HISTORIA DE LA FILOSOFIA

NICOLAS ABBAGNANO

TODOS LOS VOLUMENES DESDE LA ANTIGUEDAD A LA EDAD CONTEMPORANEA

HORA

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 1

Filosofía antigua - Filosofía patrística

Filosofía escolástica

Traducción de

JUANESTELRICH

y

J. PÉREZ BALLESTAR

HORA, S.A.

BARCELONA

Versión española de la última edición italiana de la STORIA DELLA FILOSOFÍA, de Nicolás Abbagnano, publicado por UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese).

1.a Edición, 1956. Montaner y Simón
Reimpresión, 1962. Montaner y Simón
Reimpresión, 1968. Montaner y Simón
2.a Edición ampliada, 1975. Montaner y Simón
Reimpresión, 1978. Montaner y Simón
3.a Edición, 1982. Hora, S.A.
Reimpresión, 1985. Hora, S.A.
Reimpresión, 1990. Hora, S.A.
4.a Edición, 1994. Hora, S.A.

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.

Depósito legal: B-24.676-1994
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa).
ISBN: 84-85950-03-8 (volumen 1).

Impresión: Tesys, S.A.
Manso 15-17 - 08015 Barcelona
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE DE MATERIAS

PARTE PRIMERA

FILOSOFIA ANTIGUA

PARTE SEGUNDA

FILOSOFIA PATRISTICA

PARTE TERCERA

FILOSOFIA ESCOLASTICA

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN ITALIANA

La tercera edición de esta obra ha sido enteramente revisada, en base a las notables contribuciones aportadas por los estudios más recientes, y debidamente puesta al día en aquellos aspectos que lo han hecho necesario.

Se ha puesto una particular atención en el apartado referente a la filosofía contemporánea, en el cual se ha tratado de delinear las directrices y los problemas claves. Los problemas que actualmente aparecen con mayor interés, son aquellos que se presentan en el punto de encuentro de disciplinas científicas diversas, puesto que alrededor a este punto pivotan todas las demás: el problema del hombre, su relación con el mundo y la sociedad en la que convive, su destino futuro. Es en torno a estos problemas que la presente edición, como en las precedentes, mantiene su máximo interés.

Para las notas bibliográficas, se ha mantenido un sobrio criterio de selección, para evitar un exceso de pesadez en la obra. No obstante los estudiosos que deseen profundizar en los temas, encontrarán en base a las indicaciones suministradas, las fuentes de información sobre los autores de mayor interés.

Milán, 1974 **N.A.**

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN ITALIANA

La segunda edición de esta obra constituye una actualización y puesta al día de la primera a base de textos o documentos últimamente publicados, de nuevas investigaciones historiográficas y de nuevas orientaciones de crítica histórica y metodológica. Las partes que han experimentado mayores revisiones o ampliaciones son las concercientes a la lógica y a la metodología de las ciencias, la ética y la política. En efecto, las investigaciones historiográficas contemporáneas se dirigen preferentemente a estos campos, de acuerdo con los intereses que estimulan hoy la investigación filosófica. La exigencia de tener en cuenta los nuevos datos historiograficos y de presentar todo el conjunto de una manera ordenada y clara ha producido aquí y allá oportunos replanteamientos o desplazamientos de los autores tratados, de conformidad con ciertas *constantes conceptuales* que se han demostrado, más activas e incluso decisivas en la determinación del desarrollo ν de la eficacia histórica de los sistemas filosóficos. Naturalmente, las mayores modificaciones se han producido al tratar de la filosofía contemporánea con objeto de ofrecer un cuadro sintético de conjunto sobre la investigación y sobre la variedad de las corrientes que hoy se discuten y de los problemas en torno a los cuales se centran las discusiones polémicas en el interior de cada corriente.

Pero la estructura de la obra, sus requisitos esenciales, los planteamientos y criterios interpretativos fundamentales no han sufrido modificaciones sustanciales por haber conservado toda su validez. En cuanto a las notas bibliográficas, puestas también al día, se ha conservado el carácter puramente funcional de selección orientadora para la investigación bibliográfica:

Doy las gracias a todos los que me han enviado sus sugerencias y consejos y, sobre todo, a los amigos con quienes he discutido algunos aspectos del tratado. A tres de ellos, a los que he recurrido con mayor frecuencia, Pietro Rossi, Pietro Chiodi y Cario A. Viano, me es muy grato expresarles públicamente mi gratitud.

Turín, 1963 N.A.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN ITALIANA

Esta *Historia de la filosofía* trata de mostrar la esencial *humanidad* de los filósofos. Todavía subsiste hoy el prejuicio de que la filosofía se afana en torno a problemas que no tienen la más mínima relación con la existencia humana y de que se mantiene encerrada en una esfera lejana e inaccesible a la que no llegan las aspiraciones ni las necesidades de los hombres. Y junto a este prejuicio está el otro de que la historia de la filosofía es un panorama desconcertante de opiniones que se amontonan y se contraponen, privadas de un hilo conductor que sirva de orientación para los problemas de la vida. Estos prejuicios son indudablemente confirmados por aquellas tendencias filosóficas que, por su inclinación a un tecnicismo equívoco, han pretendido reducir la filosofía a una ciencia particular sólo accesible a unos pocos y han ignorado así su valor universal para los hombres. Se trata, sin embargo, de prejuicios injustos, basados sobre falsas apariencias y sobre el desconocimiento de aquello que condena. Esta obra trata de mostrar tal injusticia.

El punto de partida es la convicción de que nada que sea humano es ajeno a la filosofía y, más aún, de que ésta es el hombre mismo, en cuanto se plantea el problema de sí mismo y busca las razones y el fundamento de su propio ser. La esencial conexión entre filosofía y hombre es la primera base de la investigación historiográfica emprendida en este libro. Sobre tal base, este trabajo toma en consideración la investigación que desde hace veintiséis siglos han emprendido los hombres de Occidente acerca del propio ser y del propio destino. A través de luchas y conquistas, dispersiones y regresiones, esa investigación ha llegado a acumular un tesoro de experiencias vitales, que es oportuno redescubrir y resucitar de entre los ropajes doctrinales que muy frecuentemente lo ocultan en vez de manifestarlo. Pues la historia de la filosofía es profundamente distinta de la de la ciencia. Las teorías pasadas y abandonadas ya no tienen significado vital alguno para la ciencia; las que son todavía válidas forman parte de su cuerpo vivo y no es preciso recurrir a la historia para conocerlas y asimilarlas. Por el contrario, en filosofía la consideración histórica es fundamental; una filosofía del pasado, si ha sido verdadera filosofía, no es un error abandonado y muerto, sino una fuente permanente de enseñanza y de vida. En ella se ha encarnado y expresado la *persona* del filósofo, no sólo en lo que le era más propio, en la singularidad de la experiencia de su pensamiento y de su vida, sino en sus relaciones con

los otros y con el mundo en que vivió. Y debemos recurrir a la persona para redescubrir el sentido vital de toda doctrina. En cada una debemos determinar el centro hacia el que gravitaban las inquietudes fundamentales del filósofo, que es a la vez el centro de su personalidad de hombre y de pensador. Hemos de resucitar ante nosotros mismos a cada filósofo en su realidad de persona histórica para percibir claramente, a través de la oscuridad de olvidos seculares o deformaciones tradicionales, su palabra auténtica que aún puede servirnos de orientación y de guía.

Por eso en esta obra no se presentarán sistemas o problemas sustancializados y considerados como realidades independientes; sino figuras o personas vivas, haciéndolas surgir de la lógica de la investigación en que quisieron expresarse y consideradas en sus relaciones con otras figuras y personas. La historia de la filosofía no es ni un reino de doctrinas impersonales que se suceden desordenadamente o se concatenan dialécticamente, ni la esfera de acción de problemas eternos, de los cuales sean manifestaciones contingentes las doctrinas singulares. Es un entramado de relaciones humanas, que se mueven en el plano de una disciplina común de investigación y, así, trascienden los aspectos contingentes o insignificantes, para asentarse en los que son esenciales y constitutivos. Revela la solidaridad fundamental de los esfuerzos que tienden a aclarar tanto como sea posible la condición y el destino del hombre; solidaridad que se expresa tanto en la afinidad de las doctrinas como en su oposición, en su acuerdo tanto como en su enfrentamiento polémico. La historia de la filosofía reproduce en la técnica de sus investigaciones rigurosamente disciplinadas el mismo intento que está en la base y es el motor de cualquier relación humana: comprenderse y comprender. Y lo reproduce con las mismas vicisitudes de éxitos y de desengaños, de ilusiones que resurgen y de claridades orientadoras, y de esperanzas siempre renacidas.

La disparidad y la oposición entre las doctrinas pierde así su carácter desconcertante. El hombre ha explorado y explora todos los caminos para comprenderse a sí mismo, a los demás y al mundo. Ha acertado y acierta en ello más o menos. Pero debe y deberá siempre renovar sus intentos, de los cuales depende su dignidad de hombre. Y no puede renovarlos sino recurriendo al pasado y obteniendo de la historia la ayuda que los demás pueden proporcionarle para el futuro.

Por ello, no se encontrarán en esta obra críticas extrínsecas, que pretendan destacar los *errores* de los filósofos. La pretensión de impartir lecciones de filosofía a los filósofos es tan ridícula como la de hacer de una determinada filosofía el criterio y la norma para juzgar a las otras. Cada verdadero filósofo es un maestro o compañero de investigación, cuya voz nos llega debilitada por el tiempo, pero puede tener para nosotros, para los problemas que ahora nos ocupan, una importancia decisiva. Es preciso disponerse a la investigación con sinceridad y humildad. No podemos alcanzar, sin la ayuda que nos prestan los filósofos del pasado, la solución de los problemas de los cuales depende nuestra existencia individual y colectiva. Debemos por tanto, plantear históricamente tales problemas; y en el intento de entender el auténtico mensaje de Platón o de Aristóteles, de San Agustín o de Kant y de cuantos, pequeños o grandes, han sabido también expresar una experiencia humana fundamental, hemos de ver el

intento mismo de aclarar y solucionar nuestros problemas. El problema de lo que nosotros somos y debemos ser es fundamentalmente idéntico al de lo que fueron y quisieron ser, en su sustancia humana, los filósofos del pasado. La separación de estos dos problemas priva al filosofar de su alimento y a la historia de la filosofía de su importancia vital. La unidad de ambos problemas garantiza la eficacia y el ímpetu del filosofar y fundamenta el valor de la historiografía filosófica. La historia de la filosofía establece como una soldadura entre el pasado y el porvenir de la filosofía, soldadura que es la esencial historicidad de la filosofía.

Mas precisamente por eso, la preocupación por la objetividad, la cautela crítica, la investigación paciente de los textos, la fidelidad a las intenciones expresas de los filósofos no son en la historiografía filosófica meros síntomas de renuncia a la inquietud teorética, sino las más seguras pruebas de seriedad en la empresa teorética. Pues quien espera de la investigación histórica una ayuda efectiva, quien ve en los filósofos del pasado maestros y compañeros de investigación, no tiene interés en alterar su fisonomía, enmascarar su doctrina, ocultar sus rasgos fundamentales. Por el contrario, siente el máximo interés por reconocer su verdadera faz, de la misma manera que quien emprende un viaje difícil tiene interés por conocer la verdadera naturaleza del que le sirve de guía. Cualquier ilusión o engaño en este asunto es fatal. La seriedad de la investigación condiciona y demuestra el empeño teorético.

Es evidente, desde este punto de vista, que no puede esperarse que encontremos en la historia de la filosofía un progreso continuo, la formación gradual de un cuerpo único y universal de verdad. Un progreso como el que se verifica en las ciencias particulares, que una vez asentadas en sus bases se acrecientan gradualmente por la adición de contribuciones aisladas, no puede hallarse en la filosofía; pues en ella no hay verdades objetivas e impersonales que puedan sumarse e integrarse en un cuerpo único, sino personas que dialogan de su destino; y las doctrinas no son sino expresiones de ese diálogo ininterrumpido, preguntas y respuestas que a veces se provocan unas a.otras a través de los siglos: La más alta personalidad filosófica de todos los tiempos, el ateniense Platón, ha expresado en la misma forma literaria de sus obras —el diálogo— la verdadera naturaleza del filosofar.

Por otra parte, en la historia de la filosofía tampoco se da una mera-sucesión desordenada de opiniones que se amontonen y destruyan mutuamente. Los problemas sobre que versa el incesante dialogar de los filósofos tienen su propia lógica, que es la misma disciplina a que los filósofos someten libremente su investigación: de modo que ciertas corrientes consiguen dominar un período o una época histórica, por haber sido capaces de iluminar más vivamente algún problema fundamental. Adquieren así una impersonalidad aparente que hace de ellos patrimonio común de generaciones enteras de filósofos (piénsese en el agustinismo o el aristotelismo dentro de la escolástica), luego decaen y se ocultan, pero la verdadera personalidad del filósofo no lo hace nunca sino que todos pueden y deben recurrir a ella para recibir su luz.

La historia de la filosofía encierra así una extraña paradoja. Puede decirse que no hay doctrina filosófica que no haya sido criticada, negada,

impugnada y destruida por la crítica filosófica. Pero ¿quién osaría sostener que la supresión definitiva de uno solo de los grandes filósofos antiguos o modernos no representaría un empobrecimiento irremediable para todos los hombres? Lo que ocurre es que el valor de una filosofía no se mide a razón del *quantum* de verdad objetiva que contenga, sino sólo a razón de su capacidad para servir como punto de referencia (aunque sólo sea polémico) para cada intento de comprenderse a sí mismos y al mundo. Cuando Kant reconoce a Hume el mérito de haberlo despertado del "sueño dogmático" y de haberlo encaminado al criticismo, formula de la manera más directa y evidente la relación de libre interdependencia que abarca conjuntamente a todos los filósofos de la historia. Una filosofía no tiene valor en cuanto suscita el acuerdo formal de un cierto número de personas sobre determinadas teorías, sino sólo en tanto que suscita e inspira en los demás una indagación que lleve a cada uno a hallar su propio camino, del mismo modo que en ella lo encontró su autor. El mayor ejemplo de ello es todavía el de Platón y Sócrates: durante toda su vida trató Platón de realizar el ideal de la figura y de la enseñanza de Sócrates, saliéndose, cuando era necesario, más allá de la envoltura doctrinal en que estaban encerradas; y así la más elevada y bella filosofía nació de un repetido acto de fidelidad histórica.

Todo esto excluye el que se pueda ver en la historia de la filosofía solamente desorden o superposición de opiniones; pero excluye también el que se pueda ver en ella un orden necesario concatenado dialécticamente, a través del cual la sucesión cronológica de las doctrinas equivalga al desarrollo racional de momentos ideales que constituyan una verdad única que comparezca en toda su plenitud al final del proceso. La concepción hegeliana hace de la filosofía el proceso infalible de formación de una filosofía determinada. Así elimina la libertad de la investigación filosófica, que tiene como condición la realidad histórica de la persona que investiga; niega la problematicidad de la historia misma y la convierte en un ciclo cerrado, sin porvenir. De este modo resultan totalmente perdidos los elementos que constituyen la vitalidad de la filosofía.

En realidad la historia de la filosofía es una historia temporal y, por tanto, problemática; no está hecha de doctrinas o momentos ideales, sino por hombres solidarizados por una investigación común. No se trata de que cada doctrina sucesiva en el orden del tiempo sea, por eso sólo, más verdadera que las precedentes. Se corre el nesgo de perder u olvidar enseñanzas vitales, como frecuentemente ha sucedido y sucede aún; de ahí que se deba rebuscar incesantemente su auténtico significado.

A ese deber responde, dentro de los límites que se me han concedido, la presente obra. Quiera el lector entenderla y juzgarla con ese espíritu.

Turín, 1946 N.A.

PROLOGO DEL TRADUCTOR A LA PRIMERA EDICIÓN ESPAÑOLA

La "Historia de la Filosofía" del profesor Abbagnano es la historia de unas determinadas doctrinas profesadas por unos determinados hombres en el transcurso de la historia de nuestro mundo occidental; implica un determinado concepto de la filosofía y un determinado concepto de la historia de las ideas.

¿Cómo puede definirse esta filosofía y esta su historia?

Entre las cuarenta y cinco mil páginas, la mayor parte inéditas, que se conservan en los archivos Husserl, de la Universidad de Lovaina, figura una, recientemente publicada, cuya traducción puede darse más o menos así: "La filosofía es una idea unitaria de una tarea que se transmite intersubjetivamente en el curso de la historia; esta idea penetró en la historia europea gracias a una fundación originaria de ciertos primeros filósofos, hombres que los primeros concibieron esta original filosofía e hicieron de la realización de la misma su propia vocación. Con esto nace un nuevo tipo original de vocación, desde luego prácticamente inútil para el sentido común, pero, al igual que las demás profesiones... ligado en sus manifestaciones a los propios tiempos y, como aquellas profesiones, floreciendo en la socialidad y de generación en generación. Su transmisión se produce con la idea de intencionalidad, la cual mantiene su unidad en el curso de la historia, independientemente de su mutación..."

Esta definición viene a dar una respuesta a las objeciones respecto a la posibilidad de la historia de la filosofía y a la petición de su necesaria universalidad.

Se cumple en esta definición la exigencia de toda historia, que supone un objeto unitario, permanente a través del tiempo. Existe, de hecho, una realidad filosófica, más o menos aislable de la realidad total, prosiguiendo de generación en generación una carrera relativamente autónoma. La filosofía aparece como una fuerza vital permanente, una "operado" específica del hombre (ha dicho Dempf), una expresión genuina de su especie, como la religión, el arte, el derecho, la ciencia. Otros, como Jaspers, considerarán esta historia como el instante único y grandioso en que el hombre ha tomado conciencia de sí mismo, instante que se llena de una discusión interminable en que se manifiestan las fuerzas en conflicto, los problemas aparentemente insolubles, las más altas creaciones y los más peregrinos extravíos, la verdad profunda y un torbellino de errores. No puede decirse,

en verdad, que esta historia ponga de manifiesto una determinada continuidad espiritual, pero sí que manifiesta la continuidad de la obra del espíritu. Todo pasa como si esta historia fuese la de una vasta encuesta sobre el contenido del pensamiento humano, encuesta reemprendida sin cesar y sin cesar ampliada. La encuesta revela las esencias a la inteligencia, al definirlas. E incluso ocurre (lo ha señalado Gouhier) que, cualquiera que sea la época o la forma de la civilización de que depende, el filósofo se encuentra en presencia de las ideas como ante esencias necesarias cuyo contenido escapa al libre albedrío de su voluntad.

La petición de universalidad es otra cuestión insoslayable. Si el estudio de la historia de la filosofía tiene por objeto revelarnos cómo la filosofía se ha manifestado en el plano de la historia de la entera humanidad, en las condiciones sociales y políticas y en las situaciones personales más diversas, es evidente que tal estudio debiera ser universal. Keyserling se esforzó, por ejemplo, con gran provecho para sí mismo, en asimilar las filosofías orientales. Se estudian hoy a fondo aquellas complejas épocas filosóficas, sobre todo las de la India y la China, de donde ha nacido la nueva disciplina del comparatismo filosófico. No llegaré a sostener que el prejuicio occidental falsea todas las historias europeas de la filosofía y nos hace ajenos a los valores orientales. Pero es un hecho que, en la actual situación del mundo, conviene tener presentes estos valores. De todos modos, una historia de la filosofía circunscrita al mundo occidental, está plenamente justificada; dentro de su variedad, posee una unidad temática indiscutible.

La legitimidad de la historia de la filosofía, se pone en tela de juicio periódicamente. Este es un aspecto más, entre muchos, de la actual situación de la conciencia histórica, de esa falsa paz en que vivimos, de esa sensación de desequilibrio y de angustia, consecuencia de las contradicciones en que se debate nuestro tiempo. Y como hemos declarado que todo está en crisis, naturalmente también está en crisis la historia de la filosofía, la cual se interroga sobre su propia significación y teóricamente no se atreve a estar segura de su posibilidad. Por lo tanto no es de extrañar que la historia de la filosofía se funde, en nuestros días, al mismo tiempo, en un cierto desencanto y en un humanismo más modesto y eficaz, como el que preconiza y practica Abbagnano. A los ojos de la crítica, todos los puntos de vista resultan arbitrarios; todos falsean la realidad. Queda, a fin de cuentas, el hecho de que el problema filosófico no puede resolverse para siempre; que admite sólo soluciones temporales y sucesivas. Nos conformamos, pues, con una historia de la filosofía que aparezca como el tesoro de la sabiduría lentamente acumulada. La ambición del historiador se limita, en consecuencia, a determinar con toda exactitud el testimonio de cada filósofo, a restablecer lo que ha dicho y a aclarar lo que ha querido decir.

Pero, ante la pretensión de la historia objetiva, nos asaltan nuevas decepciones. La historia de la historiografía filosófica echa por los suelos cualquier pretensión a la objetividad. Gusdorf ha analizado los renovados errores a que conduce la pretensión de la historia objetiva: el error escéptico producido por la exigencia crítica, el error del eclecticismo, el error del positivismo, aunque sea verdad también que la historia de una época es inseparable de la exposición de las grandes creaciones doctrinales que en ella vieron el día.

Una doctrina es algo más que un simple acontecimiento del pasado. No es solamente algo fijo, constituido y aparecido en una fecha determinada. Hay en ella algo más. Hay en cada doctrina una especie de llamada; cada una posee un principio interno de duración; se ofrece a todos los espíritus y constituye un bien común; está olvidada, diríase muerta, y es capaz de renacer provocando verdaderas revoluciones. En mis estudios sobre el espíritu de los renacimientos, he señalado, como motivo fundamental de los mismos, esta capacidad, de las ideas del pasado, de fertilizar y vivificar el presente con insospechadas e imprevisibles fecundaciones.

La historia de la filosofía se ha concebido a menudo como ciencia y se ha legitimado bajo forma de progreso. Para ello fue necesario introducir en filosofía la noción científica de "verdades adquiridas" y fundar su progreso en el orden de adquisición de tales verdades. Pero es evidente que se trata de puras ficciones, desmentidas por los hechos. Estos atestiguan que en filosofía no hay propiamente "verdades adquiridas", para siempre, que nada escapa a una perpetua revisión, que no puede afirmarse ningún progreso, por lo menos cuando se trata de cada sistema considerado en sí.

De conformidad con esto, Abbagnano afirma que la historia de la filosofía es profundamente distinta de la de la ciencia. Esta, en efecto, no tiene nada que ver con su historia: estando constituida por verdades intemporales, se sitúa fuera del tiempo. En cambio, la historia de la filosofía no es, como hemos visto, una disciplina perfectamente definida y universalmente aceptada en sus métodos y en sus fines. Por eso, la historia de la filosofía no puede describirse "sub specie aeterni", como si una idea, una vez desgajada, como si una doctrina, una vez formulada, pudiesen considerarse como definitivamente adquiridas. Ocurre, además, que una doctrina no es sólo verdadera o falsa; puede ser también más o menos bien comprendida, expresada o transmitida. El pensamiento filosófico circula en el interior de las culturas humanas, y participa de su transitoriedad.

Afirma también Abbagnano que no se puede esperar el encuentro, en la historia de la filosofía, de un progreso continuo, como el que se verifica en las ciencias particulares. Como residuos de temas hegelianos, se mantiene, todavía hoy, a modo de postulado tácito de algunas historias de la filosofía, la noción de un pensamiento substancial desarrollándose en el tiempo y más allá del tiempo, acompañada de la idea de un progreso o por lo menos de una continuidad en lo inteligible. Por su propia naturaleza, la historia de la ciencia no puede ser más que la historia de un progreso. No puede serlo, en cambio, la historia de la filosofía, la cual enfoca un conjunto de doctrinas que conservan todas ellas una relación posible con una verdad no adquirida, que no está nunca dada, permaneciendo siempre como objetivo de la búsqueda. Pero, además, como ha escrito el profesor Marrou, la historia nos revela, con sorpresa, que el tiempo no es sólo un factor de progreso; lo es también de regresión y de decadencia; cualquier doctrina sufre el riesgo, al correr del tiempo, de perderse, de deformarse, de desconocerse, de empobrecerse, de olvidarse.

Lo único que puede observarse, con ciertos visos de fenómeno evolutivo, en la historia de la filosofía, son determinados encadenamientos, como, por ejemplo, entre Sócrates, Platón y Aristóteles; pero tales series se prestan a error, en cuanto el lector o el historiador se imaginan que el pensador último

conserva y supera la verdad encontrada por sus predecesores. No ocurre así. La significación misma de la filosofía exige que esta se realice toda entera en cada filósofo. Por esto resulta absurdo querer subordinar a los filósofos entre sí y convertirlos en peldaños de una ascensión continua.

La historia de la filosofía se parece más bien a la del arte, por el hecho de que sus más altas obras son irreemplazables y únicas. Y gracias precisamente a que la historia de la filosofía es distinta de la ciencia, gracias precisamente a la indestructibilidad de las filosofías, viene a resultar de hecho, el instrumento principal de la iniciación filosófica y un manantial permanente de inspiración.

En suma: la historia, y en ella la de la filosofía, no es, por sí misma, un instrumento de verdad: es un factor de cultura.

Lo que se nos da es la búsqueda de la verdad. En ningún momento se nos ofrece la verdad en última lectura, pero en cada momento se insinúa su inminencia.

El historiador nos abre la vía que conduce a los tesoros del pasado. Su tarea consiste en restituir las intenciones olvidadas. El pasado está siempre por redescubrir, en función de la serie de presentes que van manifestándose en el curso del tiempo. Por esto, como he escrito hace ya muchos años, cada época posee una visión distinta de la Antigüedad y saca valores distintos de su investigación y de su reflexión sobre lo antiguo. En fin, siendo la cultura presencia del hombre y fidelidad a todo lo que es humano, el historiador, en su tarea, se manifiesta como mantenedor de cultura.

Tal vez lo más apreciable de la Historia de Abbagnano sea que se haya concebido, por el contrario, con el propósito de mostrar la esencial humanidad de los filósofos frente al prejuicio de que la filosofía se preocupa por problemas que no tienen la menor relación con la existencia humana; con lo cual, la historia de la filosofía aparece como un tejido de relaciones humanas, trabándose en el plano de una común disciplina de investigación. En efecto: la actividad particular que es la filosofía, no puede aislarse satisfactoriamente del ejercicio total del pensamiento. Y el pensamiento concreto está soldado a la afirmación plena del hombre en el mundo. El pensamiento va unido a la existencia; no constituye por sí mismo un orden autónomo de existencia. No comprendemos las formas que el pensamiento ha tomado en el curso de la historia, si no es colocándolas en el mundo en que nacieron y en el destino de los hombres que las crearon. Esas filosofías, esas doctrinas, esas verdades, esos errores, fueron, no sólo formulados, sino vividos, por hombres de carne y hueso, insertos en una determinada época, en un determinado ambiente, en una determinada tradición.

Como sostuve hace más de veinte años en mi libro *"Fénix o l'esperit de renaixença"*, todo presente modifica el pasado. En consecuencia, no sabemos lo que el pasado nos reserva en el porvenir. Tal vez la única lección que suministra la historia, la única que verdaderamente establece, sea ésta: que el porvenir no está nunca enteramente prefigurado en el pasado. La fertilidad creativa del espíritu puede ser causa de ciertos temores, pero justifica, desde luego, las esperanzas más optimistas. Nadie descubrirá el sentido único de la historia, porque este sentido se está formando a cada momento. A cada momento es posible que surja algo nuevo, algo insospechado, para renovar al mundo.

J. ESTELRICH

PARTE PRIMERA

FILOSOFÍA ANTIGUA

CAPITULO I

ORÍGENES Y CARÁCTER DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. PRETENDIDO ORIGEN ORIENTAL

Una tradición que se remonta a los filósofos judaicos de Alejandría (siglo I antes de J.C.) afirma que la filosofía griega procede de Oriente. Los principales filósofos griegos habrían tomado de doctrinas hebraicas, egipcias, babilónicas e indias, no sólo sus descubrimientos científicos sino también sus concepciones filosóficas más personales. Esta opinión se fue difundiendo cada vez más durante los siglos siguientes; culminó en la opinión del neopitagórico Numenio, que llegó a llamar a Platón "Moisés en versión ática"; y de él pasó a los escritores cristianos.

Sin embargo, tal opinión no tiene fundamento alguno en testimonios más antiguos. Es cierto que se habla de viajes de varios filósofos a Oriente, especialmente a Egipto. A Egipto habría ido Pitágoras; Demócrito, a Oriente; a Egipto, Platón. Mas el propio Platón *(Rep.,* IV, *435e)* contrapone el espíritu científico de los griegos al afán de lucro, propio de egipcios y fenicios; y así excluye del modo más claro la posibilidad de que en las concepciones de esos pueblos se haya podido o se pueda hallar inspiración para la filosofía. Por otra parte, las indicaciones cronológicas de que se dispone acerca de las doctrinas filosóficas y religiosas orientales son tan vagas que ha de considerarse imposible establecer la prioridad cronológica de tales doctrinas sobre las griegas correspondientes.

Más verosímil parece a primera vista la procedencia oriental de la ciencia griega. Según Herodoto, la geometría habría nacido en Egipto a causa de la necesidad de medir la tierra y distribuirla entre sus propietarios después de las periódicas inundaciones del Nilo. Según otras tradiciones, la astronomía habría surgido entre los babilonios y la aritmética también en Egipto. Pero los babilonios cultivaban la astronomía como consecuencia de sus creencias astrológicas, o sea a fin de poder predecir el destino de los hombres; y la geometría y la aritmética conservaron entre los egipcios su carácter práctico, completamente distinto del especulativo y científico de que estas doctrinas se revistieron entre los griegos.

En realidad, aquella tradición, tan tardíamente nacida en la historia de la filosofía griega, fue sugerida, en una edad dominada por el interés religioso, por la creencia de que los pueblos orientales estaban en posesión de una sabiduría originaria y por el deseo de vincular a tal sabiduría las principales manifestaciones del pensamiento griego. La observación decisiva que es preciso hacer a este respecto es que, aunque quedara demostrada la

procedencia oriental de algunas doctrinas de la Grecia antigua, ello no implicaría todavía el origen de la filosofía griega. La sabiduría oriental es esencialmente *religiosa:* es patrimonio de una casta sacerdotal cuya única preocupación es la de defenderla y transmitirla en toda su pureza. El único fundamento de la sabiduría oriental es la *tradición. La* filosofía griega es, por el contrario, *investigación.* Nace de un acto fundamental de libertad frente a la tradición, las costumbres y cualquier creencia aceptada como tal. Su fundamento consiste en que el hombre no posee la sabiduría sino que debe buscarla: no es *sofía* sino *filosofía,* amor a la sabiduría, indagación directa para rastrear la verdad más allá de las costumbres, de las tradiciones y de las apariencias. Con esto el problema mismo de la relación entre la filosofía griega y la cultura oriental pierde todo su significado. El hecho de que el pueblo griego haya obtenido de los pueblos orientales, con quienes mantenía relaciones e intercambios comerciales seculares, nociones y descubrimientos que estos pueblos conservaban en su tradición religiosa o habían hallado impelidos por las necesidades de la vida, es algo que, aunque se admita a la luz de los pocos e inseguros datos que poseemos, no arrebata a los griegos el mérito de su originalidad. En efecto, la filosofía no es en Grecia, como en Oriente, el patrimonio o el privilegio de una casta privilegiada. Según los griegos, cualquier hombre puede filosofar porque el hombre es "animal racional" y su racionabilidad significa la posibilidad de buscar la verdad de forma autónoma. Las palabras con que comienza la *Metafísica* de Aristóteles: "Todos los hombres tienden por naturaleza al saber" expresan bien este concepto, ya que "tienden" quiere decir que no sólo lo desean sino que pueden conseguirlo. Además, y como consecuencia de ello, la filosofía griega es *investigación racional,* es decir, autónoma, que no se apoya en una verdad ya manifiesta o revelada sino sólo en la fuerza de la razón, a la que reconoce como su única guía. Su término polémico es habitualmente la opinión corriente, la tradición, el mito, más allá de los cuales trata ella de avanzar; y cuando llega a una confirmación de la tradición, esta confirmación deriva su valor únicamente de la fuerza racional del discurso filosófico.

2. FILOSOFÍA: NOMBRE Y CONCEPTO

Estos caracteres son propios de todas las manifestaciones de la filosofía griega y *se* hallan comprendidos en la misma etimología de la palabra que significa "amor de la sabiduría". Sin embargo, esta palabra aparece relativamente tarde. Según una tradición muy conocida, recogida en las *Tusculanas* de Cicerón (V, 6), Pitágoras habría sido el primero en usar la palabra *filosofía* en su significado específico. Comparaba la vida a las grandes fiestas de Olimpia adonde algunos acuden por negocios, otros para participar en las competiciones, otros para divertirse, y en fin algunos sólo para *ver* lo que ocurre; estos últimos son los filósofos. Aquí se subraya la diferencia entre la contemplación desinteresada y el ajetreo de los demás hombres. Pero este relato de Cicerón se deriva de un escrito de Heráclides Póntico (Diog. L., *Proemium,* 12) y pretende simplemente acentuar el carácter contemplativo que el mismo Aristóteles consideró como propio de

la filosofía. En esta sabiduría se habían inspirado los Siete Sabios que, sin embargo, fueron llamados "sofistas" como también se llamaba "sofista" a Pitágoras. No en el sentido de la contemplación sino en otro más de investigación desinteresada empleado por Herodoto cuando hace decir al rey Creso dirigiéndose a Solón (Herodoto, I, 20): "He oído hablar de los viajes que *filosofando* has emprendido para ver muchos países"; y lo mismo Tucídides cuando (II, 40) hace decir a Pericles de sí mismo y de los atenienses: "Nosotros amamos lo bello con sencillez y *filosofamos* sin timidez". El filosofar sin timidez expresa la autonomía de la investigación racional en que consiste la filosofía.

Tanto en estos ejemplos como en su uso sucesivo, la palabra filosofía implica dos significados. El primero y más general es el de la investigación autónoma o racional, cualquiera que sea su campo de desarrollo; en este sentido todas las ciencias forman parte de la filosofía. El segundo significado, más específico, expresa una investigación particular que en cierto modo es fundamental para las demás, aunque no las contiene en sí. Los dos significados se hallan unidos en el dicho de Heráclito (fr. 35 Diels): "Es necesario que los hombres filósofos sean buenos indagadores *(istoras)* de muchas cosas."

Este doble significado se encuentra claramente en Platón que usa el término para indicar la geometría, la música v las otras disciplinas del mismo tipo especialmente en su función educativa *(Teet.,* 143 *d; Tim.,* 88 c); y por otra parte contrapone la filosofía a la *sofía,* a la sabiduría que es propia de la divinidad, y también a la *doxa,* a la opinión a que se atiene quien no se preocupa de buscar el ser verdadero *(Fedr.,* 278 *d; Rep.,* 480 *a).* La misma duplicidad se encuentra en Aristóteles, para el que la filosofía es, como filosofía primera, la ciencia del ser en cuanto ser; pero comprende además las otras ciencias teoréticas, la matemática y la física, y la misma ética *(Et. Nic.,* I, 4, 1096 *b,* 31).

Esta duplicidad de significado revela mejor que cualquier otra cosa el significado originario y auténtico que los griegos atribuían a la palabra. Está ya incluido en su etimología y es el de *investigación.* Cada ciencia o disciplina humana no puede ser sino investigación v, como tal, filosofía. Pero, además es filosofía en sentido eminente y propio la investigación que es consciente de sí misma, la que se plantea el problema mismo del investigar y así aclara su propio valor respecto a la existencia humana. Si cualquier ciencia es investigación v como tal filosofía, en sentido propio v técnico la filosofía es solamente el problema de la investigación y de su valor para el hombre. La aparente duplicidad que el concepto *de* filosofía conserva incluso en los pensadores griegos más rigurosos, como Aristóteles, no lo convierte en equívoco, sino que expresa de la mejor manera posible - el significado originario del término. Por eso, cuando en el período postaristotélico se pierde la conciencia de los valores teoréticos, la filosofía conserva todavía su significado de indagación. Para los estoicos es el esfuerzo *(epitedeusis)* hacia la sabiduría (Sexto Emp., *Adv. Math.,* IX, 13); para los epicúreos es la actividad *(enérgeia)* que proporciona la vida feliz , *(Ib.,* XI, 169). Todavía se reconoce aquí a la filosofía como investigación esforzada, fundamental para el hombre.

3. PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA: LOS MITÓLOGOS, LOS MISTERIOS, LOS SIETE SABIOS, LOS POETAS

Los inicios de la filosofía griega se encuentran en la propia Grecia: en los primeros indicios de que la filosofía como tal (o sea como investigación) se empieza a manifestar en las cosmologías míticas de los poetas, en las doctrinas de los misterios, en las sentencias de los Siete Sabios y sobre todo en la reflexión eticopolítica de los poetas.

El más antiguo documento de cosmología mítica entre los griegos es la *Teogonia* de Hesíodo en la que ciertamente confluyen antiguas tradiciones. El propio Aristóteles *(Met.,* 1, 4; 984 *b,* 29) dice que Hesíodo fue probablemente el primero que buscó el principio de las cosas al decir: "lo primero de todo fue el caos, después fue la tierra del amplio seno... y el amor que resplandece entre los dioses inmortales" *(Teog.,* 166 sigs.). Es de naturaleza filosófica este problema acerca del estado originario de que han surgido las cosas y de la fuerza que las ha producido. Pero aunque el problema sea filosófico, la respuesta es mítica. El caos o abismo bostezante, la tierra, el amor, etc., están personificados en entidades míticas.

Después de Hesíodo, el primer poeta cuya cosmología se conoce es Ferécides de Siro, contemporáneo de Anaximandro, probablemente nacido hacia el año 600-596 antes de J. C. Dice que antes de cualquier cosa y eternamente existían Zeus, Cronos y Ctonos. Ctonos era la tierra, Cronos el tiempo, Zeus el cielo. Zeus transformado en Eros, o sea en amor, procede a la construcción del mundo. En este mito aparece por primera vez la distinción entre la materia y la fuerza organizadora del mundo.

Una ulterior afirmación de la exigencia filosófica se nota en la religión de los misterios difundidos por Grecia a principios del siglo VI antes de J.C. Pertenecieron a esta religión el culto a Dionisos, procedente de Tracia, el culto a Deméter cuyos misterios se celebraban en Eleusis y especialmente el orfismo. También el orfismo se dedicaba al culto de Dionisos, pero atribuía a una revelación el origen de la autoridad religiosa y estaba organizado en comunidad. Dicha revelación correspondía al tracio Orfeo que había descendido al Hades; v el fin de los ritos celebrados por la comunidad consistía en purificar el alma de los iniciados para sustraerla a la "rueda de los nacimientos", es decir, a la transmigración por los cuerpos de otros seres vivos. La enseñanza fundamental que contiene el orfismo es el concepto de la ciencia y en general de la actividad del pensamiento como *camino de vida,* o sea como una investigación que conduce a la verdadera vida del hombre. De este mismo modo debía después entender y practicar la filosofía Platón, que en el *Fedón* se vincula explícitamente a las creencias órficas.

Junto al primer centelleo de la filosofía en la cosmología mítica y en los misterios está la primera manifestación de la reflexión moral en la *leyenda* de los Siete Sabios. Hay diversas enumeraciones de los mismos entre los escritores antiguos, pero cuatro de ellos, Tales, Biantes, Pitaco y Solón están comprendidos en todas las listas. Platón, que los enumeró primero, añade Cleóbulo, Misón y Quilón a esos cuatro *(Prot.,* 343 *a).* Se les atribuían agudezas y sentencias morales (Conócete a ti mismo, De nada demasiado, Es difícil ser bueno, etc.) que pertenecen a la sabiduría práctica popular, pero preludian ya la verdadera y propia indagación sobre la conducta del hombre.

No es casualidad que el primero de los Siete Sabios, Tales, sea también el primer representante verdadero y propio de la filosofía griega.

Pero el clima en que pudo nacer y florecer la filosofía griega fue preparado por la poesía. La reflexión moral de los poetas elaboró en Grecia aquellos conceptos fundamentales que habían de servir a los filósofos para la interpretación del mundo. El concepto de una ley que da unidad al mundo humano se encuentra por primera vez en Homero. La *Odisea* está totalmente dominada por la fe en una ley de justicia, de la cual los dioses son custodios y garantes, ley que determina en los acontecimientos humanos un orden providencial, gracias al que el justo triunfa y el injusto es castigado. En Hesíodo esta ley se personifica en Dike, hija de Zeus, que está sentada junto a su padre y vela para que sean castigados los hombres que comenten injusticias. La infracción a esta ley aparece en el mismo Hesíodo como arrogancia *(hybris)* debida al desenfreno de las pasiones y en general a fuerzas irracionales: así la califica el propio Hesíodo *(Obras y días* 252 sigs., 267 sigs.) y también Arquíloco (fr. 36, 84), Mimnermo (fr. 9, 10) y Teognis (vv. 40, 44, 291, 543, 1103). Solón afirma con gran energía la infalibilidad del castigo que aflige a quien infringe la norma de la justicia, sóbrela cual se asienta la vida social: incluso cuando el culpable se sustrae al castigo, éste recae infaliblemente sobre sus descendientes. El aparente desorden de los acontecimientos humanos, gracias al cual la Moira o fortuna parece herir también a los inocentes, se justifica, según Solón (fr. 34), por la necesidad de encerrar dentro de justos límites a los inmoderados deseos humanos y de alejar al hombre de cualquier exceso. Así que la ley de justicia es también norma de mesura, y Solón expresa en un fragmento famoso (fr. 16) la convicción moral más arraigada en los griegos: "La cosa más difícil de todas es alcanzar la invisible medida de la sabiduría, la única que encierra en sí los límites de todas las cosas". Finalmente, Esquilo es el profeta religioso de esta ley universal de justicia, cuyo triunfo trata de expresar su tragedia. Así, antes de que la filosofía descubriese y justificase la unidad de la ley subyacente en la dispersa multiplicidad de los fenómenos naturales, la poesía griega había descubierto y justificado la unidad de la ley inmanente en los aparentemente desordenados y mudables acontecimientos de la vida social humana. Como veremos, la especulación de los primeros físicos no ha hecho más que buscar en el mundo de la naturaleza aquella misma unidad normativa, que los poetas habían rastreado en el mundo de los hombres.

4. LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS

Desde sus comienzos la investigación filosófica fue en Grecia una *investigación colectiva.* Una escuela no reunía a sus adeptos sólo a causa de las exigencias de una enseñanza regular: no es probable que tal enseñanza haya existido en las escuelas filosóficas de la Grecia antigua antes de Aristóteles. Los discípulos de una escuela se llamaban "compañeros" *(etairoi).* Se reunían para vivir una "vida común" y establecían entre sí no solamente una solidaridad de pensamiento sino de costumbres y de vida en un intercambio continuo de dudas, de dificultades y de investigaciones. El

caso de la escuela pitagórica, que fue no sólo una escuela filosófica sino también una asociación religiosa y política, es ciertamente excepcional; y por otra parte este carácter del pitagorismo fue precisamente más una debilidad que una fuerza. Por el contrario, todas las grandes personalidades de la filosofía griega son los fundadores de una escuela que es un centro de investigación; la obra de las personalidades menores viene a sumarse a la doctrina fundamental y contribuye a formar el patrimonio común de la escuela.

Se ha dudado de que los filósofos de Mileto formasen escuela; a este respecto está el testimonio explícito de Teofrasto que habla de Anaximandro como "conciudadano y compañero *(etairos)"* de Tales. Platón mismo nos habla de los heraclitanos *(Teet.,* 179 *e) y* de los anaxagorianos *(Crat.,* 409 *b); y* en el *Sofista* (242 *d)* el forastero eléata habla de su escuela como todavía existente en Elea. La academia platónica tuvo después una historia de nueve siglos.

Este carácter de la filosofía griega no es accidental. La investigación filosófica no encerraba, según los griegos, al individuo en sí mismo; exigía más bien una confluencia de esfuerzos, una comunicación incesante entre los hombres que hacían de ella fin fundamental de su vida y determinaba así una solidaridad firme y efectiva entre aquellos que se dedicaban en ella.

De aquí procede el interés constante de los filósofos griegos por la *política,* o sea por la vida social. La tradición nos ha transmitido la noticia de este interés incluso respecto a aquellos de cuya vida no nos proporciona más que escasos datos. Tales, Anaximandro y Pitágoras fueron políticos. Se cuenta de Parménides que dio leyes a su ciudad y de Zenón que pereció víctima del intento de librar a sus conciudadanos de un tirano. Empédocles restauró la democracia en Agrigento; Arquitas fue jefe de estado y Meliso almirante. La inquietud política ejerció después, como veremos, una función predominante en la especulación de Platón.

5. PERIODOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Su mismo carácter de investigación autónoma, en que el individuo está comprometido como tal y de la cual puede y debe esperar el perfeccionamiento de su personalidad, hace difícil dividir en períodos el curso de la filosofía griega. Sin embargo, la organización de la investigación por escuelas y las relaciones necesariamente establecidas entre las escuelas contemporáneas que, aunque polemicen, se baten sobre un terreno común, consienten la distinción, en el curso de la filosofía griega, de cierto número de períodos, determinado cada uno por su planteamiento del problema fundamental de la investigación. Si se considera el problema sobre el que llega sucesivamente a gravitar la investigación, se pueden distinguir cinco períodos: cosmológico, antropológico, ontológico, ético y religioso.

1. El período *cosmológico,* que comprende las escuelas presocráticas, con excepción de los sofistas, está dominado por el problema de descubrir la unidad que garantiza el orden del mundo y la posibilidad del conocimiento humano.

2. El período *antropológico,* que comprende a los sofistas y a Sócrates,

está dominado por el problema de hallar la unidad del hombre en sí mismo y respecto a los demás hombres, como fundamento y posibilidad de la formación del individuo y de la armonía de la vida en sociedad.

3. El período *ontológico,* que comprende a Platón y a Aristóteles, se ve dominado por el problema de rastrear en la relación entre el hombre y el ser la condición y la posibilidad del valor del hombre como tal y de la validez del ser como tal. Este período, que es el de la plena madurez del pensamiento griego, replantea en síntesis los problemas de los dos períodos precedentes.

4. El período *ético,* que abarca al estoicismo, al epicureismo, al escepticismo y al eclecticismo, se centra en el problema de la conducta humana y está caracterizado por la disminución de la conciencia del valor teorético de la investigación.

5. El período *religioso,* que comprende las escuelas neoplatónicas y sus afines, está dominado por el problema de encontrar el camino de la reunión del hombre con Dios, considerándolo como único camino de salvación.

Estos períodos no representan divisiones cronológicas rígidas: no sirven más que para dar un cuadro de conjunto y recapitulación del nacimiento, desarrollo y decadencia de las investigaciones filosóficas en la Grecia antigua.

6. FUENTES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Las fuentes de la filosofía griega están constituidas: I. Por las obras y los fragmentos de los filósofos. Platón es el primero del que se nos han conservado las obras completas. Tenemos muchas obras de Aristóteles. De todos los demás sólo nos han llegado fragmentos más o menos extensos. II. Por los testimonios de escritores posteriores.

Las obras fundamentales en que se encuentran tales testimonios son las siguientes:

a) Respecto a la filosofía presocrática son preciosos los indicios conservados en las obras de Platón y de Aristóteles. En particular Aristóteles nos ha legado en el primer libro de la *Metafísica* el primer ensayo de historiografía filosófica. Además son muy frecuentes en todos sus escritos las referencias a otras doctrinas.

b) Los *doxógrafos,* o sea los escritores pertenecientes al período tardío de la filosofía griega que han referido las opiniones de varios filósofos. El primero de tales doxógrafos, que es también la fuente de casi todos los demás, es Teofrasto, autor de las *Opiniones físicas,* de quien se ha conservado un capítulo y otros fragmentos en el *Comentario* de Simplicio (siglo VI después de J.C.) a la *Física* de Aristóteles.

Otras doxografías importantes son: los *Placita philosophorum* atribuidos a Plutarco y las *Églogas físicas* de Juan Estobeo (siglo V después de J.C.). Probablemente (como ha demostrado Diels) ambos bebían en una fuente común: los *Placita* de Aecio derivados indirectamente, es decir, de segunda mano, de las *Opiniones* de Teofrasto.

Otro doxógrafo es Cicerón, que en sus obras expone doctrinas de muchos filósofos griegos, aunque todas conocidas de segunda y tercera mano.

La doxografía más importante para la biografía de los filósofos es el primer libro de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (siglo III después de J.C.), que empezó atribuyéndose falsamente a Orígenes con el título *Philosophoumena.* La obra de Diógenes Laercio (siglo III después de J.C.) *Vidas y doctrinas de los filósofos,* en diez libros y conservada entera, es de fundamental importancia para la historia del pensamiento griego. Es una historia de las distintas escuelas filosóficas, según el método de las llamadas *Sucesiones (diadochai)* que ya había sido practicado por Soción de Alejandría (siglo II antes de J.C.) y otros cuyas obras han resultado perdidas. La obra de Diógenes Laercio contiene dos doxografías distintas: una biográfica y anecdótica y otra expositiva. La parte biográfica es un conjunto de anécdotas y de noticias acumuladas al azar; mas a pesar de esto contiene informaciones preciosas.

Por lo que respecta a la cronología, su fundador fue Eratóstenes de Cirene (siglo III antes de J.C.), pero sus *Cronografías* fueron suplantadas por la versión en trímetros yámbicos que de ellas hizo Apolodoro de Atenas (hacia el 140 antes de J.C.) con el título de *Crónica.* El tiempo de cada filósofo se indica mediante su *acmé* o florecimiento, que se hace coincidir aproximadamente con los 40 años; y las otras fechas se calculan por referencia a esta última.

Finalmente se aprovechan otras indicaciones de las obras de los escritores que han discutido críticamente las doctrinas de los filósofos griegos. Así Plutarco en su polémica contra el estoicismo y el epicureismo nos da una exposición de tales doctrinas. Sexto Empírico apoya su escepticismo en la critica de los sistemas dogmáticos. Y los escritores cristianos de los primeros siglos al combatir la filosofía pagana nos proporcionan otras indicaciones en virtud de las cuales nos han llegado fragmentos y testimonios preciosos de obras perdidas. Otras indicaciones se obtienen de los comentarios de Proclo y de Simplicio a Platón y a Aristóteles, de las *Noches áticas* de Aulo Gelio (hacia el 150 después de J.C.) de Ateneo (hacia el 200 después de J.C.) y de Eliano (hacia el 200 después de J.C.).

BIBLIOGRAFÍA

§ 1. Sobre el pretendido origen oriental de la filosofía griega: Zeller, *Philosophie der Griechen,* cap. 2; Gomperz, *Griecbiscbe Denker,* I, cap. 1-3, trad, franc., p. 103 sigs.; Burnet, *Early Greek Pbilosopby,* intr. X-XII. trad, franc. con el título *Aurore de la Phil. grecque,* p. 17 sigs. (En este volumen se citará a Zeller según la 6ª edic. revisada por *Nestle; y* a Gomperz y Burnet por las traducciones francesas indicadas.) Para otras indicaciones bibliográficas véase la larga nota añadida por Mondolfo a su traducción italiana de la ob. cit. de Zeller, Florencia, 1932, vol. I, p. 63-99.

§ 3. Los fragmentos de los mitólogos, los órficos y los Siete Sabios están recogidos en Diels, *Fragmente derVorsohratiker,* 5ª edic., 1934, vol. I; Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen,* Munich, 1943; Kern, *Orpbicorum fragmenta,* Berlín, 1922; Olivieri, *Lamellae aureae orphicae,* Bonn, 1915; Id., *Civilta greca nell' Italia meridionale.* Napoles, 1931; *Orpbei Hymni* editados por. Guillermo Quandt, Berlín, 1941.

Sobre la contribución de la poesía a la elaboración de los conceptos morales fundamentales: Max Wundt, *Gescb. der griech. Ethik,* Liepzig, 1908, vol. 1, cap. 1-2; Jaeger, *Paideia,* trad, cast., México, 1946, libro I; Snell, *Die Entdeckung des Geistes,.* trad, ital., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* Turín, 1951

§ 5. Sobre las divisiones de la filosofía griega, véanse las indicaciones bibliográficas de la nota de Mondolfo a Zeller, vol. I, p. 375-384.

§ 6. Fragmentos·. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum, 3* vol., París, 1860, 1867, 1881; Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta,* Berlín, 1901. Los fragmentos de los presocráticos: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 5[a] edic. a cargo de Kranz, Berlín, 1934; Dal Pra, *La storiografia filosofica antica,* Milán, 1950.

Los doxógrafos han sido recogidos y comentados por Diels, *Doxographi graeci,* Berlín, 1879, que contiene las obras o los fragmentos de obras de Aecio (Plutarco-Estobeo), Ario Dídimo, Teofrasto, Cicerón (libro I del *De natura deorum),* Filodemo, Hipólito, Plutarco, Epifanio, Galeno, Hermias.

Sobre las fuentes de la filosofía griega: Ueberweg-Praechter, *Phil. der Altertums,* Berlín, 1926, 4; Mondolfo en Zeller, vol I, p. 25-33.

CAPITULO II

LA ESCUELA JÓNICA

7. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA PRESOCRATICA

La filosofía presocrática está dominada por el problema cosmológico hasta los sofistas. No excluye al hombre de sus consideraciones; pero ve en él solamente una parte o un elemento de la naturaleza y no el centro de un problema específico. Para los presocráticos, los mismos principios que explican la constitución del mundo físico explican también la del hombre. Les es ajeno el reconocimiento de los caracteres específicos de la existencia humana y, por eso, les es ajeno el problema de lo que es el hombre en su subjetividad como principio autónomo de la investigación. Es tarea de la filosofía presocrática rastrear y reconocer, más allá de las apariencias múltiples y continuamente mudables de la naturaleza, la unidad que hace de ésta *un mundo:* la única sustancia que constituye su ser, la ley única que regula su devenir. La sustancia es para los presocráticos la materia de que todas las cosas se componen; pero es también la fuerza que explica su composición, su nacimiento y su muerte, su perpetua mutación. Es su principio no sólo en el sentido de que explica su origen sino también y sobre todo en el sentido de que hace inteligible y reunifica aquella multiplicidad y mutabilidad de las cosas que parece, a primera vista, tan rebelde a cualquier consideración unitaria. De ahí se desprende el carácter activo y dinámico que la naturaleza, la *fysis*, tiene para los presocráticos: no es una sustancia inmóvil, sino la sustancia como principio de acción y de inteligibilidad de todo lo que es múltiple y deviene. De esto deriva también el llamado hilozoísmo de los presocráticos: la convicción implícita de que la sustancia corpórea primordial encierra en sí misma una fuerza que la hace moverse y vivir.

La filosofía presocrática, a pesar de la simplicidad del tema de su especulación y del grosero materialismo de muchas de sus concepciones, ha conquistado por primera vez la posibilidad especulativa de concebir la naturaleza como un mundo y establecido como base de tal posibilidad a la *sustancia,* entendida como principio del ser y del devenir. Es un hecho indudable que esas conquistas se refieren exclusivamente al mundo físico; pero es igualmente indudable que comportan, al menos implícitamente, otras tantas conquistas referentes al mundo propio del hombre, su vida interior. El hombre no puede emprender una indagación del mundo como objetividad, sin que se le clarifique su subjetividad, el reconocimiento del mundo como lo *otro* respecto a uno mismo está condicionado por el reconocimiento de sí mismo como *yo*; y viceversa. El hombre no puede ir en busca de la unidad de los fenómenos externos, si no es sensible al valor de la

unidad de su vida interior y de sus relaciones con los otros hombres. El hombre no puede reconocer que una sustancia constituya el ser y el principio de las cosas externas sino en cuanto reconozca también el ser y la sustancia de su existencia individual y colectiva. La investigación que se encamina al mundo objetivo está necesariamente conexionada con la del mundo propio del hombre. Esta conexión resulta clara en Heráclito. Plantea el problema del mundo físico unificándolo esencialmente con el problema del yo; y cada conquista en el primero de estos campos le parece condicionada por la investigación dirigida a sí mismo: "Yo me he indagado a mí mismo" (fr. 101, Diels). Aparte Heráclito, sin embargo, el problema a que intencionadamente se dirige la investigación de los presocráticos es el cosmológico: todo lo que la investigación dirigida a este problema implica en el hombre y para el hombre queda sin expresar y corresponderá ponerlo en claro al siguiente período dé la filosofía griega.

Los caracteres de cada filosofía son determinados por la naturaleza de sus problemas; y no cabe duda de que el problema predominante en la filosofía presocrática es el cosmológico. La tesis propuesta por ciertos críticos modernos (en contraposición polémica con la de Zeller sobre el carácter meramente naturalista de la filosofía presocrática) acerca de la inspiración mística de tal filosofía, inspiración de la cual procedería su tendencia a considerar antropomórficamente el universo físico, se funda en afinidades arbitrarias carentes de base histórica. Por otra parte, esta tesis se origina en la última fase de la filosofía griega que, por su inspiración religiosa, trata de fundarse en una sabiduría revelada y garantizada por la tradición; y precisamente saca de esta fase los testimonios sobre los cuales se funda la proporción de verosimilitud que posee. Pero es notorio que los neopitagóricos, neoplatónicos, etc., fabricaban los testimonios que habían de servir para fundamentar el carácter religioso-tradicional de sus doctrinas. Es imposible hacer gravitar toda la consideración de la filosofía griega sobre los presupuestos aceptados por ellos: especialmente cuando el mayor mérito de los primeros filósofos griegos ha sido el de haber aislado un *problema* específico determinado, el del *mundo,* saliendo de la confusión caótica de problemas y de exigencias que se entrecruzan en las primeras manifestaciones filosóficas de los poetas y de los profetas más antiguos. Los pensadores presocráticos verificaron por primera vez aquella reducción de la naturaleza a objetividad, que es condición primaria de toda consideración científica de la naturaleza; reducción que es precisamente lo más opuesto a la confusión entre la naturaleza y el hombre, propia del misticismo antiguo. Es un hecho indudable (como se ha dicho) que la investigación naturalista implica el sentido de la subjetividad espiritual o contribuye a formarlo; mas este hecho no se debe a una influencia religiosa sobre la filosofía sino que más bien es inherente al mismo filosofar; es un nexo que los problemas establecen en la vida misma de los filósofos que los debaten.

8. TALES

El fundador de la escuela jónica es Tales de Mileto, contemporáneo de Solón y de Creso. Su *acmé,* o sea su florecimiento se sitúa hacia el año 585

antes de J. C., de ahí que su nacimiento deba remontarse al 624-23; su muerte se hace coincidir con el 546-45.

Tales fue político, astrónomo, matemático y físico además de filósofo. Como político impulsó a los griegos de Jonia, como relata Herodoto (I, 170), a unirse en un estado federal con capital en Teos. Como astrónomo predijo un eclipse solar (probablemente el del 28 de marzo del 585 antes de J. C.). Como matemático estableció varios teoremas de geometría. Como físico descubrió las propiedades del imán. De su fama de sabio continuamente absorto en la especulación da testimonio la anécdota referida por Platón *(Teet.,* 174 *e)* de que, observando el cielo se cayó en un pozo, cosa que provocó la risa de una sirvienta tracia. Otra anécdota contada por Aristóteles *(Pol.,* I, 11, 1259 *a)* tiende, por el contrario, a destacar su habilidad como hombre de negocios: previendo una abundantísima cosecha de aceitunas, arrendó todos los molinos de la comarca y los subarrendó luego a un precio mucho más alto a sus mismos propietarios. Se trata probablemente de anécdotas espúreas referidas de Tales más como símbolo y encarnación del sabio que como persona concreta. Pues la última de ellas (como observa el propio Aristóteles) trata de demostrar que la ciencia no es inútil, sino que ordinariamente los científicos no la usan (como podrían) para enriquecerse.

No parece que haya dejado escritos filosóficos. Debemos a Aristóteles el conocimiento de su doctrina fundamental *(Met.,* I, 3, 983 *b,* 20): "Tales dice que el principio es el agua, por la cual afirmaba también que la tierra se sostiene sobre el agua; quizá sus razones fueran el ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y que lo cálido se engendra y vive en la humedad; pues aquello de que todo se engendra es el principio de todo. Por eso siguió tales conjeturas y también porque las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda y el agua es para lo húmedo el principio de su naturaleza." Aristóteles observa que esta creencia es antiquísima; Homero ha cantado a Océano y Tetis como principios de la generación. Así pues, Aristóteles sólo presenta un argumento como propio de Tales: el de que la tierra se sostiene sobre el agua: el agua es aquí sustancia en el más simple de los significados, como lo que está debajo *(subiectum) y* sostiene. El otro argumento (la generación de lo húmedo) es aducido solo como probable; quizás es una conjetura de Aristóteles. Tales creía unida al agua una fuerza activa, vivificante y transformadora: tal vez en este sentido decía que "todo está lleno de dioses" y que el imán tiene alma porque atrae al hierro.

9. ANAXIMANDRO

Conciudadano y contemporáneo de Tales, Anaximandro nació en el 610-9 (tenía 64 años cuando descubrió la oblicuidad del Zodíaco en el 547-46). También fue político y astrónomo. Es el primer autor de escritos filosóficos de Grecia; su obra en prosa *Acerca de la naturaleza* señala una etapa notable de la especulación cosmológica entre los jonios. Usó por primera vez el nombre de principio *(arché)* para referirse a la sustancia única; y encontró tal principio no en el agua o en el aire o en otro elemento determinado, sino en el *infinito (ápeiron)* o sea en la cantidad infinita de

materia, de la cual se originan todas las cosas y en la cual todas se disuelven, cuando termina el ciclo que tienen impuesto por una ley necesaria. Este principio infinito abraza y gobierna a todas las cosas; por su parte es inmortal e indestructible y, por lo tanto, divino. No lo concibe como una mezcla *(migma)* de los distintos elementos en la cual esté cada uno comprendido con sus cualidades peculiares, sino más bien como materia en que aún no se han diferenciado los elementos y que, así, además de infinita es *indefinida (aóriston)* (Diels, A 9 *a).*

Estas precisiones constituyen ya un enriquecimiento y un desarrollo de la cosmología de Tales. En primer lugar, el carácter indeterminado de la sustancia primordial, no identificada con ninguno de los elementos corpóreos, a la vez que permite comprender mejor la derivación de éstos como otras tantas especificaciones y determinaciones de aquélla, la priva de todo carácter de verdadera y propia corporeidad, convirtiéndola en una pura masa cuantitativa o espacial. Estando de hecho ligada la corporeidad al carácter determinado de los elementos particulares, el *ápeiron* no puede distinguirse de ellos sino por estar privado de las determinaciones que constituyen la corporeidad sensible de los mismos y, así, porque se reduce al infinito espacial. Aunque no pueda encontrarse en Anaximandro el concepto de espacio incorpóreo, la indeterminación del *ápeiron,* al reducirlo a la espacialidad, lo convierte necesariamente en un cuerpo determinado solamente por su magnitud espacial. Tal magnitud es infinita y, como tal, lo abarca y lo gobierna todo (Diels, A 15). Estas determinaciones y sobre todo la primera, hacen del *ápeiron* una realidad distinta del mundo y trascendente: lo que abarca está siempre fuera y más allá de lo que resulta abarcado, aunque en relación con ello. Así pues, el principio que Anaximandro establece como sustancia originaria merece el nombre de "divino". Las propias exigencias de la explicación naturalista conducen a Anaximandro a una primera elaboración filosófica de lo trascendente y lo divino, sustrayéndolo por primera vez a la superstición y al mito. Mas el infinito es también lo que gobierna al mundo: no es, pues, sólo la sustancia sino también la ley del mundo.

Anaximandro es el primero en plantearse el problema del proceso a través del cual las cosas se derivan de la sustancia primordial. Tal proceso es la separación. La sustancia infinita está animada por un movimiento eterno, en virtud del cual se separan de ella los contrarios: cálido y frío, seco y húmedo, etc. Por medio de esta separación se engendran infinitos mundos, que se suceden según un ciclo eterno. Cada uno de ellos tiene señalado el tiempo de su nacimiento, de su duración y de su fin. "Todos los seres deben pagarse unos a otros la pena de su injusticia según el orden del tiempo" (fr. 1, Diels). Aquí la ley de justicia que Solón consideraba predominante en el mundo humano, ley que castiga la prevaricación y la prepotencia, se convierte en ley cósmica, ley que regula el nacimiento y la muerte de los mundos. Pero ¿cuál es la injusticia que todos los seres cometen y que todos deben expiar? Evidentemente, se debe a la constitución misma y, así, al nacimiento de los seres, ya que ninguno de ellos puede evitarla, así como no puede sustraerse a la pena. El nacimiento es, como se ha visto, la separación de los seres de la sustancia infinita. Evidentemente, tal separación equivale a la rotura de la unidad, que es propia del infinito; es la infiltración de la

diversidad, y por tanto del contraste, donde había homogeneidad y armonía. Pues con la separación se determina la condición propia de los seres finitos: múltiples, distintos y opuestos entre sí, inevitablemente destinados, por ello, a expiar con la muerte su propio nacimiento y a volver a la unidad.

A pesar de los siglos y de la escasez de las noticias que nos han llegado, todavía podemos darnos cuenta, por estos vestigios, de la grandeza de la personalidad filosófica de Anaximandro. Fundamentó la unidad del mundo no sólo en la de su sustancia, sino también en la unidad de la ley que lo gobierna. Y en esta ley no ha visto una necesidad ciega, sino una norma de justicia. La unidad del problema cosmológico con el humano está aquí latente: Heráclito la sacará a la luz del día.

Mientras tanto, la misma naturaleza de la sustancia primordial conduce a Anaximandro a admitir una infinidad de mundos. Se ha visto que infinitos mundos se suceden según un ciclo eterno; mas ¿son los mundos también infinitos contemporáneamente en el espacio o sólo sucesivamente en el tiempo? Un testimonio de Aecio cuenta a Anaximandro entre los que admiten innumerables mundos que circundan por todos lados el que nosotros habitamos; y hay un testimonio análogo en Simplicio, que pone junto a Anaximandro a Leucipo, Demócrito y Epicuro (Diels, A 17). Cicerón *(De nat. deor.*, I, 10, 25), copiando a Filodemo, autor de un tratado sobre la religión hallado en Herculano, dice: "Era opinión de Anaximandro que hay divinidades que nacen, crecen y mueren a largos intervalos y que tales divinidades son mundos innumerables." En realidad es difícil negar que Anaximandro haya admitido una infinidad de mundos en el espacio. Puesto que, si el infinito abarca todos los mundos, debe pensarse que, con ello, no sólo alcanza más allá de un único mundo sino también de otros y otros más. Solamente en relación con infinitos mundos puede concebirse la infinitud de la sustancia primordial, que lo abraza y trasciende todo.

Anaximandro tuvo un modo original de considerar la forma de la tierra: es un cilindro que gravita en medio del mundo sin sostenerse en ningún sitio porque, hallándose a igual distancia de todas partes, no es empujado a moverse por ninguna de ellas. Respecto a los hombres, no se trata de seres originarios de la naturaleza. En efecto, no pueden alimentarse por sí mismos y, por tanto, no hubieran podido sobrevivir, si desde el comienzo hubieran nacido tal como nacen ahora. Han debido, pues, originarse a partir de otros animales. Nacieron dentro de los peces y después de haber sido alimentados, al ser ya capaces de protegerse por sí mismos, fueron expulsados y pisaron tierra. Teorías extrañas y primitivas que, sin embargo, muestran de la manera más decisiva la exigencia de hallar una explicación puramente naturalista del mundo y la de atenerse a los datos de la experiencia.

10. ANAXIMENES

Anaximenes de Mileto, más joven que Anaximandro y quizá discípulo suyo, floreció hacia el 546-45 y murió hacia el 528-25 (63.ª Olimpiada). Al igual que Tales, reconoce como principio una materia determinada, que es el *aire;* pero a esta materia atribuye los caracteres del principio de

Anaximandro: la infinitud y el movimiento perpetuo. También veía en el aire la *fuerza* que anima el mundo: "Tal como nuestra alma, que es aire, nos sostiene, así el soplo y el aire circundan al mundo entero" (fr. 2, Diels). El mundo es como un gigantesco animal que respira: y su aliento es su vida y su alma. Del aire nacen todas las cosas que hay, que fueron y que serán, incluso los dioses y las cosas divinas. El aire es principio de movimiento y de toda mutación. Anaximenes llega a decirnos incluso de qué modo el aire determina la transformación de las cosas: se trata del doble proceso de la *rarefacción* y de la *condensación.* Al enrarecerse, el aire se vuelve fuego; al condensarse se hace viento, después nube y, volviéndose a condensar, agua, tierra y luego piedra. También el calor y el frío se deben al mismo proceso: la condensación produce el frío, la rarefacción, el calor.

Como Anaximandro, Anaximenes admite el devenir cíclico del mundo; de ahí su disolución periódica en el principio originario y su periódica regeneración a partir del mismo.

Posteriormente la doctrina de Anaximenes fue sostenida por Diógenes de Apolonia, contemporáneo de Anaxágoras. La acción que Anaxágoras atribuía a la inteligencia la atribuyó Diógenes al aire, que todo lo penetra y como alma y soplo *(pneuma)* crea la vida, el movimiento y el pensamiento en los animales. Por eso, según Diógenes, el aire es increado, luminoso, inteligente, lo ordena y domina todo.

11. HERÁCLITO

La especulación de los jonios culmina en la doctrina de Heráclito, que por primera vez aborda el problema mismo de la investigación y del hombre que la emprende. Heráclito de Efeso perteneció a una familia noble de su ciudad, fue contemporáneo de Parménides y, como él, floreció hacia el 504-01 antes de J. C. Es autor de una obra en prosa que fue después conocida con el acostumbrado título *Acerca de la naturaleza,* constituida por aforismos y sentencias breves y tajantes, no siempre claras, que le valieron el sobrenombre de "oscuro".

El punto de partida de Heráclito es la comprobación del incesante devenir de las cosas. El mundo es un flujo perpetuo: "No es posible meterse dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; a causa de la velocidad del movimiento todo se dispersa y se recompone de nuevo, todo viene y va" (fr. 91, Diels). La sustancia que sea principio del mundo debe explicar el incesante devenir de éste con su propia y extrema movilidad; Heráclito la identifica con el *fuego.* Pero puede decirse que en su doctrina el fuego pierde todo carácter corpóreo: es un principio activo, inteligente y creador. "Este mundo, que es el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo que se enciende según un orden regular y se apaga según un orden regular" (fr. 30, Diels). Así que el cambio es un salir del fuego o un retorno al mismo. "Con el fuego se intercambian todas las cosas y el fuego se intercambia con todas ellas, así como el oro se intercambia con las mercancías y las mercancías con el oro" (fr. 90, Diels).

La afirmación de que "este mundo" es eterno y de que la mutación es un

intercambio incesante con el fuego, excluyen evidentemente el concepto, que los estoicos atribuyeron a Heráclito, de una conflagración universal, mediante la cual todas las cosas retornarían al fuego primitivo. En efecto, el incesante intercambio entre las cosas y el fuego implica que no todo se reduzca al fuego, así como el intercambio entre las mercancías y el oro implica que no todo se reduce al oro.

Pero estos fundamentos de una teoría de la naturaleza son presentados por Heráclito como resultado de una sabiduría difícil de adquirir e ignorada por la mayor parte de los hombres. En las palabras iniciales de su libro, Heráclito se lamentaba de que los hombres, a pesar de haber escuchado al *logos,* la voz de la razón, se olvidan de ella tanto en las palabras como en las obras de modo que no saben lo que hacen despiertos, de la misma manera que no saben lo que hacen dormidos (fr. 1, Diels). A lo largo de toda la obra se mantenía una polémica contra la sabiduría aparente de quien sabe muchas cosas pero no comprende ninguna: a tal sabiduría se opone la investigación de los filósofos, que se dirige efectivamente a múltiples objetos (fr. 35, Diels), pero los reduce todos a una unidad (fr. 41, Diels). Heráclito es verdaderamente el filósofo de la investigación. En él alcanza por primera vez la investigación filosófica conciencia de su naturaleza y de sus supuestos. No en vano el mismo término filosofía es usado y explicado por él en su sentido propio (§ 2). Según Heráclito, la misma naturaleza exige la investigación: en efecto, a ella "le gusta ocultarse" (fr. 123, Diels). A la investigación se le abre el más vasto de los horizontes: "Si no esperas no hallarás lo inesperado, que es inaccesible y no se puede encontrar" (fr. 18, Diels). Mas no se oculta la dificultad y el riesgo de la investigación: "Los buscadores de oro excavan mucha tierra, pero encuentran poco" (fr. 22, Diels). Se detiene especialmente en las condiciones que la hacen posible. La primera consiste en que el hombre se observe a sí mismo: "Yo me he investigado a mí mismo", dice (fr. 101, Diels). La investigación dirigida al mundo natural está condicionada por la luz que el hombre pueda lanzar sobre su propio ser. La investigación interior descubre profundidades infinitas: " No encontrarás los confines del alma, su razón es tanto más profunda cuanto más te adentres en ella" (fr. 45, Diels). La investigación interior abre al hombre sucesivas zonas de profundidad, que nunca se agotan: la razón, la ley última del yo, aparece continuamente más allá, en una profundidad cada vez más lejana y al mismo tiempo cada vez más íntima. Pero esta razón, que es la ley del alma, es además ley universal. La segunda y fundamental condición de la investigación es la comunicación entre los hombres. El pensamiento es común a todos, según Heráclito (fr. 113, Diels). "Es preciso seguir lo que es común a todos, porque lo que es común es general" (fr. 2, Diels). "Quien quiera hablar inteligentemente debe sacar fuerza de lo que es común a todos, como la ciudad saca fuerza de la ley y más aún. Ya que todas las leyes humanas se alimentan de una única ley divina y ésta domina todo lo que quiere, es suficiente para todo y todo lo supera" (fr. 114, Diels). Así pues, el hombre no sólo debe dirigir la investigación hacia *sí mismo,* sino también y con el mismo impulso, a aquello que lo vincula a los demás: el *logos* que constituye la esencia más profunda del nombre individual es también lo que une a los hombres entre sí en una comunidad de naturaleza. Este *logos* es como la ley para la ciudad,

es él mismo *la* ley, ley suprema que lo rige todo: el hombre individual, la comunidad de los hombres y la naturaleza exterior. No es solamente la racionalidad sino el ser mismo del mundo: así es como se manifiesta en todas las facetas de la investigación. Heráclito plantea constantemente a! hombre la alternativa de estar despierto o dormir: entre el abrirse, mediante la investigación, a la comunicación interhumana, que le descubre la auténtica realidad del mundo objetivo; y el encerrarse en su propio pensar aislado, en un mundo ficticio que no tiene comunicación con los demás (fr. 2, 34, 73, 89). El sueño es el aislamiento del individuo, su incapacidad para comprenderse a sí mismo, a los demás y al mundo. La vigilia es la investigación atenta que no se limita a las apariencias, que consigue la realidad de la conciencia, la comunicación con los demás y la sustancia del mundo en la única ley *(logos)* que lo rige todo. Tal alternativa establece el valor decisivo que la investigación tiene para el hombre. No es sólo pensamiento *(noesis)* sino sabiduría para la vida *(fronesis);* determina el temperamento del hombre, el *ethos,* que es su destino mismo (fr. 119).

Pero Heráclito ha determinado también cuál es esa ley cuyo significado debe aclarar y profundizar la investigación. Este fue el gran descubrimiento de Heráclito ya a juicio de los antiguos; así lo atestigua Filón *(Rer. Div. Her.,* 43): "Lo que resulta de dos contrarios es uno; y si lo uno se divide, se destacan los contrarios. ¿No es éste el principio con que, por cuanto justamente afirman los griegos, su grande y celebérrimo Heráclito encabezaba su filosofía, el principio que la resume toda y del cual se vanagloriaba como de un nuevo descubrimiento? " Así pues, el gran descubrimiento de Heráclito es que la unidad del principio creador no es una unidad idéntica ni excluye la lucha, la discordia, la oposición. Para entender la ley suprema del ser, el *logos* que lo constituye y gobierna, es preciso unir lo completo y lo incompleto, lo concorde y lo discorde, lo armónico y lo disonante (fr. 10), y darse cuenta de que la unidad surge de todos los opuestos y de ella salen todos éstos. "La misma cosa son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: ya que cada uno de estos opuestos, al cambiar, es el otro y, a su vez, este otro es, al cambiar, aquél" (fr. 88). De la misma manera que en la circunferencia cada punto es a la vez principio y fin, tal como el mismo camino puede ser recorrido hacia arriba y hacia abajo (fr. 103, 60), así todo contraste supone una unidad que constituye el significado vital y racional del contraste mismo. "Lo que es opuesto une y lo que diverge unifica". "La lucha es la norma del mundo y la guerra es la común progenitura y señora de todas las cosas". En estas afirmaciones se encierra la enseñanza fundamental de Heráclito, aquella enseñanza mediante la cual sostuvo que los hombres no pueden elevarse sino tras una larga investigación. "Los hombres no saben cómo lo discorde concuerda consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y de la lira" (fr. 51). Al modo en que las cuerdas del arco y las de la lira se tienden para reunir y apretar unas con otras las extremidades opuestas, así la unidad de la sustancia primordial vincula con el *logos* a los opuestos sin identificarlos, sino más bien oponiéndolos. La armonía no es para Heráclito la síntesis de los opuestos, la conciliación y anulación de su oposición; sino que es la unidad que subyace precisamente a la oposición y la hace posible,

Homero, que había dicho: "Ojalá pueda la discordia desaparecer entre los

dioses y entre los hombres", contesta Heráclito: "Homero no se percata de que ruega por la destrucción del universo; si su plegaria fuera escuchada, perecerían todas las cosas" (Diels, A 22). La tensión es una unidad (es decir, una relación) que sólo puede darse entre las cosas opuestas en tanto que opuestas. La conciliación, la síntesis la anularía. Según Heráclito, la unidad propia del mundo es una tensión de este género: no anula, ni concilla, ni supera el contraste, sino que lo hace ser y lo hace entender como contraste. Hegel vio en Heráclito al fundador de la dialéctica y afirmó que no había proposición de Heráclito que no la hubiese acogido él en su lógica *(Geschichte der Phil.,* ed. Gockler, 1, p. 343). Pero Hegel había interpretado la doctrina heraclitea de la tensión entre los opuestos como conciliación o armonía de los opuestos mismos. Según Heráclito, los opuestos están ciertamente unidos, pero no conciliados: su estado permanente es la guerra. Según Hegel, los opuestos se concillan de continuo y su conciliación es también su "verdad". Heráclito no es un filósofo optimista que considera (como Hegel) la realidad en paz consigo misma. Es un filósofo de tendencia amarga y pesimista (por algo la tradición lo representaba como "lloroso": Hipólito, *Refut.,* I, 4; Séneca, *De ira,* II, 10, 5, etc.) que tiene por sueño o ilusión ignorar la lucha y la discordia de que están constituidas y en la que viven todas las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

§ 7. Sobre la filosofía presocrática: Ritter y Preller, *Historia critica philosophiae graecae,* 9.ª edic., 1913, De Vogel, *Greek Philosophy,* Leiden, 1950; Kafka, *Die Vorsokratiker,* Munich, 1921; Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* París, 1934; Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore, 1935; Rey, *La jeunesse de la science grecque,* París, 1933; Covotti, I *pre-socratici,* Napoles, 1934; Maddalena, *Sulla cosmologia iónica da Tálete ad Eraclito,*Padua, 1940. La interpretación mística de la filosofía presocrática ha sido sostenida por Carlo Joel, *Der Ursprung der Naturpbilosophie aus dem Geiste der Mystik,* Jena, 1903; Id., *Geschichte der antiken Philosophie,* I, Tubinga, 1921. Son particularmente importantes: Stenzel, *Die Metaphysik des Altertums,* Munich, 1931; Jaeger, *Paideia,* trad, castellana, México; Id., *The Theology of the Early Greek Philosopbers,* trad, castellana, Fondo de Cultura Económica, México; Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parménides,* Basilea, 1945; G, S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic Philophers. A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge, 1957.

§ 8. Los fragmentos de Tales en Diels, cap. 11; Zeller-Nestle, I, 333 sigs.;Gomperz, I, 52, sigs., Burnet, 37 sigs.

§ 9. Los fragmentos de Anaximandro en Diels, cap. 12; Zeller-Nestle, I, 270 sigs.; Gomperz, 1, 55 sigs.; Burnet, 52 sigs.; Diels, en "Neue Jahrbucher", 1923, 65-76; Heidel, en "Classical Philology", 1912; C. Kahn, *A. and the Origins of Greek Cosmology,* New York, 1960.

§ 10. Los fragmentos de Anaximenes en Diels, cap. 13; Zeller-Nestle, I, 315 sigs.; Gomperz, I 62 sigs.; Burnet, 76 sigs.

Los fragmentos de Diógenes en Diels, cap. 64; Zeller-Nestle, I, 338 sigs.; Gomperz, I, 390 sigs.; Burnet, 406 sigs.

§ 11. Los fragmentos de Heráclito en Diels, cap. 22; Zeller-Nestle, I, 783 sigs.; Gomperz, I, 66 sigs.; Burnet, 145 sigs.; Stenzel, artículo en la Enciclopedia Pauly-Wissowa-Kroll; Walzer, *Eraclito* (fragmentos y trad, ital.), Florencia, 1939. Una interpretación en sentido existencialista-heideggeriano es la de Brecht, *Heraklit,* Heidelberg, 1936. Un Heráclito cristianizante es el presentado por Mazzantini, *Heráclitus,* Turín, 1944; Kirk, *Fire in the Cosmological Speculations of Heracleitus,* Minneapolis, 1940; *Heraclitus: The Cosmic Fragments,* 1954; Rauschenberger, *Parménides und Heraklit,* Heidelberg, 1941; Diller, *Weltbild und Sprache im Heraklitismus* en "Neue Bild der Antike", 1942; A. Jeanniére, *La pensée d'Héraclite d'Ephese,* París, 1959; H. Quiring, *H.,* Berlín, 1959; P. H. Wheelwright, H., Princeton, 1959.

CAPITULOIII

LA ESCUELA PITAGÓRICA

12. PITÁGORAS

La tradición ha complicado con tantos elementos legendarios la figura de Pitágoras, que resulta difícil diseñarla en su realidad histórica. Las indicaciones de Aristóteles se limitan a pocas y simples doctrinas, referidas en la mayoría de los casos no a Pitágoras, sino en general a los pitagóricos; y si la tradición se acrecienta a medida que se aleja en el tiempo del Pitágoras histórico, esto es signo evidente de que se enriquece con elementos legendarios y ficticios, que poco o nada tienen de histórico.

Hijo de Mnesarco, Pitágoras nació en Samos, probablemente en el 571-70, fue a Italia en el 532-31 y murió en el 497-96 a. de J. C. Se dice que fue discípulo de Ferécides de Siro y de Anaximandro y que viajó por Egipto y por los países de Oriente. Lo que hay de cierto es que de Samos emigró a la Magna Grecia y se domicilió en Crotona, en donde fundó una escuela que fue también asociación religiosa y política. La leyenda representa a Pitágoras como profeta y obrador de milagros; su doctrina le habría sido transmitida directamente por su dios protector, Apolo, por boca de la sacerdotisa de Delfos, Temistoclea (Aristóxeno, en *Diog. Laer.*, VIII, 21).

Es muy probable que Pitágoras no haya escrito nada. Aristóteles, en efecto, no conoce ningún escrito suyo; y la afirmación de Jámblico *(Vida de Pit.*, 199) de que los escritos de los primeros pitagóricos hasta Filolao se habrían conservado como secreto de la escuela, no tiene valor más que como prueba del hecho de que aún más tarde no se poseían escritos auténticos de pitagóricos anteriores a Filolao. Esto sentado, es muy difícil dilucidar en el pitagorismo la parte que corresponde a su fundador. Sólo una doctrina se le puede atribuir con absoluta certidumbre: la de la supervivencia del alma después de la muerte y su transmigración a otros cuerpos. Según esta doctrina, que Platón *(Gorg.*, 493 *a)* se apropió, el cuerpo es una cárcel para el alma, que la divinidad na encerrado ahí como castigo. Mientras el alma se encuentra en el cuerpo, tiene necesidad del mismo, pues sólo por medio de éste puede sentir; pero cuando está fuera de él, vive una vida incorpórea en un mundo superior. El alma vuelve a esa vida, si se purifica durante la vida corpórea; en caso contrario, vuelve después de la muerte a la cadena de las transmigraciones.

13. LA ESCUELA DE PITÁGORAS

La escuela de Pitágoras fue una asociación religiosa y política, ademas de filosófica. Parece que la admisión en la sociedad estuvo subordinada a pruebas

rigurosas y a la observancia de un silencio de varios años. Era necesario abstenerse de ciertos alimentos (carne, habas) y observar el celibato. Además, en los grados más altos de los pitagóricos vivían en completa comunidad de bienes. Pero hay poco fundamento histórico para todas estas noticias. Muy probablemente el pitagorismo fue una de tantas sectas que celebraban misterios a cuyos iniciados se imponía una cierta disciplina y ciertas reglas de abstinencia, que no debían ser pesadas. El carácter político de la secta determinó su ruina. Contra el gobierno aristocrático, tradicional en las ciudades griegas de Italia meridional, al cual prestaban su apoyo los pitagóricos, se produjo un movimiento democrático que provocó revoluciones y tumultos. Los pitagóricos fueron objeto de persecución: las sedes de su escuela fueron incendiadas, ellos mismos fueron muertos o huyeron; y sólo tiempo después los desterrados pudieron volver a la patria. Es probable que Pitágoras se viese precisamente obligado por tales movimientos insurreccionales, a dejar Crotona para irse a Metaponto.

Después de la dispersión de las comunidades itálicas se tiene noticia de filósofos pitagóricos fuera de la Magna Grecia. El primero es Filolao, contemporáneo de Sócrates y Demócrito, qué vivió en Tebas en los últimos decenios del siglo V. En el mismo período sitúa Platón a Timeo de Locris, de quien no estamos seguros siquiera de que sea un personaje histórico. En la segunda mitad del siglo IV, el pitagorismo alcanzó nueva importancia política, gracias a Arquitas, señor de Tarento, de quien fue huésped Platón durante su viaje por la Magna Grecia. Después de Arquitas, la filosofía pitagórica parece haberse extinguido, incluso en Italia. Se adscribe al pitagorismo, aunque no haya sido (como algunos dicen) discípulo de Pitágoras, el médico de Crotona, Alcmeón, quien repite algunas de las doctrinas típicas del pitagorismo; pero es notable sobre todo por haber señalado el cerebro como órgano de la vida espiritual del hombre.

La doctrina de los pitagóricos tenía esencialmente carácter religioso. Pitágoras se presenta como el depositario de una sabiduría que la divinidad le ha transmitido; a esta sabiduría sus discípulos no podían aportar ninguna modificación, antes bien debían permanecer fieles a la palabra del maestro *(ipse dixit).* Estaban, además, obligados a mantener el secreto y por esto la escuela se envolvía en misterios y en símbolos que velaban ante los profanos el significado de su doctrina.

14. LA METAFÍSICA DEL NUMERO

La doctrina fundamental de los pitagóricos consiste en que la sustancia de las cosas es el número. Según Aristóteles *(Met.,* I, 5), los pitagóricos, que habían sido los primeros que hicieron progresar la matemática, creyeron que los principios de la matemática fuesen los principios de todas las cosas; y puesto que los principios de las matemáticas son los números, les pareció ver en éstos, más que en el fuego, en la tierra o en el aire, muchas semejanzas con las cosas que son o que devienen. Aristóteles opina, por tanto, que los pitagóricos atribuyeron al número la función de causa material que los jonios atribuían a un elemento corpóreo: lo cual resulta, sin duda, una indicación preciosa para entender el significado del pitagorismo, pero no es

aún suficiente para hacerlo claro. En realidad, si los jonios para explicar el orden del mundo recurrían a una sustancia corpórea, los pitagóricos consideran este orden mismo como la sustancia del mundo. El número como sustancia del mundo es la hipóstasis del *orden mensurable* de los fenómenos. El gran descubrimiento de los pitagóricos, el descubrimiento que determina su importancia en la historia de la ciencia occidental, consiste precisamente en la importancia fundamental que concedieron a la medida matemática para entender el orden y la unidad del mundo. Veremos que la última fase del pensamiento platónico está dominada por la misma preocupación: hallar aquella ciencia de la medida que es al mismo tiempo fundamento del ser en sí y de la existencia humana. Los pitagóricos dieron antes que nadie expresión técnica a la aspiración fundamental del espíritu griego hacia la medida, aquella aspiración que Solón expresaba diciendo: "La cosa más difícil de todas es aprehender la invisible *medida* de la sabiduría, única que lleva en sí los límites de todas las cosas." Como sustancia del mundo, el número es el modelo originario de las cosas *(Ib.,* I, 6, 987 *b,* 10), puesto que constituye, en su perfección ideal, el orden en ellas implícito. El número es, pues, sustancia incluso en el sentido de la normatividad, del deber ser; y el concepto de la sustancia originaria adquiere así, gracias a los pitagóricos, una determinación fundamental.

El concepto de número como orden mensurable permite eliminar la ambigüedad entre significado aritmético y significado espacial del número pitagórico, ambigüedad que ha dominado las interpretaciones antiguas y recientes del pitagorismo. Aristóteles dice que los pitagóricos trataron los números como magnitudes espaciales *(Ib.* XIII, 6, 1080 *b,* 18) y refiere también la opinión de que las figuras geométricas eran el elemento sustancial en que los cuerpos consisten *(Ib.,* VII, 2, 1028 *b,* 15). Sus comentadores van aún más allá, sosteniendo que los pitagóricos consideraron las figuras geométricas como principios de la realidad corpórea y redujeron estas figuras a un conjunto de puntos, considerando a su vez los puntos como unidades extensas (Alejandro, *In met.,* I, 6, 987 *b,* 33, ed. Bonitz, p. 41). E intérpretes recientes insisten en considerar el significado geométrico como el único que permite entender el principio pitagórico que todo resulta compuesto de números. En realidad, si por número se entiende el orden mensurable del mundo, el significado aritmético y el significado geométrico resultan fundidos, puesto que la medida supone siempre una magnitud espacial ordenada, por lo tanto, geométrica, y al mismo tiempo un número que la exprese. Se puede decir que el verdadero significado del número pitagórico se expresa mediante aquella figura sagrada, la tet rakt u)j, por la cual los pitagóricos tenían la costumbre de jurar y que era la siguiente:

La tet rakt u)j representa el número 10, como el triángulo que tiene el 4 por lado. La figura constituye, pues, una disposición geométrica que expresa un número, o un número expresado mediante una disposición geométrica: el concepto que esta disposición presupone es el del orden mensurable.

Si el número es la sustancia de las cosas, todas las oposiciones de las cosas se reducen a oposiciones entre números. Ahora bien, la oposición fundamental de las cosas respecto al orden mensurable que constituye su sustancia es la de *límite y* de *ilimitado·,* el límite, que hace posible la medida, y lo ilimitado que la excluye. A esta oposición corresponde la oposición fundamental de los números *pares* e *impares·,* los impares corresponden al límite, los pares a lo ilimitado. Y, en efecto, en el número impar la unidad dispar constituye el límite del proceso de numeración, mientras que en el numero par este límite falta y el proceso permanece, por tanto, inconcluso. La unidades, pues, el *parimpar,* porque su añadidura hace pares a los impares e impares a los pares. A la oposición de los impares y de los pares corresponden otras nueve oposiciones fundamentales, de las cuales resulta la siguiente lista: 1) Límite, ilimitado; 2) Impar, par; 3) Unidad, multiplicidad; 4) Derecha, izquierda; 5) Macho, hembra; 6) Quietud, movimiento; 7) Recta, curva; 8) Luz, tinieblas; 9) Bien, mal; 10) Cuadrado, rectángulo. E! límite, esto es, el orden, es la perfección; por eso todo cuanto se encuentra en la misma parte en la serie de los opuestos es bien, todo lo que se encuentra en la otra parte es mal.

Los pitagóricos sostienen, no obstante, que la lucha entre los opuestos se concilla gracias a un principio de armonía; y la armonía, como fundamento y vínculo de los mismos opuestos, constituye para ellos el significado último de las cosas. Filolao define la armonía como "la unidad de lo múltiple y la concordia de lo discordante" (fr. 10, Diels). Como en todo hay la oposición de los elementos, en todo hay armonía; e igualmente bien se puede decir que todo es número o que todo es armonía, porque cualquier número es una armonía de lo impar y de lo par. La naturaleza de la armonía es, pues, revelada por la música: las relaciones musicales expresan de la manera más evidente la naturaleza de la armonía universal; y en consecuencia, los pitagóricos las toman por modelo de todas las armonías del universo (Filol., fr. 6, Diels).

15. COSMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Con mayor o menor conformidad con la doctrina metafísica del número, los pitagóricos desarrollaron una doctrina cosmológica y antropológica de la cual sólo conocemos escasos elementos. Filolao afirmó el principio de que la diversidad de los elementos corpóreos (agua, aire, fuego, tierra y éter) dependen de la diversidad de la forma geométrica de las partículas más menudas que los componen. Esta doctrina, que en él se encuentra apenas esbozada, se precisa en el *Timeo* de Platón, quien atribuyó a cada elemento la constitución de un determinado sólido geométrico; pero esta precisión, hecha posible gracias al desarrollo dado a la geometría del espacio por el matemático Teetetes (que da título al homónimo diálogo de Platón), no le era posible a Filolao. Acerca de la formación del mundo, los pitagóricos pensaban que en el corazón del universo hay un fuego central, que llaman madre de los dioses, porque de él proviene la formación de los cuerpos celestes; o también Hestia, el hogar o altar del universo, la ciudadela o el trono de Zeus, porque es el centro del que emana la fuerza que conserva al

mundo. Por este fuego central son atraídas las partes más cercanas de lo ilimitado que lo circunda (espacio o materia infinita), partes que se ven limitadas por esta atracción y, por tanto, plasmadas en el orden. Este proceso, repetido a menudo, conduce a la formación del universo entero, en el cual, por lo mismo, según Aristóteles refiere *(Met.,* XII, 7, 1072 *b,* 28), la perfección no se halla al principio, sino al fin.

Es de notar que de conformidad con esta cosmogonía, los pitagóricos logran una doctrina cosmológica que les coloca entre los primeros precursores de Copérnico. Conciben el mundo como una esfera, en cuyo centro hay el fuego originario, y a su alrededor se mueven, de occidente a oriente, diez cuerpos celestes; el cielo de las estrellas fijas, que es el más lejano del centro, y luego, a distancias cada vez menores, los cinco planetas, el sol, que como una gran lente recoge los rayos del fuego central y los refleja alrededor, la luna, la tierra y la antitierra, un planeta hipotético que los pitagóricos admitían para completar el número sagrado de diez. El límite extremo del universo debía estar formado por una esfera envolvente de fuego correspondiente al fuego celeste. Las estrellas están fijas en esferas transparentes, cuya rotación las hace girar (Aristóteles, *De Coelo,* II, 13). Así como cualquier cuerpo movido velozmente produce un sonido musical, lo mismo ocurre también en los cuerpos celestes: el movimiento de las esferas produce una serie de tonos musicales que forman en su conjunto una octava. Los hombres no perciben estos sones, porque los han oído ininterrumpidamente desde su nacimiento o también porque sus oídos no son adecuados para percibirlos.

Como cualquier otra cosa, el alma humana es armonía: la armonía entre los elementos contrarios que componen el cuerpo. A esta doctrina, expuesta por Simmias, discípulo de Filolao, en el *Fedón* platónico, el mismo Platón objeta que, como armonía, el alma no podría ser inmortal, porque dependería de los elementos corpóreos, que se disuelven con la muerte. Y esta objeción pareció tan seria, que se ha negado que la doctrina del alma-armonía se entendiera por los pitagóricos en el sentido explicado por Platón y se la ha llevado, por el contrario, a la interpretación de Claudiano Mamerto *(De statu animae,* II, 7; v. par. 170), según la cual la armonía sería más bien la conveniencia, esto es, el vínculo que une el alma y el cuerpo. En realidad, si se mantiene firmemente el principio pitagórico de que la armonía es número y el número es sustancia, la objeción platónica pierde valor: es la armonía lo que determina y condiciona la mezcla de los elementos corpóreos, sin ser ésta condición de aquélla.

A la doctrina de la armonía se vincula igualmente la ética pitagórica, con su definición de la justicia. La justicia es un número cuadrado; consiste en el número igual multiplicado por el número igual, porque restituye lo igual por lo igual. Por esto los pitagóricos la indican con el cuatro, que es el primer número cuadrado, o con el nueve, que es el primer número cuadrado impar. En cuanto a lo demás, la ética pitagórica es de carácter religioso; su precepto fundamental consiste en seguir la divinidad y en hacerse semejante a ella. Las máximas y prescripciones de carácter práctico que constituyen el patrimonio ético de la escuela no ofrecen un especial significado filosófico más que en cuanto, tal vez, se empieza a entrever en ellas la subordinación de la acción a la contemplación, de la moral práctica a la sabiduría, que

saldrá triunfante con el platonismo. El pitagorismo subrayó la purificación del alma, que las demás sectas análogas veían en forma de rito y prácticas propiciatorias, por medio de la actividad teorética, única capaz de sustraer el alma a la cadena de los nacimientos y de reconducirla a la divinidad.

BIBLIOGRAFIA

§ 12. Los testimonios sobre Pitágoras en Diels, cap. 14. Las *Vida de Pitágoras,* de Porfirio y de Jámblico, son útiles para el conocimiento de la leyenda de Pitágoras y de las doctrinas neopitagóricas y neoplatónicas, pero no para la reconstrucción del Pitágoras histórico. Sobre Pitágoras: Gomperz, 108 sig.; Burnet, 93 sig.; Rostagni, Il *verbo di Pitagora,* Turín, 1924.

§ 13. Sobre las vicisitudes de la escuela pitagórica: Rostagni, *Pitagora e i pitagorici in Timeo,* "Atti dell'Acc. delle Scienze di Torino", 1914. Los fragmentos de Filolao, en Diels, cap. 44; de Arquitas, en Diels, cap. 47; de Alcmeón, en Diels, cap. 24. Sobre estos pitagóricos: Olivieri, Civiltà *greca nell'Italia meridionale. Ná*poles, 1931 ; Von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy,* Nueva York, 1940.

§ 14. Sobre la doctrina pitagórica: Zeller, I, 361 sig.; Gomperz, 1, 108 sig.; Burnet, 317 sig.; Frank, Pialo *und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923; Raven, *Pythagoreans and Eleatics,* Cambridge, 1948; Strainge Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato,* Princeton, 1948.

CAPITULO IV

LA ESCUELA ELEATICA

16. CARACTERES DEL ELEATISMO

La escuela jonia no había aceptado el devenir del mundo, que se manifiesta en el nacer, perecer y mudar de las cosas, como un hecho ultimo y definitivo, porque había procurado encontrar, más allá del devenir, la unidad y la permanencia de la *sustancia.* No había negado, sin embargo, la realidad del devenir. Tal negación es obra de la escuela eleática, que reduce el devenir mismo a simple apariencia y afirma que sólo la sustancia *es* verdaderamente. Por primera vez, con la escuela eleática, la sustancia se convierte por sí misma en principio metafísico: por primera vez, se la define no como elemento corpóreo o como número, sino sólo como sustancia, como permanencia y necesidad del ser en cuanto tal. El carácter normativo que ya revestía la sustancia en la especulación de Anaximandro, que veía en ella una ley cósmica de justicia, carácter que los pitagóricos habían expresado mediante el principio de que el número es el modelo de las cosas, se toma como la definición misma de la sustancia por Parménides y por sus secuaces. Para éstos la sustancia es el ser que es y *debe* ser: es el ser en su necesidad normativa, en su unidad e inmutabilidad, que hace de él el único objeto del pensamiento, el único término de la investigación filosófica. El principio del eleatismo marca una etapa decisiva en la historia de la filosofía. Presupone indudablemente la investigación cosmológica de los jonios y de los pitagóricos, pero la libra de su supuesto naturalístico y la lleva por primera vez al plano ontológico en el cual habían de enraizarse los sistemas de Platón y de Aristóteles.

17. JENOFANES

Según los testimonios de Platón (Sof., 242 *d) y* de Aristóteles *(Met.,* I, 5, 986 *b,* 21), la orientación propia de la escuela eleática fue iniciada por Jenófanes de Colofón, quien fue el primero en afirmar la unidad del ser. Estos testimonios se han interpretado en el sentido de que Jenófanes había fundado la escuela eleática; pero esta interpretación sobrepasa con mucho el significado de aquellos testimonios y es poco probable. El mismo Jenófanes nos dice (fr. 8, Diels), en una poesía compuesta a los 92 años, que hacía ya 67 que recorría de un extremo a otro las tierras de Grecia; y esta vida errante es poco conciliable con un domicilio estable en Elea, donde habría

fundado la escuela. La única prueba de su permanencia en Elea es una anécdota que cuenta Aristóteles *(Ret.,* II, *26,* 1400 *b,* 5): a los eleatas que le preguntaban si debían ofrecer sacrificios y lágrimas a Leucotea, Jenófanes habría contestado: "Si la creéis una diosa, no debéis llorarla; si no la creéis tal, no debéis ofrecerle sacrificios". Tenemos también noticia de un largo poema en hexámetros que Jenófanes habría escrito acerca de la fundación de la ciudad; pero todo esto no demuestra su estancia y la institución de una escuela en Elea. Tampoco es cierto que hubiera ejercido la profesión de rapsoda. Cierto es que escribió en hexámetros y compuso elegías y yambos (σίλλοι) contra Homero y Hesíodo. Resulta improbable, en fin, que Jenófanes hubiera escrito un poema filosófico, del cual no se tiene noticia.

El punto de partida de Jenófanes es una resuelta crítica del antropomorfismo religioso, tal como se revela en las creencias comunes de los griegos y tal como se encuentra también en Homero y en Hesíodo. "Los hombres, dice, creen que los dioses han tenido nacimiento y poseen voz y cuerpo semejante al nuestro" (fr. 14, Diels). Por esto los etíopes hacen a sus dioses chatos y negros, los tracios dicen que tienen ojos azules y cabellos rojos; también los bueyes, los caballos y los leones, si pudieran, imaginarían sus dioses a su semejanza (fr. 16, 15). Los poetas han fomentado esta creencia. Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses incluso lo que es objeto de vergüenza y de reprobación entre los hombres: robos, adulterios y engaños recíprocos. En realidad, no hay más que una divinidad "que no se parece a los hombres ni en el cuerpo ni en el pensamiento" (fr. 23). Esta única divinidad se identifica con el universo, es un dios-todo y posee el atributo de la eternidad: no nace, no muere y es siempre la misma. En efecto, si naciese, eso significaría que antes no era; y lo que no es, tampoco puede nacer ni dar nacimiento a nada.

Jenófanes afirma en forma teológica la unidad y la inmutabilidad del universo. Pero esta unidad le parece difícil de ser comprendida y que sólo puede ser entendida después de una larga búsqueda. "Desde el principio los dioses no lo han revelado todo a los hombres, sino sólo buscando éstos, con el tiempo encuentran lo mejor" (fr. 18). Es el reconocimiento explícito de la filosofía como investigación.

En Jenófanes se encuentran también indicios de investigaciones físicas: considera que todas las cosas, e incluso el hombre, están formadas de tierra y agua (fragmentos 29, 33); que de la tierra todo procede y todo vuelve a la tierra; pero estos elementos, de un grosero materialismo, no ligan bien con su principio fundamental. Es notable cierto aspecto de su obra de poeta; su crítica de la virtud agonística de los vencedores en los juegos, que en tan alta estima tenían Jos griegos, y su afirmación de la superioridad de la sabiduría: "No es justo anteponer a la sabiduría la sola fuerza corporal", dice (fr. 1). Aquí a la virtud fundada en la robustez física se contrapone la virtud puramente espiritual del sabio.

18. PARMÉNIDES

El fundador del eleatismo es Parménides. La grandeza de Parménides se manifiesta ya en la admiración que suscitó en Platón: éste lo utilizó como

personaje principal del diálogo que señala el punto crítico de su pensamiento y que se intitula como su nombre; y lo designa *(Teet.,* 183 *e)* como "venerando y a la vez terrible".

Parménides era ciudadano de Elea o Velia, colonia fócense situada en la costa de Campania, al sur de Paestum. Según las indicaciones de Apolodoro, que sitúa su florecimiento en la 69ª Olimpiada, habría nacido en el 540-39; pero esta indicación está en contraste con el testimonio de Platón, según "el cual Parménides tenía 65 años cuando, acompañado por Zenón, fue a Atenas y se encontró con Sócrates, entonces muy joven *(Parm.,* 127 *b, Teet.,* 183 *e·,* Sof., 217 *c).* Dada la gran elasticidad de las indicaciones cronológicas de Apolodoro, no hay motivo para poner en duda el repetido testimonio de Platón: así, pues, se debe considerar como probable que Parménides hubiese nacido hacia el 516-11. Aristóteles refiere en términos dubitativos la indicación de que Parménides hubiese sido discípulo de Jenófanes; pero, puesto que se debe excluir, como se ha visto, que Jenófanes haya fundado una escuela en Elea, la indicación aristotélica tal vez no signifique más que Parménides recogió la corriente de pensamiento iniciada por Jenófanes. Según otras indicaciones *(Dióg. Laer,* IX, 21; Diels, A 1), Parménides recibió su educación filosófica del pitagórico Ameinias y llevó una "vida pitagórica". Es el primero que ha expuesto su filosofía en un poema en hexámetros. Jenófanes expuso ciertamente en versos sus ideas filosóficas, pero de manera ocasional, entremezclándolas con sus poesías satíricas. Anaximandro, Anaximenes y Heráclito habían escrito en prosa. El ejemplo de Parménides fue seguido únicamente por Empédocles. Del poema de Parménides, que probablemente sólo tiempo después se citó con el título *En torno a la naturaleza,* nos quedan 154 versos.

El poema estaba dividido en dos partes: la doctrina de la verdad *(a)lh/qeia) y* la doctrina de la opinión (δόξα). En esta última parte Parménides exponía las creencias del hombre común, proponiéndose, empero, respecto a ellas, un objetivo valorador y normativo. "Aprenderás también esto: cómo sean verosímilmente las cosas aparentes, para quien las examina en todo y por todo" (fr. 1, v. 31). En consecuencia, Parménides presenta un complejo de teorías físicas probablemente de inspiración pitagórica. Al dualismo del límite y de lo ilimitado, hace corresponder el de la luz y de las tinieblas, que tal vez no era desconocido para los mismos pitagóricos; y considera la realidad física como un producto de la mezcla y a la vez de la lucha de estos dos elementos (fr. 9, Diels). La oposición entre estos dos elementos ha sido interpretada, a partir de Aristóteles, como oposición entre el calor y el frío. "Parménides, dice Aristóteles *(Fis.,* I, 5, 188 *a,* 20) toma como principio el calor y el frío, a los que llama él fuego y tierra." De esta forma, el dualismo de Parménides lo volvió a admitir Telesio en el Renacimiento. Pero esta parte en la cual Parménides se limita a exponer las opiniones de los mortales", contentándose con corregirlas según una mayor verosimilitud, no tiene más importancia que la de demostrar que Parménides quería hacer valer las exigencias de su método de investigación aun en aquel dominio de la opinión al cual la verdad es extraña, para llevarlo a una mayor verosimilitud.

El tema original de su filosofía es la contraposición entre la verdad y la apariencia. "Solo dos caminos de investigación se pueden concebir. El uno consiste en que el ser es y no puede no ser; y éste es el camino de la persuasión, puesto que le acompaña la verdad. El otro, que el ser no es y es necesario que no sea; y esto, te digo, es un sendero en el cual nadie puede persuadirse de nada" (fr. 4, Diels). Por eso "sólo hay un camino para el discurso: que el ser es" (fr. 8). Pero este camino no puede ser seguido más que por la razón, puesto que los sentidos se detienen, por el contrario, en las apariencias y pretenden atestiguarnos el nacer, el perecer, el mudar de las cosas, es decir, a la vez su ser y su no ser. En el camino de la apariencia es como si los hombres tuviesen dos cabezas, una que ve el ser, otra que ve el no ser, y vagaran de acá para allá como tontos e insensatos, sin poder darse cuenta de nada. Parménides quiere alejar al hombre de la investigación sensible, quiere hacerle perder la costumbre de dejarse dominar por los ojos, por los oídos y por las palabras. El hombre debe juzgar con la razón y considerar con esta las cosas lejanas como si las tuviera delante.

Ahora bien, la razón demuestra en seguida que no se puede ni pensar ni expresar el no ser. No se puede pensar sin pensar algo; el pensar en nada es un no pensar, el no decir nada es un no decir. El pensamiento y la expresión deben en cualquier caso tener un objeto y este objeto es el ser. Parménides determina con perfecta claridad el criterio fundamental de. la validez del conocimiento que había de dominar toda la filosofía griega: el valor de verdad del conocimiento depende de la realidad del objeto; el verdadero conocimiento no puede ser más que conocimiento del ser, esto es, de la realidad absoluta. Tal es el significado de las famosas afirmaciones de Parménides: "El pensamiento y el ser son lo mismo" (fr. 3, Diels). "Lo mismo es el pensar y el objeto del pensamiento: sin el ser en el cual el pensamiento se expresa, tú no podrías encontrar el pensamiento, puesto que no hay ni habrá nada fuera del ser" (fr. 8, v. 34-37).

Al ser que es objeto del pensamiento, Parménides atribuye los mismos caracteres que Jenófanes había dado al dios-todo. Pero estos caracteres los reduce él a una sola modalidad fundamental, que es la de la *necesidad.* "El ser es y no puede no ser" (fr. 4, Diels) es la tesis principal de Parménides: tesis que expresa lo que es para él el *sentido fundamental* del ser en general y que constituye el principio directivo de la investigación racional. La necesidad respecto al tiempo es eternidad, es decir, contemporaneidad, *totum simul;* respecto a lo múltiple es *unidad,* respecto al devenir (o sea, al nacer y perecer) es *inmutabilidad* (fr. 8, 2-4, Diels). En particular, Parménides no entiende la eternidad como duración infinita, sino como negación del tiempo. "El ser nunca ha sido ni será, porque *es* ahora todo el, uno y continuo." Parménides fue el primero que elaboró el concepto de eternidad. Y, en efecto, el ser no puede nacer ni perecer, puesto que habría de proceder del no ser o disolverse en él, lo que es imposible porque del no ser no se puede hablar. El ser es indivisible porque es todo igual y no puede ser en un lugar más o menos que en otro; es inmóvil porque reside en sus propios límites; es finito porque lo infinito es incompleto y al ser no fe falta nada. El ser es lo

completo y la perfección; y en este sentido precisamente *fínitud.* Como tal, Parménides lo compara con una esfera homogénea, inmóvil, perfectamente igual en todos los puntos. "Pues hay un límite extremo, el ser es perfecto por todas partes, parecido a la masa redondeada de una esfera igual desde el centro a cualquiera de sus partes" (fr. 8). Por eso, pues, el ser es *lleno,* en cuanto es completamente presente a sí mismo y en ningún punto incompleto o deficiente de sí; el ser es autosuficiencia.

Alguna de estas determinaciones, por ejemplo, la de la plenitud, y el parangón de la esfera, han hecho pensar en una corporeidad del ser según Parménides. A partir de Zeller, se ha afirmado que ni Parménides ni los demás filósofos presocráticos se han elevado a la distinción entre corpóreo e incorpóreo: como si fuese verosímil que hombres que lograron tal altura de abstracción especulativa pudiesen no haber concebido la primera y más elemental de tales abstracciones, la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo. En realidad, la plenitud del ser significa su autosuficiencia perfecta, por la cual al ser no le falta ninguna de sus partes o no tiene defecto de sí en ninguna de ellas; y la esfera no es, como demuestra el texto, más que un término de comparación que Parménides emplea para demostrar la finitud del ser, cuyos límites no son negatividad, sino perfección. Se ha aducido, pues, para hallar la corporeidad del ser parmenídeo, una frase de Aristóteles, la cual dice que Parménides y Meliso "no admitieron más que las sustancias sensibles" *(De coel.,* III, 1, 298 *b,* 21). Pero Aristóteles, que algunas líneas antes había dicho que estos filósofos "no hablaban como físicos", esto es, no se ocupaban de las sustancias corpóreas, pretende sólo decir, con aquella frase, que dichos filósofos no han admitido aquellas sustancias intelectuales (las inteligencias celestes) a las cuales, según él, se pueden referir la ingenerabilidad y la incorruptibilidad que los eleatas atribuyen al ser. En realidad, Parménides formulo por primera vez con absoluto rigor lógico los principios fundamentales de aquella ciencia filosófica que muchos años más tarde se llamará *ontología.*

Reveló, en efecto, con toda su potencia lógica aquella *normatividad* intrínseca del ser que ya los filósofos jonios y especialmente Anaximandro habían expresado en el concepto de sustancia. Vuelve a emplear, para expresar la necesidad del ser, los mismos términos de que se había servido Anaximandro: la ley férrea de la justicia (di/kh) o del destino (moi=ra). "La justicia no afloja sus cadenas ni deja que algo nazca o sea destruido, antes bien mantiene firmemente todo cuanto es" (fr. 8, v. 6). "Nada hay ni habrá fuera del ser, puesto que el destino lo ha encadenado de manera tal que permanezca entero e inmóvil" (fr. 8, v. 36). La justicia y el destino no son aquí fuerzas míticas: son términos que sirven para expresar con evidencia intuitiva y poética la exigencia lógica absoluta del ser, que no puede no ser. Por primera vez en Parménides, el problema del ser se plantea como problema metafísico ontológico, es decir, en su máxima generalidad y no sólo como problema físico. La pregunta "¿qué es el ser? " cuya respuesta ha querido dar Parménides, no es equivalente a la pregunta "¿que es la naturaleza?" cuya respuesta habían buscado los filósofos anteriores, incluso el propio Heráclito. En primer lugar, el ser de que habla Parménides no es solo el ser de la naturaleza sino también el

del hombre, el de las comunidades humanas o de cualquier cosa pensable; y en segundo lugar, no tiene una relación directa con las apariencias naturales o empíricas, porque está más allá de tales apariencias y constituye su estructura necesaria, solamente reconocible con el pensamiento. La caracterización de esta estructura la da Parménides recurriendo a lo que hoy llamamos una categoría de la modalidad: la necesidad. El ser verdadero o auténtico, el ser del que no se puede dudar y que sólo el pensamiento puede observar, es el ser necesario. "El ser es y no puede no ser" (fr. 4). Es ésta una respuesta que la investigación ontológica daría a la misma pregunta durante siglos y más siglos y que, desde cierto punto de vista, es también la única respuesta que ella puede dar. Una consecuencia inmediata de la misma es la negación de lo posible: ya que lo posible es lo que puede no ser y, según Parménides, lo que puede no ser, no es. En efecto, dice Parménides "nada hay que impida al ser llegar a sí mismo" (fr. 8, 45): esto es, que le impida realizarse en su plenitud y perfección. Los Megáricos (§ 37) expresarán esto mismo con el teorema "lo que es posible se realiza, lo que no se realiza no es posible".

La forma poética no es para el pensamiento de Parménides, tan inflexible en su lógica rigurosa, una vestidura de ocasión. La dicta el entusiasmo del filósofo que en el camino de la investigación puramente racional, la cual no concede nada a los sentidos y a la apariencia, ha encontrado el camino de la salvación humana. Parménides es verdaderamente pitagórico —en el sentido en que lo será Platón— por su convicción indestructible de que, solamente mediante la investigación rigurosamente conducida, el hombre puede alcanzar sin peligro la verdad. La imagen con que comienza el poema de Parménides, del sabio transportado por yeguas fogosas "incólume *(a)sinh/j)* a través de todas las cosas, por la ruta famosa de la divinidad" (fr. 1), manifiesta toda la fuerza de una convicción de iniciado, que tiene fe, no en ritos o misterios, sino sólo en el poder de la razón indagadora. Así, en la personalidad de Parménides, por vez primera en la historia de la filosofía, se traban íntimamente el rigor lógico de la investigación y su significado existencial. La "terribilidad" de Parménides consiste precisamente en la extraordinaria potencia que en él adquiere la investigación lógica, enraizada como está en la fe en su fundamental valor humano. Se ha visto a veces en Parménides el fundador de la lógica; pero esto es demasiado o demasiado poco para él. Si por lógica se entiende una ciencia en sí, que sirva de instrumento para la investigación filosófica, nada es más extraño a Parménides que una lógica así entendida. Pero si por lógica se entiende la disciplina intrínseca de la investigación, entonces Parménides es el fundador de la lógica. Por otra parte, la pura técnica de la investigación podrá convertirse, con Aristóteles, en objeto de una ciencia particular sólo después de que Parménides y Platón habrán mostrado de hecho todo su valor.

19. ZENÓN

Discípulo y amigo de Parménides, Zenón de Elea era (según Platón, *Parménides, 127* a) veinticinco años más joven que él: su nacimiento

debe, pues, situarse hacia el 489. Como la mayor parte de los primeros filósofos, Zenón intervino en la política de su ciudad natal; parece que contribuyó al buen gobierno de Elea y que murió valientemente en la tortura por haber conspirado contra un tirano (Diels, A 1). El mismo Platón *(Parm.,* 128 *b)* nos expone el carácter y el objetivo de un escrito, que debía ser la obra más importante de Zenón. El escrito era una "especie de refuerzo" de la argumentación de Parménides, dirigido contra quienes procuraban ponerla en ridículo aduciendo que, si la realidad es una, nos encuentra embrollados en muchas y ridiculas contradicciones. El escrito pagaba a los burladores con la misma moneda porque tendía a demostrar que su hipótesis de la multiplicidad se enredaba, al desarrollarla a fondo, en dificultades todavía mayores. El método de Zenón consistía, pues, en reducir al absurdo la tesis de los negadores de la unidad, consiguiendo así la confirmación de la tesis de Parménides. Con justicia, por tanto, Aristóteles llamó a Zenón inventor de la dialéctica *(Diόg L.,* VIII, 57). Y en efecto, la dialéctica es para Aristóteles el razonamiento que parte no de premisas verdaderas sino de premisas probables o que parecen probables *(Top.,* I, 1, 100 *b,* 21 y sig.); y las tesis de las que parte Zenón para refutarlas, precisamente parecen probables a los más. En cambio, Hegel cree que la dialéctica de Zenón es una dialéctica imperfecta a fuerza de metafísica y la compara a la dialéctica kantiana de las antinomias; Zenón se habría servido de las antinomias para demostrar la falsedad de las apariencias sensibles, y Kant para afirmar la verdad: por lo cual Zenón sería superior a Kant *(Geschichte der Phil.,* ed. Glockner, 1, p 343 y sig.). Los historiadores modernos se han preocupado por determinar contra quién iban dirigidos los alegatos de Zenón; y la mayoría ven en el pitagorismo el objeto de sus confutaciones, en cuanto que este afirmaba la realidad del número, o sea, de lo múltiple. Pero, como ya se ha visto (§ 14), es difícil suponer que el número de que habla el pitagorismo sea un puro múltiple: parece más bien que sea un *orden,* pero un orden mensurable. No es indispensable suponer que Zenón haya tenido presentes las tesis de este o de aquel filósofo: parece más obvio suponer que Zenón haya esquematizado y fijado los fundamentos típicos de cualquier pluralismo de manera que su refutación fuese válida contra el modo común de pensar (la δόξα de Parménides) o contra los filósofos que concuerdan con el mismo al admitir el pluralismo.

Los argumentos de Zenón pueden dividirse en dos grupos. El primero va dirigido contra la multiplicidad y la divisibilidad de las cosas. El segundo, contra el movimiento. Si las cosas son muchas, dice Zenón, su numero es al mismo tiempo finito e infinito: finito, porque no pueden ser ni más ni menos que las que son; infinito, porque entre dos cosas habrá siempre una tercera y, entre ésta y las otras dos, otras más, y así sucesivamente (fr. 3, Diels). Contra la unidad entendida como elemento real de las cosas, Zenón observa que, si la unidad posee una magnitud, aunque sea mínima, como en cada cosa se encuentran infinitas unidades, cada cosa será infinitamente grande; mientras que, si la unidad no tiene magnitud, las cosas que de ella resulten estarán faltas de magnitud, esto es, serán nulas (fr. 1 y 2). El argumento es válido, evidentemente, contra la realidad de la magnitud. Pero tampoco el espacio es real. Si todo está

en el espacio, el espacio, a su vez, deberá estar en otro espacio y asi hasta el infinito: esto es imposible y precisa convenir que nada está en el espacio (Diels, A 24). Contra la multiplicidad va dirigido también el otro argumento de que si un moyo* de trigo hace ruido cuando cae, cada grano y cada partícula de grano habría de hacer ruido: lo cual no ocurre (Diels, A 29). La dificultad estriba aquí en entender cómo diversas cosas reunidas en un conjunto pueden producir un efecto que cada una de ellas separadamente no produce.

Pero los argumentos más famosos de Zenón son los que formuló contra el movimiento, que nos han sido conservados por Aristóteles *(Fis.*, VI, 9). El primero es el llamado de la *dicotomía:* para ir de *A* a *B*, un móvil tiene que efectuar primero la mitad del trayecto *A—B; y* antes aún, la mitad de esta mitad y así sucesivamente hasta el infinito; de tal manera que nunca llegará a *B. El* segundo argumento *es* el de *Aquiles:* Aquiles (o sea, el más veloz) nunca alcanzará a la tortuga (es decir, al más lento), pues la tortuga tiene un paso de ventaja. En efecto, antes de alcanzarla, Aquiles deberá alcanzar el punto de donde ha partido la tortuga de modo que ésta siempre tendrá ventaja. El tercer argumento es el de *la flecha.* La flecha, que aparece en movimiento, en realidad está inmóvil: en efecto, en todo momento la flecha no puede ocupar sino un espacio igual a su largura y está inmóvil con respecto a este espacio; y como el tiempo está hecho de momentos, la flecha estará inmóvil durante todo el tiempo. El cuarto argumento es del *estadio.* Dos masas iguales, dotadas de velocidades iguales, deben recorrer espacios iguales en tiempos iguales. Pero si dos masas se mueven una contra otra desde las extremidades opuestas del estadio, cada una de ellas emplea en recorrer la longitud de la otra la mitad del tiempo que emplearía si una de ellas permaneciese quieta: de donde Zenón deducía la conclusión de que la mitad del tiempo es igual al doble.

La intención de estos sutiles argumentos, que muchas veces han recibido el nombre de sofismas o falacias incluso por filósofos que no han mostrado mucha habilidad en refutarlos, es bastante clara. El espacio y el tiempo son la condición de la pluralidad y del cambio de las cosas: por lo que, si ellos se demuestran contradictorios, demuestran contradictorias, y por tanto irreales, la multiplicidad y el cambio. Pero estos sofismas son contradictorios si se admite (como Zenón considera inevitable) su infinita divisibilidad: por eso admite Zenón esta infinita divisibilidad como presupuesto tácito de sus argumentos. Aristóteles, por su parte, trató de refutarlos negando, ante todo, la infinita divisibilidad del tiempo y afirmando que las partes nunca son *instantes,* carentes de duración, sino que tienen siempre una duración, aunque sea mínima: así no sería imposible recorrer partes infinitas de espacio en un tiempo finito. Esta refutación no vale mucho. Los matemáticos modernos, a partir de Russell *(Principies of Mathematics,* 1903), tienden más bien a exaltar a Zenón precisamente por haber admitido la posibilidad de la división hasta el infinito, que es la base del cálculo infinitesimal. Y puede admitirse que los argumentos de Zenón, con las discusiones que siempre han suscitado, han

Notadel Traductor: **medida de capacidad equivalente a 258 litros**

servido también para esto. Aunque, ciertamente, Zenón no fue un matemático y su preocupación era solamente la negación de la realidad del espacio, del tiempo y de la multiplicidad. Como hemos dicho, fue ejecutado por conspirar contra la tiranía, muerte que afrontó con gran valor.

20. MEL1SO

Meliso de Samos, también discípulo de Parménides, fue el general que destruyó la flota ateniense en el 441-40 a. de J. C. Es ésta la única noticia que poseemos de su vida (Plutarco, *Per.*, 26), cuya αχμή se sitúa precisamente en aquella fecha. En un escrito en prosa *Sobre la naturaleza o sobre el ser,* Meliso defendía polémicamente la doctrina de Parménides, especialmente contra Empédocles y Leucipo. La prueba de la fundamental falsedad del conocimiento sensible, consiste según Meliso, en que éste nos atestigua al mismo tiempo la realidad de las cosas y su mutación. Pero si las cosas fuesen reales en su multiplicidad, no cambiarían; y, si cambian, no son reales. No existen, pues, cosas múltiples, sino sólo la unidad (fr. 8, Diels). Así como Zenón polemizaba preferentemente contra el movimiento, del mismo modo Meliso polemiza preferentemente contra el cambio. "Si el ser cambiase aunque sólo fuera un cabello en diez mil años, se vería enteramente destruido en la totalidad del tiempo." (fr. 7). En dos puntos, sin embargo, Meliso modifica la doctrina de Parménides. Parménides concebía el ser como una totalidad finita e intemporal: el ser vive, según Parménides, sólo en el *ahora,* como una totalidad simultánea, y es finito en su plenitud. Meliso concibe la vida del ser como una duración ilimitada; y afirma, por tanto, la infinidad del ser en el espacio y en el tiempo. Entiende la eternidad del ser como infinidad de duración, como "lo que siempre ha sido y siempre será " y, por lo tanto, no tiene principio ni fin. Consiguientemente, admite la infinita magnitud del ser: "puesto que el ser es siempre, debe ser siempre de magnitud infinita" (fr. 3). Esta modificación de una de las tesis fundamentales de Parménides y tal vez la otra afirmación de Meliso, de que el ser está lleno y que el vacío no existe (fr. 7), sugirieron a Aristóteles la observación de que "Parménides aludiese al uno según el concepto, Meliso según la materia" *(Met.,* I, 5, 986 *b,* 18). Tanto mayor relieve adquiere, por tanto, la afirmación taxativa por parte de Meliso de la incorporeidad del ser. "Si. es, precisa necesariamente que sea uno; pero si es uno, no puede tener cuerpo, porque si tuviese un cuerpo tendría partes y ya no sería uno" (fr. 9). Los críticos modernos, que han afirmado la corporeidad del ser de Parménides (la cual es excluida por el mismo planteamiento que los eleatas dan a su problema), refieren la negación de Meliso a algún elemento preciso, cuya realidad suponen que Meliso discutía. Pero aunque Meliso tuviese presente una hipótesis particular, el significado de su afirmación no cambia: lo que es cuerpo tiene partes, por tanto, no es uno; por tanto, no es. La negación de la realidad corpórea está implícita para Meliso, como para Parménides y para Zenón, en la negación de la multiplicidad y del cambio y en la repudiación de la experiencia sensible como vía de acceso a la verdad.

BIBLIOGRAFIA

§ 16. Sobre los caracteres del eleatismo: Zeller-Nestle, I, 617 sig., quien está, empero, viciado por la preocupación de atribuir a los eleatas la doctrina de la corporeidad del ser, preocupación que impide aprehender el valor especulativo del eleatismo y su significado histórico como antecedente necesario de la ontología platónica y aristotélica. Los fragmentos y testimonios han sido traducidos al italiano por Pilo Albertelli, *Gli Eleati,* Bari , 1939; Zafiropulo, *L'école éléate. Parménide, Zenón, Melissos,* París, 1950. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo,* Roma, 1932; *La logica del secondo eleatismo,* en "Atene e Roma", 1936, p. 141 y sig. Cfr. también A. Capizzi, *Recenti studi sull'eleatismo,* en "Rassegna di filosofia", 1955, p. 205 y sig.

§ 17. Los fragmentos de Jenófanes, en Diels, cap. 21; Zeller-Nestle, I, 640 sigs.; Gomperz, I, 667 sigs.; Burnet, 126 sigs. Heidel, *Hecataeus and Xenophanes,* en "American Journal of Philology", 1943.

§ 18. Los fragmentos de Parménides, en Diels, cap. 28. Sobre Parménides es fundamental: Reinhardt, *Parménides,* Bonn, 1916. Véanse también las bellas páginas dedicadas a Parménides por Jaeger, *Paideia,* traducción española. Y además M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti,* Florencia, 1958, con una amplia introducción que refunde y rectifica los estudios anteriores del autor. Los puntos típicos de la interpretación de Untersteiner son los siguientes: 1) el ser de Parménides sería una totalidad, no una unidad, ya que la unidad (como la continuidad) constituiría una referencia al plano empírico o temporal y contrastaría con la eternidad del ser; 2) Parménides no diría (fr. 6, Diels): "El ser es, el no ser no es", sino esto otro: "Existe el decir y el intuir el ser, pero no existe el decir y el intuir la nada": en el sentido de que el método mismo de la investigación terminaría por crear el ser. Sobre las dificultades filológicas de esta sutil y tal vez demasiado moderna interpretación, cfr. J. Brunschwig, en "Revue Philosophique", 1962, p. 120 y sigs. Desde el punto de vista filosófico, tiene el inconveniente de descuidar por completo el carácter fundamental del ser parmenídeo, la necesidad.

§ 19. Los fragmentos de Zenón, en Diels, cap. 29. La discusión de Aristóteles se encuentra en *Fis.,* VI, 2-9; Zeller-Nestle, I, 742 sigs.; Gomperz, I, 205 sigs.; Burnet, 356 sigs. Sobre los argumentos contra el movimiento: Brochard, *Etudes de philos. anc. et de philos. moderne,* París, 1912.

§ 20. Los fragmentos de Meliso, en Diels, cap. 30; Zeller-Nestle, I, 775 sigs.; Gomperz, I, 198 sigs.; Zeller y Burnet, sostenedores del carácter material del ser de Parménides son los autores de la interpretación del fragmento 9 de Meliso discutida en el texto.

CAPITULO V

LOS FÍSICOS POSTERIORES

21. EMPÉDOCLES

El eleatismo, declarando aparente el mundo del devenir y engañoso el conocimiento sensible que le concierne, no ha desviado a la filosofía griega de la investigación naturalista, la cual continúa según la tradición iniciada por los jonios, pero no puede dejar de tener en cuenta las conclusiones del eleatismo. La afirmación de que la sustancia del mundo es una sola y ella sola es el ser, no permite salvar la realidad de los fenómenos y explicarlos. Si se quiere sostener que el mundo del devenir es real dentro de ciertos límites, se debe admitir que el principio de la realidad no es único, sino múltiple. En este camino se sitúan los físicos del siglo V, buscando la explicación del devenir en la acción de una multiplicidad de elementos, cualitativa o cuantitativamente diversos.

Empédocles de Agrigento nació hacia el 492 y murió alrededor de los 60 años. Hijo de Metón, que ocupó un puesto importante en el gobierno democrático de la ciudad, intervino en la vida política y fue al propio tiempo médico, taumaturgo y hombre de ciencia. El mismo presenta su. doctrina como un instrumento eficaz para dominar las fuerzas naturales e incluso para recuperar del Hades la vida de los difuntos (fr. 111, Diels). Su figura de mago (o de charlatán) está iluminada por las leyendas que se formaron respecto a su muerte. Sus secuaces dijeron que fue llevado al cielo durante la noche; sus adversarios, que se había precipitado en el cráter del Etna para que le creyeran un Dios (Diels, A 16). Empédocles fue, después de Parménides, el único filósofo griego que expuso en verso sus doctrinas filosóficas. Su ejemplo no fue seguido en la antigüedad más que por Lucrecio, quien le dedicó un magnifico elogio *(De rer. nat.*, I, 716 sigs.). Nos quedan de él fragmentos más abundantes que de cualquier otro filósofo presocrático, pertenecientes a dos poemas, *Sobre la naturaleza y Purificaciones:* el primero es de carácter cosmológico, el segundo es de carácter teológico y se inspira en el orfismo y en el pitagorismo.

Empédocles es consciente de los límites del conocimiento humano. Los poderes cognoscitivos del hombre son limitados; el hombre ve sólo una pequeña parte de una "vida que no es vida" (porque se desvanece pronto) y conoce solo aquello con que casualmente se encuentra. Pero precisamente por esto no puede renunciar a ninguno de sus poderes cognoscitivos: necesita servirse de todos los sentidos y también del intelecto, para ver cada cosa en su claridad. Al igual que Parménides, Empédocles sostiene que el ser

no puede nacer ni perecer; pero a diferencia de Parménides quiere explicar la apariencia de! nacimiento y de la muerte y la explica recurriendo a la mezcla y a la disolución de las cosas mezcladas. El *mezclarse* de los elementos que componen las cosas es el nacimiento, su disolverse es la muerte. El ser inmutable no es, pues, una sustancia única: se compone de elementos, que son cuatro: fuego, agua, tierra y aire.

El nombre de "elemento" aparece en la terminología filosófica más tarde, con Platón: Empédocles habla de las "cuatro raíces de todas las cosas". Estas cuatro raíces están animadas por dos fuerzas opuestas: el Amor(Φιλια) que tiende a unirlas y la Discordia u Odio (Νηικος) que tiende a desunirlas. El Amor y la Discordia son dos fuerzas cósmicas, de naturaleza divina, cuya acción se sucede en el universo determinando, con su alternancia, las fases del ciclo cósmico.

Hay una frase en la que domina completamente el Amor y es el Sfero, en el cual todos los elementos están perfectamente unificados y ligados en la más completa armonía. Pero en esta fase no hay sol ni tierra ni mar, porque no hay más que un Todo uniforme, una divinidad que goza de su soledad (fr. 27, Diels). La acción de la Discordia rompe esta unidad y comienza a introducir la separación de los elementos. Pero en esta fase, la separación no es destructiva: hasta cierto punto, determina la formación de las cosas tal como son en nuestro mundo, el cual es el producto de la acción combinada de las dos fuerzas y está a medio camino entre el reino del Amor y del Odio. Al continuar el Odio en su acción, las cosas mismas se disuelven y se produce el reino del caos: el puro dominio del Odio. Pero entonces, toca de nuevo al Amor volver a comenzar la reunificación de los elementos: a medio camino se forma de nuevo el mundo actual, mezclado de odio y de amor que, por último, retorna al Sfero, desde el cual se reanudará un nuevo ciclo. Aristóteles observó *(Met.,* I, 4, 985 *a,* 25) que Empédocles no es coherente pues admite al mismo tiempo que el Amor una vez cree el mundo y otra lo destruya; y lo mismo el Odio. Pero Aristóteles hace esta observación porque identifica el Amor y el Odio respectivamente con el Bien y con el Mal *(Ib.,* 985 *a,* 3). En Empédocles no se da esta identificación. Empédocles está muy lejos de admitir que el Amor, y sólo el Amor, sea el principio del cosmos: lo mismo que Heráclito, está convencido de que la división de los elementos, el odio, la lucha, tengan una parte importante en la constitución del mundo. "Estas dos cosas, escribe él, son iguales e igualmente originarias y cada una tiene su precio y su carácter, predominando alternativamente en la sucesión del tiempo (fr. 17, v. 26, Diels).

Los cuatro elementos y las dos fuerzas que les mueven son también la condición del conocimiento humano. El principio fundamental del conocimiento es que lo semejante se conoce por lo semejante. "Conocemos la tierra mediante la tierra, el agua mediante el agua, el éter divino mediante el éter, el fuego destructor mediante el fuego, el amor mediante el amor y el odio funesto mediante el odio" (fr. 109). El conocimiento se produce mediante el encuentro entre el elemento que reside en el hombre y el mismo elemento fuera del hombre. Los efluvios que provienen de las cosas producen la sensación cuando se adaptan a los poros de los órganos de Los sentidos por su tamaño; en caso contrario, permanecen inadvertidos (Diels,

A 86). Empédocles no formula ninguna distinción entre el conocimiento de los sentidos y el del intelecto; también este último se produce de la misma manera gracias a un encuentro de los elementos externos con los internos.

En las *Purificaciones,* Empédocles vuelve a la doctrina órfico-pitagórica de la metempsícosis. Hay una ley necesaria de justicia que hace expiar a los hombres, a través de una serie sucesiva de nacimientos y de muertes, los pecados con que se mancharon (fr. 115). Empédocles presenta esta doctrina como su destino personal: "Fui un tiempo niño y niña, arbusto y pájaro y mudo pez del mar" (fr. 117). Y deplora la felicidad de la antigua morada: "De qué honores, de qué altura de felicidad he caído para errar aquí, por la tierra, entre los mortales" (fr. 119).

22. ANAXÁGORAS

Anaxágoras de Clazomene, nacido en el 499-98 a. de J. C. y muerto en el 428-27, es presentado por la tradición como un hombre de ciencia absorto en sus especulaciones y extraño a cualquier actividad práctica. Para poderse ocupar de sus investigaciones, cedió cuanto poseía a sus parientes. Interrogado sobre el objetivo de su vida, respondió orgullosamente que era vivir "para contemplar el sol, la luna y el cielo". A quien le reprochaba que no le importaba nada su patria, respondió: "Mi patria me importa muchísimo", indicando con la mano el cielo (Diels, A 1). Fue el primero que introdujo la filosofía en Atenas, gobernada entonces por Pericles, cuyo amigo y maestro fue; pero acusado de impiedad por los enemigos de Pericles y obligado a regresar a Jonia, se estableció en Lampsaco. Nos quedan algunos fragmentos del primer libro de su obra *Sobre la naturaleza.*

También Anaxágoras acepta el principio de Parménides de la sustancial inmutabilidad del ser. "Respecto al nacer y al perecer, dice (fr. 17), los griegos no tienen una opinión justa. Nada nace ni perece, antes bien, cada cosa se compone de cosas ya existentes o se descompone en ellas. Y así deberían llamar más bien *reunirse* al nacer y separarse al *perecer".* Al igual que Empédocles, admite que los elementos son cualitativamente distintos unos de otros; pero a diferencia de Empédocles, sostiene que tales elementos son partículas invisibles que llama *semillas.* Una consideración fisiológica es base de su doctrina. Empleamos un alimento simple y de una sola especie, el pan y el agua, y de este alimento se forman la sangre, la carne, los pelos, los huesos, etc. Es preciso, pues, que en el alimento haya partículas que engendran todas las partes de nuestro cuerpo, partículas visibles sólo para la mente. Anaxágoras ha sustituido así como fundamento de la física la consideración biológica a la consideración cosmológica. Las partículas elementales, en cuanto son semejantes al todo que constituyen, fueron llamadas por Aristóteles *homeomerías.*

La primera característica de las semillas u homeomerías es su infinita divisibilidad; la segunda, su infinita agregabilidad. En otros términos, según Anaxágoras, con la división de las semillas no se puede llegar a elementos indivisibles, como tampoco se puede llegar con la agregación de las semillas a un todo máximo, que no haya otro mayor. He aquí el fragmento famoso en el que Anaxágoras expresa este concepto: "No hay un grado mínimo de lo

pequeño pero siempre hay un grado menor, siendo imposible que lo que es, deje de ser por división. Pero en cuanto a lo grande siempre hay también uno más grande. Y lo grande es igual a lo pequeño en composición. Considerada en sí misma, toda cosa es al mismo tiempo pequeña y grande" (fr. 3, Diels). Como se ve, aquella infinita divisibilidad que Zenón asumía para negar la realidad de las cosas, la asume también Anaxágoras como la característica misma de la realidad. La importancia matemática de este concepto es evidente. Por un lado, la noción de que siempre se pueda alcanzar, por división, una cantidad más pequeña de toda cantidad dada, es el concepto fundamental del cálculo infinitesimal. Por otro lado, que toda cosa pueda ser llamada grande o pequeña según el proceso de división o de composición en que esté implicada, es una afirmación que supone la relatividad de los conceptos de grande y pequeño.

Según Anaxágoras, como nunca se llega a un elemento último e indivisible, tampoco se llega nunca ni a un elemento simple, es decir, a un elemento cualitativamente homogéneo que sea, por ejemplo, sólo agua o sólo aire. "En todas las cosas, dice, hay semillas de todas las cosas" (fr. 11). La naturaleza de una cosa está determinada por las semillas que en ella predominan: parece oro aquella en que prevalecen las partículos de oro, aunque haya en ella partículas de las demás sustancias.

Originariamente las semillas estaban mezcladas desordenadamente entre sí y constituían una multitud infinita, bien en el sentido de la magnitud del conjunto, bien en el sentido de la pequenez de cada una de sus partes. Esta mezcla caótica estaba inmóvil; intervino la *Inteligencia* (fr. 12) para introducir en ella el movimiento y el orden. Según Anaxágoras, la inteligencia está completamente separada de la materia constituida por las semillas. La inteligencia es simple, infinita y dotada de fuerza propia; y de esta fuerza se vale para producir la separación de los elementos. Pero como las semillas son infinitamente divisibles, la separación de partes producida por la inteligencia no elimina la mezcla: de manera que tanto ahora como en principio, "todas las cosas están juntas" (fr. 6). Si es así, se puede preguntar en que consiste el orden que el entendimiento da al universo. La respuesta de Anaxágoras es que este orden consiste en el predominio relativo que presentan las cosas del mundo, de una determinada especie de semillas: por ejemplo, el agua es tal porque contiene una prevalencia de semillas, aunque también las contenga de todas las demás cosas. Por esta prevalencia, que es el efecto de la acción ordenadora del intelecto, se determina también la separación y la oposición de las cualidades: por ejemplo, de lo raro y de lo denso, de lo frío y de lo caliente, de lo oscuro y de lo luminoso, de lo húmedo y de lo seco (fr. 12, Diels).

Mientras Empédocles había explicado el conocimiento mediante el principio de la semejanza, Anaxágoras lo explica por medio de los contrarios. Sentirnos el frío mediante el calor, lo dulce mediante lo amargo y cada cualidad mediante la cualidad opuesta. Como toda disensión lleva dolor, toda sensación es dolorosa y el dolor se vuelve sensible por su larga duración o mediante el exceso de la sensación (Diels, A 92).

La constitución misma de las cosas introduce un límite en nuestro conocimiento; no podemos percibir la multiplicidad de las semillas que constituyen cada cosa: por eso Anaxágoras dice que "la debilidad de

nuestros sentidos nos impide alcanzar la verdad" (fr. 21). Pero añade: "lo que aparece es una visión de lo invisible" (fr. 21 *a); y,* en efecto, los sentidos nos muestran las semillas que predominan en la cosa que tenemos delante, y nos dan a entender su constitución interna.

La importancia de Anaxágoras radica en haber afirmado un principio inteligente como causa del orden del mundo. Platón *(Fed., 97 b)* lo alaba por esto y Aristóteles por el mismo motivo dice de él: "Quien dijo: 'También hay una mente en la naturaleza, como la hay en los seres vivientes, causa de la belleza y del orden del universo'; pasó por hombre discreto y sus predecesores, comparados con él, parecieron gente que habla al acaso" *(Met.,* I, 3, 984 *b).* Pero Platón confiesa su desilusión al comprobar que Anaxágoras no se sirve de la mente para explicar el orden de las cosas y recurre a los elementos naturales, y Aristóteles análogamente dice *(Ib., I,* 4, 985 *a,* 18) que Anaxágoras utiliza la mente como a un *deus ex machina* cuantas veces le resulta difícil explicar algo por medio de causas naturales, mientras en los demás casos recurre a todo, menos a la mente. Platón y Aristóteles han indicado justamente así la importancia y los límites de la concepción de Anaxágoras. A pesar de permanecer fiel al método naturalístico de la filosofía joma, Anaxágoras innovó radicalmente la concepción del mundo propia de aquella filosofía, admitiendo una inteligencia divina separada del mundo y causa del orden del mismo.

23. LOS ATOMISTAS

La escuela de Mileto no acabó con Anaxímenes de Mileto procede también Leucipo (aunque algún escritor le llame de Elea o de Abdera), fundador del atomismo, que puede considerarse el último y más maduro fruto de la investigación naturalista iniciada en la escuela de Mileto. Se sabe tan poco de Leucipo, que hasta se ha podido dudar de su existencia. Epicuro (Diels, 67 A 2) dice que no ha existido nunca un filósofo de tal nombre; y esta opinión la han admitido también historiadores recientes. Según testimonios antiguos, fue contemporáneo de Empédocles y de Anaxágoras y discípulo de Parménides. Sus escritos debieron confundirse con los de Demócrito, con quien se le unía al indicar a los dos fundadores del atomismo antiguo.

Demócrito de Abdera fue el mayor naturalista de su tiempo. Era contemporáneo de Platón, quien, sin embargo, no le nombró nunca. El mismo nos dice (fr. 5, Diels) que era todavía joven, cuando Anaxágoras era viejo; su nacimiento se sitúa en el 460-59 a. de J. C. Las numerosas obras que llevan su nombre, y de las cuales poseemos numerosos fragmentos, *La gran ordenación, La pequeña ordenación, Sobre la inteligencia, Sobre las formas, Sobre la bondad del alma,* etc., muy probablemente no son todas debidas a él; algunas exponen la doctrina general de la escuela. La fama de Demócrito como hombre de ciencia ha dado lugar a que su figura se estilizase en la de un sabio completamente abstraído de la práctica de la vida. Horacio *(Ep.,* I, 12, 12) cuenta que manadas de ganado saqueaban, paciendo, los campos de Demócrito, en tanto que la mente del hombre de ciencia vagaba lejana. En el reparto de la rica herencia paterna quiso tener su

parte en metálico, con lo cual recibió menos, y lo gastó todo en sus viajes por Egipto y entre los caldeos. Cuando su padre vivía todavía, acostumbraba a encerrarse en una casita campestre que servía también de establo; y en ella cierta vez quedó encerrado sin darse cuenta con un buey que su padre había atado allí en espera de llevarlo al sacrificio (Diels, 68 A I). El carácter ligeramente burlón de estas anécdotas lo dibuja como el tipo del sabio distraído.

Parece que Leucipo sentó las bases generales de la doctrina y que Demócrito desarrolló después estas bases, tanto en la investigación física como en la moral. Los atomistas están de acuerdo con el principio fundamental del eleatismo de que sólo el ser es; pero intentan llevar este principio a la experiencia sensible y servirse de él para explicar los fenómenos. Así entienden el ser como lo *lleno,* el no ser como el *vacío y* sostienen que lo lleno y lo vacío son los principios constitutivos de todas las cosas. Pero lo lleno no es un todo compacto: está formado por un número infinito de elementos que son invisibles a causa de la pequenez de su masa. Si estos elementos fuesen infinitamente divisibles, se disolverán en el vacío; deben ser, pues, indivisibles, y por esto se les llama *átomos.* Únicamente los átomos son continuos en su interior; los demás cuerpos no son continuos, porque resultan del simple contacto de los átomos y por esto pueden dividirse. La diferencia entre los átomos no es cualitativa, como la de las semillas de Anaxágoras, sino cuantitativa. Los átomos no difieren entre sí por naturaleza, sino solamente por su *forma y magnitud.* Determinan el nacimiento y la muerte de las cosas mediante la *unión y* la *disgregación;* determinan la diversidad y el cambio de las cosas mediante su *orden y* su *posición.* Son, según el ejemplo de Aristóteles *(Met.,* I, 4, 985 *d),* semejantes a las letras del alfabeto, que difieren entre sí por la forma y dan lugar a palabras y a discursos diversos al disponerse y combinarse de distintas maneras. Todas las cualidades de los cuerpos dependen, pues, o de la figura de los átomos o del orden y de la combinación de los mismos. Por eso no todas las cualidades sensibles son *objetivas,* ni pertenecen verdaderamente a las cosas que las provocan en nosotros. Son objetivas las cualidades propias de los átomos: la forma, la dureza, el número, el movimiento; en cambio, el frío, el calor, los olores, los colores son únicamente apariencias sensibles, provocadas ciertamente por especiales figuras o combinaciones de átomos, pero no pertenecientes a los átomos mismos (fr. 5).

Los átomos están todos animados por un movimiento espontáneo, por el cual chocan entre sí y rebotan, dando origen al nacer, al perecer y al cambio de las cosas. Pero el movimiento está determinado por leyes inmutables. "Nada, dice Leucipo (fr. 2), acontece sin razón, antes bien todo acontece por una razón y por una necesidad". El movimiento originario de los átomos, haciéndoles rodar y entrechocarse en todas direcciones, produce un *torbellino* por el que las partes más pesadas son llevadas al centro y las demás son, por el contrario, lanzadas hacia la periferia. Su peso, que las hace tender hacia el centro, es, pues, un efecto del movimiento vertiginoso en que son arrastrados. De este modo se han formado *infinitos mundos* que incesantemente se engendran y se disuelven.

El movimiento de los átomos explica también el conocimiento humano. La sensación nace de las *imágenes* (ei)/dwla) que las cosas producen en e!

alma mediante flujos o corrientes de átomos que emanan de ellas. Toda la sensibilidad se reduce, pues, al tacto; puesto que todas las sensaciones son producidas por el contacto, con el cuerpo del hombre, de los átomos que proceden de las cosas. Pero de este conocimiento, al cual el hombre se encuentra necesariamente limitado, el mismo Demócrito no se da por satisfecho. "En verdad, dice, nada sabemos de nada, antes bien, a cada cual la opinión le viene desde fuera" (fr. 7). "Se debe conocer al hombre con este criterio: que la verdad está lejos de él" (fr. 6). Y, en efecto, las sensaciones de las cuales deriva todo el conocimiento humano, varían de hombre a hombre, varían incluso en el mismo hombre al albur de las circunstancias, de manera que no suministran un criterio absoluto de lo verdadero y de lo falso (Diels, 68 A 112). Estas limitaciones, sin embargo, no afectan al conocimiento intelectual. Aunque éste esté sujeto a las condiciones físicas que se verifican en el organismo (Diels, 68 A 135), es, sin embargo, superior a la sensibilidad, porque permite aprehender, más allá de las apariencias, al ser del mundo: el vacío, los átomos y su movimiento. Allí donde termina el conocimiento sensible, que, cuando la realidad se sutiliza y tiende a resolverse en sus últimos elementos, se vuelve ineficaz, empieza el conocimiento racional, que es un órgano más sutil y alcanza a la realidad misma *(Democr.*, fr. 11). La antítesis entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual es tan precisa como la existente entre el carácter aparente y convencional de las cualidades sensibles y la realidad de los átomos y del vacío. "Se habla convencionalmente, dice Demócrito (fr. 125), de color, de dulce, de amargo; en realidad, no hay más que átomos y vacío". De tal manera, correspondiendo al contraste entre apariencia y realidad, se mantiene en el atomismo el contraste entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, a pesar de su común reducción a hechos mecánicos; y ambos contrastes han sido tomados del eleatismo.

El atomismo representa la reducción naturalista del eleatismo. Del eleatismo ha tomado como propia la proposición fundamental: el ser es necesidad; pero ha entendido esta proposición en el sentido de la determinación causal. Parménides expresaba poéticamente el sentido de la necesidad recurriendo a las nociones de justicia o de hado. El atomismo identifica la necesidad con la acción de las causas naturales. Del eleatismo, tomó también la antítesis entre realidad y apariencia; pero esta antítesis la traslada al plano de la naturaleza y la realidad de que se habla es la de los elementos indivisibles de la propia naturaleza. El resultado, que sobrepasa las intenciones de los mismos atomistas, fue encaminar la investigación naturalista hacia su constitución como ciencia independiente y a distinguirse de la investigación filosófica como tal. La constitución de una ciencia de la naturaleza en disciplina particular, como aparece en Aristóteles, fue preparada por la obra de los atomistas, que redujeron la naturaleza a pura objetividad mecánica, con exclusión de cualquier elemento mítico o antropomórfico. La prueba de esta incipiente separación de la ciencia de la naturaleza respecto a la ciencia del hombre se encuentra en el hecho de que Demócrito no establece ninguna relación intrínseca entre una y otra.

La ética de Demócrito no tiene, en efecto, ninguna relación con su doctrina física. El bien más alto para el hombre es la felicidad, y ésta no, reside en las riquezas, sino sólo en el alma (fr. 171). No hacen feliz los

cuerpos y la riqueza, sino la justicia y la razón, y donde la razón falta, no se sabe gozar de la vida ni vencer el temor a la muerte. Para los hombres el gozo nace de la mesura del placer y de la proporción de la vida: los defectos y los excesos tienden a conmover el alma y a engendrar en ella movimientos intensos. Y las almas que se mueven entre uno y otro extremo, no son constantes ni están contentas (fr. 191). El goce espiritual, la euqumi/a, no tiene, pues, nada que ver con el placer *(ηδονή):* "El bien y lo verdadero —dice Demócrito— son idénticos para todos los hombres; el placer es distinto para cada uno de ellos" (fr. 69). Por eso el placer no es un bien en sí mismo: es necesario elegir únicamente el que deriva de lo bello (fr. 207). La ética de Demócrito esta, pues, muy alejada del hedonismo que podríamos esperar como corolario de su naturalismo teorético. También al decidido objetivismo, que es la directriz de Demócrito en el campo de la investigación naturalista, le corresponde, en la ética, un subjetivismo moral igualmente decidido. La guía de la acción moral es, según Demócrito, el respeto (ai)dw/j) hacia sí mismo. "No debes tener mayor respeto para los demás nombres que para ti mismo, ni obrar cuando, nadie lo sepa peor que cuando lo sepan todos; pero debes tener para ti mismo el mayor respeto e imponer a tu alma esta ley: no hacer lo que no se debe hacer" (fr. 264). Aquí la ley moral se sitúa en la pura interioridad de la persona humana, la cual se hace también ley para sí misma mediante el concepto de respeto hacia sí mismo. Este concepto, fundamental para comprender el valor y la dignidad humana, sustituye al viejo concepto griego del respeto hacia la ley de la πόλις, y demuestra que la investigación moral de Demócrito se mueve en dirección antitética a la de su investigación física y que, en consecuencia, se ha iniciado ya la diferenciación de la ciencia natural y de la filosofía.

Otro rasgo es notable en la ética de Demócrito: el cosmopolitismo. "Para el hombre sabio —dice— toda la tierra es transitable, porque la patria del alma excelente es todo el mundo" (fr. 247). Reconoce, sin embargo, el valor del Estado y dice que nada es preferible a un buen gobierno, puesto que el gobierno lo abarca todo: si se mantiene, todo se mantiene, si cae todo perece (fr. 252). Y declara que es preferible vivir pobre y libre en una democracia que rico y siervo en una oligarquía (fr. 251). La superioridad que atribuye a la vida exclusivamente dedicada a la investigación científica se manifiesta con toda evidencia en sus ideas sobre el matrimonio. Demócrito condena el matrimonio, en cuanto fundado en las relaciones sexuales, que disminuyen el dominio del hombre sobre sí mismo, y en cuanto la educación de los hijos impide dedicarse a quehaceres más necesarios, mientras que el éxito de su educación resulta dudoso. Aquí, evidentemente, la preocupación de Demócrito es la de salvaguardar la libertad interior y la disponibilidad del hombre para sí mismo que permiten consagrarse a la investigación científica.

BIBLIOGRAFIA

§ 21. Los fragmentos de Empédocles, en DIELS, cap. 31.; ZELLER-NESTLE, I, 939 sigs.; GOMPERZ, I, 241 sigs.; BURNET, 299 sigs.; BIGNONE, *Empédocle* (estudio crítico, trad, y comentario de los testimonios y de los fragmentos), Turín, 1916; G. COLLI, E., Pisa, 1949; W. *KRANZ, E.*, Zurich, 1949; J. ZAFIROPULO, *E. d'Agrigente*, París, 1953; G. NELOD, *E. d'Agrigente*, Bruselas, 1959.

§ 22. Los fragmentos de Anaxágoras, en DIELS, cap. 59; ZELLER-NESTLE, I, 1195 sigs.; GOMPERZ, 222 sigs.; BURNET, 287 sigs.; CLEVE, *The Philosophy of Anaxágoras. An Attempt at Reconstruction,* Nueva York, 1949.

§ 23. Los fragmentos de los atomistas, en DIELS, cap. 67 (Leucipo), y cap. 68 (Demócrito). Ha negado la existencia de Leucipo: RODHE, *Kleine Schriften*, I, 205, en 1881 contra éste; DIELS, en "Rhein. Mus". 1887, 1 sigs. Sobre el desarrollo más reciente de la cuestión: HOWALD, *Festchrift f. Joel*, 1934, 159; A. G. M. V. MELSEN, *From Átomos to Atom*, Pittsburgh, 1952; V. E. ALFIERI, *Átomos idea*, Florencia, 1953.

CAPITULO VI

LA SOFISTICA

24. CARACTERES DE LA SOFISTICA

Desde la mitad del siglo V hasta fines del IV, Atenas es el centro de la cultura griega. La victoria contra los persas abre el período más florido de la potencia ateniense. La ordenación democrática hacía posible la participación de los ciudadanos en la vida política y hacía preciosas las dotes oratorias que permiten obtener el éxito. Los sofistas vinieron a satisfacer la necesidad de una cultura adaptada a la educación política de las clases dirigentes. La palabra sofista no tiene ningún significado filosófico determinado y no indica una escuela. Originariamente significó solamente sabio y se empleaba para indicar a los Siete Sabios, a Pitágoras y a cuantos se distinguían en cualquier actividad teorética o práctica. En el período y en las condiciones que hemos indicado, el término asume un significado específico: eran sofistas los que hacían profesión de sabiduría y la enseñaban mediante remuneración. El puesto de la sofística en la historia de la filosofía no presenta por esto ninguna analogía con el de las escuelas filosóficas anteriores o contemporáneas. Los sofistas influyeron en realidad potentemente sobre el curso de la investigación filosófica, pero esto aconteció de manera por completo independiente de su intención, que no era teorética, sino sólo práctico-educativa. Los sofistas no pueden relacionarse con las investigaciones especulativas de los filósofos jonios, sino con la tradición educativa de los poetas, como se había desarrollado ininterrumpidamente de Homero a Hesíodo, a Solón y a Píndaro, todos los cuales dirigieron su reflexión hacia el hombre, hacia la virtud y hacia su destino y sacaron de tales reflexiones consejos y enseñanzas. Los sofistas no ignoran éste su origen ideal, ya que son los primeros exégetas de las obras de los poetas y vinculan a ellos su enseñanza. Así Pitágoras, en el diálogo homónimo de Platón, expone su doctrina sobre la virtud del comentario de unos versos de Simónides.

Los sofistas fueron los primeros que reconocieron claramente el valor formativo del saber y elaboraron el concepto de cultura (παιδεία), que no es suma de nociones, ni tampoco el solo proceso de su adquisición, sino formación del hombre en su ser concreto, como miembro de un pueblo o de un ambiente social. Los sofistas fueron, pues, maestros de cultura. Pero la cultura que constituía el objeto de su enseñanza era la que resultaba útil a la clase dirigente de las ciudades en que impartían su magisterio: por eso era pagada. Para que su enseñanza fuese no sólo permitida, sino buscada y

recompensada, los sofistas debían inspirarla en los valores propios de las comunidades en donde la exponían, eludiendo críticas e investigaciones que chocaran con tales valores. Por otro lado, precisamente por esta situación, podían darse cuenta muy bien de la diversidad o heterogeneidad de tales valores; lo cual quiere también decir de su limitación. Los sofistas podían ver que, de una ciudad a otra, de un pueblo a otro, muchos de los valores sobre los que se afianza la vida del hombre, experimentan variaciones radicales y resultan inconmensurables entre sí. La naturaleza relativista de sus tesis teóricas no es más que la expresión de una condición fundamental de su enseñanza. Por otro lado, ellos se consideran "sabios" en el sentido antiguo y tradicional del término: es decir, en el sentido de hacer a los hombres hábiles en sus tareas, aptos para vivir juntos, capaces de salir airosos en las competiciones civiles. Verdad es que, en este aspecto, no todos los sofistas manifiestan, en su personalidad, las mismas características. Protágoras reivindicaba para los sabios y para los buenos oradores la tarea de guiar y aconsejar lo mejor a las mismas comunidades humanas *(Teet.,* 167 c). Otros sofistas ponían su obra expresamente al servicio de los más poderosos o de los más astutos. En todo caso, el interés de los sofistas se limitaba a la esfera de las actividades humanas y la misma filosofía era considerada por ellos como un instrumento para moverse sagazmente en dicha esfera. En el *Georgias* platónico, Calicles, discípulo de los sofistas, afirma que la filosofía se estudia únicamente "para la propia educación" y que por esto es conveniente a la edad juvenil, pero se vuelve inútil y dañosa cuando se cultiva más allá de este límite, ya que impide al hombre volverse experto en los negocios públicos y en los privados y en general en todo lo que concierne a la naturaleza humana (484 c-485 *d).*

Por este mismo motivo, el objeto de la enseñanza sofística se limitaba a disciplinas formales, como la retórica o la gramática, o a diversas nociones brillantes pero carentes de solidez científica, que podían ser de utilidad para la carrera de un abogado o de un hombre político. Su creación fundamental fue la *retórica,* o sea, el arte de persuadir, independientemente de la validez de las razones aducidas. Los sofistas afirmaban la independencia y omnipotencia de la retórica: la independencia de todo valor absoluto cognoscitivo o moral; la omnipotencia respecto a todo fin que alcanzar. Pero por la exigencia misma de este arte, el nombre pasa a primer plano en la atención de los sofistas; se le considera no ya como una parte de la naturaleza o del ser, sino en sus caracteres específicos: de tal manera que, si la primera fase de la filosofía griega había sido predominantemente *cosmológica u ontológica,* con los sofistas se inicia una fase *antropológica.*

25. PROTÁGORAS

Protágoras de Abdera fue el primero que se llamó sofista y maestro de virtud. Según Platón, que nos presenta su figura en el diálogo intitulado con su nombre, era mucho más viejo que Sócrates: su florecer se sitúa en el 444-40. Enseñó durante cuarenta años en todas las ciudades de Grecia, yendo de una a otra. Estuvo repetidas veces en Atenas: pero al fin, habiendo sido acusado de ateísmo, se vio obligado a abandonar la ciudad. Murro

ahogado a los 70 años, cuando iba a Sicilia. Platón nos ha dejado, en el diálogo intitulado con su nombre, un retrato vivo, aunque irónico, del sofista; nos lo presenta como un hombre de mundo lleno de años y de experiencia, grandilocuente, vanidoso, y en las discusiones más preocupado por obtener a cualquier coste un éxito personal que por lograr la verdad. La obra principal de Protágoras, *Razonamientos demoledores,* se citaba también con el título *Sobre la verdad o sobre el ser.* Se atribuye a Protágoras una obra *Sobre los Dioses.* Sobre éstos Protágoras no se pronunciaba. El significado de esta famosa tesis lo explicó por primera vez Platón y su interpretación ha continuado y continúa siendo vigente. Según Platón, Protágoras quería decir que "tal como aparece para mí cada cosa, así lo es para mí y tal como te aparece a ti, así lo es para ti: porque hombre eres tú y hombre soy yo" *(Teet.,* 152 *a);* por lo tanto, identificaba apariencia y sensación afirmando que ambas son siempre verdaderas porque "la sensación es siempre de la cosa que es" *(Ib.,* 152 *c)*·. es, se entiende, para este o aquel hombre. Aristóteles *(Met.,* IV, 1, 1053 *a,* 31 y ss.) y con él todas las fuentes antiguas confirman sustancialmente la interpretación platónica. Esta se corrobora también por las críticas que, según un testimonio de Aristóteles *(Ib.,* III, 2, 997 *b,* 32 y ss.), dirigía Protágoras a la matemática observando que ninguna cosa sensible tiene las cualidades que la geometría atribuye a los entes geométricos y que, por ejemplo, no existe una tangente que toque a la circunferencia en un solo punto, como quiere la geometría (fr. 7, Diels). En esta crítica, como es obvio, Protágoras se apoyaba en las apariencias sensibles para juzgar de la validez de las proposiciones geométricas.

Según el mismo Platón, seguido en esto casi unánimemente por la tradición posterior, el presupuesto de la doctrina de Protágoras era el mismo de Heráclito: el fluir incesante de las cosas. El *Teetetes* platónico contiene también una teoría de la sensación elaborada sobre este mismo principio: la sensación sería el encuentro de dos movimientos, el del *agente,* es decir, del objeto y el del *paciente,* o sea, del sujeto: como los dos movimientos, después del encuentro, continúan, nunca habrá dos sensaciones iguales ni para diversos hombres ni para el mismo hombre *(Teet.,* 182 *a).* No sabemos si esta doctrina pueda referirse a Protágoras: sin embargo, también ella es una confirmación de la identidad que Protágoras establecía entre apariencia y sensación. Por lo tanto, es bastante claro que el mundo de la *doxa* (o sea, de la opinión) que cabalmente comprende las apariencias sensibles y todas las creencias que se fundan en ellas, lo acepta Protágoras tal como se presenta; pero él, como los demás sofistas, se niega a proceder más allá de este mundo de la opinión y a instituir una investigación que de algún modo lo trascienda. Su mundo es el mundo de las tareas humanas en el cual tanto Protágoras como todos los sofistas intentan moverse y permanecer. El agnosticismo religioso de Protágoras es una consecuencia inmediata de esta limitación de su interés a la esfera de la experiencia humana. "De los dioses —decía Protágoras— no llego a saber ni si son ni si no son ni cuáles son, pues hay muchas cosas que impiden saberlo: no sólo la oscuridad del problema sino la brevedad de la vida humana" (fr. 4, Diels). La "oscuridad" de que habla aquí Protágoras consiste probablemente en el hecho de que lo divino trasciende la esfera de aquellas experiencias humanas a las cuales, según Protágoras, se limita el saber.

Sin embargo, todas estas explicaciones no son suficientes para comprender el alcance del principio protagórico. El interés de Protágoras, como el de todos los sofistas, no es puramente gnoseológico-teorético. Los problemas que lleva Protágoras en su corazón son los de los tribunales, los de la vida política y los de la educación: es decir, los problemas de la vida asociada que surgen en el interior de los grupos humanos o en las relaciones entre los grupos. El hombre que ellos toman en consideración es ciertamente el individuo (y no, como quería Gomperz, el hombre en general o la naturaleza humana); pero no el individuo aislado, encerrado en sí mismo como una mónada, sino el individuo que vive junto con otros y que tiene, que estar adaptado o adaptarse para afrontar los problemas de esta convivencia. Por consiguiente, sería arbitrario restringir el principio de Protágoras a la relación entre el hombre y las cosas naturales: es mucho más correcto entenderlo en su significación más amplia, como comprendiendo todo tipo de *objeto* sobre el que vierta una relación interhumana, incluidos los objetos que se denominan bienes o valores. En el mismo sentido literal de la palabra χρεμαγα usada por Protágoras, los bienes y los valores se incluyen en el mismo título de los cuerpos o de las cualidades de los cuerpos. Desde este punto de vista, el hombre no es sólo la medida de las cosas que se perciben, sino asimismo la del bien, la de lo justo y la de lo bello. No hay duda que Protágoras consideraba que incluso tales valores son diversos de individuo a individuo porque *aparecen* como tales, y que también en este campo todas las opiniones son igualmente verdaderas. En la enérgica defensa que el propio Sócrates hace de Protágoras a mitad del *Teetetes*, se dice claramente "que las cosas que en cada ciudad parecen justas y bellas, lo son tales para ella mientras las considere como tales" *(Teet.,* 167 *c); y* esta es una tesis que puede estar ya comprendida en el principio de que el hombre es medida de todo. Como veremos, los sofistas insistían gustosos en la diversidad y heterogeneidad de los valores que rigen la convivencia humana. Un escrito anónimo, *Razonamientos domes* (compuesto probablemente en la primera mitad del siglo IV), que se propone demostrar que las mismas cosas pueden ser buenas y malas, hermosas y feas, justas e injustas, lo presenta su autor como una *Suma* de la enseñanza tomista: "Razonamientos dobles (así comienza el escrito) sobre el bien y el mal defendidos en Grecia por los que se ocupan de filosofía" (Diels, 90, 1 [1]). Puede ser que el autor de este escrito siguiese más cerca la trayectoria de un sofista determinado (por ejemplo, de Gorgias, como sostienen algunos especialistas); pero es difícil suponer que no pretendiera también referirse a Protágoras, de quien sabemos que escribió un libro titulado *Antilogias* (Diels, 80, fr. 5). La segunda parte del escrito tiene especial interés, pues contiene la exposición de lo que hoy se llama el "relativismo cultural", es decir, el reconocimiento de la disparidad de los valores que presiden las diversas civilizaciones humanas. He aquí algunos ejemplos: "Los macedonios consideran bello que las muchachas sean amadas y se acuesten con un hombre antes de casarse, y feo después de que se hayan casado; para los griegos es feo tanto lo uno como lo otro... Los masagetas hacen pedazos los (cadáveres de los) progenitores y se los comen considerando como una tumba bellísima quedar sepultados en sus propios hijos; pero si alguno hiciera esto en Grecia sería rechazado y condenado a

morir cubierto de oprobio por haber cometido un acto feo y terrible. Los persas consideran bello que los hombres se adornen al igual que las mujeres y que se unan con la hija, la madre o la hermana; en cambio, los griegos consideran feas e inmorales tales acciones, etc." (Diels, 90, 2 [12]; [14]; [15]). El autor del escrito concluye su ejemplificación diciendo que "si alguno ordenase a todos los hombres reunir en un solo lugar todas las leyes *(νομον)* consideradas como feas y elegir luego las que cada uno considere como bellas, no quedaría ni una de ellas, sino que todos se lo repartirían todo" (Diels, 2, 18). Consideraciones de esta índole no son fenómenos aislados en el mundo griego sino que se dan con frecuencia en el ambiente sofístico. Según testimonio de Jenofonte, *(Mem.,* IV, 20), Hipias negaba que la prohibición del incesto fuese ley natural desde el momento que algunos pueblos la transgredían. La oposición entre naturaleza y ley, propia de Hipias y de otros sofistas (§ 27) no era sino una consecuencia de la conciencia relativista que dichos sofistas tenían de los valores vigentes en las distintas civilizaciones humanas. Por ultimo, hay que recordar a este propósito que Herodoto, que ciertamente tuvo relación con el ambiente sofista y compartió a su manera la tendencia iluminista, después de haber narrado, refiriéndola a los indios callatas, la costumbre de algunos pueblos de dar sepultura a sus padres en su estómago y de haber comparado la repugnancia de los griegos hacia esta costumbre con la de aquellos indios hacia la costumbre de los griegos de quemar a sus muertos, concluía con una afirmación típica del relativismo de los valores: "Si se propusiese a todos los hombres, decía, elegir entre las diversas leyes y se les invitase a tomar la mejor, cada uno, después de haber reflexionado, elegiría la de su país: y es que las propias leyes le parecen a cada uno las mejores, pero con mucho." Y terminaba su relato comentando: "Así son estas leyes hereditarias y creo que Píndaro lo ha dicho bien en sus versos que 'la ley es reina de todas las cosas" *(Hist.* III, 38).

Cuando se tiene presente, en la interpretación del principio de Protágoras, la totalidad del ambiente sofístico (que, por otra parte, el mismo Protágoras contribuyó eficazmente a formar), parece obvio que el principio se refiere a todas las opiniones humanas, incluidas las concernientes a los valores (lo bello, lo justo, lo bueno) y no sólo las que se refieren a las cualidades sensibles o a las mismas cosas. Pero la heterogeneidad y la equivalencia de las opiniones no significa su inmutabilidad: según Protágoras, las opiniones humanas son modificables y en realidad se modifican y se corrigen; todo el sistema político-educativo que constituye una comunidad humana *(πόλιζ)* está ordenado precisamente a obtener oportunas modificaciones en las opiniones de los hombres. ¿En qué sentido se producen estas modificaciones? Ciertamente, no en el sentido de la verdad, porque desde el punto de vista de la verdad todas las opiniones son equivalentes. Se producen y se orientan en el sentido de la *utilidad* privada o pública. Esta es la tesis que se mantiene en la defensa que el propio Sócrates hace de Protágoras en el *Teetetes* (166 *a,* 168 *c).* Y en el *Protágoras* se dice: "Como se comportan los maestros con los escolares que todavía no saben escribir, trazando ellos mismos las letras de muestra y obligándoles a calcar y copiar la muestra, de la misma manera la comunidad (*πόλιζ*) haciendo valer las leyes excogitadas por los grandes legisladores antiguos, obliga a los

ciudadanos a seguirlas tanto en el ordenar como en el obedecer y castiga a quien se aparta de ellas" *(Prot.,* 326 *d).* En esta misma posibilidad de rectificación de las opiniones humanas en el sentido de la utilidad privada y pública, se inserta, según la defensa del *Teetetes,* la obra del sabio que se hace maestro de cada uno de los particulares y de las ciudades "haciendo aparecer justas las cosas buenas en lugar de las malas". En este sentido, la obra del sabio (o sofista) es perfectamente semejante a la del médico o a la del agricultor: transforma en buena una disposición mala, hace pasar a los hombres de una opinión dañosa para cada uno y para la comunidad a una opinión útil, prescindiendo por completo de la verdad o falsedad de las opiniones que, bajo este aspecto, son para él todas iguales *(Teet.,* 167 *c-d).* Por eso Protágoras se presentaba como maestro, no de ciencia, sino de "agudeza en los negocios públicos y privados" *(Prot.,* 318 *e);* por eso profesaba la enseñabilidad de la virtud, es decir, la modificabilidad de las opiniones en el sentido de lo útil; y por eso se consideraba (y era considerado) digno de ser recompensado con dinero por su obra educadora.

Nada hay, pues, en todo lo que sabemos de la doctrina de Protágoras, que deje presumir que él atribuyese carácter absoluto a las formas que la utilidad adopta en la vida pública o privada del hombre. Ciertamente que, según Protágoras, "toda la vida del hombre necesita de orden y de adaptación" *(Prot.,* 326, *b).* Zeus entregó a los hombres el arte de la política, fundada en el respeto y en la justicia, para que los hombres dejaran de destruirse mutuamente y pudieran vivir en comunidad *(Ib.,* 322 *c).* Pero ni el arte de la política es una ciencia ni el respeto y la justicia son objeto de ciencia, según Protágoras. "Respeto y justicia" son en el mito, lo mismo que "orden y adaptación" son fuera del mito: pueden asumir innumerables formas. En la misma *República* de Platón, el concepto de justicia se introduce y defiende como condición de cualquier convivencia humana, de cualquier actividad que los hombres tengan que desarrollar en común, incluida hasta la de una banda de ladrones y bandidos *(Rep.,* 351 *c);* por algo un testimonio antiguo hace depender la *República* de Platón de las *Antilogias* de Protágoras (fr. 5, Diels). Seguro que Platón no se detuvo en este concepto formal de justicia: todo el cuerpo de la *República* se encamina a limitarlo y definirlo haciéndolo objeto de ciencia y absolutizándolo de esta manera. Mas para Protágoras, el concepto de justicia conserva su carácter formal y, por lo tanto, su fluidez: lo que significa que para Protágoras la justicia misma, o sea, el orden y la acomodación recíproca de los hombres, obtenibles mediante la rectificación que las leyes y la educación imponen a sus distintas opiniones, puede asumir formas diversas, que la perspicacia y la ingeniosidad humana pueden descubrir o hacer valer en las diferentes comunidades humanas.

26. GORGIAS

Contemporáneo de Protágoras fue Gorgias de Lentini (en Sicilia), nacido hacia el 484-83, quien enseñó primeramente en Sicilia y, después del 427, en Atenas y en otras ciudades de Grecia. En los últimos tiempos de su vida se estableció en Larisa de Tesalia, donde murió a los 109 años. Fue sobre todo

un retórico; pero escribió también una obra filosófica con el título *Sobre el ser o sobre la naturaleza,* de la cual Sexto Empírico nos ha conservado un fragmento. *(Adv. math.,* VII, 65 y ss.). Nos quedan también fragmentos de algunos de sus discursos, un *Elogio de Helena y* una *Defensa de Palamedes.*

Las tesis fundamentales de Gorgias eran tres, concatenadas entre sí: 1.ª Nada existe; 2.a . Si algo existe, no es cognoscible por el hombre; 3.ª Aunque sea cognoscible, es incomunicable a los demás. 1) Sostenía el primer punto demostrando que no existe ni el ser ni el no ser. En efecto, el no ser no es, porque si *fuese* sería a la vez no ser y ser, lo que es contradictorio. Y el ser, si fuese, debería ser o eterno o engendrado, o eterno y engendrado a la vez. Pero si fuese eterno sería infinito y si infinito no estaría en ningún lugar, esto es, no existiría de hecho. Si es engendrado, debe haber nacido o del ser o del no ser; pero del no ser no nace nada; y si ha nacido del ser ya existía primero, en consecuencia, no es engendrado. El ser no puede ser, pues, ni eterno ni engendrado; ni puede ser tampoco eterno y engendrado a la vez, porque las dos cosas se excluyen. Así, pues, ni el ser ni el no ser existen. 2) Pero si el ser fuese, no podría ser pensado. En efecto, las cosas pensadas no existen; de lo contrario existirían todas las cosas inverosímiles y absurdas que al hombre se le antoja pensar. Pero si es verdad que lo que es pensado no existe, será también verdad que lo que existe no es pensado y que, por tanto, el ser, si existe, es incognoscible. 3) En fin, aunque fuese cognoscible, no sería comunicable. Nosotros, en efecto, nos expresamos por medio de la palabra, pero la palabra no es el ser; así pues, comunicando palabras, no comunicamos el ser.

Gorgias llega así a un nihilismo filosófico completo, utilizando las tesis eleáticas acerca del ser y reduciéndolas al absurdo. Se ha dudado de si este nihilismo representa verdaderamente las convicciones filosóficas de Gorgias o fue más bien un simple ejercicio retórico, una prueba de habilidad oratoria. Pero no poseemos elementos que nos permitan negar la intención filosófica de Gorgias y, por tanto, la seriedad de sus conclusiones. Tal conclusión se opone en cierto modo a la de la doctrina de Protágoras. Para Protágoras todo es verdadero, para Gorgias todo es falso. Pero en realidad el significado de las dos tesis no es más que uno: la negación de la objetividad del pensamiento y, en consecuencia, de la validez que le proporciona su referencia al ser. Por la ausencia de tal objetividad, la palabra, sobre todo cuando va gobernada por la retórica, tiene una fuerza necesitante a la que nadie puede resistir. En la *Defensa de Helena,* Gorgias sostiene que "Helena —sea que hubiera hecho lo que hizo inducida por el amor, o persuadida por la..fuerza de la palabra, o raptada con violencia, u obligada por destino divino— en cualquiera de los casos se libra de la acusación" (fr. 11, 20). Aquí, la fuerza de la palabra figura junto al destino divino y al lado del poder del amor y de la violencia como condición necesitante que elimina la libertad, y por tanto, la imputabilidad de una acción. "La fuerza de la persuasión —sigue diciendo Gorgias— de la que se originó la decisión de Helena, pues efectivamente tuvo origen por necesidad, no es digna de reproche sino que posee un poder que se identifica con el de esta necesidad" (fr. 12). Claro está que, según Gorgias, la palabra tiene una fuerza necesitante porque no halla límites a su poder en ningún criterio o valor objetivo, en ninguna *idea* en el sentido platónico del término: el hombre no

puede resistirse a ella aferrándose a la verdad o al bien y se encuentra totalmente indefenso frente a la misma. El relativismo teórico y práctico de la sofística encuentra aquí un importante corolario suyo: la omnipotencia de la palabra y la fuerza necesitante de la retórica que la guía con sus recursos infalibles. Cuando Platón opone a Gorgias, en el diálogo que lleva su título, que la retórica no puede persuadir sino en lo que es verdadero y justo, arranca de un supuesto no compartido por Gorgias: o sea, que existan criterios infalibles y universales para reconocer lo verdadero y lo justo *(Gorgias,* 455 *a).* Lo que distingue a la retórica de Gorgias como arte omnipotente de la persuasión, de la retórica de Platón como educación del alma en la verdad y en lo justo es el supuesto fundamental del platonismo: la existencia de las *ideas* como criterios o valores absolutos.

27. OTROS SOFISTAS

Más jóvenes que Protágoras y Gorgias son dos contemporáneos de Sócrates, Hipias de Elide y Pródico de Ceos.

Pródico de Ceos, conocido sobre todo como autor de un *Ensayo de sinonimia* (y ridiculamente consagrado a la búsqueda de sinónimos, según Platón nos lo presenta en el *Protágoras,* 337 a-c),es también autor de un escrito titulado *Horas,* en el cual exponía el encuentro de Hércules con la Virtud y la Depravación. Tanto la una como la otra exhortaban al héroe a seguir su sistema de vida, pero Hércules se decidía por la Virtud y prefería los sudores de ésta a los placeres de la Depravación (fr. 1, Diels). Sabemos también que Pródico afirmaba el valor del esfuerzo encaminado a la virtud y consideraba a la virtud misma como una condición impuesta por un mandato divino para el logro de los bienes de la vida. Las *Horas* debían contener, además, algunas partes dedicadas a la filosofía de la naturaleza y a la antropología. En particular, sobre este último asunto, sabemos que. Pródico lanzó una teoría sobre el origen de la religión que hizo se le clasificara entre los ateos. "Los antiguos —decía él— consideraban como dioses, en virtud de la utilidad que de ellos se derivaba, al sol, a la luna, a los ríos, a las fuentes y, en general, a todas las cosas que favorecen a nuestra vida como, por ejemplo, los Egipcios al Nilo. Y por esto el pan era considerado como Deméter, el vino como Dionisos, el agua como Poseidón, el fuego como Hefesto, y así cada uno de los bienes que son de utilidad" (Sexto E., *Adv. math.,* IX, 18; cfr. Cicerón, *De nat. deorum.* I, 37, 118).

En cambio Hipias de Elide era famoso por su cultura enciclopédica y por el vigor de su memoria. En el diálogo platónico *Hipias el mayor* nos cuenta él mismo que muchas veces fue enviado por su patria como legado para tratar asuntos con otras ciudades; y se enorgullece de haber ganado grandes sumas con su enseñanza. Compuso elegías y discursos de argumentos diversos, de los que nos quedan fragmentos poco importantes desde el punto de vista filosófico. Por un testimonio de Jenofonte *(Mem.,* IV, 4, 5, y ss.) que refiere una larga discusión entre él y Sócrates sabemos que uno de sus temas preferidos era la oposición entre la naturaleza *(φιισιξ)* y la ley *(νόμοξ).* Las leyes no son una cosa seria porque carecen de uniformidad y de estabilidad y los mismos que las hacen, a veces las suprimen. Las verdaderas leyes son

las que prescribe la naturaleza y que, aun sin estar escritas, "son válidas en todo país y del mismo modo".

Esta antítesis entre la ley y la naturaleza se convierte en el tema preferido de la generación más joven de sofistas que, a veces, la emplea para defender una ética aristocrática e incluso para tejer un elogio de la injusticia. Es verdad que los sofistas, mostrando (como ya se ha dicho en el § 25) la relatividad de los valores que rigen la convivencia humana y negándose a proceder a la investigación de los valores absolutos y universales, llegaron a ver en las leyes nada más que convenciones humanas más o menos útiles, pero indignas de un reconocimiento obligatorio. El sofista Antifonte afirmaba que todas las leyes son meramente convencionales y, por lo tanto, contrarias a la naturaleza y que el mejor modo de vivir es el de seguir a la naturaleza, esto es, pensar en la propia utilidad, guardando un respeto puramente aparente o formal a las leyes de los hombres (Diels, 87, fr. 44 A, col. 4). Polux y Calicles en el *Gorgias,* Trasímaco en la *República,* sostienen que la ley natural es la ley del más fuerte y que las leyes que los hombres hacen valer en su convivencia son puras convenciones arbitrarias, encaminadas a impedir a los más fuertes que prevalga su derecho natural. Según naturaleza, es justicia que el fuerte domine al más débil y siga en cualquier circunstancia, sin freno, el propio talante; y esto sucede, efectivamente, cuando un hombre dotado de naturaleza idónea rompe las cadenas de la convención y de siervo se convierte en dueño *(Gorg.,* 484 *a; República,* I, 338 *b* y ss.).

Otro aspecto de la sofística era la erística, es decir, el arte de vencer en las discusiones refutando las afirmaciones del adversario sin considerar su verdad ni su falsedad. En el *Eutidemo* de Platón, dos figuras menores de sofistas, Eutidemo y Dionisodoro aparecen en acción en algunas actitudes típicas de su repertorio. Uno de los lugares comunes de la erística era el que cita también Platón en el *Menón* (80 *d)* y al que opone la doctrina de la anamnesis: o sea, que no se puede indagar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe: porque es inútil indagar sobre lo que se sabe y es imposible investigar si no se sabe qué investigar. La erística fue ciertamente la actividad más inferior de los sofistas y la que más contribuyó a desacreditarlos. No obstante, en cierto modo, formaba parte de su bagaje; ya que cuando se niega todo criterio objetivo de investigación y se reconoce la omnipotencia de la palabra, se da cabida a la posibilidad de usar la palabra como puro instrumento de batalla verbal o como simple ejercicio de pericia polémica.

BIBLIOGRAFIA

§ 24. Sobre el nombre y concepto de sofista, los testimonios antiguos en Diels, cap. 79 y la nota introductoria de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti,* texto griego, trad, ital y notas I-III, 1949-54.

Para la bibliografía, *v.* las notas que anteceden a los volúmenes de Untersteiner y también la obra del mismo autor, I *Sofisti,* Turín, 1949. Sobre el valor de la sofística en la historia de la cultura griega: Jaeger, *Paideia, I,* libro II, cap. III. Sobre la lógica sofística: Prantl, *Geschichte der Logik,* I, p. 11 y ss.

§ *25.* Los fragmentos de Protágoras en Diels, cap. 80; Untersteiner, cap. 2. Los Discorsi *doppi, en* Diels, cap. 90; Untersteiner, cap. 10. Bibliografía sobre Protágoras en A. Capizzi, *Protagora,* Florencia, 1955; S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo,* Florencia, 1961.

§ 26. Los fragmentos de Gorgias en Diels, cap. 82 y en Untersteiner, cap. 4. Para la bibliografía v. las obras ya citadas.

§ 27. Los fragmentos de Pródico en Diels, cap. 84; Untersteiner, cap. 6; de Hipias, en Diels, cap. 86; Untersteiner, cap. 8; de Antifonte, en Diels, cap. 87; de Trasímaco, en Diels, cap. 85; Untersteiner, cap. 7.

Sobre todos ellos, v. la bibliografía en las obras ya citadas.

CAPITULO VII

SÓCRATES

28. EL PROBLEMA

El tiempo del nacimiento de Sócrates resulta determinado por la edad que él tenía en la fecha de su proceso y condena. Por esta fecha (399) tenía 70 años (Plat., *Aρ.,* 175; *Crit.,* 52 *e);* debió nacer, por tanto, en el 470 ó en los primeros meses del 469 a. de J. C. Su padre, Sofronisco, era escultor; su •madre, Fenarete, comadrona: él mismo parangonó después su obra de maestro con el arte de su madre *(Teet.,* 149 *a).* Completó en Atenas su educación juvenil, estudió probablemente geometría y astronomía; y, si no fue discípulo de Anaxágoras (como querría un testimonio antiguo), conoció ciertamente el escrito de este filosofo, según se desprende del *Fedón* platónico (97 c). Se alejó de Atenas sólo tres veces para cumplir su deber de soldado y estuvo en las batallas de Potidea, Delios y Anfípolis. En el *Banquete* de Platón, Alcibíades habla de Sócrates en la guerra como de un hombre insensible a las fatigas y al frío, valiente, modesto y dueño de sí mismo aun en el momento en que el ejército estaba derrotado.

Sócrates se mantuvo alejado de la vida política. Su vocación, la tarea a que se consagró y a la que se mantuvo fiel hasta el final, declarando al tribunal mismo que se disponía a condenarle que no la habría en ningún caso dejado, fue la filosofía. Pero él entendió la investigación filosófica como un *examen* incesante de sí mismo y de los demás; a este examen dedicó enteramente todo su tiempo, sin practicar ninguna enseñanza regular. Consagrado a esta tarea, descuidó toda actividad práctica y vivió pobremente con su mujer Jantipa y sus hijos. Su figura, sin embargo, no posee ninguno de los rasgos convencionales de que la tradición se ha valido para esbozar el carácter de otros sabios, por ejemplo, de Anaxágoras o de Demócrito. Su personalidad tenía algo extraño (a)gopou) e inquietante, que no escapaba a quienes se acercaron a él y nos lo han descrito. Su misma apariencia física chocaba con el ideal helénico del alma sabia en un cuerpo bello y armonioso (καλοκάγαθος): parecía un sueno, lo cual estaba en estridente contraste con su carácter moral y con el dominio de sí mismo que conservaba en todas las circunstancias *(Ban.,* 215, 221). Por el aspecto inquietante de su personalidad, Platón le comparó a la trimielga o torpedo de mar que paraliza a quien toca: del mismo modo provocaba la duda y la inquietud en el ánimo de quienes se le acercaban *(Men.,* 80).

Sin embargo, este hombre, que dedicó a la filosofía toda su existencia y murió por ella, no escribió nada. Es ésta indudablemente la más grande

paradoja de la filosofía griega. No puede tratarse de un hecho casual. Si Sócrates no escribió nada, fue porque le pareció que la investigación filosófica, tal como él la entendía y practicaba, no podía llevarse adelante, o continuarse después de él, mediante unos escritos. El motivo auténtico de la falta de actividad de Sócrates escritor puede verse bosquejado en el *Fedro* (275 *e)* platónico, en las palabras que el rey egipcio Thamus dirige a Thot, inventor de la escritura: "Ofreces a los alumnos la apariencia, no la verdad de la sabiduría; puesto que cuando ellos, gracias a ti, habrán leído tantas cosas sin ninguna enseñanza, se creerán en posesión de muchos conocimientos, a pesar de permanecer fundamentalmente ignorantes y se harán insoportables a los demás, porque poseerán no la sabiduría, sino la presunción de la sabiduría." Para Sócrates, que entiende el filosofar como el examen incesante de sí mismo y de los demás, ningún escrito puede suscitar y dirigir el filosofar. El escrito puede comunicar una doctrina, no estimular la investigación. Si Sócrates renunció a escribir, ello fue debido, por tanto, a su misma actitud filosófica y forma parte esencial de tal actitud.

29. LAS FUENTES

Esta renuncia nos pone, pues, frente al difícil problema de caracterizar la personalidad de Sócrates a través de testimonios indirectos. Poseemos tres testimonios principales: el de Jenofonte en los *Dichos memorables de Sócrates,* el de Platón, que le hace hablar como un personaje principal en la mayor parte de sus diálogos, y el de Aristóteles, que le dedica breves y precisas alusiones. La caricatura que Aristófanes nos na dado de Sócrates en las *Nubes,* como filósofo de la naturaleza que da de los hechos más sencillos las explicaciones más complicadas y como sofista que convierte en fuertes los discursos más débiles y hace triunfar a los injustos sobre los justos, ha querido evidentemente representar en el más popular personaje ateniense el *tipo* del intelectual innovador, concentrando en él características contradictorias que pertenecen a personajes reales diversos (Diógenes de Apolonia y Protágoras). Tal caricatura no posee, pues, valor histórico.

Jenofonte, escasamente dotado de espíritu filosófico, nos ha dado una presentación extremadamente pobre y mezquina de la personalidad de Sócrates; nada en su retrato justifica la enorme influencia que Sócrates ha ejercido sobre el entero desarrollo del pensamiento humano. Por otra parte, la personalidad de Sócrates vive potentemente en los diálogos de Platón; y aquí surge legítimamente la duda de si Platón piensa y habla él mismo mediante la figura de Sócrates, y si, por consiguiente, en sus diálogos puede hallarse el Sócrates histórico. Los testimonios de Aristóteles, en fin, no nos dicen nada más de cuanto ya se encuentra en Jenofonte y en Platón.

Durante un cierto tiempo, el mismo carácter escasamente filosófico de la presentación de Jenofonte y el título de su obra han parecido una garantía de fidelidad histórica, frente a la evidencia de la transfiguración a que Platón ha sometido, especialmente en algunos diálogos, la figura del maestro. Pero la brevedad de las relaciones de Jenofonte con Sócrates, la ineficacia evidente de la enseñanza socrática sobre su carácter y sobre su modo de vivir (fue sustancialmente un aventurero) y el largo período de tiempo

transcurrido entre su discipulado y la composición de su escrito, han suscitado la sospecha de que tal escrito sea, más que recolección fiel de recuerdos socráticos, una composición literaria, no exenta de intenciones polémicas (sobre todo contra Antístenes), fundada en buena parte sobre otros escritos, sin excluir los platónicos. Por otra parte, los testimonios de Aristóteles parecen también dependientes en buena parte de Platón y aun tal vez del mismo Jenofonte. De modo que la fuente fundamental para reconstruir el Sócrates histórico es siempre Platón. El testimonio de Aristóteles, y la representación de Jenofonte (y esta última en cuanto convalidada por el primero) suministran más bien un criterio para discernir y limitar lo que en la compleja figura que domina la obra de Platón puede efectivamente atribuirse al Sócrates histórico. Así no puede ciertamente atribuirse a este último la doctrina de las ideas, de la cual no hay indicio en Jenofonte ni en Aristóteles; y debe, por tanto, excluirse la interpretación de algún erudito moderno que ha visto en Platón al historiador de Sócrates y ha atribuido a este último el cuerpo central del sistema platónico, y a Platón únicamente la crítica y la corrección de tal sistema, que se inician con el *Parménides.*

30. EL "CONÓCETE A TI MISMO" Y LA IRONÍA

"Sócrates ha llamado a la filosofía del cielo a la tierra". Estas palabras de Cicerón *(Tusc., V,* 4, 10) expresan exactamente el carácter de la investigación socrática. Tiene por objeto exclusivamente el hombre y su mundo, esto es, la comunidad en que vive. Jenofonte atestigua claramente la actitud negativa de Sócrates frente a toda investigación naturalística y su propósito de mantenerse en el dominio de la realidad humana. Su misión es la de promover en el hombre la investigación en torno al hombre. Esta investigación debe tender a poner al hombre, a cada hombre individual, en claro consigo mismo, a llevarle al reconocimiento de sus límites y a hacerlo justo, esto es, solidario con los demás. Por esto Sócrates adoptó la divisa deifica *Conócete a ti mismo* e hizo del filosofar un examen incesante de sí mismo y de los demás: de sí mismo en relación con los demás, de los demás en relación consigo mismo.

La primera condición de este examen es el reconocimiento de la propia ignorancia. Cuando Sócrates supo la respuesta del oráculo, que le proclamaba el hombre más sabio de todos, sorprendido se fue a interrogar a los que parecían sabios y se dio cuenta de que la sabiduría de éstos era nula. Comprendió entonces el significado del oráculo: ningún hombre sabe nada verdaderamente, pero es sabio únicamente quien sabe que no sabe, no quien se figura saber e ignora así hasta su misma ignorancia. Y en realidad sólo quien sabe que no sabe *procura* saber, mientras quien se cree en posesión de un saber ficticio no es capaz de investigar, no se preocupa de sí mismo y permanece irremediablemente alejado de la verdad y de la virtud. Este principio socrático representa la neta antítesis polémica de la sofística. Contra los sofistas que hacían profesión de sabiduría y pretendían enseñarla a los demás, Sócrates hace profesión de ignorante. El saber de los sofistas es un no-saber ficticio privado de verdad, que confiere sólo presunción y

jactancia e impide asumir la actitud sumisa de la investigación, única digna de los hombres.

El medio para promover en los demás este reconocimiento de la propia ignorancia, que es condición de la investigación, es la *ironía.* La ironía es la interrogación tendente a descubrir al hombre su ignorancia, abandonándolo a la duda y la inquietud para obligarle a investigar. La ironía es un medio de descubrir la nulidad del saber ficticio, para poner al desnudo la ignorancia fundamental que el hombre oculta incluso a sí mismo con los oropeles de un saber hecho de palabras y de vacío. La ironía es el arma terrible de Sócrates contra la jactancia del ignorante que no sabe que lo es y por esto se resiste a examinarse a sí mismo y a reconocer sus propios límites. Tal es la sacudida que el torpedo marino comunica a quien le toca y, en efecto, sacude al hombre del torpor y le comunica la duda que le encamina hacia la búsqueda de sí mismo. Y precisamente por esto es también una *liberación.* Sobre este aspecto de la ironía como liberación del saber ficticio, o sea, de lo que oficial o comúnmente pasa por saber o por ciencia, ha insistido justamente Kierkegaard en el *Concepto de la ironía.* Se trata ciertamente de una función negativa, del aspecto limitante y destructivo de la filosofía socrática, pero precisamente por ello, de un aspecto que es indisoluble de la filosofía como investigación y que, por lo mismo, contribuye a hacer de Sócrates el símbolo de la filosofía occidental.

31. LA MAYEUTICA

Sócrates no se propone, pues, comunicar una doctrina o un conjunto de doctrinas. No enseña nada: comunica sólo el estímulo y el interés por la investigación. En tal sentido compara, en el *Teetetes* platónico, su arte con el de su madre, la comadrona Fenarete. Su arte consiste esencialmente en averiguar por todos los medios si su interlocutor tiene que parir algo fantástico y falso o genuino y verdadero. El se declara estéril de sabiduría. Acepta como verdadero el reproche, que muchos le echan en cara, de saber interrogar a los demás, pero sin saber qué contestar él mismo. La divinidad que le obliga a hacer de comadrón le prohibe dar a luz; y no tiene ningún descubrimiento que enseñar a los demás ni puede hacer más que ayudarles en su parto intelectual. Los demás, los que se le acercan, parecen, al principio, completamente ignorantes, pero después su búsqueda se hace fecunda, sin que, sin embargo, aprendan nada de él.

Este arte mayéutica no es en realidad más que el arte de la investigación en común. El hombre no puede por sí solo llegar a ponerse en claro consigo mismo. La investigación que le concierne no puede empezar y acabar en el recinto cerrado de su individualidad: por el contrario, sólo puede ser fruto de un diálogo continuo con los demás, tanto como consigo mismo. En esto radica verdaderamente su antítesis polémica con la sofística. La sofística es un individualismo radical. El sofista no se preocupa de los demás sino para arrancar, a toda costa y sin parar mientes en la verdad, el asentimiento que le asegura el éxito; pero no llega nunca a la sinceridad consigo mismo ni con los demás. En el *Gorgias* platónico Sócrates compara la sofística con el arte culinario que procura satisfacer al paladar, pero no se preocupa de que

los manjares sean beneficiosos para el cuerpo. La mayéutica es, por el contrario, parecida a la medicina, que no se preocupa si causa dolores al paciente, con tal de conservar o restablecer su salud.

Al individualismo sofístico Sócrates opone, no el concepto de un hombre universal, un hombre-razón que no posea ya ninguno de los caracteres precisos y diferenciados del individuo, sino el vínculo de solidaridad y de justicia entre los hombres, por el cual ninguno de ellos puede liberarse ni lograr algo bueno por sí solo, antes bien, cada uno se halla necesariamente vinculado a los demás y puede progresar únicamente con su ayuda y ayudándoles a su vez. El universalismo socrático no es la negación de los individuos: es el reconocimiento de que el valor del individuo no se puede entender ni realizar sino en las relaciones entre individuos. Pero la relación entre individuos, cuando garantiza a cada cual la libertad de la búsqueda de sí mismo, es una relación fundada en la virtud y en la justicia. Y he ahí, por tanto, que la intención de Sócrates, en cuanto se propone promover en cada hombre la investigación de sí mismo, se dirige naturalmente al problema de la virtud y de la justicia.

32. CIENCIA Y VIRTUD

La búsqueda de sí mismo es al propio tiempo búsqueda del verdadero saber y de la mejor manera de vivir: en otras palabras, es a la vez investigación del saber y de la virtud. Saber y virtud se identifican, según Sócrates. El hombre no puede tender más que a saber lo que debe hacer o lo que debe ser; y tal saber es la virtud misma. Este es el principio fundamental de la ética socrática, principio que se expresa, del modo mas decidido; en el *Protágoras* de Platón. La mayor parte de los hombres creen que sabiduría y virtud son dos cosas distintas, que el saber no posee ningún poder directivo sobre el hombre y que el hombre, aun cuando *sabe* lo que es el bien, puede verse subyugado por el placer y alejarse de la virtud. Pero a Sócrates una ciencia que sea incapaz de dominar al hombre y que lo abandone a merced de los impulsos sensibles, no le parece tampoco una ciencia. Si el hombre se entrega a estos impulsos, ello significa que sabe o cree saber que obrar así es para él lo más útil o más conveniente. Un error de juicio, es decir, la ignorancia, es base de toda culpa y de todo vicio. Es un mal cálculo el que induce al hombre a preferir el placer del momento, a pesar de las malas o dolorosas consecuencias que de él se puedan derivar; y un cálculo equivocado es fruto de ignorancia. Quien verdaderamente sabe, formula bien sus cálculos, escoge en cada caso el placer mayor, aquel que no puede ocasionarle ni dolor ni daño; y sólo es tal el placer de la virtud.

No es necesario, pues, que el hombre renuncie al placer para ser virtuoso. La virtud no es la negación de la vida humana, antes bien, es la vida humana perfecta; comprende el placer y es, además, el placer máximo. La diferencia entre el hombre virtuoso y el hombre que no lo es, consiste en que el primero sabe calcular los placeres y escoger el mayor; el segundo no sabe nacer este cálculo y no puede, por tanto, más que entregarse al placer del momento. El utilitarismo socrático no tiene, pues, nada que ver con el hedonismo sofístico. De esta manera, el utilitarismo socrático es otro

aspecto de la polémica contra los sofistas. La ética de los sofistas oscilaba entre un hedonismo escueto como el que defienden, por ejemplo, Antifonte y algunos interlocutores de los diálogos platónicos y aquella especie de activismo de la virtud, que fue la tesis de Pródico. Para Sócrates, ambas tendencias resultan insostenibles. La virtud no es ni puro placer ni puro esfuerzo, sino cálculo inteligente. En este cálculo, la profesión o la defensa de la injusticia no halla lugar porque la injusticia no es más que un cálculo equivocado.

Contra la identificación socrática de ciencia y virtud, ya Aristóteles hacía notar que Sócrates de tal manera reduce la virtud a la razón que si la virtud no es tal sino con la razón, la virtud no se identifica con la razón *(Et. Nic.,* VI, 13, 1144 *b).* Esta crítica, aceptada por Hegel *(Geschichte der Phil,* I, cap. II, B, 2 *a),* se ha hecho demasiado común en la historiografía filosófica y, entre otras cosas, es un fundamento de la desvalorización intentada por Nietzsche respecto a la figura de Platón cuando quiso vislumbrar en él el intento de reducir el instinto a la razón y, en consecuencia, empobrecer la vida *(Ecce Homo).* Pero, la realidad es que todo lo que se puede achacar a Sócrates es no haber hecho las distinciones correspondientes entre las actividades o facultades humanas que Platón y Aristóteles introdujeron en la filosofía. Para Sócrates, el hombre es todavía una unidad indivisible. Su saber no es sólo la actividad de su inteligencia o de su razón, sino un modo de ser y de comportarse total, el empeñarse en una investigación que no reconoce límites ni supuestos fuera de sí, sino que encuentra en sí misma su propia disciplina Según Sócrates, la virtud es ciencia, en primer lugar porque no se puede ser virtuoso simplemente conformándose y acomodándose a las opiniones corrientes y a las reglas de vida ya conocidas. Es ciencia porque es investigación, búsqueda autónoma de los valores sobre los que debe fundarse la vida.

33. LA RELIGIÓN DE SÓCRATES

Para Sócrates filosofar es una misión divina, una tarea que le confió un mandato divino *(Ap.,* 29-30). Habla de un demonio, de una inspiración divina que le aconseja en todos los momentos decisivos de la vida. Comúnmente se interpreta este demonio como la voz de la conciencia; en realidad es el sentimiento de una investidura recibida de lo alto, propio de quien ha abrazado una misión con todas sus fuerzas. El sentimiento de la divinidad se halla siempre presente, por tanto, en la investigación socrática en calidad de sentimiento de lo trascendente, de lo que está más allá del hombre, superior al hombre, que le guía desde lo alto y le ofrece una garantía providencial.

Pero ciertamente la divinidad de que habla Sócrates no es la de la religión popular de los griegos. Considera que el culto religioso tradicional forma parte de los deberes del ciudadano, y por eso aconseja a cada cual atenerse a las costumbres de su propia ciudad, y él mismo se atiene a ellas. Mas admite a los dioses sólo porque admite a la divinidad: no ve en ellos más que encarnaciones y expresiones del único principio divino, al cual se pueden pedir no ya bienes materiales, sino el bien, aquel que sólo es tal para el

hombre, la virtud. Y en realidad su fe religiosa no es más que su filosofía. Naturalmente, esta religiosidad socrática no tiene nada que ver con el cristianismo que, en la antigua historiografía, ha querido ver en Sócrates un precursor. No se puede hablar de cristianismo prescindiendo de la revelación y nada hay más ajeno al espíritu de Sócrates que una sabiduría que sea o pretenda ser revelación divina. Según Sócrates, lo que la revelación divina ordena es el empeño en la investigación y el esfuerzo en la búsqueda de la justicia; lo que ella garantiza es que "para el hombre honrado no hay mal ni en la vida ni en la muerte" *(Ap.,* 41 *c).* Pero en cuanto a la verdad y a la virtud, el hombre debe buscarlas y realizarlas en sí mismo.

34. LA INDUCCIÓN Y EL **CONCEPTO**

Aristóteles ha caracterizado la investigación de Sócrates desde el punto de vista lógico. "Dos cosas —dice *(Met.,* XIII, 4, 1078 *b)*— se pueden fundadamente atribuir a Sócrates: los razonamientos *inductivos* y la definición de lo *universal (καθόλον,* concepto), y ambas se refieren al principio de la ciencia". El razonamiento inductivo es aquel que, mediante el examen de un cierto número de casos o afirmaciones particulares, conduce a una afirmación general que expresa un concepto. Por ejemplo, en el *Gorgias,* de las afirmaciones de que quien ha aprendido la arquitectura es arquitecto, quien ha aprendido la música es músico, quien ha aprendido la medicina es médico, Sócrates llega a la afirmación general de que quien ha aprendido una ciencia es tal cual lo ha hecho la ciencia misma. El razonamiento inductivo se dirige, pues, a la definición del concepto; y el concepto expresa la *esencia* o la naturaleza de una *cosa,* lo que la cosa verdaderamente *es (Jen.,Mem.,* IV, 6, 1).

Este procedimiento, observa también Aristóteles, lo aplicó Sócrates a los temas morales. De la naturaleza no se ocupa de hecho: en los temas morales buscó lo universal y así elevó su investigación al plano de la ciencia *(Met.,* I, 6, 987 *b* 1). A Sócrates, pues, pertenece el mérito de haber sido el primero que organizó la investigación según un método propiamente científico. El saber cuya necesidad e interés en los hombres quiere despertar, debe ser una ciencia, lograda mediante un método riguroso. Y, en efecto, sólo una ciencia de este género, con su perfecta objetividad, permite a los hombres entenderse y asociarse en la investigación común. Únicamente como ciencia es posible enseñar la virtud *(Prot.,* 361 *b).*

Se ha puesto en duda el valor del testimonio aristotélico sobre el significado lógico de la investigación socrática. Las afirmaciones de Aristóteles se derivarían de las de Jenofonte *(Mem.,* IV, 6) y éstas a su vez de las platónicas *(Fedr., 262 a-b).* Por otra parte, aun concediendo todo su valor a los testimonios de Jenofonte y de Aristóteles, no se deduciría de ello todavía que a Sócrates corresponda el título de descubridor del concepto, ya que sólo indagó conceptos ético-prácticos y éstos expresan no lo que realmente *es,* sino lo que *debe* ser: su obra científica no apuntaba al conocimiento, antes bien era una reflexión criticonormativa alrededor del obrar y el vivir del hombre. Ahora bien, precisamente la parte de verdad que contienen estas consideraciones revola el mérito indudable de Sócrates como

iniciador de la investigación científica y confirma el testimonio de Aristóteles. En primer Tugar, aunque Jenofonte γ Aristóteles hubiesen repetido sustancialmente las atestaciones de Platón, este mismo hecho equivaldría a la confirmación de las mismas por parte de hombres que tenían manera de comprobar su exactitud. Jenofonte había sido discípulo de Sócrates y aunque los años transcurridos y su escasa capacidad filosófica le hiciesen poco apto para entender la personalidad del maestro, no se puede creer que le hicieran incapaz de comprender el método de su indagación. Por lo que respecta a Aristóteles, es difícil suponer que se hubiese limitado a reproducir la atestación de Jenofonte en el caso de que ésta hubiese sido manifiestamente contradictoria con una tradición que, dentro y fuera del ambiente platónico, era viva y actuante.

Pero la cuestión fundamental es la del significado que el concepto tiene para Sócrates. Indudablemente los conceptos que Sócrates ha elaborado son todos ellos de carácter ético-práctico y se refieren al deber ser y no a la realidad de hecho. Pero todo concepto, sea teórico o práctico, tiene por objeto la esencia de las cosas, su ser y su sustancia permanente. En qué consista la sustancia o la esencia es un problema postenor que Sócrates dejó como herencia a sus sucesores y que constituye el tema fundamental de la filosofía de Platón y de Aristóteles.

35. LA MUERTE DE SÓCRATES

La influencia de Sócrates se había ya ejercido en Atenas sobre una generación entera, cuando tres ciudadanos, Melitos, Anitos y Licón, le acusaron de corromper la juventud enseñando creencias contrarias a la religión del Estado. La acusación tenía escasa consistencia y habría quedado en nada, si Sócrates hubiese hecho alguna concesión a sus jueces. No quiso hacerla, por el contrario. Su defensa consistió en una exaltación de la tarea educativa que había emprendido respecto a los atenienses. Declaró que en ningún caso habría abandonado esta tarea, a la cual le requirió una orden divina. Por una pequeña mayoría, Sócrates fue declarado culpable. Podía entonces marcharse al destierro o proponer una pena adecuada al veredicto. En vez de esto, aun manifestándose dispuesto a pagar una multa de tres mil dracmas, declaró orgullosamente que se sentía merecedor de que se le alimentase a expensas públicas en el Pritaneo, como se hacía con los hombres beneméritos de la ciudad. Se produjo entonces como consecuencia con mayoría más fuerte la condena a muerte que habían pedido los acusadores.

Entre la condena y la ejecución transcurrieron treinta días, porque una solemnidad sagrada impedía en aquel período las ejecuciones capitales. Durante este tiempo los amigos organizaron su fuga y procuraron inducirle a ella; pero Sócrates rehusó. Los motivos de esta negativa se exponen en el *Critón* platónico: Sócrates quiere dar con su muerte un testimonio decisivo a favor de su enseñanza. Había vivido hasta entonces enseñando la justicia y el respeto a la ley; no podía, con su fuga, ser injusto hacia las leyes de su ciudad y desmentir así, en el momento decisivo, toda su obra de maestro. Por otra parte, no temía a la muerte. Aunque no tuviera una absoluta

certeza de la inmortalidad del alma, alimentaba la esperanza de una vida después de la muerte que fuese para los hombres justos mejor que para los malvados. Contaba setenta años de edad, consideraba que había cumplido su misión, a la que había permanecido fiel durante toda su vida y a la que debía todavía dar, con la muerte, la última prueba de fidelidad. Sus últimas palabras a los discípulos fueron también una incitación a la investigación: "Si os cuidáis de vosotros mismos, cualquier cosa que hagáis me será grata, a los míos y a vosotros mismos, aunque ahora no os comprometáis a nada. Pero si, por el contrario, no os preocupáis de vosotros mismos y no queréis vivir de manera conforme con lo que ahora y antes os he dicho, hacerme ahora muchas y solemnes promesas no serviría de nada" *(Fed.,* 115 *b).*

Si la Grecia antigua ha sido la cuna de la filosofía porque por primera vez realizó una investigación libre y autónoma, Sócrates encarna en su persona el espíritu genuino de la filosofía griega, porque realizó en grado sumo la exigencia de dicha investigación. En el empeño de una investigación conducida con método riguroso e incesantemente continuada colocó el valor más alto de la personalidad humana: la virtud y el bien. Tal es, en efecto, el significado de la identificación entre virtud y ciencia, que tantas veces se ha tomado como intelectualismo. La ciencia es para Sócrates la investigación ordenadamente conducida, y la virtud es la forma de vida propiamente humana: su identidad es el significado no sólo de la obra, sino de la misma personalidad de Sócrates.

BIBLIOGRAFIA

§ 28. Los restos de una *Vida de Sócrates* escrita por Aristoxeno, discípulo de Aristóteles, se encuentran en Muller, *Frag, histor. graec.,* II, p. 280 sigs. Otras noticias se encuentran en los *Memorables y* en la *Apología* de Jenofonte y en los diálogos de Platón, citados en el texto. Existe, además, la *Vida* de Diógenes Laercio, II, 18 sigs. Respecto a la edición de los escritos de Jenofonte y de Platón relativos a Sócrates, véase la nota bibliográfica de los capítulos 8 y 9.

§ 29. Han atribuido valor histórico a la caricatura aristofanesca: Chiapelli, Il *naturalismo di Socrate e le prime Nubi di Aristofane,* en "Rend. Acc. Lincei, CI. science morali", 1886, p. 284 sigs.; *Nuove richercbe sul naturalismo di Socrate,* en "Archiv, für Gesch. der Phil.", IV, p. 369 sigs; Taylor, *Varia Socrática,* Oxford, 1911, p. 129 sigs.

Ha seguido con preferencia a Aristóteles en la interpretación de Sócrates: K. Joel, *Der echte und der xenofonteus Sokr.,* Berlín, 1893-1901, pero ha seguido a Jenofonte; A. Doring, *Die Lehre des S. als soziales Reformsystem,* Munich, 1895; J. Burnet, *Greek Philosophy,* I, cap. II, y A. E. Taylor, *Varia Socratica,* Oxford, 1911; Id., *Socrates,* Londres, 1935, trad, ital., Florencia. 1951, y *Plato,* Londres, 1926 (4.ª edic., 1937) opinan que Platón fue solamente el historiador de Sócrates. Han seguido preferentemente la representación de Jenofonte, sirviéndose para avalorarla de los testimonios de Aristóteles: Zeller, vol. II, 2; Gomperz, vol. III, p. 46 sigs.; Willamowitz, *Platón,* I, p. 94 sigs., y otros historiadores dependientes de estos. Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und geschichtliche Stellung,* Tubinga, 1913, niega todo valor histórico a las atestaciones de Aristóteles, que considera completamente dependientes de Platón y Jenofonte, y reduce la obra de este último a una pura composición literaria (por los motivos repetidos en el texto) y funda sobre todo en Platón su feliz reconstrucción de la figura de Sócrates. Paolo Rossi, *Per una storia della storiografia socratica,* en *Problemi di storiografia filosófica,* a cargo de A. Bandi, Milán, 1951. Además cfr.: O. Gigon, S., Berna, 1947; V. de Magalhaes-Vilhena, *Le probleme de S.; Le S. historique et le S. de Platón,* París, 1952; A. H. Chroust, S. *Man and Myth.,* Londres, 1956; J. Brun, S., París, 1960.

§ 30. Para la misión de Sócrates, véase la *Apología de* Platón, especialmente cap. 17. Para el "Conócete a ti mismo", el *Alcibiades,* I, 129 sigs. Para la ironía, *Menón,* 80. Para el poder de liberación de la ironía, *Sofista,* 320.

§ 31. Sobre la mayéutica, especialmente *Teetetes,* 148, 151, 210.

§ 32. Sobre la identidad de ciencia y virtud y sobre el utilitarismo de Sócrates, crf. el *Protágoras,* sobre el cual se funda la exposición de este párrafo.

R 33. Sobre el demonio socrático, consúltese especialmente *Apología, 29, 30.* Pero las alusiones de Sócrates a su demonio son frecuentes en todos los diálogos socráticos de Platón. Con mayor frecuencia, el demonio actúa negativamente disuadiendo a Sócrates de cumplir una acción cualquiera. Pero sobre todo el demonio le llama a su tarea de examinar a los demás y a sí mismo. Sobre las ideas religiosas de Sócrates: Jenofonte, *Memorables,* I, 4; IV, 3. El demonio se entiende como la voz de la conciencia en Zeller y Gomperz, loc. cit. Ver sobre la insuficiencia de esta interpretación: Maier, parte III, cap. 4.

§ 34. La critica del valor del testimonio de Aristóteles se encuentra en Maier, obra citada, vol. I, parte I, cap. *3;* parte II, cap. 4. La conclusión, que niega a Sócrates el mérito de haber descubierto el concepto con los argumentos discutidos en el texto, se encuentra en la página 283 de la traducción italiana.

§ 35. Los pormenores del proceso de Sócrates se hallan en la *Apología* de Platón y en la de Jenofonte. El *Critón* expone la actitud de Sócrates ante el proyecto de fuga preparado por sus amigos. Al final del *Fedón* se narran las últimas horas de Sócrates y su muerte.

CAPITULO VIH

LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS

36. JENOFONTE

Nacido en 440-39, y muerto a los 80-90 años, Jenofonte no fue un filósofo, sino más bien un hombre de acción, competente sobre todo en asuntos militares y en cuestiones económicas. Conocido singularmente por haber dirigido la retirada de los diez mil griegos que habían participado en la expedición de Ciro contra su hermano Artajerjes para la conquista del trono de Persia, retirada que narró en su *Anábasis*, Jenofonte pertenece a la historia de la filosofía por *Los dichos memorables de Sócrates* y por otros escritos menores, en los cuales se deja sentir la influencia de la enseñanza de Sócrates. Se ha visto que los *Memorables* no ofrecen un cuadro exhaustivo de la personalidad de Sócrates. La *Apología de Sócrates* es la continuación de los *Memorables* y pretende ser la defensa pronunciada por Sócrates ante sus jueces. Otros escritos que muestran el diletantismo filosófico de Jenofonte son *La Ciropedia*, especie de novela histórica que tiende a dibujar en Ciro al tipo ideal del tirano ilustrado, el diálogo intitulado *Gerón*, que tiene una intención análoga, y el *Banquete*, escrito probablemente imitando al platónico, en el cual aparece también la figura de Sócrates. Ninguna aportación o desarrollo original de Jenofonte a la doctrina de Sócrates.

Entre los demás discípulos de Sócrates parece que Esquines escribió siete diálogos de carácter socrático. También a Simmias y a Cebes, se atribuyen escritos, de los cuales no se sabe nada.

Cuatro discípulos de Sócrates, además de Platón, son fundadores de escuelas filosóficas: Euclides, de la escuela de Megara; Fedón, de la de Elida; Antístenes, de la cínica; Aristipo, de la cirenaica. Pero de la escuela de Fedón, que se se llamó *Eretríaca, no* sabemos nada

A cada una de las otras tres escuelas socráticas acentúa un aspecto de la enseñanza de Sócrates, dejando de lado o negando los demás. La escuela cínica sitúa el bien en la virtud y repudia el placer. La cirenaica sitúa el bien en el placer y lo proclama como fin único de la vida. La megárica acentúa la universalidad del bien hasta sustraerlo a la esfera del hombre e identificarlo con el ser de Parménides.

37. LA ESCUELA MEGÁRICA

Euclides de Megara (no se le confunda con el matemático Euclides, que vivió y enseñó en Alejandría cerca de un siglo después), tras la muerte de

Sócrates volvió a su ciudad natal y en ella procuró continuar con su enseñanza la obra de su maestro. Parece que perteneció a la primera generación de los discípulos de Sócrates y que no vivió más de un decenio después de la muerte de éste. Otros representantes de la escuela son: Eubulides de Mileto, adversario de Aristóteles; Diodoro Crono (muerto en el 307 a. de J. C), y Estilpón, que enseñó en Atenas hacia el 320.

La característica de la escuela megárica es la de unir la enseñanza de Sócrates con la doctrina eleática. Euclides sostenía que uno solo es el *Bien*, y es la *Unidad*, que es siempre idéntica a sí misma, aunque se la llame con muchos nombres: Sabiduría, Dios, Entendimiento, etc. Al mismo tiempo, negaba la realidad de todo lo que es contrario al bien. Y como el conocimiento del bien es la virtud, admitía que no hay más que una virtud y que las varias virtudes no son más que diversos nombres de la misma.

Para afirmar la unidad, los megáricos, siguiendo las huellas de los eleatas, repudiaban completamente la sensibilidad como medio de conocimiento y prestaban fe exclusivamente a la razón. Por consiguiente, lo mismo que los eleatas, negaban la realidad de lo múltiple, del devenir y del movimiento; y desarrollaron una dialéctica negativa, semejante a la de Zenón de Elea, encaminada a reducir al absurdo cualquier afirmación que implicase la realidad de lo múltiple, del devenir y del movimiento.

Contra la multiplicidad emplearon argumentos, que se hicieron famosos, desarrollados sofísticamente. Eubulides utilizó entre otros el argumento del *sorites* (o montón): Sacando un grano de un montón, el montón no disminuye: ni siquiera, pues, sacándolos todos uno a uno (Diog. L., VII, 82). El mismo argumento se repetía con los cabellos o con la cola de un caballo (argumento del calvo). *[Cicer.,Acad.*, II, 49; Horacio, *Ep.,* II, 1]. A la misma negación de cualquier multiplicidad se encamina la crítica de los megáricos sobre la posibilidad del juicio. Según Estilpón, es imposible atribuir un predicado al sujeto y decir, por ejemplo, que "el caballo corre". En efecto, el ser del caballo y el ser de quien corre son distintos y los definimos diversamente: No se puede, pues, identificarlos como se hace en el juicio. Por otra parte, si fuesen idénticos, esto es, si el correr fuese idéntico al caballo, ¿cómo se podría atribuir también el mismo predicado del correr al león y al perro? Admitida una multiplicidad cualquiera, bien como composición de partes (como en el argumento del sorites), bien como la diversidad de predicados, se sigue el absurdo; y así resulta demostrada la falsedad de tal misión. Los megáricos desarrollaron también argumentos que no se orientan a la reducción al absurdo de lo múltiple sino que pertenecen al género de los que hoy se llaman *antinomias* o *paradojas,* "es decir, argumentos *indecidibles;* en el sentido de que no se puede decidir sobre su verdad o su falsedad. El más famoso de estos argumentos es el del embustero, expuesto por Cicerón de esta manera: "Si tú dices que mientes, o dices la verdad y entonces mientes o dices mentira y entonces dices la verdad" *(Acad.,* IV, 29, 96). Si alguien dice "miento" (sin ninguna limitación) formula una aserción que concierne a *todas* las afirmaciones, incluida la que enuncia en este momento. Argumentos de esta misma índole se discuten también en la lógica contemporánea. En la antigüedad, los discutieron los megáricos y los estoicos; en la Edad Media, su discusión formó parte integrante de la lógica terminística que los llamaba *insolubles*

Contra el devenir y el movimiento los megáricos, por obra de Diodoro Crono, negaron que hubiera poder cuando no hay acto; por ejemplo, quien no construye no tiene poder de construir. Éste principio suprime el movimiento y el devenir, porque (como nota Aristóteles) quien está de pie estará siempre de pie, y quien está sentado estará siempre sentado, siendo imposible levantarse a quien no tenga el poder de levantarse. El argumento de Diodoro Crono (llamado argumento *victorioso)* dice que sólo lo que se ha verificado era posible, ya que si fuese posible lo que no se verifica nunca, de lo posible salaría lo imposible. Una posibilidad que no se ha verificado no era una posibilidad, de lo contrario no se habría transformado en imposibilidad. El argumento conduce a admitir que todo lo que ocurre *debe* ocurrir necesariamente, y que la misma inmutabilidad existente para los hechos pasados existe también para los futuros, aunque no lo parezca. Bromeando sobre este argumento, Cicerón escribía a Varrón: "Has de saber que si me haces una visita, esta visita es una necesidad, ya que si no lo fuese se contaría entre las cosas imposibles." Diodoro volvía a tomar, pues, reelaborándolos, los argumentos de Zenón contra el movimiento.

Estilpón colocaba el ideal del sabio en la impasibilidad (a)pa/qeia) y sostenía que el sabio se basta a sí mismo, por lo cual no tiene necesidad de amigos.

38. LA ESCUELA CÍNICA. ANTÍSTENES

El fundador de la escuela cínica es Antístenes de Atenas, que fue primeramente discípulo de Gorgias, luego de Sócrates y después de la muerte de éste ensenó en el Gimnasio Cinosargos. El nombre de la escuela se debe al género de vida de sus secuaces: el mote de perros indicaba su ideal de vida conforme a la sencillez (y a la desfachatez) de la vida animal.

Antístenes escribió, a lo que parece (pero no nos ha llegado casi nada), un libro *Sobre la naturaleza de los animales*, en el cual probablemente sacaba de los animales modelos o ejemplos para la vida humana; y compuso escritos sobre personajes homéricos *(Ayax, Ulises)* o míticos *(Defensa de Orestes).* Pero la figura que Antístenes y los demás cínicos exaltaban sobre todo era la de *Hércules,* que es precisamente el título de otro escrito de Antístenes. Hércules, soportando fatigas desmedidas y venciendo monstruos, es el símbolo del sabio cínico que vence placeres y dolores y por encima de los unos y los otros afirma su fortaleza de ánimo.

Antístenes coincidía con los megarenses en tener por imposible cualquier juicio que no fuere la pura y simple afirmación de una identidad. Platón, que alude a Antístenes en el *Sofista,* (251, *b-c)* incluyéndolo con cierto menosprecio entre "los viejos que empezaron tarde a aprender", nos atestigua que consideraba imposible afirmar, por ejemplo, que "el hombre es bueno", porque esto equivaldría a decir que el hombre es a la vez uno (hombre) y muchos (hombre y bueno); y quería, por tanto, que se dijese únicamente "el hombre hombre" y "el bueno bueno". Aristóteles confirma el testimonio de Platón: "Antístenes profesaba la estólida opinión según la cual de ninguna cosa se puede decir más que su nombre propio y que por esto no se puede decir más que un solo nombre de cada cosa singular' *(Met.*,

V, 29, 1024 *b,* 32). De esto se derivaría —nota Aristóteles— que es imposible contradecirse y hasta es imposible decir lo falso: en efecto, o bien se habla de la misma cosa y no nos podemos servir más que del mismo nombre propio y no hay contradicción, o bien se habla de dos cosas distintas y tampoco en este caso la contradicción es posible. Desde este punto de vista, la doctrina platónica de las ideas como realidades universales había de parecer inconcebible, puesto que para Antístenes la realidad es siempre individual, incluso, como veremos en seguida, corpórea, y además de ella no hay más que el nombre propio que la indica: no subsiste ningún universal. A Platón hubo, en efecto, de observar: " ¡Oh Platón, veo el caballo, pero no la caballidad! ". A lo que Platón hubo de responder: "Por que no tienes ojos para verla" (Simpl., Cat., *66b,* 45).

Antístenes fue el primero que caracterizó la definición (λόγος) como expresión de la esencia de una cosa: "La definición es lo que expresa lo que es o era." Pero la definición es sólo posible de las cosas compuestas, no de los elementos que las integran. Cada uno de estos elementos puede ser únicamente nombrado, pero no caracterizado de otro modo; los compuestos, por el contrario, al constar de varios elementos, pueden ser definidos entrelazando entre sí los nombres de estos elementos (Arist. Met., VIII, 3, 1043 *b,* 25).

A Antístenes parece que se refieren también las alusiones del *Sofista y* del *Teetetes* a los hombres "que no creen que exista nada más que lo que se puede apretar a manos llenas", esto es, a los materiales que no admiten que haya más realidad que la corpórea.

El fin único del hombre es la felicidad y la felicidad está en el vivir según virtud. Los cínicos conciben la virtud como completamente suficiente por sí misma. No hay ningún otro bien fuera de ella. Lo que los hombres llaman *bienes,* y en primer lugar el placer, son males, porque distraen o alejan de la virtud. "Quisiera enloquecer antes que gozar", decía Antístenes. Por eso el hombre debe procurar libertarse de las necesidades, que lo esclavizan. Debe también liberarse de cualquier vínculo o relación social y bastarse absolutamente a sí mismo. Contra la religión tradicional, Antístenes afirmó que "según la ley, los dioses son muchos, pero según la naturaleza sólo hay un dios" (Cicerón, *De nat. deor.,* 1, 13, 32): afirmación que probablemente no tenía el significado monoteístico que se ha querido darle, sino que solamente expresaba la exigencia universalista y panteísta de que la divinidad está presente en todas partes.

39. DIÓGENES

Diógenes de Sinope, que fue discípulo de Antístenes en Atenas y de allí pasó a Corinto, donde murió muy anciano en el 323 a. de J. C., fue llamado (tal vez por Platón) el *Sócrates loco.* Esta apelación revela el carácter del personaje, el cual llevó al extremo el desdén propio de la escuela cínica por toda costumbre, hábito o convención humana y quiso realizar íntegramente aquella vuelta a la naturaleza que es el ideal de la escuela cínica. De sus siete dramas y de sus escritos en prosa (entre ellos una *República)* no nos ha quedado casi nada.

La leyenda se apoderó de él, atribuyéndole gran número de anécdotas y

de características que probablemente no tienen nada de histórico. Ciertamente no vivió siempre en un tonel, ni siempre practicó la mendicidad. Pero su oposición a todos los usos y convenciones humanas era radical. Se dice que fue el primero que usó la capa de paño burdo, que le servía también de cobertor, y la alforja en que tenía la comida, que después se convirtieron en distintivos de los cínicos en su vida de mendigos. (Diog. L., VI, 22). Diógenes sostenía la comunidad de las mujeres y, por lo tanto, de los hijos; se declaraba ciudadano del mundo y manifestaba en todas las circunstancias de la vida aquella desfachatez que luego fue proverbial de los cínicos. Estos, que, para afirmar la fuerza de ánimo del hombre, procuraban reconducirlo a la naturalidad primitiva de la vida animal, poco caso podían hacer del saber y de la ciencia; y sobre este punto verdaderamente la escuela cínica fue gravemente infiel a la enseñanza socrática, la cual ponía en la investigación científica la verdadera vida del hombre.

Entre la numerosa cuadrilla de cínicos que presentan todos monótonamente los mismos rasgos y agitan furiosamente capas y alforjas para exhibir una fuerza de ánimo que Sócrates había enseñado que debía lograrse mediante una serena y paciente investigación científica, se distingue Crates, un tebano de familia noble, al que siguió en su vida de mendigo su mujer Hiparquia. Compuso poesías satíricas y tragedias, en las que exaltaba el cosmopolismo y la pobreza.

40. LA ESCUELA CIRENAICA. ARISTIPO

El fundador de la escuela cirenaica es Aristipo de Cirene. Nacido hacia el 435, fue a Atenas después del 416; y allí conoció y frecuentó a Sócrates. Después de la muerte de éste, enseñó en varias ciudades de Grecia y estuvo también en Siracusa, en la corte del primero o segundo Dionisio. Se le atribuyen numerosas obras, entre ellas una *Historia de Libia;* pero la atribución no es segura y de tales obras no ha quedado nada. Al igual que para los demás fundadores de escuelas socráticas, resulta difícil discernir, en el conjunto de doctrinas que nos han llegado como patrimonio de los cirenaicos, las que pertenecen genuinamente al fundador de la escuela. Incluso, como sea que Aristipo tuvo una hija, Arete, que continuó su enseñanza e inició en las doctrinas del padre a su hijo Aristipo, algún escritor antiguo atribuye a Aristipo hijo el desarrollo sistemático de las ideas de la escuela. Pero los testimonios de Platón, de Aristóteles y de Espeusipo (autor de un diálogo titulado *Aristipo,* que se ha perdido) coinciden en atribuir al primer Aristipo las doctrinas fundamentales de la escuela.

También para los cirenaicos, al igual que para los cínicos y los megáricos, la investigación teorética pasa a segunda línea y se cultiva únicamente como contribución a la resolución del problema de la felicidad y de la conducta moral. Su ética comprendía, sin embargo, también una física y una teoría del conocimiento, ya que (según los testimonios de Sexto Empírico y de Séneca) se dividía en cinco partes: la primera sobre las cosas que se han de desear y aquellas de las cuales hay que huir, esto es, sobre el bien y el mal; la segunda, sobre las pasiones; la tercera, sobre las acciones; la cuarta, sobre las causas, esto es, los fenómenos naturales; y la quinta, sobre las verdades

(Sexto E., *Adv. math.*, VII, 11). Evidentemente, la cuarta y la quinta parte son la física y la lógica.

En la teoría del conocimiento, Aristipo se inspira sobre todo en Protágoras. Sostiene que el *criterio* de verdad es la *sensación* y que ésta es siempre verdadera, pero no dice nada respecto a la naturaleza del objeto que la produce. Que vemos lo blanco o sentimos lo dulce, se puede afirmar con certeza; pero que el objeto que produce la sensación sea blanco o dulce no es posible demostrarlo. Lo que se nos aparece, el *fenómeno,* es sólo la sensación; ésta sí que es cierta, pero más allá de ella es imposible ya afirmar nada. (Sexto *E., Adv. math.,* VII, 193 y ss.).

La doctrina de las sensaciones que el *Teetetes* (156-7) platónico desarrolla deduciéndola del principio de Protágoras de que el hombre es medida de las cosas, parece que pertenece a Aristipo, a quien Platón alude con la frase: "Otros más refinados." Existen, según esta doctrina, dos formas de movimiento, cada una de las cuales es numéricamente infinita: la una posee potencia activa (el objeto), la otra posee potencia pasiva (el sujeto). El encuentro de estos dos movimientos engendra, por un lado, la sensación, por el otro, el objeto sensible. Las sensaciones poseen sus nombres usuales: vista, oído, etc., o también placer, dolor, deseo, temor, etc. Los sensibles poseen nombres correlativos a las sensaciones: colores, sonidos, etc. Pero ni el objeto sensible, ni la sensación subsisten antes ni después del encuentro de los dos movimientos que a ellos dan lugar; y en tal sentido nada *es,* sino que todo se engendra.

La sensación es también la base de los estados emotivos del hombre. Estos estados son tres: uno mediante el cual se siente dolor, semejante a una tempestad en el mar; otro mediante el cual se siente placer, semejante a una ola suave, porque el placer es un movimiento suave, comparable con una brisa favorable; el tercero es el estado intermedio, por el cual no se siente ni placer ni dolor, semejante a la calma en el mar. (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18). Según Aristipo, el bien consiste sólo en una sensación placentera y ésta es siempre actual. El fin del hombre es, pues, el placer, no la felicidad. La felicidad es el sistema de los placeres particulares, en el cual se suman también los placeres pasados y futuros; pero la felicidad no se desea por sí misma, antes bien por los placeres particulares de que está tejida. (Diog. L., II, 88). El placer y, por lo tanto, el bien, era, pues, para Aristipo algo preciso, que vive sólo en el instante presente. No concedía ningún valor al recuerdo de los placeres pasados ni a la esperanza de los futuros, sino sólo al placer del instante. Aconsejaba pensar en el hoy, incluso dentro del hoy, en el instante en que cada cual obra o piensa, porque, decía, "sólo el presente es nuestro, no el momento pasado ni el que esperamos, puesto que el uno está ya destruido y del otro no sabemos si existía" (Eliano, *Var. hist.,* XIV, 6).

Sin embargo, precisamente en este vivir para el instante y en el instante, Aristipo realizaba aquella libertad espiritual que le permitía afirmar con orgullo: "Poseo, no soy poseído." (Diog. L., II, 75). Y, en efecto, vivir en el instante significaba para él no deplorar el pasado, no atormentarse en la espera del futuro, no desear un goce mayor que el que, aunque modesto, el instante presente puede ofrecer; significa, por tanto, no dejarse dominar por los deseos desmedidos, contentarse con poco, no preocuparse por un futuro que probablemente no se producirá. Aceptar el goce del instante era, pues,

para él, el camino de la virtud, Y la tradición nos lo presenta de humor constantemente igual y sereno, valiente ante el dolor, indiferente ante la riqueza (que, sin embargo, no despreciaba por completo), frío y humano. Aristóteles nos cuenta que a una observación algo altanera de Platón, respondió simplemente: "Nuestro amigo (Sócrates) hablaba de otra manera." *(Ret.,* II, 1398 *b).*

41. OTROS CIRENAICOS

En los sucesores de Aristipo, el principio del placer actual entra en contraste con la búsqueda del placer guiada por el intelecto. Teodoro el Ateo afirmó que el fin del hombre no es el placer, sino la felicidad, y que la felicidad consiste en la sabiduría. La sabiduría y la justicia son bienes; son males la estupidez y la injusticia. El placer y el dolor no son bienes ni males, antes son de por sí completamente indiferentes. Consideraba inútil la amistad, tanto para los tontos como para los sabios; los unos no la saben emplear, ios otros no tienen necesidad de ella, porque se bastan a sí mismos. (Diog. L., II, 98). Teodoro afirmaba que la patria del sabio es el mundo y negaba no sólo la existencia de los dioses populares, sino también la de la divinidad en general; de aquí su sobrenombre de Ateo. (Cicer. *De nat. deor.,* 1,2,63,117).

Del hedonismo saca Hegesias una conclusión pesimista. Los males de la vida son tantos que la felicidad resulta imposible. El alma sufre y se turba junto con el cuerpo y la fortuna impide conseguir lo que se espera. El sabio, por tanto, no debe cansarse en el vano intento de perseguir la felicidad, antes bien debe esquivar los males, procurar vivir exento de dolores, puesto que esto lo puede conseguir también quien permanece indiferente al placer. (Diog. L., II, 94-95). Sostenía que la vida, la cual es un bien para el tonto, es indiferente para el sabio. Un escrito titulado *El suicida* le valió el mote de "abogado de la muerte" (πεισιθάνατος); y movió a las autoridades de Alejandría" a prohibir su enseñanza. (Diog. L., II, 86).

En oposición a Hegesias, su contemporáneo Anniceris fundaba la moral en la simpatía hacia los demás hombres. Ante la imposibilidad de obtener de la vida la felicidad, Anniceris sostenía que el hombre había de hallar su satisfacción en la amistad y en el altruismo. (Diog. L., II, 96). Avaloraba, pues, los lazos familiares y el amor por la patria y rompía así el frío individualismo en que se habían encerrado Teodoro y Hegesias.

BIBLIOGRAFÍA

§ 36. Sobre la vida de Jenofonte: Diógenes Laercio, II, 48-59. Edición completa de las obras socráticas de Jenofonte: Dindorf, Sauppe, Leipzig, 1867-1870; Schenkl, Berlín, 1869-1876. Edición griega con texto catalán enfrente: Fundación Bernat Metge, Barcelona. Sobre Jenofonte v. los escritos sobre Sócrates y : J. Luccioni, *Les idees politiques et sociales de X.*, París, 1947.

§ 37. Sobre la vida, la doctrina y los escritos de los megáricos: Diógenes Laercio, II, 106-120. Otras fuentes en Zeller, II, 1, 245, 1 sigs. Los escritos no nos han llegado, los títulos en Diógenes Laercio: Gomperz, II, p. 176 sigs. Para las doctrinas de los megáricos las fuentes están constituidas por la exposición de Diógenes Laercio. Algunos de los argumentos más conocidos contra el

movimiento se conservan en Sexto Empírico, *Contra los matemáticos,* VII, 216; X, 85-86. El argumento del calvo está repetido en Horacio, *Epístola,* II, 1, 45-47. El argumento victorioso nos lo cuenta Epicteto, *Diss.,* II, 19, I. Aristóteles combate la negación de la potencia en *Metafísica,* IX, 3 1047; Platón alude a los megáricos en distintos lugares del *Sofista* (248, 251 *b-c).* La frase citada de Cicerón se encuentra en una carta *Ad fam., 9,* 4. Para una colección de fragmentos: W. Nestle, *Die Sokratiker in Auswahl,* 1922. Ha discutido la lògica de los megáricos estableciendo sus fuentes: Prantl, *Geschichte der Logik,* Leipzig, 1855, p. 33 sigs.; C. Mallet, *Histoire de l'école dé M. et des écoles d'Elis et d'Erétrie,* París, 1843; P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, París, 1960.

§ 38. Sobre la vida, la doctrina y los escritos de los cínicos: Diógenes Laercio, VI. Otras fuentes en Zeller, II, 1, 281, 1 sigs. Fragmentos en Mullach, *Frag. Philos, graec.,* II, 259-395. Platón alude a Antístenes en el *Sofista,* 251, y Aristóteles en *Metafísica,* V, 29. Sobre el materialismo de Antístenes, véase Platón, *Teetetes,* 201-202; Dudley, *A History of Cynicism,* Londres, 1937; Hoistadt, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man,* Uppsala, 1949.

§ 39. Sobre estos cínicos véase Gomperz, II, p. 160 sigs.; Sayre, *Diogenes of Sinope,* Baltimore, 1938.

§ 40. Sobre la vida, la doctrina y los escritos de Aristipo y de su escuela: Diógenes Laercio, II, 65-104; Diels, *Doxogr. Graec., e*n "Aristipo". Otras fuentes en Zeller, II, I, 336, 2 sigs. La colección más completa de fragmentos y testimonios es: G. Giannantoni, / *Cirenaici,* Florencia, 1958, con trad, italiana y bibliografía.

§ 41. No nos han dejado escritos. Las sentencias se han recogido en Mullach, *Fragmenta philos. graec.,* II, 405 sigs.; Zeller, loc. cit.; Gomperz, II, p. 216 sigs.; Joel, *Geschichte der ant. Philos.,* I, 925 sigs.; Stenzel, articulo en la Encicl. Pauly-Wissowa-Kroll; Zeller, loc. cit.; Gomperz, II, p. 227 y sigs.

CAPITULO IX

PLATÓN

42. LA VIDA Y EL IDEAL POLÍTICO DE PLATÓN

Platón nació en Atenas el 428 a. de J. C., de familia de antigua nobleza que descendía de Solón por parte de madre y del rey Codro por parte de padre. Se sabe poco de su educación. Según Aristóteles, ya desde joven se familiarizó con Cratilo, discípulo de Heráclito, y, por lo tanto, con la doctrina heraclitea. Según Diógenes Laercio, escribió composiciones éticas, líricas y trágicas, que después quemó; pero esta noticia, aunque verosímil, no puede darse por segura. A los veinte años empezó su trato con Sócrates y hasta el 399, año de la muerte de éste, se contó entre sus discípulos. Este año señala también una fecha decisiva en la vida de Platón.

La *Cana* VII, que, al reconocerse su autenticidad, se ha convertido en el documento fundamental para la reconstrucción no sólo de la biografía, sino de la personalidad misma de Platón, nos permite echar una mirada sobre los intereses espirituales que dominaron esta primera parte de su vida. Cuando joven pensaba dedicarse a la vida política. El régimen de los treinta tiranos, entre los cuales contaba con parientes y amigos, le invitó a participar en el gobierno. Pero las esperanzas que Platón concibiera respecto a la obra de aquéllos se disolvieron en la desilusión: los tiranos hicieron echar de menos, con sus violencias, el antiguo orden de cosas. Entre otros hechos, mandaron a Sócrates que fuera con otros a casa de un ciudadano para matarle, y ello para complicar a Sócrates, de grado o por fuerza, en su política *(Cart.* VII, 325 a· *Aρ.,* 32 *c).* Después de la caída de los treinta, la restauración de la democracia incitó a Platón a la vida política; pero entonces aconteció el hecho decisivo que le asqueó para siempre de la política de su tiempo: el proceso y la condena de Sócrates. Desde aquel momento, Platón no cesó de meditar sobre el modo cómo sería posible mejorar la condición de la vida política y la entera constitución del Estado, pero difirió su intervención activa para un momento oportuno. Se dio cuenta entonces que dicha mejora sólo podría efectuarse mediante la filosofía. "Vi que el género humano no llegaría nunca a libertarse del mal si, primeramente, no alcanzaban el poder los verdaderos filósofos, o los rectores del Estado no se convertían por azar divino en. verdaderos filósofos" *(Can.* VII, 325 *c).* De las experiencias políticas de su juventud, experiencias de espectador y no de actor, sacó Platón, pues, el pensamiento que había de inspirar toda su obra: sólo la filosofía puede realizar una comunidad humana fundada en la justicia.

Después de la muerte de Sócrates, marchó a Megara, junto a Euclides y,

más tarde, por lo que dicen sus biógrafos, se fue a Egipto y a Cirene. Nada sabemos de estos viajes, de los cuales nada dice la *Carta* VII; no son, empero, inverosímiles, y el viaje a Egipto puede ser considerado como probable en los diálogos. Su primer viaje seguro, que es también el primer acontecimiento importante de su vida exterior, es el que hizo a Italia meridional. Conoció en tal ocasión a las comunidades pitagóricas, sobre todo por conducto de su amigo Arquitas, señor de Tarento: y en Siracusa trabó amistad con Dión, tío de Dionisio el Joven. Se dice que Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, temeroso de los proyectos de reforma política expuestos por Platón, le hizo vender como esclavo en el mercado de Egina. No sabemos si la responsabilidad del hecho corresponde realmente a Dionisio; había guerra entre Atenas y Egina (duró hasta el 387) y un accidente de tal cariz podía producirse fácilmente. Cierta es, eso sí, la venta de Platón como esclavo y su rescate gracias a Anniceris de Cirene.

La tradición relaciona con tal hecho la fundación de la *Academia,* para la cual se empleó el dinero del rescate, dinero que fue rechazado cuando se supo de quien se trataba. Nada se sabe de cierto a este propósito, pero se puede decir que, al regresar Platón a Atenas, aquella "comunidad de libre educación", que Platón acariciaba en su mente, obtuvo forma jurídica; y, siguiendo el modelo de las comunidades pitagóricas, se constituyó en asociación religiosa, en un di/asoj. Esta era, por otra parte, la única forma que podía legalmente adoptar en Grecia una sociedad cultural; se trataba de una forma que no excluía ningún género de actividad, ni siquiera profana o recreativa.

Cuando Dionisio el Joven sucedió a su padre en el trono de Siracusa (367 a. de J. C.), Dión llamó a Platón para dar su consejo y su ayuda a la realización de la reforma política que había sido siempre su ideal. Después de algunas vacilaciones, Platón se decidió: no quería aparecer ante sí mismo como "hombre de pura teoría", ni quería abandonar ante el eventual peligro a su amigo y compañero Dión. Marchó, pues, a Siracusa. Pero aquí la posición de Dión era débil; chocó con Dionisio, que le desterró. Platón permaneció allí algún tiempo, en calidad de huésped de Dionisio, y procuró iniciarle e impulsarle hacia la investigación filosófica tal como él la concebía; pero Dionisio era el tipo del aficionado presuntuoso y, por otra parte, estaba distraído por las preocupaciones políticas. Platón regresó desilusionado a Atenas.

Pero, después de algunos años, Dionisio le llamó insistentemente a su corte. Empujado por el mismo Dión, que se encontraba en Atenas y esperaba obtener del tirano, gracias a la intercesión de Platón, la revocación del destierro, Platón se decidió a este tercer viaje y partió en el 361. El resultado fue desastroso: no consiguió ejercer ninguna influencia sobre Dionisio, que no soportó la prueba de su enseñanza y acabó por retenerle casi como prisionero, primeramente con presiones morales (amenazando con confiscar los bienes de Dión) y después haciendo rodear su palacio por mercenarios. Quiso, sin embargo, salvar las apariencias mostrando que continuaba en relaciones con Platón, y le dejó marchar cuando Arquitas de Tarento envió una galera con una embajada. Así fue liberado Platón.

Poco después Dión consiguió expulsar a Dionisio; pero cayó en desgracia del pueblo y fue asesinado en la conjura promovida por el ateniense Calipo.

Este escribió una carta oficial a Atenas; y Platón contestó con la *Carta* VII, dirigida a los "amigos de Dión", en la cual expone y justifica los intereses fundamentales para los cuales había vivido. Desde entonces Platón hubo de residir en Atenas, dedicado únicamente a la enseñanza.

Por la *Carta* VII sabemos que sus ideas políticas consiguieron en otra ocasión éxito más feliz. Dos eminentes ciudadanos de Scepsis, Erasto y Coriseo, discípulos de Platón, fueron solicitados por Hermias, tirano de Atarneo, en la Misia, para que elaborasen una constitución que diera una forma más suave a su gobierno. Esta constitución fue puesta en vigor y ganó a Hermias las simpatías de las poblaciones de la costa eólica, tanto que algunos territorios se le sometieron espontáneamente. Hermias honró a sus amigos cediéndoles la ciudad de Asso (Didimo, *In Demost.*, col. 5, 52) y constituyó con los dos platónicos una pequeña comunidad filosófica, cuyo lejano numen tutelar era Platón. Ello explica por qué, después de la muerte de Platón, Aristóteles se trasladó en seguida a Asso.

Platón murió en el 347, a los 81 años. Un papiro de Herculano recientemente descubierto nos ofrece la descripción de las últimas horas del filósofo. La última visita que recibió fue la de un caldeo. Una mujer tracia estaba tocando y se equivocó en el tiempo: Platón, que ya tenía fiebre, hizo al huésped una señal con el dedo. El caldeo observo cortésmente que sólo los griegos entendían de medida y de ritmo. Durante la noche siguiente la fiebre se agravó y tal vez aquella misma noche murió Platón.

43. EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD DE LOS ESCRITOS

La tradición nos ha conservado de Platón una *Apología de Sócrates*, treinta y cuatro diálogos y trece cartas. El gramático Trasilo, que vivió en los tiempos del emperador Tiberio, adoptó y difundió (gracias a una alusión de Terencio Varrón parece que ya era conocido) el orden de estas obras en nueve tetralogías, en las cuales la *Apología y* las *Cartas* ocupan el lugar de dos diálogos. He aquí las tetralogías de Trasilo: 1.ª *Eutifrón, Apología, Critón, Fedón;* 2.ª *Cratilo, Teetetes, Sofista, Político;* 3.ª *Parménides, Filebo, Banquete, Fedro;* 4.ª *Alcibíades I, Alcibíades //, Hiparco, Amantes;* 5.ª *Teages, Cármides, Laques, Lisis;* 6.ª *Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón;* 7.ª *Hipias mayor, Hipias menor, Ioh, Menexeno;* 8.ª *Clitofón, República, Timeo, Critias;* 9.ª *Minos, Leyes, Epinomis, Cartas.*

Algunos otros diálogos y una colección de *Definiciones* quedaron fuera de las tetralogías de Trasilo, puesto que ya en la Antigüedad se les consideraba espúreos. Pero hay también indudablemente algunos apócrifos entre las obras comprendidas en las tetralogías; precisar cuales y demostrar que lo son es un aspecto esencial del problema platónico. Ya los escritores de la Antigüedad intentaron resolver este problema; y desde la Antigüedad hasta nuestros días poquísimos son los diálogos sobre los cuales no naya habido sospecha. La crítica alemana del siglo XIX especialmente ha ido muy adelante por el camino de la "atétesis" (como se acostumbra a llamar la negación de la autenticidad de una obra), hasta reducir a nueve el número de los diálogos auténticos. Una saludable reacción a esta tendencia, que acababa atribuyendo a compiladores anónimos obras que son altísimas

manifestaciones de pensamiento y de arte, se ha adueñado de la crítica moderna, que pronuncia la atétesis sólo para las obras cuyo carácter apócrifo resulte evidente por sus elementos materiales o formales.

Los criterios para juzgar la autenticidad de las obras platónicas son los siguientes:

1.° La *tradición.* Que los escritores antiguos hayan considerado auténtico un escrito es siempre una presunción fortísirna en favor del escrito, a menos que haya en el elementos positivos en contra. Este criterio, sin embargo, no es decisivo por sí solo.

2.° Los *testimonios antiguos,* debidos a escritores que han comentado o criticado las obras de Platón. Particular valor probatorio poseen las citas de Aristóteles, elevadas por algún historiador moderno (por ejemplo, Zeller) a la categoría de prueba. Pero tampoco este criterio es decisivo, porque algún diálogo indudablemente platónico, por ejemplo, el *Protágoras,* no es citado por Aristóteles. Además, estos testimonios obedecen a veces a criterios de escuela, como en el caso de Proclo, quien declaró apócrifos la *República,* las *Leyes* y las *Cartas.*

3.° El *contenido doctrinal.* Este criterio es muy dudoso: juzgar la autenticidad de las obras a base de la doctrina, por el hecho de conocer la doctrina de Platón gracias a sus obras, es un círculo vicioso. Puede resultar, sin embargo, decisivo cuando se encuentran en escritos platónicos elementos de doctrinas que pertenecen a escuelas posteriores. Tal es el caso del *Alcibíades //* (139 *c),* donde se dice que todos aquellos que no alcanzan la sabiduría son locos: la cual es doctrina propia de los estoicos. Prueba de inautenticidad puede ser también una contradicción burda: como en el caso del *Teages* (128 *d),* en el cual se afirma que el signo demoníaco es siempre negativo, para decir una página más allá (139 *e)* que dicho signo empujó positivamente a algunos a tratarse con Sócrates.

4.° El *valor artístico.* Platón es un artista muy grande y cada diálogo suyo es obra no sólo de pensamiento, sino también de poesía. Pero naturalmente no se puede pretender que todos los diálogos alcancen el mismo nivel artístico. Este criterio es válido únicamente en el caso en que se encuentre una deficiencia gravísima: como en el *Teages* y en los *Amantes.*

5.° La *forma lingüistica.* El uso de expresiones peculiares, palabras, etc., puede suministrar algún indicio, por lo menos, sobre la autenticidad de los diálogos: por ejemplo, en el *Alcibíades II* hay particularidades de lenguaje que parecen pertenecer a una época más tardía que aquella en que se compusieron los diálogos platónicos.

Todos estos criterios ofrecen una cierta seguridad únicamente si se confrontan unos con otros y si recíprocamente se confirman. De su aplicación resulta que se pueden llamar apócrifos con seguridad los siguientes diálogos: *Alcibíades II, Hiparco, Amantes, Teages, Minos.* Pueden subsistir dudas sobre el *Alcibíades I,* el *Hipias Mayor,* el *Ion,* el *Clitofón* y el *Epinomis;* pero tales dudas no excluyen que algunos de ellos se puedan utilizar como fuentes de la doctrina platónica, con la cual no contrastan en ningún punto. La autenticidad del *Menexeno,* que es un elogio fúnebre de los muertos en la guerra (epitafio, género muy en boga en la retórica de aquel tiempo), parece que no pueda excluirse, dado el testimonio explícito de Aristóteles *(Ret.,* 1415 *b,* 30); pero el sarcasmo de su presentación, sus

incongruencias, sus anacronismos son tales que obligan a considerarlo como simple parodia de un género literario muy usual.

En cuanto a las *Cartas,* después de haberse borrado casi por unanimidad del *corpus* platónico, la critica moderna va reconstruyendo la misma unanimidad en aceptarlas como genuinas. Y de hecho, aparte la primera, son documentos importantísimos para la vida y el pensamiento de Platón. La *Carta* VII llega a colocarse cerca de los diálogos fundamentales para la interpretación del platonismo.

44. EL PROBLEMA DE LA CRONOLOGÍA DE LOS ESCRITOS

Otro aspecto fundamental del problema de los escritos platónicos es el que concierne a su orden cronológico. Este problema es esencial para la comprensión del platonismo. Debido a motivos inherentes a su filosofía (y que veremos en seguida), Platón no quiso nunca escribir, ni siquiera en la edad más avanzada, una exposición completa de su sistema. Sus diálogos no son más que fases o etapas diversas, puntos de llegada provisionales, y por lo tanto más bien puntos de partida, de una investigación que, según considera, no puede detenerse en ningún resultado. El orden cronológico de sus escritos es el orden mismo de esta investigación: es el orden en el cual alcanzó las sucesivas profundizaciones de su filosofía. No se puede, pues, comprender el desarrollo de esta filosofía sin conocer el orden cronológico de sus escritos.

Por desgracia, sin embargo, faltan completamente noticias seguras sobre este punto. Sólo poseemos una indicación indudable, hecha por Aristóteles *(Pol.,* 1264 *e,* 26): las *Leyes* son posteriores a la *República.* Sabemos por otra fuente que las *Leyes* se dejaron "sobre la cera" y se copiaron después de la muerte de Platón.

Precisa, pues, recurrir a otros criterios. El primero es la confrontación de los diálogos entre sí. De la confrontación resulta que la *República* es anterior al *Timeo,* cuyo tema recapitula; el *Político* se presenta como continuación del *Sofista* y éste, a su vez, como continuación del *Teetetes.* Alusiones menos claras, pero bastante transparentes, permiten advertir que el *Menón* es anterior al *Fedón y* ambos anteriores a la *República.* El *Teetetes* y el *Sofista* aluden a un encuentro entre Sócrates joven y el viejo Parménides, que es tal vez el que se narra en el *Parménides*

El segundo criterio para la ordenación cronológica es el del estilo. Entre la *República* y las *Leyes,* esto es, entre los dos diálogos cuyo orden de composición conocemos con certeza, hay notables diferencias de estilo que se han estudiado minuciosamente. Se trata de partículas conjuntivas, de fórmulas de afirmación o negación, del uso de los superlativos, de giros y de palabras que se encuentran en las *Leyes y* no se encuentran, en cambio, en la *República.* Estas particularidades estilísticas, llamadas *estilemas,* marcan la última fase de la obra de Platón escritor. Es evidente que los demás diálogos en que se encuentren han de pertenecer al mismo período; y algunos críticos han coincidido en el establecimiento de un orden de los diálogos según la frecuencia de tales *estilemas,* asignando al período tardío de la vida de Platón los diálogos en que estos *estilemas* son más frecuentes y a los

períodos sucesivamente anteriores los diálogos en que son menos frecuentes. Aunque un orden riguroso establecido de este modo resulte ficticio, ya que otros motivos pudieron influir en el estilo del escritor, sin embargo, este criterio ha permitido indudablemente señalar un grupo de diálogos que por la semejanza de su estilo con el de las *Leyes* corresponde al último período de la actividad de Platón. Tales son el *Parménides,* el *Teetetes,* el *Sofista,* el *Político,* el *Timeo* y el *Filebo.* El establecimiento del orden de composición de estos diálogos no se puede ciertamente fundamentar únicamente en la estilometría, sino que es preciso servirse también de los demás criterios.

Un tercer criterio puede sacarse de la forma narrativa o dramática de los diálogos. En algunos, el diálogo se introduce directamente; en otros, en cambio, es narrado de modo que se interponen en su exposición las frases: "Sócrates dijo", "el otro contestó", "asintió", etc. Pero en el prólogo del *Teetetes* (143 *c),* Euclides, que narra el diálogo, advierte que ha suprimido estas frases para mayor soltura, exponiendo el diálogo directamente tal como se desarrolló entre Sócrates y sus interlocutores. Se puede, pues, presumir que no se encontrará el método narrativo en diálogos posteriores al *Teetetes, y* así, en efecto, ocurre con respecto a todos los diálogos del último período, excepción hecha del *Parménides,* el cual, por tal razón, es probablemente anterior al *Teetetes.* Por otra parte, los diálogos más altamente dramáticos, como el *Protágoras,* el *Banquete,* el *Fedón,* la *República,* son todos narrados, mientras un grupo de diálogos con estructura más sencilla y menos valor artístico se presentan en forma directa. Se puede suponer que Platón hubiese adoptado la forma directa al principio, hubiese recurrido después a la forma narrativa para dar al diálogo mayor relieve dramático, y hubiese vuelto, finalmente, por motivos de comodidad y de soltura de estilo, a la forma directa. Pero la ordenación que resulta de este criterio, aunque es válida para decidir si un diálogo pertenece a tal o cual período de la actividad de Platón, no es suficiente para establecer el orden de los diálogos mismos dentro de cada período.

A los resultados que se pueden lograr merced al empleo combinado de estos tres criterios, se añaden los que se obtienen merced a la consideración, de importancia capital, de que los primeros diálogos deben ser aquellos en los cuales no aparece todavía la doctrina de las ideas y que se mantienen, por lo tanto, estrechamente fieles a la letra del socratismo. Es muy difícil, en fin, imaginar que Platón hubiese empezado a exaltar la figura de Sócrates en vida del maestro: toda su actividad literaria debe ser, pues, posterior al 399. Con estas bases parece probable la siguiente ordenación cronológica de los diálogos; en la cual, sin embargo, si Ya atribución de un diálogo a un determinado período es bastante segura, el orden de sucesión de los diálogos en cada período es problemático y debe tomarse con cautela:

1." período: escritos juveniles o socráticos: *Apología, Critón, Ion, Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón;*

2.° período, de transición: *Eutidemo, Hipias menor, Cratilo, Hipias mayor, Menexeno, Gorgias, República I, Protágoras, Menón;*

3." período: escritos de madurez: *Fedón, Banquete, República II-X, Fedro;*

4.° período: escritos de vejez: *Parménides, Teetetes, Sofista, Político, Filebo, Critias, Leyes.*

Puede creerse con cierta verosimilitud que los escritos del tercer período son posteriores al primer viaje a Sicilia, del que Platón regresó antes del 387; que los escritos del cuarto período son posteriores al segundo viaje a Sicilia (366-65) y algunos, como el *Critias y* las *Leyes*, posteriores también al tercero (361-60). Las *Cartas* VII y VIH se manifiestan, por su contenido, posteriores a la muerte de Dión y, por lo tanto, al 353.

45. CARACTERES DEL PLATONISMO

¿Por qué la producción literaria de Platón permaneció fiel a la forma del diálogo? Hemos citado, hablando de Sócrates (§ 24), el pasaje del *Fedro*, en el cual, a propósito de la invención de la escritura, atribuida al dios egipcio Thot, Platón dice que el discurso escrito comunica, no la sabiduría, sino la presunción de la sabiduría. Al igual que las figuras pintadas, los escritos poseen la apariencia de seres vivientes, pero no contestan a quienes les interrogan. Circulan por todas partes de la misma manera, por las manos de quienes los comprenden, como de quienes no sienten por ellos ningún interés; y no saben defenderse ni valerse por sí mismos cuando se les maltrata y vilipendia injustamente *(Fedro,* 275 *d).* Platón no veía en el discurso escrito más que una ayuda para la memoria; y él mismo nos atestigua que de la enseñanza de la Academia formaban parte también "doctrinas no escritas" *(Cart.* VII, 341 *c).* Ahora bien, entre los discursos escritos, el diálogo es el único que reproduce la forma y la eficacia del discurso hablado. Este es fiel expresión de la *investigación*, la cual, según el concepto socrático, es un examen incesante de sí mismo y de los demás, por lo tanto, un preguntar y contestar. Platón sostiene que el pensamiento mismo no es más que un discurso que el alma hace consigo misma, un *diálogo interior* en que el alma se pregunta y se contesta a sí misma (*Teet.*, 189 *e,* 190 *a;* Sof., 263 *e; Fil.,* 38 *c-d).* La expresión verbal o escrita no puede, pues, hacer otra cosa que reproducir la forma necesaria de la investigación, el diálogo.

La misma convicción que ha impedido a Sócrates escribir, ha impulsado a Platón a adoptar y a mantener la forma dialógica en sus escritos. Lo que reveló a Platón la incapacidad del joven Dionisio para consagrarse seriamente a la investigación filosófica, fue su pretensión de escribir y difundir como obra propia un "sumario del platonismo". Platón declaró enérgicamente en esta ocasión: "De mí no hay ni habrá nunca ningún tratado sobre este tema. El cual no se puede reducir a fórmulas, como se hace en las demás ciencias; sólo después de haberse familiarizado por mucho tiempo con estos problemas y después de haber vivido y discutido en común, su verdadero significado se enciende de improviso en el alma, como la luz nace de una chispa y crece después por sí sola" (Cart. VII, 341 *c-d).*

El diálogo era, pues, para Platón el único medio para expresar y comunicar a los demás la vida de la investigación filosófica. El diálogo reproduce la marcha misma de la investigación que procede lentamente y con fatiga de etapa en etapa; y sobre todo reproduce su carácter social y de comunidad, por cuya virtud la investigación asocia y hace solidarios los esfuerzos de los individuos que la cultivan. Así la forma de la actividad

literaria de Platón es un acto de fidelidad al silencio literario de Sócrates; uno y otro tienen el mismo fundamento: la convicción de que la filosofía no consiste en un sistema de doctrinas, antes bien es investigación que replantea incesantemente los problemas, para aclarar con ellos el significado y la realidad de la vida humana. Se cuenta que una mujer, Axiotea, después de la lectura de escritos platónicos, se presentó vestida de hombre a Platón, y que un campesino corintio, después de la lectura del *Gorgias,* dejó el arado y se fue tras el filósofo *(Arist.,* fr. 69, Rose). Estas anécdotas demuestran que los contemporáneos de Platón habían comprendido el valor humano de su filosofía.

46. SÓCRATES Y PLATÓN

La fidelidad a la enseñanza y a la persona de Sócrates es el carácter dominante de toda la actividad filosófica de Platón. Ciertamente no todas las doctrinas filosóficas de Platón pueden atribuirse a Sócrates; incluso las doctrinas típicas y fundamentales del platonismo no tienen nada que ver con la letra de la enseñanza socrática. Sin embargo, el esfuerzo constante de Platón se aplica a encontrar el significado vital de la obra y de la persona de Sócrates; y para encontrarlo y expresarlo no duda en ir más allá del modesto patrimonio doctrinal de la enseñanza socrática, formulando principios y doctrinas que Sócrates, en verdad, no había enseñado nunca, pero que expresan lo que su persona misma encarnaba.

Frente a esta fidelidad, que nada tiene que ver con una concordancia de fórmulas doctrinales, pero que se manifiesta en la tentativa siempre renovada de profundizar una figura de hombre que, ante los ojos de Platón, ha personificado la filosofía como investigación, parece muy pobre el esquema en el cual se ha acostumbrado a encerrar la relación entre Sócrates y Platón. Fiel primeramente a Sócrates en los diálogos de su juventud, Platón se habría ido después alejando cada vez más del maestro para formular su doctrina fundamental, la de las ideas; y al final habría sido infiel incluso a sí mismo, criticando y negando esta doctrina. Veremos en seguida que Platón no fue nunca infiel a sí mismo ni a su doctrina de las ideas. En esta y en todo su pensamiento fue, al mismo tiempo, fiel a Sócrates. No quiso hacer más que encontrar los supuestos lejanos de la enseñanza socrática, los principios últimos que explican la fuerza de la personalidad del maestro y pueden, por tanto, iluminar el camino por el cual llegó a poseerse y a realizarse a sí mismo. Platón tiene el escrúpulo de no hacer intervenir a Sócrates como interlocutor principal en los diálogos que se alejan demasiado del esquema doctrinal socrático y que se enfrentan con problemas que no habían suscitado el interés del maestro *(Parménides, Sofista, Político, Timeo).* Pero toda la investigación platónica se puede definir como *interpretación de la personalidad filosófica de Sócrates.*

47. ILUSTRACIÓN Y DEFENSA DE LA ENSEÑANZA DE SÓCRATES

En la primera fase, la investigación platónica permanece en el círculo de la

enseñanza socrática y se propone o bien ilustrar el significado de alguna actitud fundamental del Sócrates histórico *(Apología, Critón),* o bien encontrar y esclarecer los conceptos fundamentales situados en la base de su enseñanza *(Alcibíadcs I, Ion, Hipias menor, Laques, Cármides, Eutifrón, Hipias mayor, Lisis).*

El contenido de la *Apología y* del *Critón* lo hemos utilizado a propósito de Sócrates (§ 26, 31). *La Apología* es sustancialmente una exaltación de la tarea que Sócrates asumió ante sí y ante los demás, y es, por tanto, la exaltación de la vida consagrada a la investigación filosófica. Puede decirse que la significación entera del escrito está contenida en la frase: "Una vida sin investigación no es digna de ser vivida por el hombre" *(Apol.,* 38). Sócrates declara a los jueces que no abandonará nunca la tarea que le fue confiada por la divinidad: el examen de sí mismo y de los demás para hallar el camino del saber y de la virtud. Ya en la presentación que Platón hace de Sócrates en la *Apología* es evidente que ve encarnada en la figura del maestro aquella filosofía como investigación a la cual él mismo había de dedicar su existencia entera.

El *Critón* nos presenta a Sócrates frente al dilema: o aceptar la muerte por el respeto que el hombre justo debe a las leyes de su país, o huir de la cárcel, conforme le proponían sus amigos, y desmentir así lo más sustancial de su enseñanza. La aceptación serena que Sócrates hace del destino a que se le condena, es la última y decisiva prueba de la seriedad de su enseñanza. Esta actitud prueba que la investigación es una misión tal que el hombre que se haya comprometido a ella no debe traicionarla aceptando compromisos y tugas que la vacíen de todo significado vital.

Con estos dos escritos Platón estableció para los siglos venideros la actitud que convierte a Sócrates en el filósofo por excelencia, "el hombre más sabio y más justo de todos". Los escritos ulteriores de Platón, pertenecientes a este mismo período, tienden, en cambio, a esclarecer los *conceptos* básicos de la enseñanza socrática. En estos escritos Platón se nos presenta (lo ha dicho Gomperz) como el moralista de los conceptos: dibuja el procedimiento socrático en cuanto investigación del fundamento de la vida moral del hombre. Y en primer lugar aclara el supuesto necesario de cualquier investigación, sobre el cual Sócrates había insistido tanto: el reconocimiento de la propia ignorancia. Alrededor del tema de la ignorancia se reúne un grupo de diálogos: *Alcibíades I, Ion, Hipias menor,*

El *Alcibíades I* es, no obstante las dudas que se han presentado sobre su autenticidad, una especie de introducción general a la filosofía socrática. A Alcibíades que, rico en dotes y en ambición, se dispone a participar en la vida política con la pretensión de dirigir y aconsejar al pueblo ateniense, Sócrates pregunta dónde aprendió la sabiduría necesaria para este objetivo, ya que nunca se reconoció ignorante y, por tanto, nunca se preocupó de buscarla. Alcibíades se encuentra todavía en la ignorancia, en la peor de las ignorancias, la de aquel que no sabe que es ignorante; y de ella sólo puede salir aprendiendo a conocerse a sí mismo, esto es, su propia alma. Únicamente por este camino podrá alcanzar el conocimiento de aquella justicia, que es necesaria para gobernar un Estado ν sin la cual no hay políticos, sino politicastros vulgares que.se engañan a sí mismos y engañan al pueblo.

Este tema de la ignorancia inconsciente es también el de *Ion.* Ion es un rapsoda que se vanagloria de saber exponer muchos y bellos pensamientos sobre Homero y de ser, por tanto, competente respecto a todos los temas de que trata la poesía homérica. Platón probablemente representa en él a un tipo de falso sabio que debía ser frecuente en sus tiempos: el tipo de quien, recordando a Homero de memoria y teniendo siempre a mano dichos del poeta, los citaba en todas las ocasiones con la pretensión de apelar a la más antigua y auténtica sabiduría griega. Platón demuestra que en verdad ni el poeta ni mucho menos el rapsoda, saben nada. El uno y el otro hablan de tantas cosas, no en virtud de su sabiduría, sino en virtud de una inspiración divina que se transmite de la divinidad al poeta, del poeta al rapsoda, del rapsoda al oyente, como la fuerza de atracción del imán pasa de un anillo de hierro a otro y forma una larguísima cadena. Si el del poeta o del rapsoda fuese verdadero saber, cuando cantan la guerra, podrían mandar ejércitos y ocuparse así seriamente de todas las cosas que se limitan a cantar.

Una variación paradójica del tema de la ignorancia se nos presenta en el *Hipias menor,* el cual tiende a demostrar que sólo el hombre de bien puede ser quien peca voluntariamente. En efecto, pecar voluntariamente significa pecar a sabiendas, pecar sabiendo en qué consiste el bien y en qué consiste el mal y escogiendo deliberadamente el mal. Pero ¿quién sabe en qué consiste el bien? El hombre de bien, y sólo él, pues, puede pecar voluntariamente. La absurdidad de esta conclusión da pie para sugerir que es imposible pecar voluntariamente y que peca sólo quien no sabe qué es el bien, esto es, el ignorante. El diálogo es una reducción al absurdo de la tesis opuesta a la de Sócrates y es, por tanto, una confirmación indirecta de la tesis de que *la virtud es saber.*

La demostración de esta tesis es el objeto de un grupo de diálogos, más importantes que los primeros. Tal demostración presupone que *la virtud es sólo una;* estos diálogos procuran por esto reducir al absurdo la afirmación de que existan diversas virtudes, demostrando que ninguna virtud, tomada aisladamente, puede ser comprendida y definida.

En el *Laques* esta conclusión se logra mediante el examen de la *valentía* u *hombría* ( )andrei/a). Considerada la valentía como virtud particular, es preciso definirla como la ciencia de lo que se debe o no se debe temer, esto es, del bien y del mal futuros. Pero el bien y el mal son tales, no sólo respecto al futuro, sino también respecto al presente y al pasado; la ciencia de los mismos no puede limitarse, por tanto, al futuro, antes bien, concierne a todo el bien y a todo el mal; y esta ciencia ya no es la valentía como virtud particular, sino toda la virtud. Así, la investigación que se propone determinar la naturaleza de una virtud singular, llega en realidad a determinar la naturaleza de toda virtud: tan imposible es distinguir en la virtud partes diversas. En el *Cármides* se efectúa la misma investigación a propósito de la prudencia *(σωφροσύνη)* y conduce a la misma conclusión. Critias, interlocutor principal del diálogo, define la prudencia como conocimiento de sí mismo, esto es, del propio saber y del propio no saber y, por lo tanto, ciencia de la ciencia. Pero a esta definición Sócrates opone que tal ciencia reclama un objeto propiamente suyo. Como no hay un ver que consista en no ver nada, antes bien, el ver tiene siempre por objeto una cosa determinada, así la ciencia no puede tener por objeto la ciencia misma, sino

que debe tener un objeto propio determinado, sin el cual no sería ciencia de nada. El intento de definir la prudencia como ciencia de la ciencia fracasa, pues, dada la imposibilidad de que la ciencia se tenga por objeto a sí misma. La investigación tiende a sugerir que la prudencia, si es ciencia, debe tener por objeto el bien; pero si es ciencia del bien ya no es sólo prudencia *(σωφροσύνη)*, antes bien, es al mismo tiempo sabiduría y valentía: entera virtud.

En el *Eutifrón* se examina la primera y fundamental virtud del ciudadano griego, que es la piedad religiosa o *santidad (o)sio/thj).* Se parte de la definición puramente formalista de tal virtud como del arte que regula el intercambio de beneficios entre el hombre y la divinidad, intercambio por cuyo medio el hombre ofrece a la divinidad culto y sacrificios para obtener de ella ayuda y ventajas. Según estas definiciones, las acciones pías son las agradables a los dioses, incluso a todos los dioses, dado que a menudo éstos están en desacuerdo entre sí. Pero entonces se produce la cuestión fundamental: lo que es santo ¿es tal porque place a los dioses, o más bien place a los dioses porque es santo? Ante esta cuestión, la definición formalista de la piedad religiosa se desvanece y se tiene la obligación de preguntarse de nuevo qué es verdaderamente la santidad. Se puede decir entonces que es parte de justicia, precisamente aquella parte que se refiere al culto de la divinidad y que consiste en cumplir acciones agradables a ésta; pero con esto se vuelve a la definición abandonada. La conclusión negativa del diálogo expresa no sólo la denegación del concepto formalista de la piedad religiosa, sino también la imposibilidad de definir tal piedad como una virtud por sí, distinta de las demás, y conduce por esto indirectamente al reconocimiento de la unidad de la virtud.

Correlativamente a la investigación sobre la virtud, Platón desarrolla la investigación sobre el objeto o el fin de la virtud, sobre los valores que están en su base. Una acción bella, un discurso bello, tienen por objeto lo bello; ¿pero qué es lo bello? Tal es el problema del *Hipias mayor.* La conclusión es que lo bello no puede ser distinto del bien, ni como lo que es conveniente ni como lo que es útil, puesto que lo conveniente es la apariencia de lo bello, no lo bello mismo, y lo útil no es más que lo provechoso, lo que produce el bien y es, por tanto, causa del mismo bien. Del mismo modo que todas las virtudes tienden, en cuanto se las examina, a unificarse en el saber, así los varios objetos o fines de las acciones humanas, lo bello, lo conveniente, lo útil, tienden a unificarse en el concepto del bien.

El bien es también el término final y el fundamento de toda relación humana. Según el *Lisis,* la amistad (fili/a) no se funda ni en la semejanza ni en la desemejanza entre las personas: lo semejante no puede encontrar en lo semejante nada que ya no tenga, y lo desemejante no puede amar lo que le es desemejante (lo bueno no puede amar lo malo ni lo malo lo bueno). El hombre no ama y no desea más que el bien; ama y desea un bien inferior con vistas a un bien superior, de modo que el bien último y supremo es también el primer fundamento de la amistad. Es más; éste es únicamente el solo y verdadero amigo, mientras que las demás cosas que deseamos y amamos sólo son sus imágenes. La amistad entre los hombres se funda, pues, en su común relación con el bien.

Los resultados de la investigación emprendida en todos estos diálogos se

pueden recapitular así: 1.° No existen virtudes particulares, sino que la virtud es una sola; 2.° No existen objetos o valores distintos de las acciones o de las relaciones humanas, sino que el fin o el valor es uno solo, el bien. Estas dos conclusiones abren las perspectivas de la ulterior investigación platónica y representan los problemas que ésta debía debatir.

48. LA POLÉMICA CONTRA LOS SOFISTAS

La tesis que el precedente grupo de diálogos sugiere indirectamente, la unidad de la virtud y su reducción al saber, se plantea positivamente y se muestra en el *Protágoras* en polémica con la actitud de los sofistas. A Protágoras que se llama maestro de virtud, Sócrates opone que la virtud de que habla Protágoras no es ciencia, sino un simple conjunto de habilidades adquiridas accidentalmente por experiencia; por esto es un patrimonio privado que no puede enseñarse ni transmitirse a los demás. No puede afirmar la enseñabilidad de la virtud Protágoras, para quien las virtudes son muchas y la ciencia una sola de ellas; porque únicamente la ciencia se puede enseñar y, por tanto, la virtud se puede transmitir y comunicar solo en cuanto es ciencia. Se ha visto a propósito de Sócrates (§ 28) que aquí la ciencia se entiende como cálculo de los placeres y su concepto permanece, por tanto, anclado en la letra de la enseñanza socrática. Pero ya este diálogo muestra que Platón no se limita simplemente a ilustrar los conceptos que Sócrates puso como base de la vida moral; antes bien, contraponiendo la enseñanza de Sócrates a la de los sofistas, proyecta sobre la figura del maestro la luz más viva que brota de la polémica.

El *Protágoras* ha negado a la enseñanza sofística todo valor educativo y formativo y a la misma sofística todo contenido humano. Frente a la agitación de la sofística, la enseñanza de Sócrates ha aparecido en todo su valor. Pero quedaban otros aspectos de la sofística; y contra éstos Platón dirige tres diálogos que con el *Protágoras* constituyen un grupo compacto. Estos aspectos son la *erística,* contra la cual se dirige el *Eutidemo;* el *verbalismo,* contra el cual se dirige el *Cratilo, y* la *retórica,* contra la cual se dirige el *Gorgias.*

El *Eutidemo* es ante todo una representación vivacísima y caricaturesca del método erístico de los sofistas. La erística es el arte de luchar con palabras y de "refutar todo cuanto se vaya diciendo, sea falso o verdadero". Los interlocutores del diálogo, los dos hermanos Eutidemo y Dionisidoro, se divierten demostrando, por ejemplo, que sólo el ignorante puede aprender e, inmediatamente después, que, por el contrario, sólo el que sabe aprende; que se aprende sólo lo que no se sabe y después que se aprende sólo lo que se sabe, etc. El fundamento de semejantes ejercicios es la doctrina (que de los sofistas había pasado también a los cínicos) de que no es posible el error y que dígase lo que se quiera, se dice algo que *es y,* por lo tanto, resulta verdadero. A lo cual Sócrates opone que en este caso no habría nada que enseñar ni nada que aprender y la misma erística resultaría inútil. Y en realidad nada se puede enseñar más que la sabiduría; y la sabiduría no se puede enseñar ni aprender más que amándola, esto es, filosofando. Y en este momento el diálogo se transforma de crítica del procedimiento sofístico en

exhortación a la filosofía (προτρεπτικού); y como discurso introductorio o protréptico se hizo famoso en la antigüedad y fue imitado muchas veces. Pero esta parte es importante sobre todo porque contiene la ilustración del objetivo propio de la filosofía: objetivo que Platón define como el uso del saber en provecho del hombre. La filosofía es la única ciencia en que el hacer coincide con el saberse servir de lo que se hace *(Eut.,* 289 *b): o* sea, es la única ciencia que no sólo produce conocimiento sino que enseña a utilizar los conocimientos para provecho y felicidad del hombre *(Ib.,* 288-289).

A la erística se añade el verbalismo, contra el cual va dirigido el *Cratilo.* El problema de este diálogo es el de ver si verdaderamente el lenguaje es un medio para enseñar la naturaleza de las cosas, como Cratilo, los sofistas y Antístenes sostenían. Platón no sostiene ciertamente que el lenguaje sea producto de una convención y que los nombres se hayan impuesto arbitrariamente. Como cada instrumento debe adaptarse al fin para el cual se construyó, así el lenguaje debe adaptarse a hacernos discernir y enseñar la naturaleza de las cosas. No hay duda, pues, que cada nombre debe poseer una cierta justeza, esto es, debe imitar y expresar, en cuanto es posible por medio de letras y sílabas, la naturaleza de la cosa significada. Pero no todos los nombres poseen este carácter natural; algunos, por ejemplo, los de los números, son puramente convencionales. Y en todo caso no se puede sostener, como hace Cratilo, que la ciencia de los nombres sea también ciencia de las cosas, que no haya más camino para indagar y descubrir la realidad que el de descubrir los nombres, y que no se puedan enseñar más quelos nombres mismos. Ya que los nombres presuponen el conocimiento e las cosas: los primeros hombres que los encontraron debían conocer las cosas por otro camino, desde el momento que no disponían todavía de los nombres; y nosotros mismos, para juzgar la corrección de los nombres, no podemos acudir a otros nombres, antes bien, hemos de recurrir a la realidad, cuya imagen es el nombre. Así pues, el criterio para entender y juzgar el valor de las palabras nos lleva a buscar, más allá de las palabras, la naturaleza misma de las cosas. De este modo, el diálogo contiene la enunciación de las tres alternativas fundamentales que luego se presentarían constantemente en la historia de la teoría del lenguaje, a saber: 1.° la tesis sostenida por los eleatas, los megáricos, los sofistas y Demócrito (fr. 26, Diels), de que el lenguaje es pura *convención,* es decir, debido exclusivamente a la libre iniciativa de los hombres; 2.° la tesis defendida por Cratilo, igual a la de Heráclito (fr. 23 *e,* 114, Diels) y a la de los cínicos, de que el lenguaje es, naturalmente, producto de la acción causal de las cosas; 3.° la tesis, propugnada por Platón, de que el lenguaje es la selección inteligente del instrumento que sirve para acercar al hombre al conocimiento de las cosas. En la explicación de esta última tesis, Platón se refiere explícitamente a las ideas (440 *b)* a las que llama más frecuentemente "sustancias" con cuyo nombre designa: "lo que el objeto es" (428 *d).* No obstante, Platón no atribuye la producción del lenguaje a la naturaleza misma de las cosas, sino que lo considera, con los convencionalistas, como una producción del hombre; pero, al mismo tiempo, admite que esta producción no es arbitraria sino dirigida, hasta donde es posible, al conocimiento de las esencias, es decir, de la naturaleza de las cosas. El teorema fundamental que Platón se propone defender es que el lenguaje puede ser más o menos exacto e incluso

equivocado, o en otros términos, "que se puede decir falso": teorema que no halla lugar en las otras concepciones del lenguaje, ya que para ellas el lenguaje es siempre exacto o porque una convención vale por la otra o porque es la naturaleza de la cosa la que lo impone. La defensa de este teorema abre el camino a la antología del *Sofista.*

Finalmente, en el *Gorgias,* Platón ataca el arte que era la principal creación de los sofistas y la base de su enseñanza: la retórica. La retórica aspiraba a ser una técnica de la persuasión para la cual resultase completamente indiferente la tesis a defender o el tema tratado. Al concepto de este arte Platón opone que todo arte o ciencia resulta verdaderamente persuasivo sólo respecto al objeto que le es propio. La retórica no posee un objeto propio; permite hablar de todo, pero no consigue persuadir sino a quienes tienen un conocimiento inadecuado y sumario de las cosas de que trata, esto es, a los ignorantes. No es, pues, un arte, sino sólo una práctica adulatoria que presenta la apariencia de la justicia y se halla respecto a la política, que es arte de la justicia, en la misma relación en que la culinaria se halla respecto a la medicina: retórica y culinaria estimulan el gusto, una el del alma y la otra el del cuerpo; política y medicina curan verdaderamente al alma y al cuerpo. La retórica puede ser útil para defender con discursos la propia injusticia y para eludir la pena de la injusticia cometida; pero esto no es una ventaja. El mal para el hombre no consiste en sufrir la injusticia, sino en cometerla, porque ésta mancha y corrompe al alma; y sustraerse a la pena de la injusticia cometida es un mal todavía peor, porque quita al alma la posibilidad de liberarse de la culpa expiándola. En realidad, la retórica, por su indiferencia respecto a la justicia de la tesis a defender, implica la convicción (expuesta en el diálogo por Calicles) de que la justicia es sólo una convención humana, que es de tontos respetar; y que la ley natural es la ley del más fuerte. El más fuerte sigue únicamente su propio placer y no se preocupa de la justicia; tiende al predominio sobre los demás y tiene como única regla su propio talento. Pero contra este crudo inmoralismo, Platón observa que, no siendo el intemperante el hombre mejor, tampoco es el más feliz, ya que pasa de un placer a otro insaciablemente y es semejante a una cuba horadada que no acaba de llenarse nunca. El placer es la satisfacción de una necesidad; y la necesidad es siempre falta de algo, esto es, dolor: placer y dolor se condicionan mutuamente y no hay uno sin el otro. Pero el bien y el mal, por el contrario, no van juntos, sino separados, de modo que no pueden identificarse con el placer y dolor. El bien no puede conseguirse más que con la virtud; y la virtud es el orden y la regularidad de la vida humana. El alma buena es el alma ordenada, que es sabia, templada y justa a la vez.

La polémica contra los sofistas desarrollada en este grupo de diálogos, esclareciendo la naturaleza de la enseñanza de Sócrates, na hecho surgir los problemas que esta enseñanza planteaba. La virtud es ciencia; se puede, por tanto, enseñar y aprender. Pero ¿qué es aprender? He ahí el primer problema. El aprender crea indudablemente un vínculo entre hombre y nombre y entre el hombre y la ciencia: ¿de qué naturaleza es este vínculo? He ahí otro problema. Y ¿qué es exactamente la ciencia en que la virtud consiste? ¿Cuál es el objeto de esta ciencia, el ser de que trata? He ahí el ultimo y más grave problema que brota de la enseñanza socrática. La

investigación platónica debía, en su desarrollo ulterior, abordar estos problemas tanto en su singularidad como en sus relaciones recíprocas.

49. EL APRENDER Y SUS OBJETOS (LAS IDEAS)

Al problema del *aprender* está dedicado el *Menón.* Según el principio erístico, no se puede aprender ni lo que se sabe ni lo que no se sabe: puesto que nadie busca saber lo que ya sabe y nadie puede buscar saber si no sabe qué buscar. A este principio Platón opone el mito de la *αν άμνηοις.* El alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha visto todas las cosas, sea en este mundo, sea en el Hades: no es maravilla, pues, que pueda recordar lo que ya sabía. La naturaleza es toda en sí congénere: y como el alma lo ha aprendido todo, nada impide que cuando se acuerda de una sola cosa —lo que precisamente es aprender— encuentre por sí misma todo lo restante, si tiene valor y no se cansa en la investigación; puesto que investigar y aprender no son más que recordar. La doctrina de los sofistas nos vuelve perezosos, porque nos aleja de la investigación; el mito del alma inmortal y del aprender como reminiscencia nos vuelve diligentes y nos empuja a la investigación. Platón confirma esta doctrina con el famoso ejemplo del esclavo que oportunamente interrogado llega por sí a entender, esto es, a aprender y a recordar, el teorema de Pitágoras. El mito de la reminiscencia expresa aquí el principio de la unidad de la naturaleza: la naturaleza del mundo es una sola; y es una también con la naturaleza del alma. Por eso partiendo de una cosa singular, aprendida con un acto singular, el hombre puede procurar aprender las demás cosas, que con aquella van ligadas, mediante sucesivos actos de estudio ligados con el primero en el curso de la investigación *(Men.,* 81 *c).* El mito tiene aquí, como en otros pasajes de Platón, un significado preciso: la anamnesis expresa, en los términos de la creencia órfica y pitagórica en la cadena de los nacimientos, aquella unidad de la naturaleza de las cosas y aquella unidad entre el alma y las cosas que hace posible aprender y hace posible, por tanto, la investigación que tiende al aprender.

Pero tanto el mito de la anamnesis como la doctrina de la unidad de la naturaleza los presenta Platón explícitamente como *hipótesis,* parecidas a las que emplean los geómetras. Se plantea una hipótesis cuando todavía no se conoce la solución de un problema y se anticipa dicha solución deduciendo aquellas consecuencias suyas que pueden luego confirmarla o rebatirla *(Men.,* 87 *a).* Como veremos, el uso de las hipótesis forma parte integrante de lo que Platón entendía por procedimiento dialéctico.

Pero si se plantea la hipótesis de que la virtud es ciencia, hay que admitir que pueda ser aprendida y enseñada. ¿Por qué, pues, no hay maestros ni alumnos de virtud? No son ciertamente maestros de virtud los sofistas, ni lo fueron los hombres más eminentes (Arístides, Temístocles, etc.) que Grecia tuvo, los cuales no supieron transmitir su virtud a sus hijos. Ahora bien, esto aconteció y acontece porque en aquellos hombres la virtud no era verdaderamente *sabiduría (φρόνηοις)* sino una especie de inspiración divina, como la de los profetas y de los poetas. La sabiduría en su grado más alto es *ciencia,* en su grado más bajo es *opinión verdadera.* La opinión verdadera se

distingue de la ciencia porque le falta una garantía de verdad. Platón la compara a las estatuas de Dédalo que parecen estar a punto de escapar. Las opiniones tienden siempre a escapar "de no estar ligadas con un razonamiento causal" (Men., 98 *a).* Cuando las opiniones verdaderas se encadenan entre sí mediante el razonamiento se consolidan y se convierten en ciencia. La ciencia es, pues, el punto más alto al que debe tender el estudio y lo que la investigación debe hacer surgir del recuerdo.

El *Menón* esboza así las primeras líneas de una teoría del aprender, la cual, sin embargo, deja abiertos a su vez numerosos problemas. Si el aprender es un recordar, ¿qué valor tiene respecto a éste el conocimiento sensible? ¿Y cuál es el objeto de este aprender? Por otra parte, toda la teoría de las anamnesis está fundada en el supuesto de la inmortalidad del alma; ¿es posible demostrar este supuesto? Tales son los problemas debatidos en el *Fedón.* Pero el planteamiento mismo de este problema lleva a Platón definitivamente más allá del punto a que Sócrates había llegado. La determinación de un *objeto* de la ciencia, de un objeto que no tiene nada que ver con las cosas sensibles, así como la ciencia no tiene nada que ver con el conocimiento sensible, induce a Platón a la primera formulación de la *teoría de las ideas.*

Sin embargo, esta teoría ni siquiera en el *Fedón* aparece formulada orgánicamente, sólo siempre se presupone, como aleo que ya conocen los interlocutores y ya lo han aceptado como una base de la investigación. Tal vez precisamente porque esta teoría es el centro hacia el cual convergen las directrices de la indagación, Platón rehusó, conforme al principio de su enseñanza (§ 42), el tratarlas sistemáticamente. Tal vez era objeto de aquellas "doctrinas no escritas" de que habla el mismo Platón en la *Carta* VII (341 *c)* y a las que también Aristóteles alude en muchos pasajes; doctrinas que debían constituir el patrimonio de la Academia. No obstante, en el *Fedón,* resultan evidentes algunas determinaciones que Platón atribuye a las ideas. Estas determinaciones son tres: 1.° las ideas son los *objetos* específicos del conocimiento racional; 2.° las ideas son *criterios* o principios de juicio de las cosas naturales; 3.° las ideas son *causas* de las cosas naturales.

1.° Como objetos del conocimiento racional, las ideas reciben en Platón el nombre de entes o sustancias y se distinguen claramente de las cosas sensibles. Por primera vez, en el Fedón, se formulan las principales críticas que Platón ha dirigido a los sofistas en los diálogos precedentes. El defecto fundamental de los sofistas es que se niegan a ir más allá de las apariencias, por lo que permanecen prisioneros de las mismas y, hablando con propiedad, no son filósofos. La filosofía consiste en avanzar más allá de las apariencias y, ante todo, de las apariencias sensibles. En el *Fedón* se declara que la finalidad de la filosofía es apartar al alma de la investigación "hecha con los ojos, con los oídos y con los demás sentidos , reuniría y concentrarla en sí misma de modo que descubra ella "el ser en sí" y, de esta manera, proceda de la consideración de lo sensible y visible a la de lo inteligible e invisible. Aquí se injerta en el tronco de la filosofía socrática la oposición propia del eleatismo entre la vía de la opinión y la vía de la verdad, señalándose como objeto propio de la razón, el *ser en sí,* la idea. Además, a la antítesis eleática se le une el mito órfico-pitagórico; si la

sensibilidad está ligada al cuerpo y es un impedimento, más que una ayuda para la investigación, ésta exige que el alma se aparte, en lo posible, del cuerpo, de modo que viva en espera y en preparación para la muerte, con la que la separación viene a ser total. Sin embargo, las otras determinaciones que Platón da a las ideas, al estar fundadas en la conexión entre ideas y cosas, excluyen la rigidez eleática de la oposición entre la razón y los sentidos.

2.° En efecto, las ideas constituyen los *criterios* para juzgar las cosas sensibles. Por ejemplo, para juzgar si dos cosas son iguales, nos servimos de la idea de lo igual, que es la igualdad perfecta a la que sólo se adecúan imperfectamente los iguales sensibles. Para juzgar de lo que es bueno, justo, santo, bello, el criterio lo obtenemos de las ideas correspondientes, o sea, de los entes a quienes corresponden estos conceptos. Por lo tanto, las ideas son, de acuerdo con el *Fedón* (75 *c-d),* criterios de valoración, y ellas mismas *valores.*

3° Las ideas son las *causas* de las cosas naturales. Platón presenta esta doctrina como una consecuencia inmediata de la teoría de Anaxágoras, que la mente es la causa ordenadora de todas las cosas. "Si es así, si la inteligencia ordena todas las cosas y cada cosa dispone del mejor modo, hallar la causa por la que cada cosa se genera, se destruye o existe, significa encontrar cuál es para ella el modo mejor de existir, de modificarse o de actuar" *(Fed., 97 c).* Desde este punto de vista "lo óptimo y lo excelente" son la única causa posible de las cosas y el único objeto de la ciencia, ya que quien sabe reconocer lo mejor, puede también reconocer lo peor. Realmente, Anaxágoras fue infiel a este principio; pero Platón declara, en cambio, que él pretende permanecer fiel y que, por lo mismo, no admitirá otras causas de las cosas sino las razones (λόγοι) de las cosas mismas: la perfección o el fin a que está destinadas *(Ib., 99 e).* Por consiguiente, las ideas son al mismo tiempo criterios de valoración y causas de las cosas naturales: en una y otra de sus funciones, son los λόγοι, las razones de las cosas.

La inmortalidad, del alma, necesaria para justificar la tarea de la filosofía, es demostrable justamente sobre la base de la doctrina de las ideas. El alma, en efecto, es, al igual que las ideas, invisible, y por tanto, presumiblemente, también indestructible. Además, la reminiscencia es otra prueba de su inmortalidad en cuanto demuestra su preexistencia. En fin, si se quiere comprender la naturaleza del alma, es preciso buscar de qué idea participa; y esta idea es la vida. Pero participando necesariamente de la vida, el alma no puede morir; y al acercarse la muerte, no resulta víctima de ella, antes bien, se aleja sin sufrir daños y conservando la inteligencia.

De tal manera el desarrollo de la teoría del aprender, establecida en el *Menón,* conduce, en el *Fedón,* a determinar el objeto del aprender como idea o valor objetivo y recibe en este diálogo la demostración de su supuesto fundamental, la inmortalidad.

50. EL EROS

El aprender establece entre el hombre y el ser en sí y entre los hombres

asociados en la investigación común una relación que no es puramente intelectual, porque compromete la totalidad del hombre y por lo tanto también la voluntad. Platón define esta relación como *amor* (e)roj). A la teoría del amor están dedicados dos de los diálogos artísticamente más perfectos, el *Banquete y* el *Fedro*. De los dos, el segundo es ciertamente posterior al primero. El *Banquete* considera sobre todo el objeto del amor, esto es, la belleza, y procura determinar los grados jerárquicos de ésta. El *Fedro*, por el contrario, considera sobre todo el amor en su subjetividad, como aspiración hacia la belleza y elevación progresiva del alma al mundo del ser, al cual la belleza pertenece.

Los discursos que los interlocutores del *Banquete* pronuncian uno tras otro en alabanza del eros expresan los caracteres subordinados y accesorios del amor, caracteres que la doctrina expuesta por Sócrates unifica y justifica. Pausanias distingue del eros vulgar que se refiere a los cuerpos, el eros celeste, que se refiere a las almas. El médico Erixímaco ve en el amor una fuerza cósmica que determina las proporciones y la armonía de todos los fenómenos, tanto en el hombre como en la naturaleza. Aristófanes, mediante el mito de los seres primitivos compuestos de hombre y mujer (andróginos), divididos por los dioses como castigo en dos mitades que se buscan mutuamente para volverse a unir y reconstituir el ser primitivo, expresa uno de los caracteres fundamentales que el amor revela en el hombre: la insuficiencia. De este carácter, precisamente, parte Sócrates: el amor desea algo qué no posée, pero de lo cual tiene necesidad, y es por tanto insuficiencia. El mito, en efecto, le llama hijo de Pobreza *(peni/a) y* de conquista (πόρος); como tal no es un dios, sino un demonio; por esto no posee la belleza, sino que la desea; no posee la sabiduría, sino que aspira a poseerla y es por tanto filósofo, mientras que los dioses son sabios. El amor es, pues, deseo de belleza; y la belleza se desea porque es el bien que nos hace felices. El hombre que es mortal tiende a engendrar en la belleza y por tanto a perpetuarse a través de la generación, dejando tras de sí un ser que se le asemeje. La belleza es el fin (τέλος), el objeto del amor.

Pero la belleza posee grados diversos a los cuales el hombre puede elevarse sólo sucesivamente a través de un lento camino. En primer lugar, es la belleza de un cuerpo bello la que atrae y rinde al hombre. Después advierte que la belleza es igual en todos los cuerpos y pasa así a desear y amar toda la belleza corpórea. Pero por encima de ésta hay la belleza del alma; y más arriba aún, la belleza de las instituciones y de las leyes, después la belleza de las ciencias y, en fin, por encima de todo, la belleza en sí, que es eterna, superior al devenir y a la muerte, perfecta, siempre igual a sí misma y fuente de toda otra belleza (210 a-211 *a).*

¿De qué modo puede el alma humana recorrer los grados de esta jerarquía, hasta alcanzar la belleza suprema? Tal es el problema del *Fedro*, el cual parte por esto de la consideración del alma y de su naturaleza. El alma es inmortal en cuanto no engendrada; en efecto, se mueve por sí, teniendo por tanto en sí misma el principio de su vida. Su naturaleza se puede expresar "por vía humana y más breve" mediante un mito. Es semejante a un tronco de caballos alados guiados por un auriga: uno de los caballos es excelente, el otro es pésimo, de modo que la tarea del auriga es difícil y penosa. El auriga procura encaminar hacia el cielo a los caballos en

busca de los dioses, hacia la región supraceleste *(υτερουρανιος)* que es la sede del ser. En esta región se encuentra la "verdadera sustancia" *(ou)si/a),* privada de color y de forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por aquella guía del alma que es la razón, la sustancia, que es objeto de la verdadera ciencia *(Fedr.* 247 *c).* Esta sustancia, que es el ser verdadero, es la totalidad de las ideas (justicia en sí, templanza en sí, etc.). El alma no la puede contemplar largo tiempo porque es impulsada hacia abajo por el caballo de las patas blancas. Por esto cada alma contempla más o menos la sustancia del ser, y cuando por olvido o por culpa se agobia, pierde las alas y se encarna, va a vivificar el cuerpo de un hombre que será tal como ella lo haga. El alma que ha visto más se introduce en el cuerpo de un hombre que se consagra al culto de la sabiduría o del amor; las que vieron menos se encarnan en hombres que son cada vez más ajenos a la busca de la verdad y de la belleza. Ahora bien, en el alma que ha caído y se ha encarnado, el recuerdo de las sustancias ideales se despierta precisamente gracias a la belleza. El hombre, en efecto, reconoce súbitamente, apenas la ve, la belleza por su luminosidad. La vista, que es el más agudo de los sentidos corporales, no ve ninguna de las demás sustancias; pero puede ver la belleza. "Sólo a la belleza le tocó el privilegio de ser la más evidente y la más "amable." Hace de mediadora entre el hombre caído y el mundo de las ideas; y a su llamada el hombre responde con el amor. Verdad es que el amor puede también permanecer ligado a la belleza corporal y pretender gozar sólo de ésta; pero cuando el amor es sentido y realizado en su verdadera naturaleza, entonces se convierte en guía del alma hacia el mundo del ser. En este caso ya no es sólo deseo, impulso, delirio; sus caracteres pasionales no desmayan, pero se subordinan y funden en la búsqueda rigurosa y lúcida del ser en sí, de la idea. El eros se convierte entonces en procedimiento racional, dialéctica (§ 56). La dialéctica es al mismo tiempo investigación del ser en sí y unión amorosa de las almas en el aprender y en el enseñar. Es por tanto *psicagogia,* guía del alma, gracias a la mediación de la belleza, hacia su verdadero destino. Y es también el verdadero arte de la persuasión, la verdadera retórica; la cual no consiste, como sostienen los sofistas, en una técnica a la que sea indiferente la verdad de su objeto y la naturaleza del alma, que se quiere persuadir, sino ciencia del ser en sí y, a la vez, ciencia del alma. Como tal distingue las especies del alma y encuentra para cada una el camino apropiado a fin de persuadirla y conducirla al ser.

Este concepto de la dialéctica, que es el punto culminante del *Fedro* y la desembocadura de la teoría platónica del amor, debía ser el centro de la especulación platónica en los últimos diálogos.

51. LA JUSTICIA

Todos los temas especulativos y los resultados fundamentales de los diálogos precedentes se encuentran recapitulados en la obra máxima de Platón, la *República,* que los ordena y los conexiona alrededor del motivo central de una comunidad perfecta en la que el individuo encuentra su perfecta formación. El proyecto de una comunidad tal se funda en el principio que constituye la directriz de toda la filosofía platónica. "Si los

filósofos no gobiernan la ciudad o si aquellos a quienes ahora llamamos reyes o gobernantes no cultivan de verdad y seriamente la filosofía, si el poder político y la filosofía no coinciden en las mismas personas y si la multitud de quienes ahora se aplican exclusivamente a uno u otra no se ve con el máximo rigor privada de hacerlo, es imposible que cesen los males de la ciudad e incluso los del género humano" *(Rep.,* V, 473 *d).* Pero en este punto del desarrollo de la indagación, la constitución de una comunidad política gobernada por filósofos plantea a Platón dos problemas fundamentales: ¿Cuál es el objetivo y el fundamento de tal comunidad? ¿quiénes son, propiamente los filósofos?

A la primera pregunta Platón contesta: la *justicia.* Y efectivamente la *República* se propone de manera explícita determinar la naturaleza de la justicia. Ninguna comunidad humana puede subsistir sin la justicia. A la instancia sofística que querría reducirla al derecho del más fuerte, Platón opone que ni siquiera una cuadrilla de bandidos o de ladrones podría concluir nada, si sus componentes violasen las normas de la justicia dañándose los unos a los otros. La justicia es condición fundamental del nacimiento de la vida del Estado. El Estado debe estar constituido por tres clases: la de los gobernantes, la de los guardianes o guerreros y la de los ciudadanos que ejercen cualquier otra actividad (agricultores, artesanos, comerciantes, etc.). La *prudencia* pertenece a la primera de estas clases, porque basta que los gobernantes sean sabios para que todo el Estado sea sabio. La *fortaleza* pertenece a la clase de los guerreros. La *templanza,* como acuerdo entre gobernantes y gobernados sobre quien debe regir el Estado, es virtud común a todas las clases. Pero la *justicia* comprende todas estas tres virtudes: se realiza cuando cada ciudadano atiende a su tarea propia y a lo que le corresponde. De hecho, las tareas en un Estado son tantas y todas necesarias a la vida de la comunidad que cada cual debe escoger aquella para la que sea apto y dedicarse a ella. Solamente así cada hombre sera uno y no múltiple, y el mismo Estado será uno (423 *d).*

La justicia garantiza la unidad y con ella la fuerza del Estado. Pero garantiza igualmente la unidad y la eficacia del individuo. En el alma individual Platón distingue, al igual que en el Estado, tres partes: la parte *racional,* mediante la cual el alma razona y domina los impulsos; la parte *concupiscible,* que es el principio de todos los impulsos corporales; y la parte *irascible,* que es auxiliar del principio racional y se irrita y lucha por lo que la razón considera justo. Propia del principio racional será la prudencia, y del principio irascible la fortaleza y corresponderá a la templanza el acuerdo de las tres partes en dejar el mando al alma racional. Igualmente en el hombre individual se logrará la justicia cuando cada parte del alma haga únicamente su propia función.

Evidentemente, la realización de la justicia en el individuo y en el Estado sólo puede proceder paralelamente. El Estado es justo cuando cada individuo atiende sólo a la tarea que le es propia; y el individuo que atiende sólo a la tarea propia, es él mismo justo. La justicia no es sólo la unidad del Estado en sí mismo y del individuo en sí mismo; es, al mismo tiempo, la unidad del individuo y del Estado, y, por tanto, el acuerdo del individuo con la comunidad.

Dos condiciones son necesarias para la realización de la justicia en el

Estado. En primer lugar, la eliminación de la riqueza y de la pobreza, pues ambas imposibilitan al hombre para atender a su propia misión. Pero esta eliminación no implica una organización comunista. Según Platón, las dos clases superiores de los gobernantes y de los guerreros no deben poseer nada ni recibir ninguna compensación, aparte los medios de vida. Mas la clase de los artesanos no está excluida de la propiedad; y los medios de producción y de distribución se dejan a manos del individuo. La segunda condición es la abolición de la vida familiar, abolición que deriva de la participación de las mujeres en la vida del Estado en pie de la más perfecta igualdad con los hombres y con la única condición de su capacidad. Las uniones entre hombre y mujer se establecen por el Estado con vistas a la procreación de hijos sanos. Y los hijos se crían y educan por el Estado que se convierte todo él en una sola gran familia. Estas dos condiciones hacen posible un Estado según justicia, siempre, se entiende, que se cumpla la otra condición: que el gobierno se dé a los filósofos.

La naturaleza de la justicia se ilumina indirectamente merced a la determinación de la injusticia. El Estado de que habla Platón es el Estado *aristocrático,* en el cual el gobierno pertenece a los mejores. Pero éste no corresponde a ninguna de las formas de gobierno existentes. Estas son todas degeneraciones del hombre justo, que es uno en sí y con la comunidad, porque es fiel a su tarea. Tres son las degeneraciones del Estado y tres las correspondientes degeneraciones del individuo. La primera es la *timocracia,* gobierno fundado en el honor, que surge cuando los gobernantes se apropian de tierras y de casas; le corresponde el hombre timocrático, ambicioso y amante del mando y de los honores, pero desconfiado respecto a los sabios. La segunda forma es la *oligarquía,* gobierno fundado en el patrimonio y en el cual mandan los ricos; le corresponde el hombre ávido de riquezas, parsimonioso y laborioso. La tercera forma es la *democracia,* en la cual los ciudadanos son libres y a cada cual le es lícito hacer lo que quiera; le corresponde el hombre democrático, que no es parsimonioso como el oligárquico, antes bien, tiende a abandonarse a deseos inmoderados. En fin, la más baja de todas las formas de gobierno es la *tiranía,* que a menudo es consecuencia de la excesiva libertad de la democracia. Es la forma más despreciable porque el tirano, para preservarse del odio de los ciudadanos, ha de rodearse de los peores individuos. El hombre tiránico es esclavo de sus pasiones, a las cuales se abandona desordenadamente y es el más infeliz de los hombres.

52. EL FILOSOFO

La parte central de la *República* está dedicada a la delineación de la misión propia del filósofo. Filósofo es aquel que ama el conocimiento en su totalidad y no sólo en alguna de sus partes singulares. Pero ¿qué es el conocimiento? Platón establece aquí por primera vez explícitamente el criterio fundamental de la validez del conocer: "Lo que absolutamente es, es absolutamente cognoscible; lo que no es de ninguna manera, de ninguna manera es cognoscible" (477 a). Por esto al *ser* corresponde la *ciencia,* que es el conocimiento absolutamente verdadero; al *no-ser,* la *ignorancia; y* al

devenir, que se encuentra entre el ser y el no ser, corresponde la *opinión* (δόξα), que se encuentra entre el conocimiento y la ignorancia. Opinión y ciencia constituyen todo el campo del conocimiento humano. La opinión posee como campo propio el conocimiento sensible, la ciencia el conocimiento racional. Tanto el conocimiento sensible como el conocimiento racional se dividen cada uno en dos partes que se corresponden simétricamente; y se dan así los siguientes grados del conocer:

1.° La suposición o conjetura (ei/kasi/a), que tiene por objeto sombras e imágenes.

2.° La opinión creída, pero no certificada (πιστις), que tiene por objeto las cosas naturales, los seres vivos, los objetos de arte, etc.

3.° La inteligencia científica (διάνοια), que procede por vía de hipótesis partiendo del mundo sensible. Este tiene por objeto los entes matemáticos.

4.° La razón filosófica *(no\hsuj),* que procede dialécticamente y tiene por objeto el mundo del ser.

Del mismo modo que las sombras, las imágenes reflejadas, etc., son copias de las cosas naturales, así las cosas naturales son copias de los entes matemáticos y éstos, a su vez, copias de las sustancias eternas que constituyen el mundo del ser. Y en efecto, el mundo del ser es el mundo de la unidad y del orden absoluto. Los entes matemáticos (números, figuras geométricas) reproducen el orden y la proporción del mundo del ser. A su vez, las cosas naturales reproducen las relaciones matemáticas, por lo cual cuando queremos juzgar de la realidad de las cosas recurrimos a la *medida.* Así todo el conocimiento tiene en su cima el conocimiento del ser: cada uno de sus grados recibe su valor del grado superior y todos del primero.

El hombre debe ir de la opinión a la ciencia educándose gradualmente; este proceso lo describe Platón mediante el mito de la caverna. En el mundo sensible, los hombres son como esclavos encadenados en una caverna y obligados a mirar en el fondo de ésta las sombras de los seres y de los objetos proyectadas por un fuego que arde al. exterior. Los hombres toman estas sombras por realidad porque desconocen la realidad verdadera. El esclavo que se liberase y consiguiese salir fuera, por de pronto no podría soportar la luz del sol; habría de acostumbrarse a mirar las sombras, después las imágenes de los hombres y de las cosas reflejadas en el agua, en fin, las cosas mismas y sólo al final podría elevarse a la contemplación de los astros y del sol. Solo entonces advertiría que precisamente el sol nos da las estaciones y los años y gobierna todo cuanto existe en el mundo visible y que de él dependen todas las cosas que él y sus compañeros veían en la caverna. Ahora bien, la caverna es justamente el mundo sensible; las sombras proyectadas sobre el fondo son los seres naturales; el fuego es el sol. Nuestro conocimiento de las cosas naturales es como el de esos esclavos. Si el esclavo que antes se ha liberado vuelve a la caverna, sus ojos se hallarán ofuscados por la oscuridad y no sabrá discernir las sombras; por esto se verá burlado y despreciado por sus compañeros, los cuales conferirán los máximos honores a quienes saben ver las sombras más agudamente. Pero él sabe que la Verdadera realidad está fuera de la caverna, que el verdadero conocimiento no es el de las sombras y por esto sentirá compasión por aquellos que se contentan con tal conocimiento y lo tienen por verdadero.

La educación consistirá, por tanto, en llevar al hombre de la

consideración del mundo sensible a la consideración del mundo del ser, y en conducirle gradualmente hacia el punto más alto del ser, que es el *bien.* Para preparar al hombre para la visión del bien pueden servir las ciencias que tienen por objeto aquellos aspectos del ser que más se avecinan al bien: la *aritmética,* como arte de cálculo, que permite corregir las apariencias de los sentidos; la *geometría,* como ciencia de entes inmutables; la *astronomía,* como ciencia del movimiento más ordenado y perfecto, el de los cielos; la *música,* como ciencia de la armonía. El bien corresponde en el mundo del ser a lo que es el sol en el mundo sensible. Y así como el sol no sólo hace visibles las cosas mediante su luz sino que también las hace nacer, crecer y alimentarse, así el bien no sólo hace cognoscibles las sustancias que constituyen el mundo inteligible, sino que también les da el ser de que están dotadas. Por esta prevalencia suya, el bien no es una idea entre las demás, sino la *causa* de las ideas: no es sustancia, en el sentido en que son sustancias las ideas, sino que es "superior a 1 sustancia" *(Rep.,* 509 *b).* El bien es la perfección misma, mientras que las ideas son perfecciones, es decir, bienes; y no es el ser porque es la *causa* del ser. Este texto platónico es fundamental en todas las interpretaciones religiosas del platonismo iniciadas de las corrientes neoplatónicas de la antigüedad (§ § 114, y sigs). Dichas corrientes, al insistir en la causalidad del bien, lo han identificado con Dios: pero esta identificación no encuentra apoyo en los textos platónicos. La tesis que Platón defiende en el pasaje citado es la misma que la defendida en el *Fedón:* la identificación del poder causal con la perfección, de modo que una cosa posee tanto más causalidad, cuanto más perfecta es. Esta tesis se la apropió el neoplatonismo, pero las implicaciones teológicas que descubrió en ella el neoplatonismo permanecen extrañas al verdadero pensamiento platónico.

La inspiración fundamental de este pensamiento es, como ya se ha dicho, la finalidad política de la filosofía. En vista de esta finalidad, el punto más alto de la filosofía no es la contemplación del bien como causa suprema: es la utilización de todos los conocimientos que el filósofo ha podido adquirir para la fundación de una comunidad justa y feliz. En efecto, según Platón, forma parte de la educación del filosofo el *retorno a la caverna,* que consiste en la reconsideración y revalorización del mundo humano a la luz de lo que se ha visto fuera de este mundo. Para el hombre, volver a la caverna significa poner lo que vio a disposición de la comunidad, para darse cuenta él mismo de aquel mundo, que, a pesar de ser inferior, es el mundo humano, o sea *su* mundo, y para obedecer el vínculo de justicia que le liga a la humanidad en su propia persona y en la de los demás. Deberá pues, reacostumbrarse a la oscuridad de la caverna; y entonces verá mejor que los compañeros que quedaron en ella y reconocerá la naturaleza y los caracteres de cada imagen por haber visto el verdadero ejemplar de cada una: la belleza, la justicia y el bien. Así el Estado podrá ser constituido y gobernado por gente despierta y no, como ocurre ahora, por gente que sueña y que combate entre sí por sombras y se disputa el poder como si fuese un gran bien (VII, 520 *c).* Sólo mediante la vuelta a la caverna, sólo cimentándose en el mundo humano, el hombre será verdaderamente justo, esto es, verdaderamente filósofo.

53. CONDENA DEL ARTE IMITATIVO

La filosofía es una vida "de despiertos", exige él abandono de toda ilusión respecto a la realidad de las sombras que se nos aparecen en el mundo sensible. El arte imitativo, por el contrario, se aferra a esta ilusión; de ahí la condena que sobre él lanza Platón en el libro X de la *República.* Y, en efecto, la imitación, por ej., la de la pintura, se detiene en la apariencia de los objetos; los representa distintos en las diversas perspectivas cuando son los mismos siempre, y no reproduce más que una pequeña parte de la apariencia misma, tanto que no consigue engañar más que a muchachos y a tontos. Esto ocurre porque la imitación prescinde completamente del cálculo y de la medida de que nos servimos para corregir las ilusiones de los sentidos. Estos nos muestran los mismos objetos torcidos o rectos según que se les mire dentro o fuera del agua, y cóncavos o convexos, grandes o pequeños, pesados o ligeros, según otras ilusiones. Vencemos estas ilusiones recurriendo a la parte superior del alma, que interviene para medir, para calcular, para pesar. Pero la imitación que renuncia a estas operaciones, se dirige exclusivamente a la parte inferior del alma, que es la más alejada de la sabiduría. Lo mismo ocurre con la poesía. Esta imita la parte pasional del alma, que se abandona a los impulsos e ignora el orden y la medida en que consiste la virtud; y así da las espaldas a la razón. La culpa de la poesía trágica es todavía más grave; nos lleva a conmovernos por las desdichas ficticias que se ven en la escena, a reír inmoderadamente de actitudes bufas que todos debemos condenar en la realidad; y así suministra alientos y vigor a la parte peor del hombre. Añádase a esto la observación (hecha ya en el *Ion)* de que el poeta no sabe verdaderamente nada, de lo contrario debería preferir efectuar las empresas que canta o practicar las artes que describe; y se tendrá el cuadro completo de la condena que Platón pronuncia contra el arte imitativo.

Ningún valor puede tener, por tanto, la creación en que ese arte consiste. Si la divinidad crea la forma natural de las cosas, si el artesano reproduce esta forma en los muebles y en los objetos que crea, el artista no hace más que reproducir los muebles o los objetos creados por el artesano y se encuentra en consecuencia más alejado todavía de la realidad de las cosas naturales. Estas no poseen realidad más que en cuanto participan de las determinaciones matemáticas (medida, numero, peso) que eliminan su desorden y sus contrastes; y precisamente de estas determinaciones matemáticas prescinde la imitación, limitándose a aprehender las apariencias superficiales y contradictorias; no puede, pues, aspirar a ningún grado de validez objetiva, y tiende a encerrar al hombre en aquella ilusión de realidad, de la que la filosofía debe despertar.

54. EL MITO DEL DESTINO

Un Estado como el diseñado por Platón no tiene necesidad de ser históricamente real. Platón explícitamente afirma que no importa su realidad, sino sólo que el hombre proceda y viva en conformidad con él (IX, 592 *b).* Sócrates fue el ciudadano ideal de esta comunidad ideal; para ella y

en ella vivió y murió. Ciertamente por esto Platón le llama "el hombre más justo y mejor". Y, siguiendo el ejemplo de Sócrates, quienquiera que se proponga ser justo debe volver la mirada hacia semejante comunidad.

La justicia, como fidelidad del hombre a su propia misión, da lugar al problema del *destino.* Se trata del problema debatido en el mito final de la *República y* ya aludido en el *Fedro* (249 *b).* Platón proyecta míticamente la elección, que cada cual hace del propio destino, en el mundo del más allá; mas el significado del mito, como el de todos los mitos platónicos, es fundamental. Er, muerto en el campo de batalla y resucitado doce días después, ha podido contar a los hombres la suerte que les espera después de la muerte. La parte central de la narración de Er se refiere a la elección de vida a la que se invita a las almas en el momento de su reencarnación. Parca Láquesis, que pregona la elección, afirma su libertad. "No es el demonio quien escogerá vuestra suerte, sino que sois vosotros los que escogeréis vuestro demonio. El primero que la suerte designe será el primero que escoja el tenor de vida al cual se verá necesariamente ligado. La virtud está a disposición de todos; cada cual participará más o menos de ella según que la estime o la desprecie. Cada uno es responsable del propio destino, la divinidad no es responsable" *(Rep., X,* 617 *e).* Las almas escogen, pues, según el orden designado por la suerte, entre los modelos de vida que en gran número tienen ante sí. En parte su elección depende del acaso, ya que los primeros tienen mayores posibilidades de elección: pero incluso quien escoge el último, si escoge atinadamente, puede obtener una vida feliz. Todo el significado del mito se halla en los motivos que sugieren al alma la elección decisiva. Aun aquellos venidos del cielo escogen a veces mal "porque no han sido puestos a prueba por los sufrimientos" y así se dejan deslumbrar por modelos de vida aparentemente brillantes gracias a la riqueza o al poder, que amagan la desdicha y el mal. Pero las más de las veces el alma escoge a base de su experiencia de la vida precedente; y así el alma de Ulises, recordando sus antiguos trabajos y limpia ya de ambición, escoge la vida más modesta, que todos habían abandonado. Así pues, el mito que parecía negar la libertad del hombre en la vida terrena y hacer depender el desarrollo entero de esta vida de la decisión tomada en un momento antecedente, reafirma, por lo contrario, la libertad, pues hace depender la decisión de la conducta que el alma ha llevado en el mundo, de lo que el hombre ha querido ser y ha sido en esta vida. Y entonces Sócrates puede poner en guardia al hombre y aconsejarle que se prepare para la elección. "Es éste el momento más peligroso del hombre y por esto cada cual, dejando de lado todas las demás ocupaciones, debe procurar atender sólo a esto: descubrir y reconocer al hombre que lo pondrá en condiciones de discernir mejor el género de vida y de saberlo escoger" (618 *c).* A tal fin es necesario calcular qué efectos producen sobre la virtud las condiciones de vida, qué resultados buenos o malos produce la belleza cuando se une con la pobreza o la riqueza o con las capacidades diversas del alma o con todas las demás condiciones de la vida; y sólo considerando todo esto en relación con la naturaleza del alma se puede escoger la vida mejor, que es la más justa. Y "en vida o en muerte, esta elección es la mejor para el hombre".

Este mito del destino que afirma la libertad del hombre al decidir sobre la propia vida, cierra dignamente la *República,* diálogo sobre la justicia, virtud

por cuyo medio cada hombre debe asumir y llevar a término la misión que le es propia.

55. FASE CRITICA DEL PLATONISMO: EL "PARMÉNIDES" Y EL "TEETETES"

En el *Parménides,* Sócrates no es por primera vez el personaje principal del diálogo. La indagación platónica sobre el verdadero significado de la personalidad de Sócrates ha roto ya la envoltura doctrinal, de la que esta personalidad se hallaba históricamente revestida. Los resultados alcanzados por dicha indagación plantean otros problemas, requieren otras determinaciones, no motivados por la letra de la enseñanza socrática, pero necesarios, sin embargo, para comprender plenamente tal enseñanza y para conferirle su justificación definitiva. La investigación de Platón se hace cada vez más técnica, el campo de indagación se delimita y se profundiza. Después de la gran síntesis de la *República,* la investigación tiende a alcanzar otros estratos de profundidad, para los cuales deben ponerse a contribución las enseñanzas de otros maestros, y en primer lugar de Parménides.

El *Parménides* señala el punto crítico en el desarrollo de la teoría de las ideas. En este diálogo, las ideas se definen (o redefinen) y se clasifican, planteándose claramente los problemas a que dan lugar tanto en sus relaciones recíprocas con las cosas como en sus relaciones con la mente humana. Se pueden asumir las respuestas que Sócrates da a Parménides en la introducción del diálogo, como constituyendo, en su conjunto, un golpe de vista crítico que el propio Platón lanza, en un determinado momento, sobre la doctrina fundamental de la filosofía. Y efectivamente, tales respuestas encuentran confirmaciones literales en las alusiones a las ideas que pueden hallarse en los otros diálogos de Platón.

En primer lugar: ¿Qué es la idea? "Yo creo que admites —dice Parménides (132 *a)*— que hay una forma singular en cada caso por este motivo: cuando te aparecen muchas cosas grandes, tú crees entonces que hay una idea única que es la misma cuando se mira a todas aquellas cosas y que por ello la magnitud es una unidad". En otros términos, la idea es la *forma única de algo múltiple* que aparece como tal a quien abraza este múltiple de un solo golpe de vista intelectual: esta es la definición que mejor se presta a expresar la noción de la idea tal como se empica en toda la obra de Platón.

En segundo lugar: ¿de qué objetos hay ideas? La respuesta del *Parménides* (130 *b-d)* es que: *a)* ciertamente, hay ideas de objetos como la semejanza y la desemejanza, la pluralidad y la unidad, el reposo y el movimiento, lo singular y lo plural, etc.; *b)* ciertamente, hay ideas de lo justo, de lo bueno, de lo bello, y de otra determinación de esta índole; *c)* es dudoso que haya ideas de objetos como hombre, fuego, agua, etc.; *d)* ciertamente, no hay ideas de objetos despreciables o ridiculos como pelo, barro, suciedad, etc. Estas respuestas se hallan confirmadas en el resto de la obra de Platón. Que haya ideas de los objetos de la clase *a),* o sea, de objetos matemáticos, es doctrina platónica fundamental. Estas son las ideas que, en la *República,* Platón considera como objeto de la razón científica y, por lo tanto, de las ciencias matemáticas *(Rep.,* 510 *c).* También es doctrina

fundamental del platonismo que existan las ideas-valores que son el objeto específico de la filosofía en sentido estricto (dialéctica), es decir, de la inteligencia o pensamiento (nohsij) *(Rep.,* 534 *a).* La duda sobre la existencia de ideas de cosas sensibles corresponde a una oscilación sobradamente conocida del pensamiento de Platón sobre este punto. Las más de las veces Platón no habla de ideas de esta clase, limitando su ejemplificación a los entes matemáticos y a los valores; en cambio, algunas veces habla *también* de ideas de cosas: por ejemplo, del frío y del calor *(Fed.,* 103 *b);* de lechos y de mesas *(Rep.,* 596 *a-b);* del hombre y del buey *(Fil.,* 15 *a);* del fuego y del agua *(Tim.,* 51 *a-b).* Esta oscilación de la doctrina platónica puede expresarse muy bien diciendo que Platón ha estado " en duda" sobre las ideas de objetos sensibles. En cuanto a los objetos de la clase *d),* Platón nunca ha hablado de ideas en relación con ellos: de modo que la exclusión del *Parménides* corresponde también aquí a una situación e hecho. Sin embargo, la duda sobre las ideas de objetos sensibles y la negación de las ideas de objetos despreciables se ponen en crisis por la observación de Parménides de que Sócrates, en estas actitudes, se ha dejado influenciar por las opiniones de los hombres y que cuando la filosofía lo absorba por completo, no despreciará ninguna de tales cosas *(Parm.,* 130 *e).* Esta observación da paso naturalmente a una noción de idea de tipo lógico-ontológico más que matemático-étnico: es decir, a una noción que insiste en los caracteres puramente *formales* de algo múltiple para reconocer en ello una forma *ontológica* única y que no se deje enredar en este procedimiento por consideraciones éticas. Y, en efecto, esta es la actitud que se puede encontrar en los diálogos platónicos posteriores al *Parménides,* y más concretamente en el *Sofista,* en el *Filebo y* en el *Timeo.*

En tercer lugar: ¿cuál es la relación entre las ideas y la mente del hombre? *El Parménides* fija dos puntos a este propósito: 1) las ideas no existen solamente como pensamientos en la mente humana: en tal caso serían pensamientos de nada (132 *b);* las ideas no existen más allá de toda relación con el hombre: en este caso serían incognoscibles para el hombre, objeto de una "ciencia in se" que no tendría nada que ver con la del hombre y que sólo podría pertenecer a la divinidad (134 *α-e).* Estas dos determinaciones son fundamentales: ambas corresponden a puntos de vista sostenidos constantemente por Platón en toda su obra.

En cuarto lugar: ¿cuáles son las relaciones de las ideas entre sí y de las ideas con los objetos cuya unidad constituyen? Este en el problema fundamental que se discute en el resto del diálogo como problema de las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Lo *uno* es la idea; lo múltiple, los *muchos,* son los objetos de los cuales la idea es la unidad. Sobre esta relación, la dificultad consiste en entender cómo la idea puede ser participada por varios objetos o difundida en ellos sin resultar ella multiplicada y, por lo mismo, destruida en su unidad. Además, de la misma noción de idea parece brotar la multiplicación hasta lo infinito de las mismas ideas, pues si se tiene una idea siempre que se considera en su unidad una multiplicidad de objetos, también se tendrá una idea cuando se considere la totalidad de estos objetos *más* su idea. Esta será una *tercera* idea que, al considerarla a su vez juntamente con los objetos y con la idea precedente, dará lugar a una *cuarta* idea; y así sucesivamente hasta el infinito. Este es el

argumento llamado del "tercer hombre" cuya invención se atribuía a Polixeno de Megara y al que alude varias veces Aristóteles (Met., 990 *b,* 15; 1038 *b,* 30; 1059 *b, 2).* La dificultad no se elude definiendo como "semejanza" a la relación entre la idea y los objetos y considerando a la idea como arquetipo y a los objetos como imágenes o copias de aquélla, pues en tal caso, la semejanza misma se convierte en una idea que se añade como tercer término a los objetos y a la idea y que da lugar a una nueva semejanza, etc.

Estas dificultades son tales que Parménides hace a Sócrates una pregunta crucial: "¿Qué harás ahora de la filosofía? " Porque no se puede abandonar sin más la noción de idea, ya que sin ella, o sea, sin un punto firme en la multiplicidad y variabilidad de las cosas, no se puede pensar, ni mucho menos filosofar: sin la idea, quedaría destruida la misma posibilidad de dialogar (135 *c).* El único camino de salvación es el que presenta el propio Parménides: discutir, por vía de hipótesis, todos los modos posibles de relación entre lo uno y lo múltiple, y llevar hasta el final las consecuencias que se derivan de cada hipótesis. Dos son las hipótesis fundamentales: que el uno *sea uno* en el sentido de ser absolutamente uno; y que el uno *sea,* en el sentido de existir. La primera hipótesis cae por sí sola ya que, al excluir la existencia de toda multiplicidad, no sólo se excluye todo devenir sino también el ser del uno y la misma posibilidad de conocer o enunciar el uno, pues también lo multiplica el conocerlo o el enunciarlo (142 *a).* En cambio, si el uno es, en el sentido de que existe, su existir, al distinguirse de su unidad, introduce inmediatamente en el mismo uno una dualidad que puede multiplicarse e incluir la multiplicidad, el devenir y, de esta manera, la cognoscibilidad y la enunciabilidad del uno (155 *d-c).* Pero hay, sin embargo, un sentido en el que el uno *no es* (y en que, por tanto, tampoco lo múltiple es); el uno *no es* en el sentido de que no es absolutamente uno, que no subsiste fuera de su relación con lo múltiple, que no excluye el propio multiplicarse y articularse en un múltiple que, aunque sujeto al devenir y al tiempo, constituye siempre un orden numérico, esto es, una unidad. Y los muchos *no son* en el sentido que no son pura y absolutamente muchos, esto es, privados de cualquier unidad, porque en tal caso se dispersarían y pulverizarían en la nada, no pudiendo constituir *un* múltiple. El uno, pues, es (existe), pero al mismo tiempo *no es* absolutamente uno; los muchos *son* (existen), pero al mismo tiempo *no son* absolutamente muchos. El diálogo explora, en forma de solución puramente lógica, una conexión vital entre el uno y los muchos, por tanto entre el mundo del ser y el mundo del hombre. Por boca de Parménides, que en su filosofía había negado resueltamente el no ser (§ 14), se prepara el reconocimiento de la realidad del no ser (del mundo sensible y del hombre) a través de la afirmación de la estrecha relación de los muchos con el uno. Esta reivindicación se hará explícitamente en el *Sofista;* pero presupone la indagación respecto al proceso subjetivo del conocer, que se da en el *Teetetes.*

Puede parecer extraño que en esta fase del desarrollo de la indagación platónica halle lugar un diálogo francamente socrático en el cual el personaje de Sócrates se introduce para avalorar el arte mayéutica con toda su fuerza negativa y destructora (§ 27). Pero el *Teetetes* versa sobre un problema que penetra en el ámbito de la enseñanza socrática, el de la ciencia, y tiene un

objetivo prevalentemente crítico, queriendo demostrar que es imposible lograr una definición cualquiera de la ciencia permaneciendo en el dominio de la pura subjetividad cognoscente. La finalidad del *Teetetes* es complementaria y convergente con la del *Parménides.* El *Parménides* ha pretendido demostrar que es imposible considerar el ser en su pura objetividad, como unidad absoluta sin relación con el hombre y con su mundo (con los "muchos"). El *Teetetes* pretende demostrar que es imposible considerar el verdadero conocimiento, la ciencia, como pura subjetividad, sin relación con el mundo del ser (con el "uno"). En las definiciones que se dan de la ciencia y que son todas refutadas por Sócrates, no aparece en efecto ninguna alusión al mundo de las ideas o del ser en sí; y el diálogo se cierra negativamente. Parménides, el filósofo del ser, se introduce en su diálogo homónimo para demostrar la insuficiencia del ser en su objetividad. Sócrates, filósofo de la subjetividad humana, se introduce en el *Teetetes* para demostrar la insuficiencia del conocimiento como subjetividad aislada del ser.

La tesis que en el *Teetetes* se discute primordialmente y con más extensión es la tesis de la extrema subjetividad del conocer, la de Protágoras: la ciencia es la opinión, es lo que parece, por tanto, la sensación. Pero la sensación no suministra ningún criterio de juicio porque la sensación del ignorante equivale a la del sabio, la del sano a la del enfermo, la del hombre a la del animal; mientras que la ciencia debe contener un criterio, una medida que permita juzgar sobre el valor de las cosas incluso para el futuro (del cual no hay sensación). Se puede decir entonces que la ciencia es opinión verdadera, entendiendo por opinión el pensamiento. "Pensar es un discurso que el alma hace por sí consigo misma, en torno a los objetos que examina. Me parece que cuando el alma piensa no hace más que dialogar consigo misma, interrogándose y contestándose, afirmando y negando" (189 *e* — 190 *a).* Pero esta nueva definición, si elimina la relatividad y la mutabilidad que la primera ponía en la ciencia, permanece cerrada dentro del ámbito de la subjetividad. Si la ciencia es opinión verdadera, debe distinguirse de la opinión falsa; ahora bien, es imposible determinar en qué consiste la falsedad de una opinión. La opinión debe siempre, como ya se ha visto (§ 49), tener un objeto real; y si tiene un objeto real, es verdadera. Añadir que la ciencia consiste en la opinión verdadera acompañada de la razón, no sirve tampoco de nada; ya que, entiéndase como se quiera, la razón que debe justificar y apoyar a la opinión verdadera, permanece en el ámbito del pensamiento subjetivo y no garantiza de ninguna manera la validez objetiva del conocimiento.

La conclusión negativa del *Teetetes* es fecunda en resultados. La tentativa de reducir la ciencia al pensamiento subjetivo, al coloquio interior del alma con sí misma no ha tenido éxito: del mismo modo que no lo ha tenido la tentativa de reducir el ser a la pura objetividad, a las ideas, sin ninguna relación con la inteligencia del hombre. Las indicaciones del *Parménides y* del *Teetetes* son pues claras. Si se quiere justificar la realidad del ser y la verdad del conocimiento, es necesario llegar a un ser que no sea puramente objetivo, sino que comprenda en sí al conocimiento, o a un conocimiento que no sea puramente subjetivo, sino que comprenda en sí al ser.

56. EL SER Y SUS FORMAS

A esta conclusión se llega explícitamente en el *Sofista.* Contra los "amigos de las ideas", esto es, contra la interpretación objetivista de la teoría de las ideas, se afirma decididamente la imposibilidad de que "el ser perfecto esté privado de movimiento, de vida, de alma, de inteligencia, y que no viva ni piense". Es preciso admitir que el ser comprende en sí la inteligencia (o el sujeto) que lo conoce; ésta, como se ha visto en el *Parménides,* no puede caer fuera del ser, pues de otro modo el ser permanecería desconocido. Pero la inclusión de la inteligencia en el ser modifica radicalmente la naturaleza del ser. Este no es inmóvil, puesto que la inteligencia es vida y por tanto movimiento: el movimiento es por tanto una determinación fundamental, una forma (εἴδος) del ser. Eso no quiere decir que el ser se mueva en todos sentidos, como sostienen los heraclíanos; es preciso admitir que el ser es, al mismo tiempo, movimiento y quietud. Pero en cuanto comprende a ambos no es ni el uno ni el otro; así pues, *ser, movimiento, quietud* son tres determinaciones diversas, y sin embargo conexas del ser. El ser es común al movimiento y a la quietud; pero ni el movimiento ni la quietud son todo el ser. Cada una de estas determinaciones o formas es idéntica a sí misma, y diversa de la otra: lo *idéntico* y lo *diverso* serán, pues, otras dos determinaciones del ser, las cuales se elevan así a cinco: ser, quietud, movimiento, identidad, diversidad. Pero la diversidad de estas formas con respecto a la otra significa que cada una de ellas *no es* la otra (el movimiento no es la quietud, etc.); de modo que la diversidad es un no-ser y el no-ser de algún modo *es,* porque, en tanto que diversidad, es una de las formas fundamentales del ser. De este modo el forastero eleata, el alumno de Parménides que es protagonista del *Sofista,* ha ejecutado el necesario "parricidio" respecto a Parménides: utilizando la investigación eleática. Platón ha procedido más allá de ella, uniendo al ser de Parménides la subjetividad socrática y haciendo de este modo vivir y moverse al ser.

Esta determinación, de las cinco formas (o géneros) del ser funda (o se funda en) una nueva concepción del ser: nueva, por cuanto es diversa de las que Platón hallaba ya aceptadas en la filosofía contemporánea de él. En primer lugar, esta nueva concepción excluye que el ser se reduzca a la existencia corpórea, como sostienen los materialistas, ya que se dice que "son" no sólo las cosas corpóreas sino también las incorpóreas, por ejemplo la virtud (247 *d).* En segundo lugar, excluye que el ser se reduzca a las formas ideales como afirman "los amigos de las formas", pues en tal caso se excluiría del ser el conocimiento del ser y, por ende, la inteligencia y la vida (248 *e* — 249 *a).* En tercer lugar, excluye que el ser sea necesariamente inmóvil (esto es, "que todo sea inmóvil") o que el ser esté necesariamente en movimiento (es decir, que "todo esté en movimiento" (249 *d).* En cuarto lugar, excluye que todas las determinaciones del ser puedan combinarse entre sí o que todas se excluyan recíprocamente (252 *a-d).* Además, como ya se ha visto, el ser deberá también comprender al no ser como alteridad. Sobre estas bases, el ser no puede definirse de otra manera que como posibilidad (dunamij); y se tiene que decir que *"es* cualquier cosa que se encuentra en posesión de una posibilidad cualquiera o de actuar o de experimentar, por parte de cualquier otra cosa, por insignificante que sea,

una acción mínima e incluso por una sola vez" (247 *e).* La posibilidad de que habla aquí Platón, nada tiene que ver con la *potencia* de Aristóteles. En efecto, la potencia es tal sólo con respecto a un *acto* que, él solo, es el sentido fundamental de ser. Pero para Platón el sentido fundamental del ser es precisamente la posibilidad. Según Platón, el ser así entendido es el que hace posible la ciencia filosófica por excelencia, la dialéctica.

57. LA DIALÉCTICA

La dialéctica es el arte del diálogo; pero el diálogo es para Platón toda operación cognoscitiva, ya que el pensamiento mismo (como se ha visto en el § 45) es un diálogo del alma consigo misma. En general, la dialéctica es el procedimiento propio de la investigación racional, y por ello también la técnica que da rigor y precisión a esta investigación. La dialéctica es una técnica de invención o de descubrimiento, no (como la silogística de Aristóteles) de simple demostración. Son dos los momentos que la constituyen:

1) El primer momento consiste en reducir a una *idea* única las cosas dispersas y en definir la idea de modo que resulte comunicable a todos *(Fedro,* 265 *c).* En la *República,* Platón dice que, en el surgir de las ideas, la dialéctica se sitúa más allá de las ciencias matemáticas porque considera las *hipótesis* (de las que las ciencias no son capaces de dar razón) como simples hipótesis; como puntos de partida para llegar a los principios de los cuales se puede luego descender a las últimas conclusiones *(Rep.,* VI, 511 *b-c).* Pero, en los diálogos posteriores, este segundo procedimiento se ilustra mejor como técnica de la *división.*

2) El momento de la división que consiste "en poder dividir de nuevo la idea en sus especies siguiendo sus articulaciones naturales y evitando destrozar partes como si fuera obra de un mal trinchante" *(Fedro,* 265 *d).* En esta segunda fase, la tarea de la dialéctica consiste en "dividir según géneros y no tomar por distinta una misma forma ni por idéntica una forma diversa" *(Sof.,* 253 *d).* El resultado de este segundo procedimiento no queda garantizado en todos los casos. En un pasaje famoso del *Sofista,* Platón enumera las tres alternativas en que puede encontrarse el procedimiento: 1) que una idea única se extienda y abarque a otras muchas ideas que, sin embargo, permanecen separadas de ella y ajenas la una a la otra; 2) que una idea única reduzca a unidad a otras muchas ideas en su totalidad; 3) que muchas ideas permanezcan totalmente distintas entre sí (253 *d).* Estas tres alternativas presentan dos casos extremos: el de la unidad de muchas ideas en una de ellas y el de. su *heterogeneidad* radical. Y además, un caso intermedio que es el de una idea que abarque a otras, pero sin fundirlas en unidad. Cuál de estos casos puede verificarse en una investigación particular es cosa que sólo puede decidir la misma investigación.

Platón puso en práctica la investigación dialéctica sobre todo en el *Fedro,* en el *Sofista y* en el *Político.* En estos diálogos, Platón procede primero a la definición de la idea y luego a la división de dicha idea en dos partes, denominadas respectivamente parte izquierda y parte derecha y distintas de la presencia o ausencia de un carácter determinado. Después de esto, vuelve

a dividir la parte derecha en dos partes, que siguen llamándose izquierda y derecha, con la utilización de un nuevo carácter, y así sucesivamente *(Fedro,* 266 *a-b).* El procedimiento puede ser detenido o reanudado en un punto determinado, comenzándolo por otra idea. Por último, se pueden resumir o recapitular las determinaciones así obtenidas en todo el procedimiento *(Sof.,* 268 *c).* En este sentido, la naturaleza es la posibilidad de la *elección,* dejada a cada paso, de la característica apropiada para determinar la división de la idea en derecha e izquierda de forma oportuna, o sea, tal que siga la articulación de la idea y no "rompa" la idea misma. La elección constituye la *hipótesis* del procedimiento dialéctico: la hipótesis que la dialéctica acepta como tal, para someterla a prueba y dar razón de ella y que, por lo mismo, se distingue de la hipótesis de las disciplinas matemáticas que se aceptan como primeros principios, que nadie se atreve a tocar *(Rep.,* VII, 533 *c).* En consecuencia, el mundo en que se mueve la dialéctica es un mundo de formas, es decir, de géneros o especies del ser, que pueden o no pueden conectarse y estar en más o menos estricta conexión: es un mundo de conexiones posibles cuya posibilidad corresponde determinar precisamente a la dialéctica.

Al llegar aquí, Platón se encuentra muy alejado de aquella noción de las ideas-valores sobre la que giraba su primera especulación. Las ideas como géneros y formas del ser son neutras con relación al valor. Platón hace suyo el aviso de Parménides de mirar a todas las formas del ser sin tener en cuenta el valor que los hombres les atribuyen a las mismas. Si, en la *República,* colocaba al Bien en lo más alto del ser y consideraba a las ideas fundadas en este valor supremo, en el *Sofista* ha querido definir el ser solamente en su estructura formal, en sus posibilidades constitutivas.

58. EL BIEN

Así, pues, cuando Platón vuelva a ocuparse del bien en esta fase de su pensamiento, como ocurre en el *Filebo,* será distinto el concepto que tendrá presente. El bien no es ya la super-sustancia, sino la forma de vida propia del nombre; y la búsqueda del bien es la investigación de cuál sea esta forma de vida.

Ahora bien, según Platón, la vida del hombre no puede ser una vida fundada sobre el placer. Una vida tal, que llegaría a excluir hasta la *conciencia* del placer, es una vida propia del animal, pero no del hombre. Por otro lado, no puede ser una vida de pura inteligencia, que sería divina, pero no humana. Por lo tanto, ha de ser una *vida mixta* de placer y de inteligencia. Lo importante es determinar la justa proporción en que deben mezclarse el placer y la inteligencia para constituir la forma perfecta del bien. Al llegar aquí, el problema del bien se convierte en un problema de medida, de proporción, de conveniencia: *la investigación moral se transforma en una indagación metafísica de fondo matemático.* Platón se une con Pitágoras y recurre a los conceptos pitagóricos del *límite* y de lo *ilimitado.*

Toda mezcla bien proporcionada está constituida por dos elementos. Uno es lo ilimitado, como por ejemplo, el calor, el frío, el placer o el dolor y, en

general, todo lo que es susceptible de ser aumentado o disminuido hasta el infinito. El otro es el límite, es decir, el orden, la medida, el número, que intervienen en la determinación y definición de lo ilimitado. La función del límite consiste en reunir y unificar lo que está disperso, en reunir lo que se desparrama, ordenar lo que está desordenado, dar número y medida a lo que carece de una y otra cosa. El límite como *número* suprime la oposición entre lo uno y lo múltiple, ya que determinar el número de lo múltiple significa reducirlo a la unidad, al ser siempre el número un conjunto ordenado. Por ejemplo, en el número ilimitado de los sonidos, la música distingue los tres sonidos fundamentales, el agudo, el medio y el grave, reduciendo de esta manera a orden numérico a aquel conjunto ilimitado. Ahora bien, la unión de lo ilimitado y del límite es el *género mixto* al que pertenecen todas las cosas que tienen proporción y belleza; la causa del género mixto es la *inteligencia,* que por lo tanto viene a ser, con lo ilimitado, el límite y el género mixto, el cuarto elemento constitutivo del bien. La vida propiamente humana, como mezcla proporcionada de placer y de inteligencia, es un género mixto que tiene como causa la inteligencia. A ella debe pertenecer todo orden y especie de conocimiento desde la más alta, que es la dialéctica, hasta las ciencias puras, como la matemática, hasta las ciencias aplicadas como la música, la medicina, etc., y hasta la opinión, que tampoco puede ser excluida, por cuanto es necesaria a la conducta práctica de la vida. En cuanto a los placeres, sólo entrarán a formar parte de la vida mixta los placeres *puros,* esto es, no mezclados al dolor de la necesidad, como son los placeres del conocimiento, y los estéticos debidos a la contemplación de las formas bellas, de los colores bellos, etc. De ello resulta que, para el hombre, lo mejor y más elevado de todo, el *bien supremo* es el orden, la medida, el justo medio. A este valor primero sigue todo lo que es proporcionado, bello y perfecto. El tercer lugar, lo ocupa la inteligencia como causa de la proporción y de la belleza; el cuarto, las ciencias y la opinión; el quinto, los placeres puros.

El *Filebo* ofrece así al hombre la escala de los valores que se derivan de la estructura del ser esclarecida en el *Sofista.* Esta escala coloca en la cima el concepto matemático del orden y de la medida. Platón, llegado al término de las profundizaciones sucesivas de su investigación, sostiene que aquella *ciencia* de lo justo, cuya exigencia Sócrates había afirmado como guía única para la conducta del hombre, debe ser sustancialmente una *ciencia de la medida.* Un discípulo de Aristóteles, Aristoxeno *(Harm.,* 30), nos narra que el anuncio de una leccción de Platón sobre el bien atraía numerosos oyentes, pero éstos, que esperaban que Platón hablase de los bienes humanos, tales como la riqueza, la salud, la felicidad, quedaban decepcionados en cuanto él empezaba a hablar de número, de limites, y de aquella suprema unidad que era para él el bien. En realidad, para Platón la reducción de la ciencia de la conducta humana a ciencia del número y de la medida representaba la realización rigurosa del intento socrático de reducir la virtud a ciencia. Se hallaba ahora muy alejado de los conceptos que habían dominado la enseñanza de Sócrates; proseguía siempre, sin embargo, la directriz del maestro de reducir la virtud a una disciplina rigurosa, que pudiese constituir la base de la enseñanza y de la educación en sociedad.

59. LA NATURALEZA Y LA HISTORIA

En estas condiciones venía a perder su razón de ser la negativa de Sócrates de considerar el mundo natural. El estado de realidad y de valor que posee este mundo debe, pues, explicarse; y no puede explicarse como no sea conectándolo con el mundo del ser. Por otra parte, como ya se ha visto, el mundo del ser no subsiste por separado del mundo de la naturaleza, puesto que el uno no subsiste sin lo múltiple, ni la realidad sin la apariencia. Si se enraiza en el mundo del ser el hombre con su vida y su inteligencia, debe también enraizarse en el ser la naturaleza que es el mundo del hombre. Un estudio del mundo de la naturaleza es, por lo tanto, posible, aunque no constituya ciencia. La ciencia versa únicamente sobre lo que es estable y firme, y concebible mediante la inteligencia, esto es, versa sobre el ser; sobre la naturaleza que no posee firmeza ni estabilidad, que no es el verdadero ser, se podrán tener solamente conocimientos *probables (Tim., 29 c-d).* Un "relato probable" es todo lo que Platón se propone ofrecer como contribución suya a la investigación natural. El probabilismo de la Academia Nueva encontraba en estas afirmaciones de Platón su base o su justificación. De todos modos, la investigación platónica adopta en este punto la forma del mito.

La *causa* del mundo es una divinidad artesana o *demiurgo* que lo ha producido gracias a aquella bondad limpia de envidia que quiere difundir y multiplicar el bien. Dicha divinidad ha creado la naturaleza a semejanza del mundo del ser. Y puesto que éste posee en sí alma, inteligencia y vida, la naturaleza se ha creado como un todo animado, un gigantesco animal. Pero en cuanto ha sido engendrada, no podía ser, igual que el modelo, incorpórea, sino que debía ser *corpórea*, en consecuencia visible y tangible. Para hacerla más semejante al modelo, que es eterno, el demiurgo creó el tiempo, "una imagen móvil de la eternidad", en virtud del cual el devenir y el movimiento de la naturaleza siguen un ritmo ordenado y constante, ritmo que aparece evidente en los movimientos periódicos del cielo.

El demiurgo es, pues, la causa de todo cuanto en el mundo es orden, razón y belleza; pero el mundo posee también otra causa que ya no es inteligencia, sino *necesidad.* La inteligencia, en efecto, ha obrado en el mundo dominando la necesidad, persuadiéndola de que debía conducir hacia el bien la mayor parte de las cosas que se engendraban. La necesidad (anankh) se representa por una tercera naturaleza, que es como la madre del mundo, así como el orden racional del mundo inteligible es su padre. Este elemento primitivo es distinto de todos los elementos visibles (agua, aire, tierra y fuego) precisamente porque debe ser el receptáculo y el origen común de esos elementos. Se trata de "una especie invisible y amorfa, capaz de acogerlo todo, partícipe de lo inteligible y difícil de concebir". Evidentemente, este receptáculo informe, esta nodriza originaria de las cosas, es el principio que limita la acción inteligente del demiurgo e impide que el mundo natural, que de él resulta, tenga el mismo orden perfecto del mundo inteligible que es su modelo. Además de este principio existe, pues, el *espacio* (χώρα), que no admite destrucción y es la sede de todo cuanto se engendra; de modo que los

principios anteriores al nacimiento del mundo natural son tres: el ser, el espacio y la madre de toda generación.

De estos tres principios, por obra del demiurgo, o de los dioses a los cuales ha confiado la tarea de continuar la creación, han tenido origen todos los seres y las cosas naturales: por lo cual, en ellos, a la acción de la inteligencia, que es la causa primera y fundamental, se unen las causas secundarias o *concausas,* en las cuales actúan, con una ley de necesidad, los demás principios de la generación, el receptáculo informe y el espacio.

Como se ve, en esta cosmología platónica, falta toda clase de motivación para la identificación de la divinidad con el bien sobre la que estriba la interpretación neoplatónica (es decir, religiosa) del platonismo. Téngase presente (§ 52) que para Platón el bien es causa de las ideas (o sustancias), pero no de las cosas naturales. La divinidad, a su vez, es el artífice de las cosas naturales, no ya del bien y de las ideas. El bien y las ideas entran en la creación del mundo natural como criterios directivos o límites de la acción de la divinidad, juntamente con otras condiciones o límites que son la necesidad y el espacio. El bien y las ideas constituyen, pues, las *estructuras axiológicas* que el demiurgo ha realizado en el mundo natural; pero tales estructuras, según Platón, son cosas independientes de la divinidad del mismo modo que, según Aristóteles, son independientes de la divinidad las estructuras sustanciales u ontológicas que constituyen el mundo. Es de notar el carácter politeísta del concepto de la divinidad que Platón nos presenta en el *Timeo*·. la divinidad la participan varios dioses, cada uno de los cuales tiene una función y respecto a los cuales el demiurgo es sólo el jefe jearárquico. Platón nos presenta en el *Timeo* esta cosmología como la continuación y el complemento de la *República.* Dice que después de haber esbozado el Estado ideal se experimenta la misma impresión que cuando se ven animales bellos, pero inmóviles; se experimenta "el deseo de verles moviéndose". Así desea dar movimiento al Estado que esbozó; quiere ver cómo el Estado se comportaría en las luchas y en las circunstancias que debe afrontar. Empieza por esto en el *Timeo* describiendo la génesis del mundo natural, que es el teatro de su historia. En un sucesivo diálogo, el *Critias,* habría debido dibujar la historia hipotética de su Estado ideal; pero el diálogo se interrumpe bruscamente después de los primeros capítulos pero ya en ellos se deja ver cuál era la concepción platónica de la historia. Se trata de una concepción que ve en la historia una sucesión de *edades,* de las cuales la que sigue es menos perfecta que la precedente. Hesíodo había hablado de cinco edades: de oro, de plata, de bronce, de los héroes y de los hombres *(Op.,* 109-79). Platón las reduce a tres: 1) la *edad de los dioses,* que colonizaron la tierra criando a los hombres como los pastores crían hoy a los rebaños; 2) la *edad de los héroes,* que nacieron en el Ática, la región de la tierra colonizada por Hefesto y Atenea; 3) la *edad de los hombres,* que, abrumados durante largo tiempo por la preocupación de las necesidades, casi olvidaron la tradición heroica *(Critias,* 109 *b* y ss.). Esta división, reproducida por otros autores de la antigüedad, la adoptó Vico en el siglo XVIII, pero le cambió su significado, considerando como final y perfecta la edad de los hombres, dando a la sucesión de las edades un significado progresivo.

60. EL PROBLEMA POLÍTICO COMO PROBLEMA DE LAS LEYES

La última actividad de Platón está dedicada aún al problema político. En el *Político,* Platón investiga cuál debe ser el *arte* propio regidor de pueblos. Y la conclusión es que este arte debe ser el de la *medida* ·, en cualquier cosa, en efecto, es preciso evitar el exceso o el defecto y encontrar el justo medio. Toda la ciencia del político consistirá esencialmente en buscar el justo medio, lo que es en cualquier caso oportuno u obligado en las acciones humanas. La acción política debe "tejer juntamente" en interés del Estado las dos índoles opuestas de los hombres valientes y de los prudentes, de manera que se atemperen en justa medida dentro del Estado la prontitud de acción y la sabiduría de juicio. Lo mejor sería que el político no dictase leyes, puesto que la ley, siendo general, no puede prescribir con precisión lo que es bien para cada cual. Las leyes son, sin embargo, necesarias dada la imposibilidad de dictar prescripciones precisas a cada individuo; y se limitan, por tanto, a indicar lo que genérica y aproximadamente es mejor para todos. Sin embargo, una vez establecidas de la mejor manera, se conservan y respetan y su ruina implica la ruina del Estado. De las tres formas de gobierno históricamente existentes, monarquía, aristocracia y democracia, cada una se distingue de la correspondiente forma corrompida precisamente por la observancia de las leyes. Así, el gobierno de uno solo es monarquía si está regido por las leyes; es tiranía si no tiene leyes. El gobierno de unos pocos es aristocracia cuando está gobernado por leyes, oligarquía cuando está sin leyes, y la democracia puede estar regida por leyes o gobernada contra las leyes. El mejor gobierno, prescindiendo de aquel gobierno perfecto esbozado en la *República,* es el monárquico, el peor es el tiránico. Entre los gobiernos desordenados (esto es, privados de leyes), el mejor es la democracia.

De tal modo el problema político, que en la *República* se consideraba como el problema de una comunidad humana perfecta, y por lo tanto en su aspecto moral, adquiere un carácter más determinado y específico en la última fase de la especulación platónica; y se convierte en el problema de las leyes que han de gobernar a los hombres encaminándoles gradualmente a convertirse en ciudadanos de aquella comunidad ideal. Al problema de las leyes se dedica en efecto la última obra platónica, que es también la más extensa de todas, el diálogo en XII libros titulado *Las leyes,* publicado por Filipo de Opuncia después de la muerte del maestro. Platón se muestra aquí más vivamente consciente de la "debilidad de la naturaleza humana" y por esto considera indispensable que incluso en un Estado bien ordenado existan leyes y sanciones penales (854 *a).* Pero la ley debe conservar su función educativa; no debe sólo mandar, sino también convencer y persuadir de la propia bondad y necesidad: cada ley debe, por tanto, tener un preámbulo didáctico, semejante al que se antepone a la música y al canto. Respecto al castigo, ya que nadie acoge con gusto en el alma la injusticia que es el peor de todos los males, no debe ser una venganza, sino que sólo debe corregir al culpable moviéndole a libertarse de la injusticia y a amar la justicia.

De esto resulta que el fin de las leyes es el de promover en los ciudadanos la virtud, que, como ya enseñaba Sócrates, se identifica con la felicidad. Y no deben promover una sola virtud, por ejemplo, la valentía guerrera, sino

todas, porque todas son necesarias a la vida del Estado; por esto deben tender a la educación de los ciudadanos, entendiendo por educación "el encaminar al hombre ya desde sus tiernos años a la virtud haciéndole amar y desear convertirse en ciudadano perfecto que sabe mandar y obedecer según justicia" (643 *e).* Pero esta educación tiene como su fundamento la religión, una religión que prescinda de la indiferencia y de la superstición. Contra aquellos que explican el universo mediante la acción de fuerzas puramente físicas, Platón afirma la necesidad de admitir un principio divino del mundo. En efecto, sí cada cosa produce un cambio en otra, es necesario, ascendiendo de unas a otras, llegar a una que se mueve por sí. Una cosa que es movida por otra no puede ser la primera en moverse. El primer movimiento es pues el que se mueve a sí mismo y es el del alma. Existe pues un alma, una inteligencia suprema que mueve y ordena todas las cosas del mundo (896 *e).* Pero no basta admitir un principio divino del mundo, es preciso también vencer la indiferencia de los que sostienen que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas que serían para ella indiferentes. Ahora bien, esta creencia equivale a admitir que la divinidad es perezosa e indolente y a considerarla inferior al más común de los mortales que quiere siempre hacer perfecta su obra, sea grande o sea pequeña. En fin, la peor aberración es la superstición de quien cree que la divinidad pueda hacérsenos propicia mediante dones y ofertas: éstos ponen la divinidad corriendo parejas con los perros, que amansados por dones consienten muchas veces el pillaje de los rebaños, y la colocan por debajo de los hombres comunes incapaces de traicionar a la justicia a cambio de dones ofrecidos delictuosamente.

Como se ve, la última especulación platónica tiende a una forma de religión filosófica, que Platón vincula explícitamente con las creencias religiosas tradicionales. Por lo tanto, tampoco hay aquí vestigios de monoteísmo: en la creencia en la divinidad está la creencia en los dioses: la divinidad se participa igualmente por un número infinito de entes divinos, los más altos de los cuales encuentran en los astros sus cuerpos visibles *(Leyes,* 899 *a-b).*

El camino que Platón ha recorrido desde los primeros diálogos, que se limitaban a la ilustración de actitudes y conceptos socráticos, hasta la última especulación de las *Leyes,* ha sido bien largo. En su curso se han ido sumando las desilusiones que como hombre ha encontrado en las tentativas de realizar su ideal político, los problemas que han ido germinando unos de otros en una investigación que no ha querido reconocer nunca etapas o paradas definitivas.

Si se confronta el desenlace último de esta investigación (el cálculo matemático de la virtud y el código legislativo) con su punto de partida, se puede fácilmente descubrir un abismo entre sus dos puntos extremos. Pero si se considera que hasta estos últimos desarrollos Platón se ha visto conducido por la exigencia de formular como ciencia rigurosa (y la matemática es el tipo mismo del rigor científico) la aspiración a una vida propiamente humana, esto es, virtuosa y a la vez feliz, no se podrá dejar de reconocer que Platón se mantuvo fiel al espíritu de la enseñanza de Sócrates y no hizo más, durante toda su vida, que realizar su significado.

61. EL FILOSOFAR

Cerrando el balance de su vida, en la *Carta* VII, Platón vuelve una vez más al problema que para él, lo mismo que para Sócrates, encerraba todos los problemas: el del filosofar. No se trata del problema de la naturaleza y de tos caracteres de una ciencia objetiva, sino del problema mismo que la ciencia es *para el hombre.* Platón lo examina a propósito de su tentativa, tan infelizmente zanjada, de la educación filosófica de Dionisio. En aquella ocasión puso a prueba a Dionisio, enseñándole en toda su extensión la naturaleza y el carácter de la indagación filosófica, sus dificultades y la fatiga que exige. El resultado fue que, después de una sola lección, Dionisio se consideró ya con saber suficiente e incluso compuso un escrito en que exponía como obra propia lo que había escuchado de Platón. Otros habían ya hecho, con menor descaro, tentativas semejantes; pero Platón no duda en condenarles en masa. "Puedo decir de todos cuantos han escrito o escriban con la pretensión de exponer el significado de mi investigación, tanto si lo han oído de mí o de otros como si lo han hallado por sí mismos: por lo menos a mi entender, no han entendido nada de lo que es en verdad. De mí, por lo menos, no hay y no habrá nunca un escrito recapitulativo sobre estos problemas. Ya que no se pueden reducir a fórmulas, como los demás; antes bien, sólo después de haberse acercado a estos problemas durante mucho tiempo y después de haber vivido y discutido en común, su verdadero significado se enciende de improviso en el alma, al igual que la lumbre nace de una chispa y crece después por sí sola *(Cana* VII, 341 *b-d).* Platón vuelve así, hacia el fin de su vida, al problema de Sócrates: el problema de hallar para el hombre el camino de acceso a la ciencia, y, a través de la ciencia, al ser en sí.

La exposición que sigue es la recapitulación de lo que Platón ha dicho ya en los diálogos, y especialmente en la *República.* Pero esta recapitulación pone de relieve los motivos fundamentales, de la indagación platónica y demuestra que su conclusión está ligada a su principio y que su totalidad entera está ligada a la enseñanza socrática. Con tres medios se puede alcanzar la ciencia: la palabra, la definición y la imagen. En cuarto lugar hay el saber, que se halla más allá de los medios que sirven para conquistarlo. Más allá del propio saber, en quinto lugar, hay el objeto cognoscible, el ser que es verdaderamente tal *(Carta* VII, 342 *b).* Platón aclara todo esto mediante el ejemplo del círculo. Círculo es, en primer lugar, una palabra que nosotros pronunciamos. En segundo lugar, damos la definición del círculo, definición que está formada con otras palabras, por ejemplo: círculo es lo que tiene sus partes extremas equidistantes del centro. En tercer lugar, trazamos la figura del círculo, que es su imagen. Pero estos tres elementos, aunque se relacionen todos con el círculo en sí, no tienen nada que ver con él. Conducen, sin embargo, al cuarto elemento, el cual comprende todas las actividades subjetivas del conocer: la opinión verdadera, la ciencia y la inteligencia. Estos elementos no residen ni en los sonidos pronunciados, ni en las figuras corpóreas, sino en las almas. Naturalmente, tampoco las actividades subjetivas del conocer se identifican con el ser, que es el objeto del propio conocer; pero se hallan indudablemente más cerca del ser y entre ellas la inteligencia es la más cercana de todas. El ser en sí es el término

último con el cual tienden a relacionarse los medios y las condiciones del conocer: lo indica el primero, lo define el segundo, lo representa el tercero, lo piensa y comprende el cuarto. Sin embargo, dada la insuficiencia y la inestabilidad de tales elementos, la relación que establecen con el ser resulta problemática. El nombre es, en efecto, convencional y variable; la definición, que se hace con nombres, no posee mayor estabilidad; la imagen contiene elementos contrarios a la naturaleza de lo imaginado (por ejemplo, el círculo dibujado se acerca siempre a la línea recta cuando debería excluirla). El propio saber, condicionado como está por estos elementos, no goza de ninguna garantía de seguridad. No queda, pues, más que confrontar continuamente estos elementos entre sí, recorriendo incesantemente la cadena del uno al otro, y haciendo valer el resultado de la labor de conjunto en las confrontaciones de cada uno de ellos *(Carta* VII, 343 *e).* Y esto es precisamente el dialogar del alma consigo misma y con las demás almas, la investigación que de la palabra, de la definición y de la imagen se eleva a la ciencia, para volver a dar a la palabra un nuevo significado, corregir la definición, juzgar el valor de la imagen. De esta investigación colectiva los diálogos nos han representado vivamente el desarrollo. "Sólo después de haberse afanosamente restregado los unos con los otros los nombres y las definiciones, las percepciones visuales y las sensaciones, sólo después de haberlos debatido en discusiones benévolas, en las cuales la envidia no dicta la pregunta ni la respuesta, la prudencia y la inteligencia se derraman sobre cada cosa, con toda la intensidad que puede soportar la fuerza humana" *(Carta* VII, 344 *b).* Manan sobre tocias las cosas la prudencia *(φρόνησις) y* la inteligencia (nou=j): el valor más alto de la conducta moral y la validez más alta del conocimiento van estrechamente unidos. Y de hecho se condicionan recíprocamente: sin la inteligencia el hombre no puede alcanzar aquella virtud que se revela en la acción, del mismo modo que sin esta virtud el hombre no puede alcanzar la inteligencia. Platón expresa este condicionamiento recíproco de la sabiduría y de la inteligencia mediante dos conceptos: el parentesco del hombre que investiga con el ser que es objeto de la investigación; y la comunidad de la educación libre. En primer lugar, el hombre no alcanza la relación con el ser en la cual consiste el grado mas alto de la ciencia, la inteligencia, más que en virtud de un íntimo y profundo parentesco suyo con el ser. "Ni la facilidad de aprender, ni la memoria podrán producir nunca el parentesco con el objeto, puesto que éste no puede arraigar en disposiciones heterogéneas. Los ajenos y disconformes respecto a lo justo y a lo bello, aunque estén dotadlos de facilidad para aprender y de buena memoria, y los propensos por naturaleza a lo justo y a lo bello, pero reacios a aprender y débiles de memoria, no podran nunca alcanzar, respecto a la virtud y a la maldad, toda la verdad que es posible aprender" (344 *a).* La relación originaria con el ser en su más alto valor (la justicia y lo bello) condiciona y estimula la eficacia y el éxito de la investigación. Pero, por otra parte, la investigación no puede desenvolverse en el mundo cerrado de la individualidad. Es obra de hombres que "viven juntos" y "discuten con benevolencia", sin permitir que la envidia les sugiera las preguntas y las respuestas. Supone, en consecuencia, la solidaridad del individuo con los demás, el abandono de la pretensión de creerse en posesión de la verdad y de no querer aprender nada de los demás,

la sinceridad consigo mismo y con los demás y un esfuerzo solidario. El filosofar no es una actividad que encierre al individuo en sí mismo, antes bien, es la vida que le abre a los demás y le armoniza con ellos. Por eso el filosofar no es sólo inteligencia, sino también *φρονησις,* prudencia vital. Tampoco esta solidaridad humana de la investigación es fruto de una afinidad de almas y de cuerpos; es más bien el producto de la *comunidad de libre educación* (344 b) en la cual se han desvanecido la malevolencia y la envidia, por haberse unido en una común aspiración al ser los que participan en ella. El ser, objeto último de la investigación, haciendo convergir hacia sí como a un centro único los esfuerzos individuales, determina la solidaridad libre y operante de los individuos.

Así, el concepto platónico del filosofar es el más alto y más amplio que se haya nunca afirmado en la historia de la filosofía. Ninguna actividad humana cae fuera de él. Platón quiere que la investigación se extienda "a las figuras rectas o circulares y a los colores, al bien, a lo bello y a lo justo, a todo cuerpo artificial o natural, al fuego, al agua y a todas las cosas del mismo género, a cualquier especie de ser viviente, a la conducta del alma, a las acciones y a las pasiones de cualquier suerte" (342 *b).* Y de todo será preciso conocer lo verdadero y lo falso, porque únicamente de su confrontación podrá sacarse la verdad del ser (344 *b).* La investigación en que el filosofar se realiza no consiste en la formulación de una doctrina: cualquier tarea humana ofrece al hombre la posibilidad de alcanzar la verdad y vincularse al ser.

BIBLIOGRAFIA

§ 42. De los numerosísimos escritos biográficos antiguos sobre Platón, cuya noticia poseemos, nos quedan los siguientes: Filodemo, *índice de los filósofos académicos,* encontrado en los papiros de Herculano; Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina;* Diógenes Laercio, *Vida,* que ocupa los primeros 45 capítulos del II libro de su obra, libro enteramente dedicado a Platón; Porfirio, un fragmento de su *Historia;* Olimpiodoro, *Vida de Platón;* una *Vida* de Platón anónima, encontrada en un códice vienes; un artículo del *Léxico* de Suidas; una *Vida* en árabe encontrada en un manuscrito español. Otras noticias se encuentran en la *Vida de Dión* de Plutarco y en los escritos de Cicerón, Eliano y Ateneo. Fundamentales para la biografía son también las *Cartas* de Platón, especialmente la *Carta* VII. A. Maddalena, en el Examen analítico añadido a su traducción italiana de las *Cartas* (Bari, 1948), ha vuelto a plantear la tesis de la inautenticidad, reforzando los argumentos ya presentados antes por la crítica alemana del siglo XIX e insistiendo especialmente sobre la diversidad y la incongruencia de la actitud de Platón, según resulta de las *Cartas,* con la actitud que el mismo Platón atribuye a Sócrates en la *Apología* y en los *Diálogos.* Pero estas argumentaciones no tienen bastante en cuenta el hecho que precisamente la falta de toda preocupación idealizante hace que las *Cartas* tengan el valor de un documento auténticamente humano, con todos los requisitos de la veracidad; y que la aludida falta elimina la posibilidad misma de encontrar motivos de su pretendida falsificación. Esta, en efecto, cuando se trata de obras de filosofía, tiene siempre por objetivo exaltar al jefe de una escuela, como lo prueban las numerosas falsificaciones de la edad alejandrina; y atribuirle, anacrónicamente, las doctrinas de la propia escuela para conferirles la venerabilidad tradicional que la edad alejandrina apreciaba como señal del carácter religioso y divino de las propias creencias. Nada semejante en las Cortas: las cuales nos muestran a Platón en sus incertidumbres, en sus ilusiones y en sus errores; pero también firme siempre y constante en los intereses fundamentales que dominan toda su obra de filósofo, y que en las *Cartas* adquieren colorido y concreción biográfica.

Entre las reconstrucciones modernas de la vida de Platón, véase Zeller, II, I, p. 389 sigs.; Gomperz, II, p. 259 sigs.; Taylor, *Plato,* cap. I; Robin, *Platón,* p. 1 sigs.; Stefanini, *Piatone* vol. I; Villamowitz, *Platón,* Berlín, 1920; Stenzel, *Platón educador,* Leipzig, 1928, cap. I.

§ 43. La edición fundamental de los escritos de Platón es la de Henri Estienne, 3, vols., Paris, 1578. El nùmero de las páginas de esta edición se reproduce en todas las ediciones modernas y se adopta para las citas. Entre las ediciones más recientes, además de varias ediciones de Leipzig, son notables la de Burnet, Oxford, 1899-1906, que es la mejor edición crítica, y la de la "Colección de las Universidades de Francia", que lleva enfrente la traducción francesa. En España la "Fundació Bernat Metge" ha publicado ya cuatro volúmenes de su edición griega de Platón, con texto catalán enfrente.

Sobre el problema de la autenticidad de los escritos: Zeller, loc. cit.; Gomperz, II, capítulo I y Villamowitz, ob. cit. Los resultados de la crítica más reciente se hallan resumidos en Taylor, ob. cit., p. 10-16. Sobre las *Cartas* de Platón: Pasquali, *Le lettere di Piatone,* Florencia, 1938. Para una reseña de las obras más recientes sobre Platón (a partir de 1930) cfr. los fascículos dedicados a la misma por la "Philosophische Rundschau", Tubingen, 1961-62. A estos fascículos se refiere para la bibliografía más reciente. Cfr. también P. M. Schuhl, *Etudes Platoniciennes,* París, 1960, p. 23 y sigs.

§ 44. Sobre la cronología de los escritos platónicos: las obras antes indicadas y las siguientes: Raeder, *Platons Philosophische Entwicklung,* Leipzig, 1905; Lutoslawski, *Origin and Growth of Plato's Logic,* 1897; Parmentier, *La Chronologie des dialogues de Platón,* Bruselas, 1913; Ritter, *Neue Untersuchungen ueber Platón,* Munich, 1910; Brommer, *Eidos et idea. Etude sémantique et chronologique des Oeuvres de Platón,* Assen, 1940.

§ 45. Las dos anécdotas referidas al fin del párrafo se han conservado: la primera por Diógenes Laercio, la segunda por Aristóteles en el diálogo *Nerinto* (frag. 69, Rose).

§ 46. Entre los que opinan que en aquella fase de su pensamiento que se inicia con el *Parménides,* Platón formula críticas a su propia doctrina, está Gomperz, II, p. 573. Según Burnet, *Platonism,* Berkeley, 1928, p. 58, Sócrates en los diálogos anteriores a las *Leyes* es poco más que un "fantasma".

§ 47. Zeller ha dado una reconstrucción sistemático-escolástica del pensamiento de Platón prescindiendo del orden y del desarrollo de los diálogos. El resultado por él obtenido es descorazonador para cualquier tentativa del mismo género. Las mejores exposiciones de la doctrina platónica son las que siguen su desarrollo diálogo tras diálogo. Envío a tal efecto sobre todo a estas últimas: Gomperz, II, p. 306 sigs.; Ueberweg-Praechter, p. 22 sigs., y las monografías de Taylor y Stefanini (ya citadas) y de Ritter. La referencia a estas obras se sobreentiende en los párrafos siguientes, en donde me limito a anotar algún estudio más importante sobre cada diálogo en particular. Se funda en el examen del proceso dialéctico V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platón,* París, 1947. Cfr. También Jaeger, *Paideia,* II y III, Nueva York, 1943.

§ 48. E! Protágoras se coloca habitualmente dentro del primer grupo de diálogos socráticos junto con la *Apología,* el *Critón,* el *Laques,* etc. Taylor ha observado justamente que la perfección artística de dicho diálogo demuestra lo erróneo de esta colocación; y por esto lo sitúa junto con el *Fedón,* el *Banquete y* la *República* en el período en que Platón alcanzó su mayor excelencia como escritor *(Plato,* p. 20). En realidad, su contenido lo muestra como anterior a estos diálogos, aunque pertenezca ciertamente a un segundo período de la actividad de Platón. La preocupación polémica antisofística que domina en él le coloca junto al *Gorgias* y al *Eutidemo,* en *e* grupo de los diálogos que abren brecha contra la sofística en sus aspectos fundamentales: la enseñanza, la erística y la retorica. Véase la introducción a mi traducción del *Prot.,* Nápoles, 1941.

§ 49. Respecto al *Menón,* cfr. la bella investigación de Stenzel, en *Platón educador,* p. 90 sigs.; Jaeger, *Paideia,* II. Una tentativa de relacionar el *Menón* con el criticismo moderno se halla en Natorp, *Platos Ideenlehre,* 2.ª edic. Leipzig, 1921, p. 36 sigs.

Sobre el *Fedón,* véase Natorp, ob. cit., p. 126 sigs. Sobre las principales interpretaciones de la teoría platónica de las ideas: Levi, *Le interpretationi immanentistiche della filosofia di Piatone,* Milán, sin fecha, y especialmente D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951.

§ 50. Sobre el *Banquete* y sobre el *Fedro:* Stenzel, ob. cit., p. 142 sigs.

§ 51. Sobre la *República:* Natorp, ób. cit., p. 175 sigs.; Shorey, *Plato's Republic,* Londres, 2 vols., 1930-1935; Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic,* Oxford, 1951. Sobre los mitos de la *República* y en general de Platón: Stewart, *Myths of Plato.*

§ 54. Sobre el mito final de la *República:* Stenzel, *Platón educador,* p. 128 sigs.

§ 55. Sobre el *Parménides:* Wahl, *Etude sur le P. de Platón,* París, 1926; Dies, *Platón, Parménides,* París, 1923; Paci, Il *significato del Parmenide nella filosofia di Piatone,* Milán, 1938; F. M. Cornford, *Plato and Parménides,* Londres, 1939; J. Wild, *Plato's Theory of Man,* Cambridge (Mass.), 1948.

Sobre el *Teetetes:* Natorp, ob. cit., p. 68 sigs.; Dies, *Autour de Platón,* París, 1927, p. 450 sigs.

§ 56. Sobre el *Sofista:* Ritter, *Platón,* II, p. 120 sigs., 185 sigs., 642 sigs.; Natorp, op. cit., p. 271 sigs., 331 sigs.; Dies, *La definition de l'Etre et la Nature des Idees dans le Sophiste de Platón,* París, 1909; Stenzel, *Zahl n. Gestalt bei Platón n. Aristoteles,* Leipzig, 1924, p. 10 sigs., 126 sigs.; Reidemeister, *Mathematik u Logik bei Platón,* Leipzig, 1942.

§ 57. Sobre la Dialéctica: Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Plat. Dialektik*, Leipzig, 1931. En esta última obra se discute ampliamente el concepto de la dialéctica platónica como método de la división, siendo reconocido este método como el resultado último de la filosofía platónica.

§ 58. Sobre el *Filebo:* Ritter, *Platón*, II, p. 165 sigs., 497 sig., Natorp, p. 296 sigs.; Robin, *Platón*, cap. 4; y mi Introducción a la traducción de Martini, Turín, 1942.

La anécdota de Aristoxeno está en *Harmonía*, ed. Marquard, p. 44, 5; R. S. Brumbaugh, P.'s *Mathematical Imagination*, Bloomington, 1954.

§ 59. Sobre el *Timeo:* Ritter, *Platón*, II, p. 258 sigs.; Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928; Natorp, p. 338 sigs.; Robin, *Etudes sur la signification en ¡a place de ¡a physique dans la Philosophie de Platón*, París, 1919; Id., *Platon, cap. 5;* Levi, I*l concetto del tempo nella filosofia di Piatone*, Turín; Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937; Perls, *Platón Sa conception du Kosmos*, Nueva York, 1945.

§ 60. Sobre el *Político:* Ritter, *Platón*, II, p. 242 sigs.

Sobre las *Leyes:* Ritter, ob. cit., II, p. 657 sigs.; Natorp, p. 358 sigs.; ver de las *Leyes* la traducción italiana de Cassara, 2 vols., Bari, 1931.

§ 61. Sobre la digresión filosófica de la *Carta* VII, principalmente en su significado educativo: Stenzel, *Platón educador*, cap. 6.

CAPITULO X

LA ANTIGUA ACADEMIA

62. ESPEUSIPO

La escuela de Platón tomó su nombre del "gimnasio suburbano abundante en árboles, dedicado al héroe Ecademo" (Diog., L., IV, 7). Según la tradición fue fundada después del primer viaje de Platón a Sicilia con el dinero que se había recogido con motivo del rescate del mismo Platón (hacia el 387 a. C.). Pocas noticias tenemos sobre la organización de dicha escuela, pero resulta dudoso que desarrollara cursos o enseñanzas regulares. Durante la vida de Platón, la historia de la Academia coincide probablemente con el desarrollo del pensamiento platónico, esto es, de la evolución gradual de sus intereses y de sus temas especulativos,

Pero la vida de la Academia continuó durante muchos siglos después de la muerte de Platón. Platón mismo había confiado la dirección de la Academia a su sobrino Espeusipo, cuya dirección tuvo durante ocho años (347-339). Espeusipo se alejó de la oposición platónica entre conocimiento sensible y conocimiento racional, admitiendo una "sensación científica" como fundamento del conocimiento de los objetos. En lugar de las ideas platónicas admitía, como modelos de las cosas, los números matemáticos, que distinguía de los sensibles. Parece que formuló contra la doctrina de las ideas muchas objeciones, expuestas después por Aristóteles. Rechazaba la consideración del bien como principio del proceso cósmico, aduciendo que los seres individuales, animales y vegetales, manifiestan en su existencia una tendencia a pasar de lo imperfecto a lo perfecto, y por esto el bien se encuentra al final y no al principio del devenir. Identificó la razón con la divinidad y, siguiendo al *Timeo y* las *Leyes,* concibió la divinidad como el alma rectora del mundo.

En su escrito *Semejanzas,* en diez libros, del que nos quedan algunos fragmentos, Espeusipo estudiaba el reino animal y vegetal, procurando sobre todo clasificar sus especies. La misma tendencia clasificadora se revela en el título de otra obra que se ha perdido: *Sobre los tipos de los géneros y de las especies.*

63. JENÓCRATES

A la muerte de Espeusipo los miembros de la Academia eligieron por débil mayoría a Jenócrates jefe de la misma; se mantuvo en su puesto

durante veinticinco años (339-314). De modesta capacidad especulativa, muy apreciado por su patriotismo y su carácter independiente (rehusó una suma considerable enviada por el rey Alejandro a la Academia, aceptando sólo una pequeña parte), Jenócrates ejerció una cierta influencia en el desarrollo de la escuela. Distinguía el saber, la opinión y la sensación: el saber es plenamente verdadero, la opinión posee una verdad inferior y la sensación lleva mezcladas en sí verdad y falsedad. Estas tres especies de conocimiento corresponden a tres especies de objetos: el saber corresponde a la sustancia inteligible, la opinión a la sustancia sensible, la sensación a una sustancia mixta. La misma preferencia por el número tres se ve en su división de la filosofía en dialéctica, física y ética. Con Jenócrates se acentúa la tendencia al pitagorismo que ya caracterizaba la última especulación de Platón y la de Espeusipo. Pero interpretó en sentido antropomórfico la teoría de los números como principios de las cosas, diciendo que la unidad es la divinidad primordial masculina; la dualidad, la divinidad primordial femenina. Deificó además a los elementos e imaginó unos cuantos demonios como intermediarios entre la divinidad y los hombres.

Es notable su definición del alma como "un número que se mueve por sí"; en la cual evidentemente entendía por número aquel orden o aquella proporción que ya Platón había indicado mediante la misma palabra. Parece que debe atribuirse a Jenócrates la doctrina de las ideas-números, atribuida por Aristóteles a los "platónicos". Según tal doctrina, el número constituía esencia del mundo. Se distinguían los números ideales de los que sirven para el cálculo; los números ideales, considerados como los elementos primordiales de las cosas, eran diez. De éstos, la unidad y la dualidad eran, respectivamente, los principios de la divisibilidad y de la indivisibilidad, de cuya unión salía el número propiamente dicho. Al paralelismo pitagórico entre conceptos aritméticos y conceptos geométricos se añadía un paralelismo semejante en el dominio del conocimiento; la razón se identificaba con la unidad-punto, el conocimiento con la dualidad-línea, la opinión con la triada-superficie, la percepción sensible con la tetrada-cuerpo. No es fácil precisar la significación de estas y semejantes analogías que Aristóteles expone y discute en distintos puntos de la *Metafísica.*

En ética, Jenócrates seguía a Platón: puso la felicidad en la "posesión de la virtud y de los medios para conseguirla". De él se cita un dicho de espíritu cristiano: "El simple deseo equivale ya al cumplimiento de la mala acción."

64. POLEMON. CRANTOR

Sucesor de Jenócrates en la dirección de la Academia fue Polemón de Atenas (314-270). Después de una juventud desordenada, gracias a sus relaciones con Jenócrates se transformó radicalmente, llegando a poner su ideal de vida en la calma y en la inmutabilidad del humor. Su enseñanza, preferentemente moral, consistía en afirmar la exigencia de una vida conforme a la naturaleza, exigencia que le acercaba a los cínicos.

Un discípulo suyo, Crántor, conocido sobre todo como intérprete del *Timeo,* inicia la serie de los comentadores de Platón. Crántor fundó un

género literario que más tarde había de tener fortuna, el de las "consolaciones", con su libro *Sobre el dolor.* Un fragmento de esta obra trata del papel que el dolor físico está destinado a desempeñar como defensor de la salud, y el dolor moral como libertador de la animalidad. Según un testimonio debido a Sexto Empírico, imaginaba que los griegos, reunidos en una fiesta, vieron desfilar delante de ellos los diversos bienes que se disputaban el primer premio; y éste tocaba a la virtud, tras la cual venían la salud y la riqueza.

Crates fue el sucesor de Polemón, de quien era muy amigo, en la dirección de la Academia (270-268/4). Le sucedió Arcesilao; pero con éste la Academia cambia de orientación y acaba, por tanto, la historia de la antigua Academia.

65. HERÁCLIDES PONTICO

Al grupo de los inmediatos discípulos de Platón, pertenece Heráclides Póntico que, según una tradición, sustituyó a Platón en la dirección de la escuela durante su último viaje a Sicilia. Después de la muerte de Espeusipo y la elección de Jenócrates para la dirección de la escuela, a cuya dirección él había aspirado, fundó hacia el 339 antes de J. C. una escuela en su patria, Heraclea, en el Ponto. No era ajeno a una cierta charlatanería y se dice que corrompió a la Pitia, a la cual sus conciudadanos se habían dirigido a causa del mal resultado de las cosechas, con el objeto de hacerse conferir por su ciudad honores divinos. Pero mientras que los enviados anunciaban en el teatro el oráculo de la Pitia, según el cual la ciudad, para mejorar su situación, había de ofrecer una corona de oro a Heráclides, éste murió de la emoción; en lo que se vio un juicio divino.

Los diálogos de Heráclides estaban llenos de mitos y de fantasías maravillosas. En uno hacía bajar a la tierra un hombre de la luna. En otro intitulado *Sobre el Hades,* narraba un viaje al infierno.

Heráclides siguió, modificándola, la doctrina de Demócrito. En lugar de los átomos puso los "corpúsculos no ligados entre sí", esto es, cuerpos simples con ios cuales la inteligencia divina habría construido el mundo. En astronomía admitió el movimiento diurno de la Tierra y sostuvo que Mercurio y Venus giran alrededor del Sol. Concibió el alma como formada de materia sutilísima, el éter. Y en un escrito *Sobre los simulacros, contra Demócrito,* combatió, como el título lo da a entender, la doctrina democrítea del conocimiento como derivado de los flujos de los átomos.

66. EUDOXO. EL "EPINOMIS"

A la escuela platónica pertenece también el famoso astrónomo Eudoxo de Cnido. Según Aristóteles *(Met.,* I, 991 *a,* 14), consideró las ideas como si estuviesen mezcladas con las cosas cuya causa son "a la manera con que el color blanco en una mezcla es causa de la blancura de un objeto" . Así parece que las acercó a las homeomerías de Anaxágoras, que están todas mezcladas unas con otras. En el campo de la ética, Eudoxo consideraba el placer como el bien; doctrina que se discute en el *Filebo* de Platón.

A Filipo de Opuncia, el discípulo de Platón que transcribió y publicó las *Leyes*, última obra del maestro, se suele atribuir desde la antigüedad el dialogo seudoplatónico *Epinomis*. El objetivo de este diálogo es determinar qué estudios conducen a la sabiduría. Excluidas las artes y las ciencias que sólo contribuyen al bienestar material y a la diversión (como el arte de la guerra, de la medicina, de la navegación, de la música, etc.), queda la ciencia del número, que lleva consigo todos los bienes. Sin el conocimiento del número, el hombre sería inmoral y estaría privado de razón, porque, donde no hay número, no hay orden, sino sólo confusión y desorden. Pero el orden más riguroso es el de los cuerpos celestes; y el movimiento perfecto de tales cuerpos sólo se puede explicar admitiendo que estos cuerpos son vivos y que la divinidad les ha dado un alma. Ellos mismos son dioses o imágenes de dioses, y como tales se les debe adorar. También el aire y el éter deben ser divinidades con cuerpos transparentes y, por lo tanto, invisibles; podemos suponer que constituyen una jerarquía de demonios intermediarios entre los dioses y los hombres. El estudio de la astronomía es el más importante de todos para conducir a la piedad religiosa, que entre las virtudes es la mayor. A éste se añaden los estudios auxiliares de la aritmética y de la geometría plana y del espacio. Únicamente a través de estos estudios el hombre puede alcanzar la sabiduría; por eso tales estudios deben ser la preocupación dominante de los gobernantes.

BIBLIOGRAFIA

§ 62. Sobre la vida, doctrina y escritos de los antiguos académicos: Diógenes Laercio, IV, cap. VIII, p. 86 sigs. Otras fuentes en Zeller, II, I, p. 982 sigs. Los testimonios en Diels, *Doxogr. Grace.*, bajo cada nombre, y los fragmentos en Mullach, *Fragmenta Phil. Graecor.*, III, p. 51 sigs. Sobre Espeusipo: Gomperz, III, p. 3 sigs.

§ 63. La polémica de la *Metafísica* aristotélica contra las ideas-números (especialmente XIII, cap. 3° sigs, y XIV, cap. 3° sigs.) parece que va precisamente contra Jenócrates; Gomperz, III, p. 7 sigs.

§ 64. Sobre Polemón y Crántor: Gomperz, III, p. 14 sigs.

§ 65. Sobre Heráclides Póntico: Gomperz, III, p. 16 sigs.; Jaeger, *Aristóteles*, traducción española, México, "Fondo de Cultura Económica".

§ 66. Sobre Eudoxo: Jaeger, ob. cit.

Sobre el *Epinomis y* Filipo de Opuncia: Jaeger, ob. cit. El *Epinomis* se considera auténtico de Platón por Taylor, *Plato*, p. 497 sigs.

CAPITULO XI

ARISTÓTELES

67. SU VIDA

Cuando Aristóteles (que había nacido en Estagira en el 384-83 a. de Jesucristo) entró en la escuela de Platón, contaba sólo 17 años. En esta escuela permaneció veinte años, esto es, hasta la muerte del maestro (348-47). Esta larga permanencia, tanto más notable tratándose de un hombre que poseía capacidad especulativa e independencia de pensamiento excepcionales, hace imposible que se pueda prestar fe a las anécdotas llegadas hasta nosotros sobre la ingratitud de Aristóteles con respecto a su maestro. Según Diógenes Laercio (V, 2), Platón habría dicho: "Aristóteles me ha pateado como los potros a su madre cuando les ha dado a luz". Pero en realidad, la existencia, hoy demostrada, de un período platónico en la especulación aristotélica, la elegía del altar destinada a exaltar a Platón (§ 69) y el mismo tono que Aristóteles emplea al criticarle, demuestran que la actitud de Aristóteles hacia su maestro fue la de la fidelidad y del respeto, aunque dentro de la más resuelta independencia de crítica filosófica.

Aprestándose en la *Etica a Nicómaco* (I, 4, 1096 a, 11-6) a criticar la doctrina platónica de las ideas, Aristóteles dice cuán penosa le resulta esta tarea, dada la amistad que le liga con los hombres que la sostienen; y añade: "Pero tal vez sea mejor, incluso un deber, para la salvación de la verdad, prescindir de los asuntos privados, sobre todo si se es filósofo: la amistad y la verdad son ambas estimables, pero es cosa santa honrar más a la verdad".

A la muerte de Platón, Aristóteles dejó la Academia y no volvió más a la escuela donde se había formado. Para suceder a Platón se había designado, por Platón mismo, o por los condiscípulos, a Espeusipo; y esta elección había de imprimir a la Academia una orientación que Aristóteles no podía aprobar. Desde entonces el espíritu de Platón se desterraba de la escuela y Aristóteles ya no tenía motivo para permanecer fiel a ella. Acompañado de Jenócrates, se fue entonces a Assos en la Tróada, donde los dos discípulos de Platón, Erasto y Coriseo, habían constituido con Hermias una comunidad filosófica-política (§ 42), de la que tenemos noticia por la *Carta VI* de Platón y por otros testimonios (Dídimo, *ln Demost.*, col. 5). Aquí probablemente Aristóteles ejerció su primera enseñanza autónoma. El hijo de Coriseo, Neleo, se convirtió en uno de los más fervientes secuaces del filósofo; y precisamente en la casa de los descendientes de Neleo se encontraron, según cuenta Estrabón (XIII, 54), los manuscritos de las obras acroamáticas de Aristóteles.

Después de tres años de permanencia en Assos, Aristóteles se trasladó a Mitilene. Según Estrabón, Aristóteles huyó de Assos tras la muerte de Hermías, junto con la hija del tirano, Pitia, que después fue.su mujer. Pero parece que Aristóteles se alejó de Assos antes de la muerte de Hermías y que su matrimonio tuvo lugar mientras residía en Assos. Sea como sea, al saberse la noticia del asesinato de Hermías por obra de los persas, Aristóteles compuso una elegía que enaltece la virtud heroica del amigo perdido.

Durante este primer período de su actividad didáctica en Assos y en Mitilene, debió producirse el apartamiento de Aristóteles de la doctrina de su maestro. Debió componer entonces el *Diálogo sobre la filosofía,* en el cual aparece (como sabemos por algún fragmento) la crítica de las ideas-números.

En el año 342 Aristóteles fue llamado por Filipo, rey de Macedonia, a Pella, para hacerse cargo de la educación de Alejandro. El padre de Aristóteles, Nicómaco, había sido médico de la corte en Macedonia unos cuarenta años antes; pero tal vez lo que determinó la elección de Filipo fue la amistad de Aristóteles con Hermías quien estaba en relación con Filipo. En la tarea de conquista y de unificación de todo el mundo griego, para la cual la educación de Aristóteles preparó a Alejandro, obró seguramente la convicción de Aristóteles de la superioridad de la cultura griega y de su capacidad para dominar el mundo, si se le unía una fuerte unidad política. El alejamiento entre el rey y Aristóteles se produjo solamente cuando Alejandro, extendiendo sus designios de conquista, pensó en la unificación de los pueblos orientales y adoptó las formas orientales de la soberanía.

Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles regresó a Atenas (335-34). Volvió allí después de trece años de ausencia, célebre como maestro de vida espiritual y como filósofo; y la amistad del poderosísimo rey debió poner a su disposición métodos de investigación y de estudio excepcionales para aquellos tiempos. Fundó entonces su escuela, el Liceo, que comprendía, además de un edificio, y del jardín, el paseo o περίπατος del que tomó el nombre. Lo mismo que la Academia, el Liceo practicaba la comunidad de vida; pero aquí el orden de las lecciones estaba firmemente establecido. Aristóteles dedicaba las mañanas a los cursos más difíciles de tema filosófico; por las tardes daba lecciones de retórica y de dialéctica a un público más vasto. Al lado del maestro profesaban cursos los discípulos más ancianos, como Teofrasto y Eudemo.

Cuando en 323 Alejandro murió, la insurrección del partido nacionalista contra los partidarios del rey puso en peligro a Aristóteles. Para evitar que "los atenienses cometiesen un segundo crimen contra la filosofía", Aristóteles se alejó de Atenas y huyó a Calcis en Eubea, patria de su madre, donde poseía una propiedad que de ella había heredado. Aquí se quedó durante los meses siguientes hasta el día de su muerte. Una enfermedad del estómago, que le afligía, puso término a su vida a los 63 anos, en el 322-21. Poseemos el testamento que escribió en Calcis: se citan en él su hija menor de edad Pitia, una mujer, Herpilis, que había tomado en su casa después de la muerte de su esposa, y el hijo Nicómaco, que había tenido de Herpilis. Dispone que sus restos mortales no se separen de los de su mujer Pitia, conforme ella misma había también deseado.

68. EL PROBLEMA DE LOS ESCRITOS

Las obras que han llegado hasta nosotros comprenden solamente los escritos que Aristóteles compuso para las necesidades de su enseñanza. Además de estos escritos, que se han llamado *acroamáticos,* por estar destinados a los oyentes, o *esotéricos*, esto es, conteniendo una doctrina secreta, pero que en realidad sólo son los apuntes de que se servía para su enseñanza, Aristóteles compuso otros escritos siguiendo la tradición platónica, en forma dialogada, que él mismo llamo *exotéricos*, esto es, destinados al público, en los cuales empleaba mitos y otros adornos vivaces y aparecía tan elocuente como enjuto y severo se muestra en los escritos escolares. Pero de estos escritos exotéricos no quedan más que pocos fragmentos, de cuyo valor para la comprensión de la personalidad de Aristóteles la crítica sólo se ha dado cuenta recientemente.

Los escritos acroamáticos empezaron a conocerse solamente cuando se publicaron, en tiempos de Sila, por Andrónico de Rodas. Según el relato de Estrabón, estos escritos se encontraron en la bodega de la casa que poseían los descendientes de Neleo, el hijo de Coriseo. Es un hecho que durante mucho tiempo sólo se conoció a Aristóteles a través de los diálogos y que sólo después de la publicación de los escritos acroamáticos, estos tratados destinados a la escuela hicieron relegar los diálogos al olvido. Nace así el problema de ver en qué relación se hallan los diálogos con los escritos acroamáticos y hasta qué punto contribuyen a la comprensión de la personalidad de Aristóteles.

En los tratados escolares, el pensamiento de Aristóteles se presenta perfectamente sistemático y logrado: diríase que se excluye con respecto a ellos, por lo menos a primera vista, el que Aristóteles haya experimentado oscilaciones o dudas, haya sufrido crisis o cambios. La consideración de los diálogos permite, por el contrario, darse cuenta de que la doctrina de Aristóteles no nació completa y lograda, sino que su pensamiento sufrió crisis y cambios. Los fragmentos que poseemos de tales diálogos nos muestran, en efecto, un Aristóteles que se adhiere primeramente al pensamiento platónico para alejarse después de él y modificarlo sustancialmente; que transforma la naturaleza misma de sus intereses espirituales, los cuales, orientados primeramente hacia los problemas filosóficos, se van después concentrando en problemas científicos particulares. A través del estudio de la formación del sistema aristotélico se ha podido así echar una mirada sobre la formación y sobre el desarrollo de Aristóteles como hombre.

69. LOS ESCRITOS EXOTÉRICOS

En sus diálogos Aristóteles no sólo adoptó la forma literaria de su maestro, sino también los temas y alguna vez los títulos de sus obras. Escribió, en efecto, un *Banquete,* un *Político,* un *Sofista,* un *Menexeno;* y, además el *Grillo* o *De la retórica,* que correspondía al *Gorgias;* el *Protréptico,* que correspondía al *Eutidemo;* el *Eudemo* o *Del alma,* que correspondía al *Fedón.*

Este último diálogo parece de franca inspiración platónica. Su tema ha llegado hasta nosotros gracias a un relato de Cicerón *(De div..* I, 25, 35;fr. 37 Rose): Eudemo, enfermo, tiene un sueño profético que le anuncia su curación, la muerte de un tirano y el regreso a su patria. Las dos primeras cosas se realizan; pero mientras espera la tercera, Eudemo muere en el campo de batalla. Anunciándole el regreso a la patria, la divinidad había querido indicar que la verdadera patria del hombre es la eterna, no la terrenal. Aristóteles partía de este relato para demostrar la inmortalidad y combatir las concepciones que se le oponían. Entre éstas criticaba, como ya hizo Platón en el *Fedón,* el concepto del alma como armonía: la armonía tiene algo que se le contrapone, la desarmonía; el alma en tanto que sustancia no tiene, por el contrario, nada que se le contraponga, en consecuencia, el alma no es armonía (fr. 45, Rose). El diálogo admitía, sin embargo, la doctrina platónica de la anamnesis: el alma que desciende al cuerpo olvida las impresiones recibidas durante el período de su existencia; por el contrario, el alma que regresa mediante la muerte al más allá recuerda lo que ha experimentado en el más acá. Ya que "la vida sin cuerpo es la condición natural para el alma, la vida en el cuerpo es contra naturaleza, como una enfermedad" (fr. 41, Rose). Aristóteles permanece aquí ligado todavía al pesimismo órfico-pitagórico antes aceptado por Platón. "Puesto que es imposible para el hombre participar de la naturaleza de lo que es verdaderamente excelente, sería mejor para él no haber nacido; y, ya que nació, lo mejor es morir cuanto antes" (fr. 44, Rose).

Una exhortación a la filosofía, dirigida a un príncipe de Chipre, Temison, aparece en el *Protréptico* (o discurso exhortatorio). La exhortación tomaba la forma de un dilema: "Se debe filosofar o no se debe filosofar: pero para decidir no filosofar es también siempre necesario filosofar; así, pues, en cualquier caso filosofar es necesario" (fr. 51, Rose). El filosofar se concibe aún platónicamente como ejercicio de muerte; es la condena de todo lo humano, en cuanto a apariencia engañosa, incluso de la belleza (fr. 59, Rose). El filósofo, igual que el político, debe tener en cuenta no las imitaciones sensibles, sino los modelos eternos. En consecuencia, el conocimiento se presenta a Aristóteles en el *Protréptico* como sabiduría moral *(fro/nhsij),* mientras más tarde distinguirá netamente el conocimiento de la vida moral. Con la exaltación de la figura y de la vida del sabio, considerado como un dios mortal, superior al trágico destino de los hombres (fr. 61, Rose), concluía probablemente el *Protréptico,* libro que se contó entre los más leídos y admirados por variadísimos espíritus: desde el cínico Crates, que lo leyó en la tienda de un zapatero (fr. 50, Rose), a San Agustín, quien, gracias a la imitación que del libro hizo Cicerón en el *Hortensio,* fue conducido a la filosofía y, por tanto, a Dios *(R* 157).

El apartamiento de Aristóteles del platonismo debió iniciarse durante la permanencia de Aristóteles en Assos y su primer documento es el diálogo *Sobre la filosofía,* el cual fue por mucho tiempo, esto es, hasta la edición de la *Metafísica* por obra de Andrónico de Rodas, la fuente principal para el conocimiento de su filosofía. El diálogo constaba de tres libros. En el primero, Aristóteles trataba del desarrollo histórico de la filosofía, en forma análoga a la que empleó en el primer libro de la *Metafísica.* Pero aquí no empezaba con Tales, sino con la sabiduría oriental y con los Siete Sabios.

Colocaba a Platón en la cima de toda la evolución filosófica. En el segundo libro se criticaba la doctrina de las ideas de Platón. En un fragmento que nos ha quedado (fr. 9, Rose), se toma especialmente en consideración la teoría de las ideas-números: "Si las ideas fuesen otra especie de números, diversa de la especie matemática, no podríamos entenderlas de ningún modo. ¿Quién, en efecto, por lo menos de la mayor parte de nosotros, puede entender qué sea un número de especie diversa"? Pero, por un testimonio de Plutarco y de Proclo (fr. 8, Rose), sabemos que impugnaba toda la teoría de las ideas, declarando que no podía seguirla aun a costa de parecer a alguien demasiado amante de la disputa. En el tercer libro del diálogo Aristóteles presentaba su construcción cosmológica. Concebía la divinidad como el motor inmóvil que dirige el mundo en cuanto causa final, inspirando a las cosas el deseo de su perfección. El éter se concebía como el cuerpo más noble y más cercano a la divinidad; por debajo del motor inmóvil se hallaban las divinidades de los cielos y de los astros. La existencia de Dios se demostraba mediante la prueba que la escolástica llamó argumento dé los grados. En cualquier dominio en que haya una jerarquía de grados y, por tanto, una mayor o menor perfección, subsiste necesariamente algo absolutamente perfecto. Ahora bien, puesto que en todo cuanto existe se manifiesta una tal gradación de cosas más o menos perfectas, subsiste también un ente de absoluta superioridad y perfección y éste podría ser Dios (fr. 16, Rose). Adaptando el famoso mito platónico de la caverna, Aristóteles sacaba de él un argumento para afirmar la existencia de Dios. Si existieran hombres que hubiesen habitado siempre bajo tierra en espléndidas moradas adornadas de todo cuanto el arte humano puede fabricar, si no hubiesen subido nunca a la superficie de la tierra y hubiesen sólo oído hablar de la divinidad, habrían de estar, sin embargo, inmediatamente seguros de la existencia de la divinidad, si, saliendo a la superficie, pudiesen contemplar el espectáculo del mundo natural (fr. 12, Rose). Mientras el mito de la caverna servía a Platón para demostrar el carácter aparente e ilusorio del mundo sensible, a Aristóteles le sirvió para exaltar la perfección del mismo mundo sensible y para sacar de él argumentos que probaran su origen divino. La separación entre Platón y Aristóteles no podría simbolizarse mejor que mediante este mito.

70. LAS OBRAS ACROAMÁTICAS

Las obras acroamáticas de Aristóteles, llevadas a Roma por Sila, fueron ordenadas y publicadas por Andrónico de Rodas hacia la mitad del siglo I antes de J.C. Estas obras comprenden:

1.° Escritos de Lógica, conocidos en conjunto con el nombre de *Organon* (o instrumentos de investigación): *Categorías* (un libro): sobre los predicados fundamentales de las cosas. *Sobre la interpretación* (un libro): sobre las proposiciones y el juicio. *Analíticos primeros* (dos libros): sobre e! razonamiento. *Analíticos segundos* (dos libros): sobre la prueba, la definición, la división y el conocimiento de los principios. *Tópicos* (ocho libros): sobre el razonamiento dialéctico y el arte de la refutación (erística), fundado en premisas probables. *Elencos sofísticos:* refutación de

razonamientos sofísticos. Este es el orden sistemático en que la tradición ha recogido los escritos lógicos de Aristóteles. No es el orden cronológico de su composición en torno al cual sólo se pueden aventurar conjeturas. Se admite generalmente que las *Categorías* o su primera redacción (que comprende los cap. I-VIII) y los libros II-VII de los *Tópicos* son los escritos más antiguos, algunos de los cuales probablemente fueron compuestos en vida de Platón. Los *Elencos sofísticos* son un apéndice de los *Tópicos y* pertenecen al mismo período. El libro *Sobre la interpretación* parece ser contemporáneo o algo posterior. Los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos* pertenecen a la fase madura del pensamiento de Aristóteles. Debe también recordarse que el nombre de "lógica" comenzaron a usarlo los estoicos para esta clase de investigaciones, que Aristóteles, por su parte, incluía bajo el nombre de "ciencia analítica" *(Ret.,* 1, IV, 1359 *b,* 10).

2.° La Metafísica (catorce libros). *Libro I:* Naturaleza de la ciencia. Los cuatro principios metafísicos. Mirada crítica sobre las doctrinas de sus predecesores (cap. IX: Sobre la doctrina platónica de las ideas). *Libro II:* Dificultad de la búsqueda de la verdad. Contra una infinita serie de causas. Las diversas especies de investigación; se debe partir del concepto de naturaleza. *Libro III:* Quince dudas en torno a los principios y a la ciencia que se funda en ellos. *Libro IV:* Solución de algunas dudas. Principio de contradicción. *Libro V:* Sobre los términos que suelen usarse con diversos significados, como principio, causa, naturaleza, etc. *Libro VI:* Determinación del dominio de la metafísica respecto al dominio de las demás ciencias. *Libros VII y VIH:* Doctrina de la sustancia. *Libro IX:* Doctrina de la potencia y del acto. *Libro X:* El uno y los muchos. *Libro XI,* caps. 1-8: paralelos a los libros III, IV y VI; caps. 9-12: Sobre el movimiento, sobre el infinito, *Libro XII:* Las diversas especies de sustancias, la sensible-mudable, la sensible-inmutable, la suprasensible; esta última como objeto de la metafísica. *Libros XIII y XIV:* Las matemáticas, la teoría de las ideas y la teoría de los números (XIII, cap. 4: Contra la doctrina platónica de las ideas). Como se ve por este sumario, la *Metafísica* no es una obra orgánica, sino un conjunto de escritos diversos, compuestos en distintas épocas. El libro II es el resto de un conjunto de apuntes tomado por un alumno de Aristóteles. El libro VI todavía en la época alejandrina subsistía como obra separada. El Libro XII es una exposición independiente que ofrece un cuadro sintético del sistema aristotélico y es completo en sí mismo. Los dos últimos libros no tienen ninguna relación con el que precede. Estudios recientes permiten trazar para esta serie de escritos un orden cronológico, delineando así la dirección de la formación del pensamiento de Aristóteles. Los libros I y III constituyen la redacción más antigua de la obra: en ellos, en efecto, Aristóteles expone la doctrina de las ideas como si fuese la suya propia, y se incluye a sí mismo entre los platónicos. Los libros XIII y XIV pertenecen al mismo período ν constituyen una reelabpración de los dos precedentes. El libro XIII debía probablemente sustituir al XIV, porque ofrece una elaboración más completa y sistemática de los mismos argumentos.

El libro XII contiene la formulación teológica de la metafísica aristotélica, según la cual ésta constituye una ciencia particular que tiene por objeto el ser divino, el primer motor. Esta formulación, mas cercana al

platonismo, es indudablemente anterior a la que considera la filosofía como ciencia del ser en cuanto tal. Los libros sobre la sustancia, por el contrario (VII, VIII y IX), en cuanto consideran la sustancia en general y, por tanto, también la sustancia sensible, realizan el proyecto de una filosofía como ciencia del ser en cuanto ser (esto es, el del ser en general) y, por tanto, apta para servir de fundamento a todas las ciencias particulares. Estos libros contienen la más madura formulación del pensamiento aristotélico.

3.° Escritos de Física, Historia Natural, Matemática y Psicología.

Lecciones de Física en ocho libros. *Sobre el cielo* en cuatro libros. *Sobre la generación y la corrupción* en dos libros. *Sobre los meteoros* en cuatro libros.

Historia de los animales: anatomía y fisiología de los animales. A la misma serie pertenecen los escritos: *Sobre las partes de los animales; Sobre la generación de los animales; Sobre las transmigraciones de los animales; Sobre el movimiento de los animales.* Los escritos: *Sobre las líneas indivisibles y Sobre los mecanismos* son apócrifos

La doctrina aristotélica del alma se expone en los tres libros *Sobre el alma y* en la recolección de escritos titulados *Parva naturalia.*

El escrito sobre la *Fisiognómica* es apócrifo. La colección de los *problemas* comprende el tratado de un conjunto de problemas, algunos de los cuales son ciertamente aristotélicos.

4.° Escritos de Etica, Política, Economía y Retórica.

Bajo el nombre de Aristóteles nos han llegado tres tratados de ética: la *Etica Nicomaquea,* la *Etica Eudemia* y la *Gran Etica,* llamada así no porque sea la más vasta (es, por el contrario, la más breve), sino porque se ocupa de más cosas. Pero la *Gran Etica,* no es más que un extracto de las dos obras precedentes hecho por un aristotélico. La *Etica Eudemia* se atribuye por algunos a Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, se considera por otros obra original de Aristóteles, editada por Eudemo, del mismo modo que fue editada por Nicómaco la *Etica Nicomaquea.* Los estudios más recientes nos llevan a ver en la *Etica Eudemia* la primera formulación de la ética de Aristóteles, quien también en este dominio se va alejando cada vez más de las directrices de su maestro.

La *Política,* en ocho libros. *Libro I:* Naturaleza de la familia. *Libro II:* Consideración crítica de las precedentes teorías del Estado. *Libro III:* Conceptos fundamentales de la Política. Naturaleza de los Estados y de los ciudadanos. Las distintas formas de Constitución. La monarquía. *Libro IV:* Ulterior determinación de los caracteres de las distintas constituciones. *Libro V:* Cambios, sediciones y revoluciones en los Estados. *Libro VI:* La democracia y sus instituciones. *Libro VII:* La Constitución ideal. *Libro VIH:* La educación.

Aristóteles había coleccionado ciento- cincuenta y ocho constituciones estatales, que se han perdido. A principios del siglo pasado ha vuelto a la luz la *Constitución de los Atenienses,* escrita personalmente por Aristóteles como primer libro del conjunto de la obra.

De la *Economía,* el primer libro probablemente no pertenece a Aristóteles y el segundo es decididamente apócrifo y pertenece al fin del siglo III.

La *Retórica,* en tres libros, trata en el primero de la naturaleza de la retórica, que tiene por objeto lo verosímil, y de los problemas que le son

propios. En el segundo, del modo de suscitar mediante la palabra afectos y pasiones; en el tercero, de la expresión y del orden en que deben disponerse fas partes del discurso.

La llamada *Retórica a Alejandro* es apócrifa, como lo demuestra ya el hecho de la dedicatoria, costumbre desconocida en tiempos de Aristóteles; se atribuye al retórico Anaximenes de Lampsaco.

La *Poética* nos ha llegado incompleta. La parte que nos queda trata únicamente del origen y de la naturaleza de la tragedia.

Se han perdido las obras históricas de Aristóteles sobre los pitagóricos, Arquitas, Demócrito y otros. El escrito sobre *Meliso, Jenófanes y Gorgias* no es aristotélico.

71. DEL FILOSOFAR PLATÓNICO A LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

En un fragmento de la elegía, dirigida a Eudemo, colocada en el altar de Platón, Aristóteles ensalza así al maestro:

El hombre que a los malos no les es lícito siquiera alabar,
que solo o el primero entre los mortales demostró claramente
con el ejemplo de su vida y con el rigor de sus argumentos
que bueno y feliz el hombre se vuelve al mismo tiempo.
A nadie se ha concedido ya el poder alcanzar a tanto.

La enseñanza fundamental de Platón es, pues, según Aristóteles, la estrecha relación que existe entre la virtud y la felicidad; y el valor de esta enseñanza consiste en el hecho de que Platón no se limitó a demostrarla con argumentaciones cerradas, sino que lo incorporó a su vida y vivió para ello. Pero según Platón, el hombre puede alcanzar el bien, que es la misma felicidad, sólo mediante una búsqueda rigurosamente conducida que se dirija hacia la ciencia del ser en sí. Platón no establecía solamente la identidad entre virtud y felicidad, sino también entre virtud y ciencia. ¿Qué piensa Aristóteles de esta segunda identidad, a cuya demostración tiende toda la obra de Platón?

Se encuentra aquí precisamente la separación entre Platón y Aristóteles. Para Platón la filosofía es búsqueda del ser y a la vez realización de la vida verdadera del hombre en esta búsqueda; es ciencia y, en cuanto ciencia, virtud y felicidad. Pero, para Aristóteles, el saber ya no es la misma vida del hombre que busca el ser y el bien, sino una ciencia objetiva que se escinde y se articula en numerosas ciencias particulares, cada una de las cuales adquiere su autonomía. Por una parte, según Aristóteles, la filosofía se ha convertido en sistema de las ciencias particulares. Por otra parte, la misma filosofía es una ciencia particular, ciertamente la "reina" de las demás, pero sin absorberlas ni resolverlas en sí misma. Por esto, mientras para Platón la investigación filosófica da lugar a sucesivas profundizaciones, al examen de problemas siempre nuevos que procuran aprehender por todas partes al mundo del ser y del valor, para Aristóteles se encamina hacia la constitución de una enciclopedia de las ciencias en la cual no se deja de lado ningún aspecto de la realidad. La misma vida moral del hombre se convierte en

objeto de una ciencia particular, la ética, que es autónoma, como otra ciencia cualquiera, respecto a la filosofía.

El concepto de filosofía aparece, pues, en Aristóteles, profundamente cambiado. Por un lado, la filosofía debe constituirse como ciencia en sí y reivindicar, por tanto, para sí aquella misma autonomía que las demás ciencias reivindican frente a ella. Por otra parte, a diferencia de las demás ciencias, debe dar razón de su común fundamento y justificar su prioridad respecto a ellas. En estos términos, el problema es propiamente aristotélico y no se encuentra nada parecido en la obra de Platón. Para éste la filosofía no es más que el filosofar, y el filosofar es el hombre que procura realizar su verdadera mismidad, ligándose con el ser y con el bien, que es el principio del ser. No existe en Platón el problema de qué sea la filosofía, sino sólo el problema de qué es el filósofo, el hombre en su auténtica y lograda realización. Tal es la investigación que domina todos los diálogos platónicos, principalmente la *República y* el *Sofista.* Pero en Aristóteles la filosofía, en cuanto es ciencia objetiva, debe constituirse por analogía con las demás. Y como cada ciencia se define y se especifica por su objeto, del mismo modo la filosofía debe tener un objeto propio que la caracterice frente a las demás ciencias y al mismo tiempo le dé, frente a ellas, la superioridad que le corresponde. ¿Cuál es este objeto?

Dos puntos de vista se entrelazan a este propósito en la *Metafísica* aristotélica, puntos de vista que señalan dos etapas fundamentales de la evolución filosófica de Aristóteles. Según el primero, la filosofía es la ciencia que tiene por objeto el ser inmóvil y trascendente, el motor o los motores de los cielos; y es, por tanto, propiamente hablando, *teología.* Como tal, ésta es la ciencia más alta, porque estudia la realidad más alta, la divina *(Met.,* VI, I, 1026 *a,* 19). Pero así entendida, falta a la filosofía universalidad (y Aristóteles mismo lo advertía, 1026 *a,* 23), porque se reduce a una ciencia particular con un objeto que, aunque sea más alto y más noble que los de las demás ciencias, no tiene nada que ver con ellos. En esta fase, Aristóteles, aun habiéndose apartado del concepto platónico del filosofar, permanece fiel al principio platónico de que la investigación humana debe exclusiva o preferentemente dirigirse hacia los objetos más altos, que constituyen los valores supremos. Pero una filosofía entendida así no alcanza a constituir el fundamento de la enciclopedia de las ciencias ni a suministrar la justificación de cualquier investigación respecto a cualquier objeto. Esta exigencia lleva a Aristóteles al segundo punto de vista, que es el definitivo, cuya realización constituye su tarea histórica. Según este segundo punto de vista, la filosofía tiene por objeto, no una realidad particular (aunque sea la más alta de todas), sino el aspecto fundamental y propio de toda la realidad. Todo el reino del ser se divide entre las ciencias particulares, cada una de las cuales considera un aspecto particular del mismo; sólo la filosofía considera el ser en cuanto tal, prescindiendo de las determinaciones que constituyen el objeto de las ciencias particulares. Este concepto de filosofía como "ciencia del ser en cuanto ser" es verdaderamente el gran descubrimiento de Aristóteles. No sólo esta ciencia permite justificar la labor de las ciencias particulares, sino que da a la filosofía su plena autonomía y su máxima universalidad, constituyéndolas como presupuesto indispensable de cualquier investigación humana. En este sentido, la filosofía ya no es sólo

teología; la teología es ciertamente una de sus partes, pero no la primera ni la fundamental; puesto que la primera y fundamental es aquella que conduce a la búsqueda del principio en virtud del cual el ser, cualquier ser —tanto Dios como la realidad natural más íntima— es verdadera y necesariamente tal.

72. LA FILOSOFÍA PRIMERA: SU POSIBILIDAD Y SU PRINCIPIO

El primer grupo de investigaciones emprendidas por Aristóteles en la *Metafísica* versa precisamente sobre la posibilidad y sobre el principio de una ciencia del ser. Aristóteles se preocupa en primer término de definir el lugar que ocupa esta ciencia en el sistema del saber y sus relaciones con las demás ciencias. Ante todo, cada ciencia puede tener por objeto o lo posible o lo necesario; lo *posible* es lo que puede ser indiferentemente de un modo o de otro; lo *necesario* es lo que no puede ser de distinto modo de como es. El dominio de lo posible comprende la *acción* (πράξις), que tiene su fin en sí misma, y la *producción* (ποιησις), que tiene su fin en el objeto producido. Las ciencias que tienen por objeto lo posible, en cuanto son normativas o técnicas, pueden también ser consideradas como artes; pero no hay arte que concierna a lo que es necesario *(Et. Nic.*, VI, 3-4). Entre las ciencias de lo posible, la política y la ética tienen por objeto las acciones y se llaman, por lo tanto, *prácticas;* las artes tienen por finalidad la producción de cosas y se llaman *poiéticas.* Entre estas últimas, hay una que lleva en su propio nombre el sello de su carácter creador, y es la poesía.

El reino de lo necesario pertenece, en cambio, a las ciencias especulativas o teoréticas. Estas son tres: la matemática, la física y la *filosofía primera,* que después de Aristóteles se llamará metafísica. La *matemática* tiene por objeto la cantidad en su doble aspecto de cantidad discreta o numérica (aritmética) y de cantidad continua de una, dos o tres dimensiones (geometría) *(Met.,* XI, 3, 1061 *a,* 28). *La física* tiene por objeto el ser en movimiento, y, en consecuencia, aquellas determinaciones del ser que van ligadas a la materia, que es condición de movimiento *(Ib.,* VI, 1, 1026 *a,* 3). La *filosofía* debe constituirse por analogía con las demás ciencias teoréticas, si quiere asumir como objeto de su consideración el ser en cuanto ser. Al igual que la matemática y la física, debe proceder por *abstracción.* El matemático despoja las cosas de todas las cualidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) y las reduce a la cantidad discreta o continua; el físico prescinde de todas las determinaciones del ser que no se reducen al movimiento. Análogamente, el filósofo debe despojar al ser de todas las determinaciones particulares (cantidad, movimiento, etc.) y considerarlo sólo en cuanto ser. Además, así como la matemática parte de ciertos principios fundamentales que conciernen al objeto que le es propio, la cantidad en general (por ejemplo, el axioma: quitando cantidades iguales a cantidades iguales los restos son iguales), así la filosofía debe partir de un principio que le sea propio y que concierne al objeto que le es propio, el ser en cuanto tal.

El problema consiste en ver si tal ciencia es posible. Evidentemente, la primera condición de su posibilidad consiste en que sea posible reducir los

diversos significados del ser a un único significado fundamental. El ser, en efecto, se dice de muchas maneras: se dice que son las cantidades, las calidades, las privaciones, las corrupciones, los accidentes; e incluso del no ser decimos que *es* no ser. Todos estos modos deben reducirse a unidad, si han de ser objeto de una ciencia única. El ser y el uno deben de algún modo identificarse; ya que es necesario descubrir aquel sentido del ser, por el cual el ser es uno, y es también la unidad misma del ser *(Met.,* IV, 2, 1003 *b).* Y esta unidad no debe ser accidental, sino intrínseca y necesaria a todos los diversos significados que el ser asume. Lo que es accidental no puede ser objeto de ciencia, porque no posee ninguna estabilidad o uniformidad; y la ciencia lo es solamente de lo que es siempre, o casi siempre, de un modo *(Ib.,* VI, 2, 1027, *a).* Si se quiere, pues, determinar el único significado fundamental del ser, es preciso reconocer un principio que garantice la estabilidad y la necesidad del ser mismo. Tal es el *principio de contradicción.*

Este principio es considerado por Aristóteles en primer lugar como principio constitutivo del ser en cuanto tal; en segundo lugar, como condición de toda consideración del ser, esto es, de cualquier pensamiento verdadero. Es, por lo tanto, a la vez un principio ontológico y lógico; y Aristóteles lo expresa en dos fórmulas que corresponden a estos dos significados fundamentales: "Es imposible que una misma cosa convenga a una misma cosa, precisamente en cuanto es la misma"; "Es imposible que la misma cosa sea y a la vez no sea"; tales son las dos fórmulas principales con que el principio se presenta en Aristóteles (por ejemplo, *Met.,* IV, 3, 1005 *b,* 18; 4, 1006 *a,* 3); y de estas fórmulas evidentemente la primera se refiere a la imposibilidad lógica de predicar el ser y el no ser de un mismo sujeto; la segunda a la imposibilidad ontológica de que el ser sea y no sea. Aristóteles defiende polémicamente este principio contra los que lo niegan: megarenses, cínicos y sofistas, los cuales admiten la posibilidad de afirmar cualquier cosa de cualquier cosa; heraclitarcos, que admiten la posibilidad de que el ser, en el devenir, se identifique con el no ser. En realidad, el principio puede sólo defenderse y esclarecerse polémicamente, porque, como fundamento de toda demostración, no puede a su vez ser demostrado. Se puede ciertamente demostrar que quien lo niega no dice nada o suprimir la posibilidad de cualquier ciencia; y éste es, en efecto, el argumento polémico adoptado por Aristóteles contra los que lo niegan. Pero con esto todavía no resulta evidente su valor como axioma fundamental de la filosofía primera, como principio constitutivo de la metafísica en tanto que ciencia del ser en cuanto tal. Este valor se manifiesta, en cambio, a través de las consideraciones que Aristóteles desarrolla a propósito del *ser determinado* (to/de ti/). Si por ejemplo, el ser del hombre se ha determinado como el del "animal bípedo", *necesariamente* todo ser que se reconozca como hombre deberá ser reconocido como animal bípedo. "Si la verdad —dice Aristóteles— posee un significado, necesariamente quien dice hombre dice animal bípedo: ya que esto significa hombre, pero si esto es necesario, no es posible que el hombre *no* sea animal bípedo: la necesidad significa, en efecto, precisamente esto, que es imposible que el ser no sea" *(Met.,* IV, 4, 1006 *b,* 30). Aquí se percibe claramente el significado del principio de contradicción como fundamento de la metafísica: el principio llega a determinar el fundamento

por el cual el ser *es necesariamente.* Y efectivamente la fórmula negativa del principio de contradicción: "Es imposible que el ser no sea", se traduce positivamente con esta otra: *El ser, en cuanto tal, es necesariamente.* En esta fórmula el principio revela claramente su capacidad para fundamentar la metafísica. Evidentemente, el ser, que es el objeto de esta ciencia, es aquel precisamente que no puede no ser, el ser necesario.

Por consiguiente, la necesidad constituye para Aristóteles el sentido primario o fundamental del ser, aquel que a partir del cual todos los demás (si los hay) pueden ser comprendidos y distintos. Esta era la misma tesis de Parménides ("el ser es y no puede no ser": fr. 4, Diels) aceptada también por los megáricos. Sin embargo, Aristóteles no entiende esta tesis en el sentido de que sólo lo necesario existe y que lo no necesario es nada. Por cuanto (como ya se ha visto) afirma él que sólo lo necesario es el objeto de la ciencia y que por lo tanto la ciencia misma es necesidad *(apodíctica,* es decir, demostrativa), lo posible lo admite él como objeto de artes o de disciplinas que sólo tienen un carácter científico, imperfecto o aproximativo. En consecuencia, lo que Aristóteles quiere afirmar es que el ser necesario es el único objeto de la ciencia y que de lo que no es necesario se puede tener conocimiento sólo en la medida en que se aproxima de alguna manera a la necesidad, en el sentido de que manifiesta cierta uniformidad o persistencia. "Algunas cosas —dice— son siempre, por necesidad lo que son, no en el sentido de ser obligadas, sino en el sentido de no poder ser de otra manera; en cambio, otras son lo que son, no por necesidad sino por lo más; y este es el principio por el que podemos distinguir lo *accidental,* el cual es tal precisamente porque no es ni siempre ni por lo más (1026 *b,* 27). Como se ve, Aristóteles admite junto al necesario y al uniforme (el "por lo más"), el accidental; pero no hay ciencia de lo accidental y, en todo caso, tanto lo accidental como lo uniforme no-necesario pueden distinguirse y reconocerse sobre el fundamento de lo necesario.

¿Cuál es, pues, el ser necesario? A esta pregunta Aristóteles responde con la doctrina fundamental de su filosofía. El ser necesario es el ser sustancial. El ser que el principio de contradicción permite reconocer y aislar en su necesidad es la sustancia.

"Estos, dice (refiriéndose a los que niegan el principio de contradicción), destruyen completamente la sustancia y la esencia necesaria, ya que se ven obligados a decir que todo es accidental y no hay nada como el ser-hombre o el ser-animal. Si, en efecto, hay algo como el ser hombre, éste no será el ser no hombre o el no ser hombre; sino que éstos serán negaciones de aquél. Uno sólo es, efectivamente, el significado del ser y éste es la sustancia del mismo. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el ser propio de ella" *(Met.,* IV, 4, 1007 *a,* 21-27). El principio de contradicción, tomado en su alcance ontológico-lógico, conduce directamente a la determinación del ser en cuanto tal, que es el objeto de la metafísica. Este ser es la *sustancia.* La sustancia es el ser por excelencia, el ser que es imposible que no sea y, por lo tanto, es necesariamente, el ser que es primero en todos los sentidos. "La sustancia es primera, dice Aristóteles *(Ib.,* VII, 1, 1028 *a,* 31), por definición, para el conocimiento y para el tiempo. Es la única, entre todas las categorías, que puede subsistir separadamente. Es primera por

definición, ya que la definición de la sustancia está implícita necesariamente en la definición de cualquier otra cosa. Es primera para el conocimiento, porque creemos que conocemos una cosa, por ejemplo, el hombre o el Fuego, cuando sabemos *qué* es, más que cuando conocemos el cuál, el cuánto y el dónde de ella; e incluso sólo conocemos cada determinación de éstas cuando sabemos *qué* son ellas mismas." El *qué* es la sustancia. El problema del ser se transforma, pues, en problema de la sustancia y en este ultimo se concreta y determina el objetivo de la metafísica. "Lo que desde hace tiempo y aún ahora, y siempre, hemos buscado, lo que siempre será un problema para nosotros: ¿Que es el ser? , significa esto: ¿Qué es la sustancia? " *(Met.,* VII, 1, 1028 *b, 2).*

73. LA SUSTANCIA

¿Qué es la sustancia? Tal es el tema del principal grupo de investigaciones en la *Metafísica.* Aristóteles lo acomete con su característico procedimiento analítico y dubitativo, pasando revista a todas las soluciones posibles, desarrollando y discutiendo cada una de ellas y haciendo así brotar un problema de otro. En el nudo de las investigaciones, que en los varios escritos que componen la *Metafísica* se entrelazan al acaso, volviendo a empezar a menudo la discusión o interrumpiéndola antes de la conclusión, el libro VII nos ofrece el tratado más maduro y concluyente de este problema fundamental. El último capítulo del libro, el XVII, presenta a modo de conclusión el verdadero principio lógico y especulativo del tratado entero. La sustancia se considera en él como el principio *(αρχή) y* la causa (αιτία) en consecuencia como lo que explica y justifica el ser de cada cosa. La sustancia es la causa primera del *ser propio* de cada realidad determinada. Es lo que hace de un compuesto algo que no se resuelve en la suma de sus elementos componentes. Del mismo modo que la sílaba *ba* no es igual que a la suma de *b* y *a,* sino que posee una naturaleza propia que desaparece en cuanto se resuelve en las letras que la componen, así cualquier realidad posee una naturaleza que no resulta de la suma de sus elementos componentes y es distinta de cada uno y de todos estos elementos. Tal naturaleza es la sustancia de aquella realidad: el principio constitutivo de su ser. La sustancia es siempre principio, nunca elemento componente (1041 *b,* 31). Sólo ella, por tanto, permite contestar a la pregunta respecto *al por qué* de una cosa. Si se pregunta, por ejemplo, por qué de una casa o de un lecho, se pregunta evidentemente *la finalidad* para la cual la casa y el lecho se construyeron. Si se pregunta el por qué del nacer, del perecer o en general del cambio, se pregunta evidentemente la *causa eficiente,* el principio del cual el movimiento se origina. Pero finalidad y causa eficiente no son más que la sustancia misma de la realidad cuyo por qué se pregunta (1041 *a, 29).*

Estas observaciones son la clave para entender toda la doctrina aristotélica de la sustancia y. en consecuencia, para penetrar en el corazón mismo de la metafísica aristotélica. La expresión que emplea Aristóteles para definir la sustancia es: *lo que el ser era* (to/ ti/ ei)nai, *quod quid erat esse).* En esta fórmula, la repetición del verbo ser expresa que la sustancia es el principio constitutivo del ser como tal; y el imperfecto *(era)* indica la persistencia y la

estabilidad del ser, su necesidad. *La sustancia es el ser del ser:* el principio por el cual el ser es necesariamente tal. Pero en tanto que ser del ser, la sustancia posee una doble función, a la cual corresponde una doble consideración de la misma: es, por una parte, el ser en que se determina y limita la necesidad del ser, por otra, el ser que es necesidad determinante y limitadora. Podemos expresar la doble funcionalidad de la sustancia, a la cual corresponden dos significados distintos, pero necesariamente conjuntos, diciendo que la sustancia es, por un lado, la *esencia del* ser, por otro, el ser *de la esencia.* Como esencia del ser, la sustancia es el ser *determinado,* la naturaleza propia del ser necesario: el hombre como "animal bípedo". Como el ser de la esencia, la sustancia es el ser *determinante,* el ser necesario de la realidad existente: el animal bípedo como *este* hombre individual. Los dos significados pueden comprenderse bajo la expresión *esencia necesaria,* la cual da, lo más exactamente posible, el sentido de la fórmula aristotélica.

Evidentemente, la esencia necesaria no es la simple esencia de una cosa. No siempre la esencia es la esencia necesaria: quien dice de un hombre que es músico, no dice su esencia necesaria, puesto que se puede ser hombre sin ser músico. La esencia necesaria es aquella que constituye el *ser propio* de una realidad cualquiera, aquel ser por el cual la realidad es necesariamente tal. La sustancia es, por tanto, no la esencia, sino la esencia necesaria, no el ser genéricamente tomado, sino el ser auténtico: es la esencia del ser y el ser de la esencia.

Entendida así, la sustancia manifiesta el aspecto más íntimo del pensamiento aristotélico y al mismo tiempo su más secreta relación con el pensamiento de Platón. Platón había explicado la validez intrínseca del ser como tal, la normatividad que el ser presenta en sí mismo y al hombre, refiriendo el ser a los demás valores y haciendo del bien el principio del ser. Según Platón, si el ser *vale,* si posee un valor gracias al cual se pone como norma, esto ocurre, no porque es ser, sino porque es bien; lo que lo constituye en cuanto ser es el bien, el valor en sí mismo. La normatividad del ser es, para Platón, extraña al ser mismo: el ser es en el valor, no el valor en el ser. Aristóteles descubrió, en cambio, el intrínseco valor del ser. La validez que el ser posee no proviene de un principio extrínseco, del bien, de la perfección o del orden, sino de su principio intrínseco, de la sustancia. *No está el ser en el valor, sino el valor en el ser.* Todo lo que es, en cuanto es, realiza el valor primordial y único, el ser en cuanto tal. La sustancia, como ser del ser, confiere a las más insignificantes y pobres manifestaciones del ser una validez necesaria, una absoluta normatividad. Efectivamente, no es privilegio de las realidades más elevadas, sino que se encuentra tanto en la base como en la cima de la jerarquía de los seres y representa el verdadero valor metafísico. Con el descubrimiento de la validez del ser en cuanto tal, Aristóteles está en condiciones de adoptar ante el mundo una actitud completamente distinta de la de Platón. Para él, todo lo que es, cuanto es, tiene un valor intrínseco, es digno de consideración y de estudio y puede ser objeto de ciencia. Para Platón, en cambio, sólo lo que encarna un valor distinto del ser puede y debe ser objeto de ciencia: el ser en cuanto tal no basta, porque no tiene en sí su valor. Con la teoría de la sustancia, Aristóteles elaboró el principio que justifica su actitud ante la naturaleza, su obra de investigador incansable, su interés científico que no se apaga ni

disminuye ni siquiera ante las más insignificantes manifestaciones del ser. La teoría de la sustancia es a la vez el centro de la metafísica de Aristóteles y el centro de su personalidad. Manifiesta el íntimo valor existencial de su metafísica.

74. LAS DETERMINACIONES DE LA SUSTANCIA

La doble función de la sustancia aparece continuamente en la investigación aristotélica y le comunica una aparente ambigüedad, que sólo se puede eliminar reconociendo la distinción y la unidad de las dos funciones de la sustancia. Cuando Aristóteles dice que la sustancia es expresada por la *definición y* que sólo de la sustancia hay verdadera definición (VII, 4, 1030 *b,* 4), entiende la sustancia como esencia del ser, como lo que la razón puede entender y demostrar del ser. Cuando, en cambio, declara que la esencia se identifica con la *realidad* determinada (to/de ti)y que, por ejemplo, la belleza no existe más que en lo que es bello (VII, 5, 1031 *b,* 10), entiende la sustancia como ser de la esencia, como principio que confiere a la naturaleza propia de una cosa su existencia necesaria. Como esencia del ser, la sustancia es la *forma* de las cosas compuestas, y da unidad a los elementos que componen el todo y al todo una naturaleza propia, distinta de la de los elementos componentes (VIII, *6 b,* 2). La forma de las cosas materiales, que Aristóteles llama *especie* (VII, 8, 1033 *b,* 5), es, por tanto, su sustancia. Como ser de la esencia, la sustancia es el *sustrato (to/ u(poxei/menon, subiectum):* aquello de lo que cualquier otra cosa se predica, pero que no puede ser predicado de ninguna. Y como sustrato, es *materia,* esto es, realidad privada de cualquier determinación y que posee esta determinación sólo en potencia (VIII, 1, 1042 *a,* 26). Como esencia del ser, la sustancia es el *concepto* o λόγος, del cual no existe generación ni corrupción (ya que lo que deviene no es la esencia necesaria de la cosa, sino esta o aquella cosa). Como ser de la esencia, la sustancia es el *compuesto* o su/noloj, esto es, la unión del concepto (o forma) con la materia, la cosa existente; y en tal sentido la sustancia nace y perece (VII, 15, 1039 *b,* 20).

Como esencia del ser, la sustancia es el principio de inteligibilidad del ser mismo. Es lo que la razón puede tomar de la realidad en cuanto tal; y constituye el elemento estable y necesario, sobre el cual se funda la ciencia. No hay ciencia, en efecto, más que de lo necesario; mientras que el conocimiento de lo que puede ser y no ser, es más opinión que ciencia. Precisamente por esto no existe definición o demostración de las sustancias sensibles particulares que están dotadas de materia y no son, por tanto, necesarias, sino corruptibles: su conocimiento se oscurece apenas cesan de ser percibidas. Sin embargo, queda íntegro, en el sujeto que las conoce, su *concepto,* que expresa precisamente su naturaleza sustancial, aunque no en la forma rigurosa de la definición *(Met.,* VII, 15, 1039 *b, 27).* La sustancia es, pues, objetiva y subjetivamente el principio de la necesidad: objetivamente, como ser de la esencia, en cuanto realidad necesaria; subjetivamente, como esencia del ser, en cuanto racionalidad necesaria.

Considerando la diversidad y disparidad de significados que la sustancia asume para Aristóteles, se diría que Aristóteles se había limitado a desplegar

dialécticamente todos los significados posibles de la palabra, sin escoger entre ellos ni determinar el único significado auténtico y fundamental. Por una parte, en tanto que forma o especie, la sustancia es inengendrable e incorruptible, por otra parte, en tanto que compuesto y realidad particular existente, es engendrable y corruptible; por una parte, en tanto que sustrato, es la existencia real que no se reduce nunca a predicado, esto es, a pura determinación lógica; por otra parte, en tanto que definición y concepto, es una pura entidad lógica. En realidad, concebida la sustancia como el ser del ser, en su doble funcionalidad de ser de la esencia y esencia del ser, Aristóteles podía admitir la sustancia igualmente en todas aquellas diversas determinaciones y reducir, por tanto, a unidad su aparente disparidad. Tal era precisamente el objetivo que se había propuesto al constituir la metafísica como ciencia del ser en cuanto tal y al colocar como fundamento de ella el principio de contradicción. La riqueza de las determinaciones ontológicas que el concepto de sustancia permite a Aristóteles justificar, relacionándolas con un único valor fundamental, demuestra que verdaderamente alcanzó, con el concepto de sustancia, el principio de la filosofía primera, como aquella ciencia que ha de constituir el fundamento común y la justificación ultima de todas las ciencias particulares. Sólo un significado de la sustancia debía Aristóteles excluir por ilegítimo: el que separa el ser de la esencia o la esencia del ser, que coloca la validez y la necesidad del ser fuera del ser, en una universalidad que no constituye el alma y la vida del ser mismo. Tal era el punto de vista del platonismo; por cuyo motivo se sirve Aristóteles de él continuamente, a modo de término de confrontación polémica, en la construcción de su metafísica.

75. LA POLÉMICA CONTRA EL PLATONISMO

La característica del platonismo es, según Aristóteles, la de considerar las especies como sustancias separadas, reales e independientes de cada uno de los seres individuales cuya forma o sustancia son. Para Aristóteles, la sustancialidad (la realidad) de la especie es la misma del individuo cuya especie es. Según Platón, las especies poseen una realidad en sí que no se reduce a la de los individuos singularmente existentes; y en tal sentido son sustancias separadas.

Ahora bien, tales sustancias separadas son imposibles, según Aristóteles. En calidad de especies, habrían de ser universales; pero es imposible que lo universal sea sustancia, porque mientras lo universal es común a muchas cosas, la sustancia es propia de un ser individual y no pertenece a ningún otro. Si en Sócrates, que es sustancia, hubiese otra sustancia ("hombre" o ser viviente"), tendríamos un ser compuesto de varias sustancias, lo cual es imposible.

Aristóteles insiste, pues, distintas veces, en la *Metafísica,* en la crítica de los argumentos adoptados por Platón y por los platónicos para establecer la realidad de la idea. Dicha crítica versa esencialmente sobre cuatro puntos. En primer lugar, admitir una idea en correspondencia con cada concepto significa obrar más o menos como aquel que, habiendo de contar objetos, creyese que no podía hacerlo más que acrecentando su número. Las ideas

han de ser, en efecto, en número mayor que los mismos objetos sensibles, porque ha de haber no sólo la idea de cada sustancia, sino también de todos sus modos o caracteres que puedan acogerse bajo un único concepto. Son otras tantas realidades que se añaden a las realidades sensibles; de modo que el filósofo se encuentra con que debe explicar, además de estas últimas, también las primeras, enfrentándose con dificultades mayores que si se encontrase solamente ante el mundo sensible.

En segundo lugar, los argumentos con los cuales se demuestra la realidad de la idea conducirían a admitir ideas incluso de aquello que los platónicos no consideran que las haya, por ejemplo, de las negaciones y de las cosas transitorias: ya que incluso de éstas hay conceptos. Y así, incluso para la relación de semejanza entre las ideas y las cosas correspondientes (por ejemplo, entre la idea del hombre y cada hombre), debería haber una idea (un tercer hombre); y entre esta idea por una parte y la idea del hombre y cada hombre individual por otra, otras ideas; y así hasta el infinito.

En tercer lugar, las ideas son inútiles porque no contribuyen para nada a hacer comprender la realidad del mundo. De hecho no son causas de ningún movimiento ni de ningún cambio. Decir que las cosas participan de las ideas no quiere decir nada, porque las ideas no son principios de acción que determinen la naturaleza de las cosas.

En fin, y éste es el argumento más importante que se enlaza con la teoría aristotélica de la sustancia, la sustancia no puede existir separadamente de aquello cuya sustancia es. La afirmación del *Fedón* de que las ideas son causas de las cosas es, según Aristóteles, incomprensible; ya que aun suponiendo que haya ideas, de ellas no derivarán las cosas si no interviene para crearlas un principio activo.

Estos argumentos a los cuales Aristóteles recurre a menudo son sencillamente indicativos, pero no reveladores, del verdadero punto de separación entre él y Platón. Dichos argumentos parten de la presuposición de una realidad de las ideas absolutamente separada del mundo sensible y de la misma inteligencia humana que las aprehende: presuposición que no se verifica en el espíritu auténtico del platonismo. Según Platón, la idea es el valor y constituye al mismo tiempo el deber ser, lo *mejor,* de las cosas del mundo y la *norma* que debe servir al hombre para la valoración de las mismas. La idea aparece a Aristóteles como separada del mundo, no porque Platón haya negado implícita o explícitamente su relación con el mundo, sino porque la idea es inconmensurable con el ser del mundo mismo. La idea es el bien, lo bello o en general (según los últimos diálogos platónicos) el orden y la medida perfecta del mundo, y constituye un principio distinto y, en consecuencia, extraño y separado del ser cuyo fundamento se pretende que sea. El descubrimiento de la validez intrínseca del ser como tal, el reconocimiento de que el ser precisamente en cuanto ser, y no ya en cuanto perfección o valor, posee validez necesaria, conduce a Aristóteles a rechazar la doctrina que separa al ser de su propio valor y convierte a éste en un mundo o una sustancia separada.

Por esto, la sustancia aristotélica, aun entendida como forma o especie, no puede enlazarse con la idea platónica. No es la idea que abandonando la esfera supraceleste se ha metido en el ser y en el devenir del mundo y ha readquirido su concreción, sino un principio de validez intrínseco al ser

como tal: es el ser mismo del devenir y del mundo en su propia esencia necesaria.

Aristóteles realizó una inversión del punto de vista platónico. Según Platón, los valores fundamentales son los morales, que no son puramente humanos, sino cósmicos, y constituyen el principio y el fundamento del ser. Según Aristóteles, el valor fundamental es el ontológico, constituido por el ser en cuanto tal, por la sustancia; y los valores morales se circunscriben en la esfera puramente humana. Cuando Aristóteles niega que lo universal sea sustancia, se refiere cabalmente al universal platónico, que está verdaderamente separado del ser, en cuanto es un valor distinto del ser. Lo que él sostiene constantemente contra el platonismo es que el valor del ser es intrínseco al ser: la doctrina de la sustancia.

76. LA SUSTANCIA COMO CAUSA DEL DEVENIR

Con la indagación sobre la naturaleza de la sustancia se enlaza en la *Metafísica* la indagación en torno a las sustancias particulares. En esta segunda investigación Aristóteles se guía por el criterio que ilustra en un pasaje famoso del libro VII. Es necesario partir de las cosas que son más cognoscibles para el hombre, a fin de alcanzar aquellas que son más cognoscibles en sí; del mismo modo que, en el campo de la acción, se parte de lo que es bien para el individuo, a fin de que consiga hacer suyo el bien universal (1020 *b,* 3). Más fácilmente cognoscibles para el hombre son las sustancias sensibles; se debe, pues, partir de éstas, en la consideración de las sustancias determinadas. Y puesto que están sujetas al devenir, se trata de ver qué función desempeña la sustancia en el devenir.

Todo lo que deviene posee una *causa eficiente* que es el punto de partida y el principio del devenir; llega a ser algo (por ejemplo, una esfera o un círculo) que es la *forma* o punto de llegada del devenir; y deviene a partir de algo, que no es la simple privación de esta forma, sino su posibilidad o potencia y se llama *materia.* El artífice, que construye una esfera de bronce, del mismo modo que no produce el bronce, tampoco produce la forma de esfera que infunde al bronce. No hace más que dar a una materia preexistente, el bronce, una forma preexistente, la esfericidad. Si hubiese de producir también la esfericidad, debería sacarla de alguna otra cosa, como saca del bronce la esfera de bronce; esto es, debería haber una materia de la cual sacar la esfericidad y luego una materia aún de esta materia, y así hasta el infinito. Es evidente, pues, que la forma o especie que se imprime a la materia, no deviene, antes bien, lo que deviene es el *conjunto* de materia y forma (σύνολος) que de ésta toma su nombre. La sustancia, en tanto que materia o en tanto que forma escapa al devenir; al cual, por el contrario, se somete la sustancia como σύνολος (VII, 8, 1033 *b).* Esto no quiere decir que haya una esfera aparte de las que vemos o una casa aparte de las construidas con ladrillos. Si así fuese, la especie no se convertiría nunca en una realidad determinada, esto es, *esta* casa ó *esta* esfera. La especie expresa la naturaleza de una cosa, no dice que exista la cosa. Quien produce la cosa, saca de algo que existe (la materia, el bronce) algo que existe y que posee en sí aquella especie (la esfera de bronce). La realidad determinada es la especie ya

subsistente en estas carnes y en estos huesos, que forman Calias y Sócrates; los cuales son, ciertamente, distintos *por* la materia, pero idénticos por la especie, que es indivisible *(Ib.,* 1034 *a,* 5).

La sustancia es, pues, la causa no sólo del ser, sino también del devenir. En el primer libro de la *Metafísica* Aristóteles había distinguido cuatro especies de causas, repitiendo una doctrina ya expuesta en la *Física* (II, 3 y 7) "De causas, había dicho *(Met., I,* 3, 983 *a,* 26), se habla de cuatro modos. Causa primera llamamos a la sustancia y la esencia necesaria, ya que el porqué se reduce en última instancia al concepto (λόγος), el cual, siendo el primer porqué, es causa y principio. La segunda causa es la materia y el sustrato. La tercera es la causa eficiente, esto es, el principio del movimiento. La cuarta es la causa opuesta a esta última, el objetivo y el bien que es el fin (τέλος) de cada generación y de cada devenir." Ahora bien, claro está que estas causas son verdaderamente tales sólo en cuanto se reducen todas a la primera causa, a la sustancia, cuyas determinaciones o expresiones diversas son. En aquel primer ensayo de historia de la filosofía que Aristóteles nos ofrece precisamente en el primer libro de *la Metafísica,* pone a prueba esta doctrina de las cuatro causas para cerciorarse de si sus predecesores habían descubierto otra especie de causa, además de aquellas enunciadas por él en los escritos de física. La conclusión de su análisis es que todos se limitaron a tratar de una o dos de las causas por él enunciadas: la causa material y la causa eficiente fueron admitidas por los físicos, la causa formal por Platón; mientras que de la causa final tuvo un cierto barrunto solamente Anaxágoras. "Pero éstos, añade Aristóteles, han tratado de ellas confusamente; y si en un sentido se puede decir que las causas han sido indicadas antes de nosotros, en otro sentido se puede decir que no han sido indicadas del todo" (I, 10, 992 *b,* 13). Aristóteles es consciente, por tanto, de que se inserta históricamente en la investigación establecida por sus predecesores y de que la lleva a su culminación y claridad. El objetivo que se ha propuesto le parece sugerido por los resultados históricos que la filosofía ha conseguido antes de él.

77. POTENCIA Y ACTO

La función de la sustancia en el devenir confiere a la sustancia misma un nuevo significado. La sustancia adquiere un valor dinámico, se identifica con el *fin* (τέλος) con la acción creadora que forma la materia, con la realidad concreta de cada ser en que el devenir se verifica. En tal sentido la sustancia *es acto:* actividad, acción, cumplimiento.

Aristóteles identifica la materia con la potencia, la forma con el acto. La potencia (dunamoj) es en general la posibilidad de producir un cambio o de sufrirlo. Hay la potencia *activa,* que consiste en la capacidad de producir un cambio en sí o en otro (como, por ejemplo, en el fuego la potencia de calentar y en el constructor la de construir); y la potencia *pasiva,* que consiste en la capacidad de sufrir un cambio (como, por ejemplo, en la madera la capacidad de arder, en lo que es frágil la capacidad de romperse). La potencia pasiva es propia de la materia; la potencia activa es propia del principio de acción o causa eficiente.

El *acto* *(e)ne/rgeia)* es, en cambio, la existencia misma del objeto. Este se halla con respecto a la potencia "como el construir con respecto al saber construir, el estar despierto al dormir, el mirar al tener los ojos cerrados, a pesar de poseer la vista, y como el objeto sacado de la materia y elaborado completamente se halla con respecto a la materia bruta y al objeto no acabado todavía" *(Met.,* IX, 6, 1048 *b).* Algunos actos son movimientos *(xi/nqcij),* otros son acciones *(πράξυς).* Son acciones aquellos movimientos que poseen en sí mismos su fin. Por ejemplo, el ver es un acto que posee en sí mismo su fin, y así también el entender y el pensar; mientras que el aprender, el caminar, el construir poseen fuera de sí su fin en la cosa que se aprende, en el lugar hacia donde se va, en el objeto que se construye. A estos actos Aristóteles les llama, no acciones, sino movimientos o movimientos incompletos.

El acto es anterior a la potencia. Lo es con respecto al tiempo: ya que es verdad que la semilla (potencia) es antes que la planta, la capacidad de ver antes que el acto de ver; pero la semilla no puede proceder más que de una planta y la capacidad de ver no puede ser propia más que de un ojo que ve. El acto es anterior también por la sustancia, ya que lo que en el devenir es último, la forma lograda, es sustancialmente anterior: por ejemplo, el adulto es anterior al muchacho y la planta a la semilla, en cuanto que el uno ha realizado ya la forma que el otro no posee. La causa eficiente del devenir debe preceder al devenir mismo y la causa eficiente es acto. Incluso desde el punto de vista del valor el acto es anterior, ya que la potencia es siempre posibilidad de dos contrarios; por ejemplo, la potencia de estar sano es también potencia de estar enfermo; pero el acto de estar sano excluye la enfermedad. El acto es, pues, mejor que la potencia.

La acción perfecta que posee en sí su fin es llamada por Aristóteles acto final o realización final *(e)ntele/xeia).* Mientras que el movimiento es el proceso que conduce gradualmente al acto lo que antes estaba en potencia, la entelequia es el término final (τέλος) del movimiento, su logro perfecto. Pero como tal, la entelequia es también la realización plena y, por tanto, la forma perfecta de lo que deviene; es la especie y la sustancia. El acto se identifica, pues, en cada caso con la forma o especie y, cuando es acto perfecto o realización final, se identifica con la sustancia. Esta es la misma realidad en acto y el principio de ella. Frente a ella, la materia considerada en sí, esto es, como pura materia p *materia prima,* absolutamente privada de actualidad o de forma, es indeterminable e incognoscible y no es sustancia *(Met.,* VII, 10, 1036 a, 8; IX, 7, 1049 *a 27).* La materia prima es el *limite negativo* del ser corno sustancia, el punto en que cesa a la vez la inteligibilidad y la realidad del ser. Pero lo que se llama comúnmente materia, por ejemplo, el fuego, el agua, el bronce, no es materia prima, porque posee ya en sí en acto una determinación y, por lo tanto, una forma; es materia, esto es, potencia, respecto a las formas que puede tomar, mientras que es ya, como realidad determinada, forma y sustancia mediante la especie o forma (que es precisamente la sustancia de las realidades compuestas o ou)noloi), la materia representa el residuo irracional del conocimiento, así como la sustancia representa el principio

o la causa no sólo del ser, sino también de la inteligibilidad del ser como tal.

78. LA SUSTANCIA INMÓVIL

A la filosofía como teoría de la sustancia compete evidentemente no sólo la tarea de considerar la naturaleza de la sustancia, sus determinaciones fundamentales y su función en el devenir, sino también la de clasificar las sustancias determinadas existentes en el mundo, que son objeto de las ciencias particulares y de tomar como objeto de estudio aquélla o aquéllas de éstas que se salen del ámbito de las demás ciencias. Ahora bien, todas las sustancias se dividen en dos clases: las sustancias sensibles y en movimiento; las sustancias no sensibles e inmóviles. Las sustancias del primer género constituyen el mundo físico y a su vez se subdividen en dos clases: la sustancia sensible que constituye los cuerpos celestes y es inengendrable e incorruptible; las sustancias constituidas por los cuatro elementos del mundo sublunar, que son, por el contrario, engendrables y corruptibles. Estas sustancias son el objeto de la física. El otro grupo de sustancias, las no sensibles e inmóviles, es objeto *de* una ciencia distinta: la *teología,* a la cual Aristóteles dedica el libro XII de la *Metafísica.*

La existencia de una sustancia inmóvil es demostrada por Aristóteles tanto en la *Metafísica* (XII, 6) como en la *Física* (VIII, 10), mediante la necesidad de explicar la continuidad y la eternidad del movimiento celeste. El movimiento continuo, uniforme, eterno, del primer cielo, el cual regula los movimientos de los demás cielos, igualmente eternos y continuos, debe tener como su causa un primer motor. Pero este primer motor no puede ser a su vez movido, ya que de otro modo requeriría una causa de su movimiento y esta causa otra a su vez, y así hasta el infinito; ha de ser, pues, inmóvil. Ahora bien, el primer motor inmóvil debe ser acto, no potencia. Lo que posee solamente la potencia de mover, puede también no mover; pero si el movimiento del cielo es continuo, el motor de este movimiento no sólo debe ser eternamente activo, sino que debe ser por su naturaleza acto, absolutamente privado de potencia. Y puesto que la potencia es materia, ese acto está también privado de materia: es *acto puro (Met.,* XII, 6, 1071 *b,* 22).

Este acto puro o primer motor no tiene magnitud, ni, por tanto, partes y es indivisible. En efecto, una magnitud finita no podría mover por un tiempo infinito, ya que nada finito posee una potencia infinita; y una magnitud infinita no puede subsistir. Pero no teniendo materia ni magnitud, la sustancia inmóvil no puede mover como causa eficiente; le queda, pues, la posibilidad de mover como causa final, en cuanto objeto de la voluntad y de la inteligencia. Así, todo lo que es deseable e inteligible, mueve sin ser movido y lo uno y lo otro se identifican en su principio, puesto que lo que se desea.es lo que la inteligencia juzga bueno en cuanto es realmente tal. En la jerarquía de las realidades inteligibles, la sustancia simple y en acto ocupa el primer lugar; en la jerarquía de los bienes ocupa el primer lugar lo que es excelente y deseable por sí mismo, Gracias a la identidad de lo inteligible con lo deseable, el grado sumo de lo inteligible, la sustancia inmóvil, se

identifica con el grado sumo de lo deseable: dicha sustancia es, pues, también el supremo grado de la excelencia, el *sumo bien.* Como tal, es objeto de amor, mueve en cuanto es amada y las demás cosas son movidas por lo que ella mueve de tal manera, esto es, por el primer cielo *(Met.,* XII, 7, 1072 *b,* 2).

A la sustancia inmóvil en cuanto es la mas elevada de todas, pertenece propiamente la que incluso para los hombres es la vida más excelente, pero que se les da sólo por breve tiempo: la vida de la inteligencia. Únicamente la inteligencia divina no puede tener un objeto distinto de sí o inferior a sí misma. Ella se piensa a sí misma en el lugar de lo inteligible: la inteligencia y lo inteligible son en Dios una sola cosa. Mientras que en el conocimiento humano a menudo el ser del pensar es distinto del ser de lo pensado, porque esto último está ligado a materia, en el conocimiento divino, al igual que en general en cualquier conocimiento que no se dirige a la realidad material, el pensar y lo pensado se identifican y se convierten en uno solo. "Dios, pues, si es lo más perfecto que hay, se piensa en sí mismo y su pensamiento es *pensamiento del pensamiento" (Met.,* XII, 9, 1074 *b,* 34). Y siendo así que la actividad del pensamiento es lo más excelente y lo más dulce que pueda existir, la vida divina es la más perfecta entre todas, eterna y feliz *(Ib., 7,* 1072 *b,* 23).

Si en el orden de los movimientos, Dios es el primer motor, en el orden de las causas Dios es la *causa primera,* en la que desembocan todas las series causales, incluida la de las causas finales *(Met.,* II, 2). Precisamente, en el sentido de la causa final, Dios es el creador del orden del universo al que Aristóteles compara con una familia o con un ejército. "Todas las cosas están ordenadas unas con respecto a otras, pero no todas del mismo modo: los peces, las aves, las plantas tienen orden diverso. Sin embargo, ninguna cosa se halla con respecto a otra como si nada tuviese que ver con ella, sino que todas están coordenadas a un único ser. Esto es, por ejemplo, lo que ocurre en una casa donde los hombres libres no pueden hacer lo que les place, sino que todas las cosas o la mayor parte de ellas suceden según un orden; mientras los esclavos y los animales sólo en poco contribuyen al bienestar común y mucho lo hacen por casualidad" *(Ib.,* XII, 10, 1075 *a,* 12). Del mismo modo, el bien de un ejército consiste "tanto en su orden como en su jefe, pero especialmente en este último, ya que el comandante no es el resultado del orden sino que, más bien, el orden depende de él" (1075 *a,* 13). De la misma manera, Dios es el creador del *orden* del mundo, pero no del *ser* de dicho mundo. Tanto para Aristóteles como para Platón, la estructura sustancial del universo está más allá de los límites de la creación divina: es insusceptible de principio y de fin. Y en efecto, sólo la cosa individual, compuesta de materia y forma, nace y muere, según Aristóteles; mientras la sustancia que es forma o razón de ser o aquella que es materia ni nace ni muere (VIII, 1, 1042 *a,* 30). El mismo Dios participa de esta eternidad de la sustancia ya que él es sustancia (XII, 7, 1073 *a,* 3) y sustancia en el mismo sentido en que lo son las demás sustancias *(Et. Nic.,* I, 6 1096 *a,* 24). La superioridad de Dios consiste sólo en la perfección de su vida, no en su realidad ni en su ser, pues como dice Aristóteles, ninguna sustancia es más o menos sustancia que otra" (Cat., V, *2b,* 25).

Al igual que Platón, Aristóteles es politeísta. Primero, porque Dios no

es la única sustancia inmóvil. Dios es el principio que explica el movimiento del primer cielo; pero, como además de este, están los movimientos, igualmente eternos, de las otras esferas celestes, la misma demostración que vale para la existencia del primer motor inmóvil vale también para la existencia de tantos motores cuantos son los movimientos de las esferas celestes. Aristóteles admite así numerosas inteligencias motoras, cada una de las cuales preside el movimiento de una esfera determinada y es principio del mismo a la manera que Dios, como inteligencia motora del primer cielo, es el principio primero de todo movimiento del universo. Aristóteles deduce el número de tales inteligencias motoras del número de las esferas que los astrónomos de su época habían admitido para explicar el movimiento de los planetas. Estas esferas eran muy superiores en numero al de los planetas, ya que la explicación del movimiento aparente de los planetas alrededor de la tierra exigía que cada planeta fuera movido por varias esferas, y ello para justificar las anomalías que el movimiento de los planetas presenta con relación a un movimiento circular perfecto alrededor de la tierra. En este sentido, Aristóteles admitía 47 ó 55 esferas celestes y, por lo tanto, 47 ó 55 inteligencias motoras; la oscilación en el número se debía al distinto número de esferas admitido por Eudoxo y por Calipo, los dos astrónomos a quienes se refería Aristóteles *(Met.,* XII, 8).

Por otra parte, Aristóteles habla continuamente de "dioses" *(Et. Nic, X,* 9, 1179 *a,* 24; *Met.,* I, 2, 983 *a,* 11; III, 2, 907 *b,* 10, etc.); y aludiendo a la creencia popular de que lo divino abarca a toda la naturaleza, encuentra que este punto esencial de "que las sustancias primeras se consideran tradicionalmente como dioses", ha sido "dicho divinamente" y es una de las más preciosas enseñanzas salvadas por la tradición *(Met.,* XII, 8, 1074 *a,* 38). En otros términos, la sustancia divina la participan muchas divinidades, en lo cual coinciden la creencia popular y la filosofía.

79. LA SUSTANCIA FÍSICA

La palabra metafísica, acuñada probablemente por un peripatético anterior a Andrónico, deriva de la ordenación de los escritos aristotélicos, en la cual los libros de filosofía se colocaron "después de la física"; pero expesa también el motivo fundamental de la "filosofía primera" de Aristóteles, la cual se ocupa de las sustancias inmóviles, partiendo de las apariencias sensibles y está dominada por la preocupación de "salvar los fenómenos". El estudio del mundo natural que, según Platón, corresponde a la esfera de la opinión y no traspasa el límite de los "razonamientos probables" (§ 59), para Aristóteles es, en cambio, una ciencia en el pleno y riguroso significado del término. Para Aristóteles, no hay en la naturaleza nada tan insignificante, tan omisible que no valga la pena de ser estudiado y no sea manantial de satisfacción y de gozo para el investigador. "Las sustancias inferiores —dice *(Sobre las partes de tos animales,* I, 5, 645 *a,* 1 sigs.)—, siendo más o menos accesibles al conocimiento, adquieren superioridad sobre las demás en el campo científico; y como están más cercanas a nosotros y son más conformes a nuestra naturaleza, su ciencia acaba por ser equivalente a la filosofía que estudia las sustancias divinas...

En efecto, aun en el caso de las menos favorecidas desde el punto de vista de la apariencia sensible, la naturaleza que las ha producido ofrece gozos inefables a quienes, considerándolas científicamente, saben comprender sus causas y son por naturaleza filósofos... Se debe, además, tener presente que quien discute una parte cualquiera o elemento de la realidad, no considera su aspecto material, ni éste le interesa, antes bien, se fija en la *forma* en su totalidad. Lo que importa es la casa, no los ladrillos, la cal y las vigas: así, en el estudio de (a naturaleza, lo que interesa es la sustancia total de un ser determinado y no sus partes que, separadas de la sustancia que constituyen, ni siquiera existen." Estas palabras, que puede decirse que forman el programa científico de Aristóteles, hallan su justificación en la teoría de la sustancia, que es el centro de su metafísica. Esta teoría demuestra, en efecto, que cada ser posee, en la sustancia que lo constituye, el principio o la causa de su validez necesaria. Cada ser posee, pues, en cuanto tal, su propio valor y, si se considera en él lo que precisamente lo hace ser, esto es, la forma total o sustancia, es digno de consideración y de estudio y puede ser objeto de ciencia. Por eso Aristóteles advierte en el paisaje referido que se debe mirar a la forma y no a la materia, a la totalidad, en que se actualiza la sustancia, y no a las partes.

Conforme con el programa que sus últimas y más maduras investigaciones metafísicas habían especulativamente justificado, la actividad científica de Aristóteles se dirigió cada vez más hacia las investigaciones particulares. Fijó sobre todo su atención en el mundo animal, según se deduce de los numerosos escritos de historia natural que nos quedan; y no se puede decir que le fuese extraño ningún campo de la investigación empírica, ya que preparaba a la vez la reunión de las ciento cincuenta y ocho constituciones políticas y se consagraba a otras indagaciones eruditas, cual la compilación del catálogo de los vencedores en los juegos pídeos.

Pero no es posible ocuparnos de todas las vastas investigaciones naturalísticas de Aristóteles, que como tales se salen del campo de la filosofía. Sabemos ya que la física es para él una ciencia teorética, al lado de la matemática y de la filosofía primera. Su objeto es el ser en movimiento, constituido por las dos sustancias que están dotadas de movimiento, la engendrable y corruptible que forma los cuerpos sublunares y la inengendrable e incorruptible, que forma los cuerpos celestes.

El movimiento es, según Aristóteles, el paso de la potencia al acto y posee, por tanto, siempre un fin (te/loj), que es la forma o especie que el movimiento tiende a realizar. Puesto que el acto como sustancia precede siempre a la potencia, cada movimiento presupone ya en acto la forma que es su término final.

Aristóteles admite cuatro tipos fundamentales de movimientos; el movimiento es de cuatro especies: 1.a movimiento sustancial, esto es, generación o corrupción; 2.ª movimiento cualitativo, o cambio; 3.ª movimiento cuantitativo, aumento o disminución; 4.ª movimiento local o movimiento propiamente dicho. Este último es, según Aristóteles, el movimiento fundamental al que se reducen todos los demás; en efecto, el aumento y la disminución se deben al aflujo o al alejamiento de una materia determinada; el cambio, la generación y la corrupción suponen el reunirse en un lugar dado, o el separarse, de determinados elementos. De modo que,

solamente el movimiento local, o sea, el cambio de lugar, es el movimiento fundamental que permite distinguir y clasificar las diversas sustancias físicas.

Ahora bien, el movimiento local es, según Aristóteles, de tres clases: 1) movimiento circular alrededor del centro del mundo; 2) movimiento del centro del mundo hacia arriba; 3) movimiento desde arriba hacia el centro del mundo. Estos dos últimos movimientos se oponen recíprocamente y pueden pertenecer a las mismas sustancias, las cuales estarán así sometidas al cambio, a la generación y a la corrupción. En efecto, los elementos constitutivos de estas sustancias al poderse mover tanto de arriba abajo como de abajo arriba, provocarán con estos desplazamientos el nacimiento, el cambio y la muerte de las sustancias compuestas.

En cambio, el movimiento circular no tiene contrarios, por lo que las sustancias que se mueven con esta clase de movimiento son por necesidad inmutables, ingenerables e incorruptibles. Aristóteles afirma que el éter, el elemento que compone los cuerpos celestes, es el único que se mueve con movimiento circular. Esta opinión de que los cuerpos celestes estén formados por un elemento distinto de los que componen el universo y que por ello no se halla sujeto a la sucesión de nacimientos, muerte y cambios de las demás cosas, se mantuvo largo tiempo en la cultura occidental y sólo llegó a ser abandonada en el siglo XV por obra de Nicolás de Cusa.

Por su parte, los movimientos de arriba abajo y de abajo arriba son propios de los cuatro elementos que componen las cosas terrestres o sublunares: agua, aire, tierra y fuego. Para explicar el movimiento de estos elementos, Aristóteles establece la teoría de los lugares naturales. Cada uno de estos elementos tiene su *lugar natural* en el universo. Si la parte de un elemento es alejada de su lugar natural (cosa que no puede ocurrir sino con un movimiento *violento*, o sea, contrario a la situación natural del elemento) dicha parte tiende a volver a su lugar natural con un movimiento natural.

Ahora bien, los lugares naturales de los cuatro elementos están determinados por su peso respectivo. En el centro del mundo está el elemento más pesado, la tierra; en torno a la tierra están las esferas de los otros elementos por orden decreciente de peso: agua, aire y fuego. El fuego constituye la esfera última del universo sublunar; sobre él está la primera esfera etérea o celeste, la de la luna. Aristóteles llegó a esta teoría por experiencias demasiado sencillas: la piedra inmersa en el agua se hunde, es decir, tiende a situarse debajo del agua; una pompa de aire rota en el agua sube a la superficie del agua de modo que el aire tiende a colocarse por encima del agua; el fuego llamea siempre hacia arriba, esto es, tiende a unirse con su esfera que se encuentra más allá del aire.

El universo físico, que comprende los cielos formados por el éter y el mundo sublunar formado por los cuatro elementos es, según Aristóteles, *perfecto,* finito, *único y eterno.* La perfección del mundo la demuestra Aristóteles con argumentos apriorísticos, carentes de toda alusión a la experiencia. Invoca la teoría pitagórica sobre la perfección del número 3 y afirma que el mundo, como posee las tres dimensiones posibles (altura, anchura y profundidad) es perfecto porque no carece de nada. Pero si el mundo es perfecto, es también *finito.* En efecto, según Aristóteles, "infinito" significa incompleto: infinito es lo que carece de alguna cosa y,

por lo tanto, aquello a lo que puede siempre añadirse algo de nuevo. En cambio, el mundo no carece de nada: por consiguiente, es perfecto.

Por otra parte, según el propio Aristóteles, ninguna cosa real puede ser infinita. En efecto, cada cosa existe en un espacio y cada espacio tiene un centro, una parte baja, una parte alta y un límite extremo. Pero en el infinito no puede existir ninguna de estas cuatro cosas. Por consiguiente, ninguna realidad física es realmente infinita. La esfera de las estrellas fijas señala los límites del universo, límites más allá de los cuales no hay espacio. Ningún volumen determinado puede ser mayor que el volumen de esta esfera, ninguna línea puede prolongarse más allá de su diámetro.

De ello deduce que no puede haber otros mundos más allá del nuestro y que no puede existir el vacío. No pueden existir otros mundos, pues toda la materia disponible debe haber sido colocada *ab aeterno* en este universo nuestro que tiene por centro la tierra y por límite extremo la esfera de las estrellas. Como cada elemento tiende naturalmente a su lugar natural, cada parte de tierra tiende a alcanzar la tierra que está en el centro y todo elemento tiende a unirse a su propia esfera. De este modo, nuestro universo ha debido recoger toda la materia posible y fuera de él no hay materia: es *único.*

Pero, fuera él, tampoco existe el vacío. Los atomistas habían sostenido que, sin el vacío, no era posible el movimiento, ya que pensaban que si los átomos (que son parecidos a piedrecitas pequeñísimas) fueran prensados juntos sin espacios vacíos entre unos y otros, ningún átomo podría moverse. En cambio, Aristóteles afirma que el movimiento en el vacío no sería posible. En efecto, el vacío no sería ni centro, ni alto, ni bajo; en consecuencia, no habría motivo para que un cuerpo se moviera en una dirección más que en otra y todos los cuerpos permanecerían quietos.

Como se ve, en todas estas argumentaciones, Aristóteles se apoya siempre en la teoría de los lugares naturales, fundada en la clasificación de los movimientos. Y va tan allá que cita como argumento contra el vacío el que hoy llamaríamos el principio de inercia. En el vacío, dice, un cuerpo o permanecería en reposo o continuaría en su movimiento, mientras no se le opusiera una fuerza mayor. Según Aristóteles, esto es un argumento contra el vacío; pero, en realidad, este argumento demuestra sólo que Aristóteles considera absurdo lo que es el primer principio de la mecánica moderna, el principio de inercia. Ya veremos más adelante que este principio queda reconocido en la escolástica del siglo XIV, siendo luego formulado exactamente por Leonardo.

Por último, como totalidad perfecta y finita, el mundo es *eterno.* Aristóteles define el tiempo como "el número del movimiento según el antes y el después" *(Fis.,* IV, 11, 219 *b,* 1): entendiendo con ello que el tiempo es el orden mensurable del movimiento. Además, distingue la duración infinita del tiempo, en el cual vive todo lo que cambia, desde la *eternidad* que es la existencia intemporal de lo inmutable. Pero atribuye al mundo en su totalidad la eternidad precisamente en este sentido. Cree Aristóteles que el mundo no se engendró ni puede destruirse y abarca v comprende en su inmutabilidad total a toda la infinidad del tiempo y, por lo mismo, a todos los cambios que ocurren en el tiempo. Consecuentemente, Aristóteles no nos da una cosmogonía, como lo hizo Platón en el *Timeo; y* no puede dárnosla desde el momento en que, según él, el mundo no nace.

A esta eternidad del mundo va unida la eternidad de todos los aspectos fundamentales y de todas las formas sustanciales del mundo. Por eso son eternas las especies animales y también la especie humana que, según Aristóteles, puede experimentar vicisitudes alternas en su historia sobre la tierra, pero es imperecedera como ingenerada que es.

La perfección del mundo, que es el presupuesto de toda la física aristotélica, implica la estructura finalista del propio mundo, es decir, implica que en el mundo cada cosa tenga un *fin.* La consideración del fin es esencial a toda la física aristotélica.

Ya se ha visto que, para Aristóteles, el movimiento de un cuerpo no se explica sino admitiendo que el mismo tiende naturalmente a alcanzar su lugar natural: la tierra tiende hacia el centro y cada uno de los demás elementos a su propia esfera. El lugar natural de un elemento está determinado por el orden perfecto de las partes del universo. Alcanzar este lugar y, por lo tanto, mantener y garantizar la perfección del todo, es *el fin* de todo movimiento físico. En la ley fundamental que explica los movimientos de la naturaleza, está presente ya la consideración del fin. Pero el fin es todavía más evidente en el mundo biológico, esto es, en los organismos animales: así se explica la preferencia de Aristóteles por las investigaciones biológicas, a las que dedicó gran parte de su actividad. "La divinidad y la naturaleza —dice Aristóteles *(De caelo,* I, 4, 271 *a)*— no hacen nada inútil". El acaso *(αυτοματον),* hablando con propiedad, no existe. Decimos que se verifican por casualidad los efectos accidentales de ciertos acontecimientos que intervienen en el orden de las cosas. Una piedra que hiere a alguien, lo hiere por casualidad porque no ha caído con el fin de herirlo; sin embargo, la caída de la misma forma parte del orden de las cosas. La fortuna (τύχη) es una especie de casualidad que se verifica en el orden de las acciones humanas: como, por ejemplo, el que va a! mercado por cualquier motivo y allí encuentra a un deudor que le paga la suma debida. La acción de este hombre afortunado iba encaminada a un fin, pero no a aquel fin: por eso se habla de fortuna *(Fis.,* II, 5).

80. EL ALMA

Una parte de la física es la que estudia el alma. El alma pertenece a la física en cuanto es forma incorporada a la materia; las formas de esta clase son estudiadas precisamente por la física , mientras las matemáticas estudian las formas abstractas o separadas de la materia. El alma es una sustancia que informa y vivifica a un determinado cuerpo. Es definida como "el acto *(e)ntele/xeia)* primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia". El alma es al cuerpo lo que el acto de la visión al órgano visual; es la realización final de la capacidad propia de un cuerpo orgánico. Así como cada instrumento tiene una función propia, que es el acto o actividad del instrumento (verbigracia, la función del hacha es cortar), así el cuerpo como instrumento tiene la vida y el pensamiento como función; y el acto de esta función es el alma.

Aristóteles distingue tres funciones fundamentales del alma:

a) la función vegetativa, es decir la potencia nutritiva y reproductiva, propia de todos los seres vivientes, empezando por las plantas;

b) la función sensitiva, que comprende la sensibilidad y el movimiento y es propia de los animales y del hombre;

c) la función intelectiva, propia del hombre.

Las funciones superiores pueden sustituir a las funciones inferiores, pero no viceversa; así en el hombre el alma intelectiva cumple también las funciones que son verificadas por la sensitiva en los animales, y la vegetativa en las plantas.

Además de los cinco sentidos específicos, que producen cada uno particulares sensaciones (colores, sonidos, sabores, etc.), hay un *sensorio* común, que hace distinguir las sensaciones proporcionadas por órganos diferentes, por ejemplo, lo blanco de lo dulce, de la misma manera que cada sentido distingue las sensaciones que le atañen, por ejemplo, lo negro de lo blanco, lo amargo de lo dulce. La sensación en acto coincide con el objeto sensible; por ejemplo, coinciden el oír el sonido con el sonido mismo. En ese sentido puede decirse que si no existieran los sentidos no existirían los objetos sensibles (si no hubiera vista no habría colores). No los habría en acto, pero sí en potencia, porque coinciden con la sensibilidad solamente en el acto de ésta.

Hay que distinguir del sentido la *imaginación,* que se distingue también de la ciencia, que es siempre verdadera, y de la opinión, que es acompañada por la fe en la realidad del objeto, porque la imaginación carece de esta fe. La imaginación es producida por la sensación en acto, y las imágenes que produce la primera se asemejan a las sensaciones; puede, pues, determinar la acción en los animales o en los hombres cuando tienen la inteligencia ofuscada por los sentimientos, las enfermedades o el sueño.

La función de la inteligencia es análoga a la de la sensibilidad. El alma intelectiva recibe las imágenes como los sentidos reciben las sensaciones; su misión es juzgarlas verdaderas o falsas, buenas o malas; y según cómo las juzga, las aprueba o desecha, las desea o las rehuye. Es, pues, la inteligencia, la capacidad de juzgar las imágenes que los sentidos proporcionan. "Nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada; y todo lo que se piensa, se piensa forzosamente como imágenes" *(De an.,* III, 7, 432 *a).* Mas el pensamiento no tiene nada que ver con la imaginación: es el juicio emitido sobre los objetos de la imaginación, y los declara falsos o verdaderos, buenos o malos.

Como el acto de sentir es idéntico al objeto sensible, así el acto de entender es idéntico al objeto inteligible. Esto significa que cuando el intelecto comprende, el acto de su comprensión se identifica con ¡a verdad misma, con el objeto entendido; más precisamente se identifica con la esencia sustancial del objeto mismo *(De an.,* III, 6, 430 *b* 27). Por lo cual dice Aristóteles: "la ciencia en acto es idéntica con su objeto" *(Ib.,* 431 *a,* 1), o más en general, que "el alma es, en cierto modo, todos los entes"; efectivamente, los entes son o sensibles o inteligibles y mientras la ciencia se identifica con los entes inteligibles, la sensación se identifica con los sensibles *(Ib.,* 431 b, 20).

Sin embargo, esta identidad no se da cuando se considera, no ya la conciencia en acto, sino en potencia. Aristóteles insiste en la distinción entre intelecto potencial e intelecto actual. Este último contiene en acto todas las verdades, todos los objetos inteligibles.

El intelecto actual obra sobre el potencial como la luz que hace pasar al acto los colores que en la oscuridad existen en potencia: actualiza, pues, las verdades que en el intelecto potencial están solamente en potencia. Por eso Aristóteles lo llama *intelecto activo, y* lo considera "separado, impasible, no mezclado" *(De an.,* III, 5). Sólo él no muere y dura eternamente, mientras el *intelecto pasivo* o potencial se corrompe, y sin el primero no puede pensar nada.

Si el intelecto activo es de Dios, del hombre o de ambos a la vez, en qué relaciones está con la sensibilidad, cuál sea el significado de esa "separación" que Aristóteles le atribuye, son problemas que Aristóteles no estudia y que deberán ser largamente discutidos en la escolástica árabe y cristiana y en el Renacimiento.

81. LA ETICA

Cada arte, cada investigación, así como cada acción y cada elección, están hechas con vistas a un *fin* que nos parece bueno y deseable: el fin y el bien coinciden. Los fines de las actividades humanas son múltiples y algunos de ellos son deseados solamente en vista de fines superiores; por ejemplo, deseamos la riqueza, la buena salud por la satisfacción y los placeres que nos pueden proporcionar. Pero debe existir un fin supremo, que es deseado por sí mismo, y no solamente como condición o medio para un fin ulterior. Si los otros fines son bienes, éste es el *bien supremo,* del cual dependen todos los otros. Y Aristóteles no duda de que este fin sea la *felicidad.* La búsqueda y la determinación de este fin es el objeto primero y fundamental de la ciencia política, porque solamente por referencia a él se puede determinar lo que deben aprender o hacer los hombres en su vida social y personal. Mas, ¿en qué consiste la felicidad para el hombre?

Se puede responder a esta pregunta solamente si se determina cuál es la misión propia del hombre. Cada cual es feliz cumpliendo bien su misión: el músico cuando toca bien, el constructor cuando construye objetos perfectos. Mas la misión propia del hombre no es la vida vegetativa, que le es común con las plantas, ni la vida de los sentidos, que le es común con los animales, sino solamente la vida de la razón. Así el hombre sólo será feliz si vive según la razón; y esta vida es la *virtud.* El estudio sobre la felicidad se transforma en un estudio sobre la virtud. Y el *placer* va unido a la vida según la virtud. Esta *es* la verdadera actividad del hombre, y toda actividad es acompañada y coronada por el placer *(Et. Nic., X,* 4, 1174 *b).* Los bienes exteriores, como las riquezas, el poder o la belleza, pueden, con su presencia, facilitar la vida virtuosa o volverla más difícil con su ausencia; mas no pueden determinarla. La virtud y la maldad dependen solamente de los hombres. El hombre, desde luego, no escoge el fin, que está en él por naturaleza como una luz que lo lleva a juzgar rectamente y escoger el bien verdadero (III, 5, 1113 *b).* Mas la virtud depende precisamente de la elección de los medios que se hace en vista del bien supremo. Es, pues, libre para el hombre.

En efecto, Aristóteles llama libre al que tiene en sí el principio de sus actos o es "principio de sí mismo" (III, 3, 1112 *b,* 15-16). El hombre es libre

precisamente en este sentido: en cuanto es "el principio y el padre de sus actos como de sus hijos"; y tanto la virtud como el vicio son manifestaciones de esta libertad (III, 5, 1113 *b*, 10 y sigs.).

Puesto que en el hombre, además de la parte racional del alma existe la parte apetitiva, que aun careciendo de razón puede ser dominada y dirigida por ella, así hay dos virtudes fundamentales: la primera consiste en el mismo ejercicio de la razón, por lo cual es llamada *intelectiva o racional* (dianohtike\); la otra consiste en el dominio de la razón sobre los impulsos sensibles, que determina las buenas costumbres(e)=qoj= *mos),y* por eso se la llama virtud *moral (e)qikh\).*

La virtud moral consiste en la "capacidad (e=cij, *habitus)* de escoger el justo medio *(meso\thj, mediocritas),* adecuado a nuestra naturaleza, tal como es determinado por la razón, y como podría determinarlo el sabio". El justo medio excluye los dos extremos viciosos, que pecan uno por exceso, otro por defecto. Esta capacidad de elección es un poder *(δύναμις)* que se perfecciona y refuerza con el ejercicio. Sus diferentes aspectos constituyen las varias virtudes éticas. El valor, que es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, determina lo que debemos o no debemos temer. La templanza, que es el justo medio entre la intemperancia y la insensibilidad, se refiere al uso moderado de los placeres. La liberalidad, justo medio entre la avaricia y la prodigalidad, concierne el uso prudente de las riquezas. La magnanimidad, que es el punto medio entre la vanidad y la humildad, concierne a la recta opinión de sí mismo. La mansedumbre, que es el justo medio entre la irascibilidad y la indolencia, concierne a la ira.

La virtud ética principal es la *justicia,* a la cual dedica Aristóteles un libro entero de la ética *(Nicom.,* V; *Eudem.,* IV). En un sentido más general, es decir, como conformidad a las leyes, la justicia no es una virtud particular, mas la virtud íntegra y perfecta. En efecto, el hombre que respeta todas las leyes es el hombre completamente virtuoso. Pero, además de este sentido general, la justicia tiene un sentido específico y es entonces o distributiva o conmutativa. La justicia *distributiva* es la que determina la distribución de los honores o del dinero o de otros bienes que pueden ser divididos entre quienes pertenecen a la misma comunidad. Estos bienes deben ser distribuidos según los méritos de cada cual. Por eso la justicia distributiva es semejante a una proporción geométrica en que las recompensas distribuidas a dos personas se relacionan entre sí como sus méritos respectivos. La justicia *conmutativa,* en cambio, se ocupa de los contratos, que pueden ser voluntarios o involuntarios. Se dicen contratos voluntarios la compra, la venta, el préstamo, el depósito, el alquiler, etc. Entre los contratos involuntarios, los hay con fraude, como el robo, el maleficio, la traición, los falsos testimonios; otros son violentos, como los golpes, el crimen, la rapiña, la injuria, etc. La justicia conmutativa es correctiva: se ocupa de equilibrar jas ventajas y desventajas entre dos contrayentes. En los contratos involuntarios la pena infligida al reo debe ser proporcional al daño causado. Esta justicia es, pues, similar a una proporción aritmética (ecuación pura y simple).

Sobre la justicia está fundado el *derecho.* Aristóteles distingue el derecho privado del derecho público, que atañe a la vida social de los hombres en el Estado, y distingue el derecho público en derecho legítimo (o positivo), que

es el establecido en diferentes Estados, y el derecho natural, que conserva su valor en cualquier lugar, incluso si no está sancionado por *leyes.* Distingue del derecho la *equidad,* que es una corrección de la ley mediante el derecho natural, necesaria por el hecho de que no siempre en la formulación de las leyes ha sido posible determinar todos los casos, por lo cual su aplicación resultaría a veces injusta.

La virtud *intelectiva o dianoética* es propia del alma racional. Comprende la ciencia, el arte, la prudencia, la sabiduría, la inteligencia. La ciencia es la capacidad demostrativa *(apodíctica)* que tiene por objeto lo que no puede suceder diferentemente de como sucede, es decir, lo necesario y lo eterno. El arte *(τέχνη)* es la capacidad acompañada de razón, de producir algún objeto, y atañe, pues, a la producción (poi/hsij), que tiene siempre su fin fuera de sí misma, y no la acción (πράξις). La prudencia *(fro/nhsij)* es la capacidad unida a la razón de obrar en forma conveniente frente a los bienes humanos; y le compete determinar el justo medio en que consisten las virtudes morales. La inteligencia (nou/j) es la capacidad de comprender los primeros principios de todas las ciencias, que precisamente por ser principios no forman parte de la misma ciencia. La sabiduría *(σοφία)* es el grado más alto de la ciencia: el sabio es aquel que posee ciencia e inteligencia al mismo tiempo, y que sabe no sólo deducir de los principios, sino juzgar su misma verdad.

Mientras la prudencia se refiere a las cosas humanas y consiste en el juicio sobre la conveniencia, oportunidad y utilidad, la sabiduría *(σοφία)* se refiere a las cosas más altas y universales. La prudencia *(φρόνησις)* es siempre prudencia humana y no tiene valor para seres distintos o superiores al hombre; la sabiduría es universal. Es absurdo, pues, sostener que la prudencia y la ciencia política coinciden con la ciencia suprema, por lo menos mientras no se demuestre que el hombre es el ser supremo del universo. Anaxágoras, Tales y otros hombres del mismo tipo eran llamados sabios, no prudentes; porque conocían muchas cosas maravillosas, difíciles y divinas, pero inútiles para los hombres, y se desinteresaban de los bienes humanos (Et. *Nic.*, VI, 7, 1141 *a).*

Este contraste de sabiduría *(σοφία) y* prudencia *(φρόνησις)* es el reflejo en el campo de la ética de la actitud filosófica fundamental de Aristóteles.

Como teoría de la sustancia, la filosofía es una ciencia que no tiene nada que ver con la de los valores propiamente humanos; pero la sabiduría que es la posesión completa de esta ciencia en sus principios y en sus conclusiones no tiene nada que ver con la prudencia, que es la guía de la conducta humana. La sabiduría tiene por objeto lo *necesario* que, en cuanto tal, nada tiene que ver con el hombre por cuanto no puede ser modificado por él: frente a lo necesario, sólo es posible una actitud, la de la pura contemplación (qewri/a).

Aristóteles dedica a la *amistad* los libros VIII y IX de la *Etica Nicomaquea.* La amistad es una virtud o por lo menos está estrechamente unida a la virtud: en todo caso, es la cosa más necesaria a la vida. "Nadie —dice— escogería vivir sin amigos, aunque estuviese provisto en abundancia de todos los demás bienes." Entiende por amistad todas las relaciones de solidaridad y de afecto entre los hombres. Estas relaciones se pueden fundar o en el placer o en la utilidad o en el bien. Pero las relaciones fundadas en la

utilidad o en el placer recíproco son accidentales y decaen de pronto cuando cesa el placer o la utilidad. En cambio, la amistad fundada en el bien y en la virtud es verdaderamente perfecta, porque está enraizada en la naturaleza misma de las personas que la contraen y es, por tanto, estable y firme. "El hombre virtuoso —dice Aristóteles— se comporta con su amigo como consigo mismo, porque el amigo es otro yo mismo: de ello se deriva que, como cada uno desea la propia existencia, así también desea la del amigo" *(Et. Nic., IX, 9,* 1170 *b,* 5).

Puesto que la virtud como actividad propia del hombre es la felicidad misma, la felicidad más alta consistirá en la virtud más alta y la virtud más alta es la teorética, que culmina en la sabiduría. En efecto, la inteligencia es la actividad más elevada que existe en nosotros; y el objeto de la inteligencia es lo más elevado que existe en nosotros y fuera de nosotros. El sabio se basta a sí mismo y no tiene necesidad, para cultivar y extender su sabiduría, de nada que no posea en sí mismo. La vida del sabio está hecha de serenidad y de paz, ya que no se afana por un fin externo cuyo alcance es problemático, sino que su fin se encuentra en la misma actividad de su inteligencia. La *vida teorética* es, por tanto, una vida superior a la humana: el hombre no la vive en cuanto es hombre, sino en cuanto posee en sí algo de divino. "El hombre no debe, como dicen algunos, conocer en cuanto hombre las cosas humanas, en cuanto mortal las cosas mortales, sino que debe volverse, en lo posible, inmortal, procurando vivir de conformidad con lo que en él hay de más elevado: y aunque esto sea poco en cantidad, en potencia y valor sobrepasa todas las demás cosas" *(Et. Nic.,* X, 7, 1177, *b).*

Así la ética de Aristóteles se cierra con la resuelta afirmación de la superioridad de la vida teorética.

Este es un punto en el que la diferencia polémica entre Aristóteles y Platón es más acentuada. Platón no distingue la sabiduría de la prudencia: con las dos palabras entendía una misma cosa, o sea, la conducta racional de la vida humana, especialmente de la vida asociada *(Rep.* 428 *b;* 443 *e).* Aristóteles distingue y contrapone las dos cosas. La prudencia tiene por objeto las acciones humanas que son mudables y no pueden ser incluidas entre las cosas más altas; la sabiduría tiene por objeto el ser necesario, que se sustrae a toda eventualidad *(Et. Nic.,* VI, 7, 1041 *b,* 11). Así, la distancia que media entre prudencia y sabiduría es la misma que existe entre el hombre y Dios. Lo cual quiere decir que para Aristóteles la filosofía tiene como objetivo fundamental conducir a cada hombre a la vida teorética, a la pura contemplación de lo que es necesario; mientras que para Platón tiene como objetivo llevar a los hombres a una vida en común, fundada en la justicia.

82. LA POLÍTICA

La virtud no es realizable, según Aristóteles, fuera de la vida en sociedad, esto es, del Estado. El origen de la vida social es que el individuo no se basta a sí mismo: no sólo en el sentido que no puede por sí solo proveer a sus necesidades, sino también en el sentido que no puede por sí solo, esto es, fuera de la disciplina impuesta por las leyes y por la educación, alcanzar la

virtud. En consecuencia, el Estado es una comunidad que no sólo tiene en cuenta la existencia humana, sino la existencia material y espiritualmente feliz; y éste es el motivo por el cual ninguna comunidad política puede estar constituida por esclavos o por animales, los cuales no pueden participar de la felicidad ni de una vida libremente escogida *(Pol.,* III, 9, 1280 *a).*

Entre los que, como Platón, se limitan a delinear un tipo de Estado ideal difícilmente realizable y los que, por otra parte, van en busca de un esquema práctico de constitución y lo descubren en alguna de las constituciones ya existentes, Aristóteles sigue una vía intermedia. El problema fundamental consiste para él en encontrar la *Constitución más adecuada a todas las* ciudades: "Es necesario tener en la mente un gobierno no sólo perfecto, sino también realizable y que pueda fácilmente adaptarse a todos los pueblos" (IV, 1, 1288 *b).* Se necesita, por tanto, proponer una constitución que tenga su base en las existentes y vea de aportar a ella correcciones y cambios que la acerquen a la perfecta. Por esto la *Política* de Aristóteles culmina en la teoría de la mejor constitución expuesta en los dos últimos libros; pero a esta teoría le conduce la consideración crítica de las varias constituciones existentes y de los problemas a que dan lugar. Se ha visto que Aristóteles recogió unas ciento cincuenta y ocho constituciones estatales, de las cuales, sin embargo, sólo una, la de Atenas, se ha encontrado. Evidentemente, debió utilizar este material para las observaciones que estuvo haciendo, sobre todo en los libros IV, V, VI de su obra, que aparecen compuestos más tarde.

Al igual que Platón, Aristóteles distingue tres tipos fundamentales de constitución: la *monarquía* o gobierno de uno solo; la *aristocracia* o gobierno de los mejores; la *democracia* o gobierno de la multitud. Esta última se llama politei/a, esto es, constitución por antonomasia, cuando la multitud gobierna para bien de todos. A estos tres tipos corresponden otras tantas degeneraciones cuando el gobierno descuida el bien común en favor del bien propio. La *tiranía* es, en efecto, una monarquía que tiene por objeto las ventajas del monarca, la *oligarquía* tiene por objeto las ventajas de los pudientes, la *democracia* las ventajas de los pobres: ninguna mira para la utilidad común. En realidad, pues, cada tipo de constitución puede tomar caracteres distintos. No existe una sola monarquía ni una sola oligarquía, antes bien, estos tipos se diversifican según las instituciones en las cuales se realizan. Existen también distintas especies de democracia, según que el gobierno se funde en la igualdad absoluta de los ciudadanos o se reserve a determinados ciudadanos de especiales requisitos. La democracia misma se transforma en una especie de tiranía cuando con menoscabo de las leyes prevalece el arbitrio de la multitud. El mejor gobierno es aquel en que prevalece la clase media, esto es, de los ciudadanos poseedores de una modesta fortuna. Este tipo de gobierno es el más alejado de los excesos que se cometen cuando el poder cae en manos de los que no poseen nada o de los que poseen demasiado.

Al esbozar la mejor constitución, Aristóteles, de conformidad con el principio que cada tipo de gobierno es bueno mientras se adapte a la naturaleza del hombre y a las condiciones históricas, no se detiene en describir un gobierno ideal, sino que determina únicamente las condiciones por cuyo medio un tipo cualquiera de gobierno puede lograr su forma mejor. La primera y fundamental condición consiste en que la constitución

del Estado sea tal que procure la prosperidad material y la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos. A este propósito se tienen presentes las conclusiones de la *Etica,* es decir, que la vida activa no es la única vida posible para el hombre, ni siquiera la más alta, y que al lado de ella u por encima de ella está la vida teorética. Otras condiciones se refieren al número de los ciudadanos, que no debe ser ni demasiado elevado ni demasiado bajo, y a las condiciones geográficas, es decir, al territorio del Estado. Es importante, además, la consideración de la índole de los ciudadanos, la cual debe ser valiente e inteligente, como la de los griegos, que son los más aptos para vivir en libertad y para dominar a los demás pueblos. Es necesario, también, que en la ciudad todas las funciones estén bien distribuidas y que se formen las tres clases fundamentales, según el proyecto de Platón, del cual Aristóteles excluye, sin embargo, la comunidad de la propiedad y de las mujeres. Es necesario también que en el Estado manden los ancianos, ya que nadie se resigna sin amargura a las condiciones de obediencia si ésta no es debida a la edad y si no sabe que alcanzará, en edad más avanzada, una condición superior. En fin, el Estado debe preocuparse de la educación de los ciudadanos, la cual ha de ser uniforme para todos y ha de tener por objeto no sólo adiestrarse para la guerra, sino prepararse para la vida pacífica, para las funciones necesarias y útiles y, sobre todo, para las acciones virtuosas.

83. LA RETORICA

Entre las artes necesarias a la vida social está la *retórica.* La retórica es afín a la dialéctica: al igual que la dialéctica, no tiene un objeto específico pues concierne a todo tipo y especie de objeto y sin embargo es propia de todos los hombres porque todos "se ocupan de investigar sobre cualquier tesis y de defenderla, de defenderse y de acusar" *(Ret.,* I, 1, 1354 *a).* La función de la retórica no es la de persuadir sino la de mostrar los medios que son adecuados para inducir la persuasión.

La retórica trata de descubrir cuáles son estos medios en torno a *cualquier* argumento dado: en este sentido no constituye la técnica propia de un campo específico. El objeto de la retórica es lo "verosímil", lo que ocurre casi siempre (mientras el objeto de la ciencia es lo *necesario* que ocurre siempre: el objeto de la retórica es lo análogo del necesario en las disciplinas cuyo objeto carece de necesidad *(Ib., I,* 2, 1357 *a).*

Como sea que cada discurso se dirige a un auditorio, que es el fin del discurso mismo y el auditorio puede ser un simple oyente o un juez que debe pronunciarse sobre las cosas pasadas o futuras, hay tres géneros de retórica: la *deliberativa,* la *judicial* y la *demostrativa.* La retórica *deliberativa* se refiere a cosas futuras y debe persuadir o disuadir demostrando que algo es útil o pernicioso. La retórica *judicial* se refiere a hechos acaecidos en el pasado y su objeto es acusar o defender, persuadiendo de que tales hechos son justos o injustos. En fin, la retórica d*emostrativa* se refiere a cosas presentes y su objeto es alabarlas o condenarlas, como verdaderas o falsas, buenas o malas.

84. LA POÉTICA

Aristóteles define la poesía y, en general, el arte, como *imitación.* Pero la imitación puede hacerse con medios diversos y por modos diversos y puede referirse a diversos objetos. Se puede, en efecto, imitar colores o formas, como sucede en la pintura; o por medio de la voz, como sucede en la poesía; o mediante el sonido, como en la música. Respecto al objeto, se puede imitar bien a personas superiores al común de los mortales, como sucede en la epopeya y en la tragedia, o bien a personas comunes o inferiores a lo común, como sucede en la comedia. Respecto a los modos de la imitación, se puede imitar narrativa o dramáticamente: en este último caso, se introducen las diversas personas para obrar y hablar directamente, como acontece en la tragedia y en la comedia.

Además de estas determinaciones generales del concepto de la imitación, la *Poética* de Aristóteles, en la parte que ha llegado hasta nosotros, no contiene más que la teoría de la tragedia. Esta se define como "la imitación de una acción seria y completa en sí misma, que tenga una cierta amplitud, un lenguaje adornado en proporción diversa, según sus diversas partes; se desarrolle mediante personajes que actúen en la escena, y no que narren, y produzca, en fin, por medio de casos de piedad o de terror, la purificación de tales pasiones" *(Poét., 6,* 1449 *b).* Aristóteles se detiene especialmente a ilustrar la *unidad* de la acción trágica. Esta debe desarrollarse con continuidad desde el principio al fin, de tal modo que todos los aconrecimientos se encadenen entre sí y no sea posible suprimirlos o cambiarlos de sitio, sin cambiar y descomponer el orden del conjunto. Por eso el objeto de la tragedia, más que lo verdadero es más bien lo verosímil, lo que puede verificarse "según verosimilitud y necesidad". Por eso, también, "la poesía es más filosófica y más elevada que la historia: la poesía expresa sobre todo lo universal, la historia lo particular" *(Poét., 9,* 1451 *b).* Efectivamente, la historia narra todo cuanto le ha ocurrido a un determinado personaje o en un determinado período, según la pura v simple sucesión de los acontecimientos; la poesía imita solamente lo verosímil que, como ya se ha dicho (§ 83) es lo que ocurre casi siempre y, por lo tanto, lo análogo de la universidad (o de la necesidad) propia de los objetos de la ciencia.

Mientras Platón opina que la acción dramática, interesando a los espectadores por las pasiones violentas agitadas en la escena, estimula en ellos tales pasiones, Aristóteles cree, por el contrario, que la tragedia ejerce una función purificadora y libra el alma del espectador de las pasiones que la tragedia representa. Aristóteles reconoce el mismo efecto en la música. "Algunos entre los que son dominados por la piedad, el temor o el» entusiasmo, cuando oyen cantos orgiásticos como los religiosos, se calman como por efecto de una medicina o de una catarsis. Por esto es necesario que se sometan a tal acción quienes se ven sujetos a la piedad, al temor y en general a las pasiones, de manera adecuada a cada uno, a fin de que se produzcan en todos ellos una catarsis y un aligeramiento agradable." *(Poe.,* VIII, 7, 1342a).

Aristóteles ve así en el arte y en particular en la poesía y en la música, un poderoso medio de educación; y en el carácter imitativo del arte ya no ve,

como Platón, un motivo para considerarlo ilusorio. El mundo sensible, que el arte imita, no es para Aristóteles simple apariencia, sino realidad que puede ser objeto de ciencia; también la imitación de éste mediante el arte pierde, por tanto, el carácter de apariencia ilusoria. Aristóteles puede así reconocer al arte la función catártica que le da valor educativo y formativo en los problemas del hombre. Sobre la catarsis, faltan en la *Poética* elementos explícitos que nos permitan comprender su naturaleza. Intérpretes antiguos vieron en ella un tratamiento médico de las pasiones, una curación que combate lo semejante con lo semejante. Y no está claro si la catarsis se entiende como purificación *por las* pasiones o más bien como purificación *de las* pasiones. Sin embargo, si se considera que la catarsis va ligada al valor propiamente artístico de la tragedia y de la música, se puede excluir que sea, para Aristóteles, sólo una medicina de las pasiones. Con la catarsis se enlaza un momento más alto de la vida espiritual, un momento en el cual la pasión no está abolida, sino purificada o ensalzada. En efecto, mientras que la pasión vulgar se dirige únicamente al objeto (cosa o persona), con el cual liga al hombre mediante el amor o el odio, el temor o la esperanza, el arte, presentando la pasión realizada en un "ordenado complejo de acontecimientos (como en la tragedia) o de sonidos expresivos (como en la música), aparta al hombre del objeto de la pasión para interesarle en la pasión en sí misma, en lo que la pasión es, en su *sustancia.* La pasión vulgar tiene como te/los la consecuencia de su objeto; la pasión artística tiene como te/los la pasión misma en su realidad representada. Aristóteles incluye esto en su teoría de la catarsis. El arte libra a la pasión de su término natural, porque la hace volver a sí misma, a su *sustancia,* realizada en el arte.

85. LA LÓGICA

La organización del saber en un sistema de ciencias, cada una de las cuales se constituye con relativa independencia de las demás, planteaba a Aristóteles el problema de la *forma* general de la ciencia. Aristóteles (§ 72) distinguía las ciencias en tres grandes grupos: *ciencias teoréticas,* física, matemática y filosofía, que tienen como objeto el ser en algunos de sus aspectos especiales o el ser en general *(Met.,* XI, 7, 1064 b); *ciencias practicas* o normativas, de las cuales la principal es la política, teniendo por objeto la acción; ciencias *poiéticas,* que regulan la producción de los objetos. Es evidente que estas tres especies de ciencia, en cuanto son todas igualmente ciencias, poseen en común la *forma,* esto es, la naturaleza de su proceder. Considerando aparte tal forma mediante la abstracción de que cada ciencia se sirve para aislar y determinar su objeto, se obtiene una disciplina que describe el procedimiento común de todas las ciencias en cuanto tales; y tal disciplina es la lógica, que Aristóteles fue el primero en concebir y fundar como ciencia independiente, utilizando y sistematizando las observaciones y los resultados de sus predecesores y especialmente de Platón. Pero evidentemente el valor de una lógica así entendida depende de la legitimidad de distinguir la forma general de las ciencias de su contenido, esto es, del objeto particular de cada una: depende, es decir, de la

legitimidad de la abstracción por cuyo medio cada ciencia singular, incluida la filosofía, logra determinar su objeto. A su vez, la legitimidad de la abstracción se funda en la teoría de la sustancia.

En efecto, considerar la forma por separado de cualquier contenido particular, es procedimiento legítimo solamente cuando la forma sea, al mismo tiempo, la *sustancia*, esto es, la esencia necesaria de lo que se considera. Si la forma no tuviese la validez absoluta que le confiere el ser y no fuese ella sola la sustancia de aquello de que es forma, considerarla aparte mediante la abstracción sería una falsificación injustificable. La abstracción se justifica, por tanto, solamente como consideración de la esencia necesaria de una cosa separada de sus particularidades contingentes. La lógica, como procedimiento analítico, esto es, resolutivo de la forma del pensamiento como tal, se funda, pues, en la metafísica como teoría de la sustancia, y se sostiene o cae con ella. En un pasaje de la *Metafísica* (IV, 3, 1005 *b*, 6) en que parece que Aristóteles considere la lógica como técnica indispensable para la investigación, tiene buen cuidado de añadir que la consideración de losprincipios silogísticos corresponde al filósofo y a quien especula sobre la naturaleza de cualquier sustancia. Así, él mismo reconduce la lógica a su supuesto indispensable: la teoría de la sustancia.

Por otra parte, esta teoría es el fundamento de la verdad de todo conocimiento intelectual. La forma es a la vez *ratio essendi* y ratio *cognoscendi* del ser: en tanto que *ratio essendi* es sustancia, en tanto que *ratio cognoscendies* concepto. La forma, pues, garantiza la correspondencia entre el concepto y la sustancia y, por tanto, la verdad del conocimiento y la racionalidad del ser. Por esto Aristóteles puede decir que el ser y la verdad se hallan en relación recíproca: que, por ejemplo, si el hombre existe, la afirmación de que el hombre exista, es verdadera; y recíprocamente, si es verdadera la afirmación de que el hombre exista, el hombre existe. Pero Aristóteles añade que en esta relación el fundamento es la realidad y que la realidad no es tal porque la afirmación que la concierne sea verdadera, sino que la afirmación es verdadera porque la realidad es tal, como ella la expresa *(Cat.,* 12, 14 *b,* 21). En otros términos, la verdad del concepto se funda en la sustancialidad de la forma y no viceversa: la metafísica precede y fundamenta la lógica.

No puede, pues, afirmarse que Aristóteles haya querido fundar la lógica como ciencia "formal", en el sentido moderno del termino, o sea, de ciencia sin objeto o sin contenido, constituida únicamente por proposiciones tautológicas. Según Aristóteles, la lógica tiene un objeto y este objeto es la estructura de la ciencia en general que luego es la misma estructura del ser que es objeto de la ciencia. Precisamente sobre esta base, Aristóteles afirma que la lógica debe analizar el lenguaje *apofántico* o declarativo, que es el propio de las ciencias teoréticas, en el cual tienen lugar las determinaciones de verdadero y falso según que la unión o la separación de los signos (en que consiste una proposición) reproduzca o no la unión o la separación de las cosas. Aristóteles no niega que existan discursos no apofánticos, por ejemplo, la plegaria. Pero, privilegiando el discurso apofántico, hace de él el verdadero lenguaje, aquel sobre el cual los otros se modelan más o menos o desde cuyo punto de vista deban ser juzgados. Y en efecto, la poética y la retórica que se ocupan de lenguajes no apofánticos, los trata Aristóteles aparte y

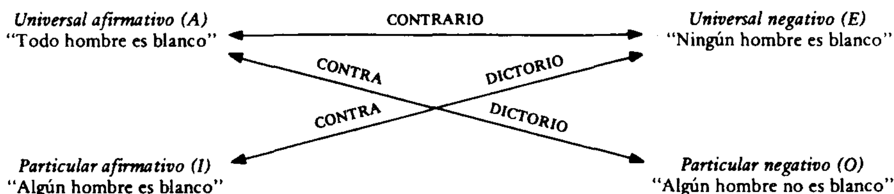
subordinados a la analítica. El lenguaje apofántico no tiene nada de convencional. Según Aristóteles, las palabras del lenguaje son convencionales: tanto es así que de una lengua a otra son distintas. Pero las palabras se refieren a "afectos del alma que son los mismos para todos y constituyen imágenes de objetos que son los mismos para todos" *(De interpr., I,* 16, *a,* 3). La combinación de las palabras va ordenada, a. través de la imagen mental, por la combinación efectiva de las cosas a que las mismas corresponden: de modo que, por ejemplo, se pueden combinar las palabras "nombre" y "corre" en la proposición "el hombre corre" sólo cuando, en realidad, el hombre corre. Por consiguiente, se puede decir que, para Aristóteles, el lenguaje es convencional en su diccionario, no en su sintaxis: en consecuencia, la lógica ha de mirar a esta sintaxis para analizar la estructura fundamental del conocimiento científico y del ser.

Las partes del *Organon* aristotélico, en el orden en que han llegado a nosotros, tratan de objetos que van de lo simple a lo complejo, comenzando por los *más* sencillos, por los elementos. Estos elementos se consideran y se clasifican en las *Categorías.* "Categorías" significa predicados; pero en realidad Aristóteles trata en el libro en cuestión de todos los términos que "no entran en alguna combinación", porque son considerados aisladamente como "hombre", "blanco", "corre", "vence", etc. De los términos no se puede decir ni que sean verdaderos ni falsos, ya que sólo es verdadera o falsa una combinación cualquiera de ellos, por ejemplo, "el hombre corre". Aristóteles los clasifica en diez categorías: 1) la *sustancia,* por ejemplo, hombre; 2) la *cantidad,* por ejemplo, de dos codos; 3) la *cualidad,* por ejemplo, blanco; 4) la *relación,* por ejemplo, mayor; 5) el *lugar,* por ejemplo, en el liceo; 6) el *tiempo,* por ejemplo, el año pasado; 7) la *situación,* por ejemplo, está sentado; 8) el *haber,* por ejemplo, tiene los zapatos; 9) el *obrar,* por ejemplo, quema; 10) el *padecer* por ejemplo, es quemado.

Naturalmente, dado el planteamiento de la lógica aristotélica, la clasificación de las categorías no se refiere sólo a los términos elementales del lenguaje sino también a las cosas a que se refieren: más aún, se refiere a los primeros sólo porque, en primer lugar, se refiere a las cosas. De acuerdo con la orientación de su metafísica, Aristóteles considera como categoría fundamental la sustancia. Uno de los puntos más famosos de lo escrito es la distinción entre sustancias *primas y* sustancias *segundas.* La sustancia prima es la sustancia en sentido propio, que nunca puede ser usada como predicado de un sujeto ni tampoco puede existir en otro sujeto: por ejemplo, este hombre o aquel caballo. En cambio, las sustancias segundas son las *especies* y los *géneros:* por ej., la especie *hombre,* a la que todo hombre determinado pertenece, y el género *animal* al que pertenece la especie hombre juntamente con otras especies. Al considerar justificado en cierta manera llamar sustancias a las especies y a los géneros que sirven para definir las sustancias primas, Aristóteles confirma que sólo las sustancias primas "son sustancias en el sentido más propio por cuanto están en la base de todos los demás objetos" (2 *a* 37).

En el libro *Sobre la interpretación,* Aristóteles examina aquellas combinaciones de términos que se llaman enunciados declarativos (logoi upofantikoi) *o* proposiciones (προτάσεις), es decir, las frases que constituyen asertos pero no plegarias, órdenes, exhortaciones, etc. El aserto puede ser

afirmativo o *negativo* según que "atribuya algo a algo" o que "separe algo de algo". Además, puede ser *universal* o *singular:* es universal cuando el sujeto es universal (entendiéndose por universal "lo que por naturaleza se predica de varias cosas"), por ej., hombre; es singular cuando el sujeto es un ente solo, por ej., Kalias. Pero un mismo término universal puede emplearse en una proposición tanto en su universalidad, como cuando se dice "todo hombre es blanco", como en su particularidad, como cuando se dice "algún hombre es blanco". Aristóteles se preocupa de establecer la relación entre la proposición universal y la proposición particular, cada una de las cuales a su vez puede ser afirmativa o negativa. Estas relaciones resultan del esquema siguiente:



El esquema fue construido en esta forma (que refleja exactamente la doctrina aristotélica) por los Lógicos medievales que lo llamaron "cuadrado de los opuestos" y que indicaron las varias especies de proposición con las letras mayúsculas que figuran en el mismo. Como se ve, Aristóteles llamó *contraria* a la oposición entre la proposición universal afirmativa y la negativa y *contradictoria* a la oposición entre la universal afirmativa y la particular negativa, y la particular afirmativa y la universal negativa. La relación entre la particular afirmativa y la particular negativa, la llamaron los Lógicos medievales oposición *sub-contraria.* Se trata de una oposición para la cual, según Aristóteles, no vale el principio de contradicción. En efecto, de las dos proposiciones "algún hombre es blanco", "algún hombre no es blanco", ambas pueden ser verdaderas. En cambio, para las proposiciones que se hallan entre sí en oposición contraria y contradictoria, el principio de contradicción es rigurosamente válido. Una de las dos tiene que ser falsa y la otra tiene que ser verdadera. Esta segunda exigencia (esto es, que una de las dos tiene que ser verdadera) es la expresada por el principio que mucho después se llamó de "tercero excluido" y que Aristóteles, aunque sin distinguirlo del principio de contradicción, expresó y defendió repetidamente *(Met.,* IV, 7, 1011 *b,* 23; X, 7, 1057 *a,* 33), afirmando que "entre los opuestos contradictorios no hay medio".

Sin embargo, Aristóteles hace notar una dificultad que puede surgir del uso de este principio con respecto a los acontecimientos futuros. Si se dice "mañana habrá una batalla naval" y "mañana no habrá una batalla naval", de estas dos proposiciones una tiene que ser necesariamente verdadera. Pero si una de ellas es necesariamente verdadera, por ejemplo, la que dice "mañana no habrá una batalla naval", esto quiere decir que necesariamente mañana no habrá una batalla naval; precisamente porque es necesariamente verdadero que "mañana no habrá una batalla naval". En tal caso del uso del principio de tercero excluido, referido a los acontecimientos futuros, se

derivaría la tesis de la necesidad de todos los acontecimientos, incluso de los debidos a la elección del hombre. Aristóteles no afirma que estas consecuencias sean legítimas y que todos los acontecimientos ocurran por necesidad. Una de las dos cosas expresadas por una proposición contradictoria se verificará necesariamente en el futuro, pero esta necesidad no afecta a aquella de las dos cosas que se verificará. En otros términos, no es necesario, ateniéndose al principio de tercero excluido ni que mañana haya ni que mañana no haya una batalla naval, sea cual sea la alternativa que tenga lugar mañana. Pero es necesario que mañana ocurra o no ocurra una batalla naval. En otras palabras, la necesidad consiste en la imposibilidad de salir de las alternativas de una contradicción, no en el verificarse de una u otra de dichas alternativas (19 a, 32). Aristóteles no advierte aquí que, si la alternativa es necesaria, ésta *no puede ser más que alternativa,* es decir, no puede decidirse ni en un sentido ni en otro: de modo que sería necesaria precisamente su indeterminación; y mañana no podría ni haber ni no haber una batalla naval. De todas formas, la solución de Aristóteles y toda la discusión del caso muestran claramente la preferencia que concede él a una de las dos *modalidades* fundamentales de las proposiciones, que es precisamente a la necesidad. La otra modalidad de que habla y que también se ha mantenido tradicional en la lógica es la de la *posibilidad.* Esta posibilidad la define Aristóteles como *no-imposibilidad,* o sea, como simple negación de la necesidad negativa ("imposibilidad" significa precisamente "necesidad de que no sea"). Y sólo a base de esta definición de lo posible puede decir él que también lo necesario es posible porque lo que es necesariamente, no debe ser imposible. Pero la reducción de lo posible a "no imposible" demuestra cómo se ha perdido por completo, en la lógica de Aristóteles, aquel significado de la posibilidad que Platón había explicado como fundamento de la dialéctica (§ 56).

Los *Analitici primi* contienen la teoría aristotélica del razonamiento. Según Aristóteles, el razonamiento típico es el deductivo o *silogismo:* definido como "un discurso en el que planteadas algunas cosas, se siguen otras por necesidad" (24 *b,* 18). Las características fundamentales del silogismo aristotélico son: 1) su carácter mediato; 2) su necesidad. El carácter mediato del silogismo depende del hecho que el silogismo es la contraparte lógico-lingüística del concepto de sustancia. En virtud de ello, la relación entre dos determinaciones de una cosa se puede establecer sólo sobre la base de lo que la cosa es necesariamente, o sea, de su sustancia: por ejemplo, si se quiere decidir si el hombre es mortal, no se puede más que mirar a la sustancia del hombre (a lo que el hombre no puede no ser) y razonar así: todo animal es mortal, todo hombre es animal, luego todo hombre es mortal. La determinación "animal", necesariamente incluida en la sustancia "hombre", permite concluir en la mortalidad del propio hombre. En este sentido se dice que la noción "animal" hace de *termino medio* del silogismo: éste representa en el silogismo la sustancia, o la causa o la razón, que sólo hace posible la conclusión (94 a, 20): el hombre es mortal *porque,* y sólo porque, es animal. Por tanto, el silogismo tiene tres términos: el sujeto, el predicado de la conclusión y el término medio. Pero la función del término medio es la que determina las figuras *(σχήματα)* del silogismo. En la primera figura, el termino medio hace de sujeto en la primera premisa

y de predicado en la segunda, como en el silogismo acabado de citar. En la segunda figura, el término medio hace de predicado en ambas premisas (por ej.; "Ninguna piedra es animal, todo hombre es animal, luego ningún hombre es piedra"). En esta figura, una de las premisas y la conclusión son negativas. En la tercera figura, el término medio hace de sujeto en ambas premisas (por ej.: "Todo hombre es sustancia, todo hombre es animal, luego algún animal es sustancia"). En esta figura, la conclusión es siempre particular. Cada una de las tres figuras se divide luego en una variedad de *modos,* según sean las premisas universales o particulares, afirmativas o negativas.

Aristóteles desarrolló esta casuística de los modos silogísticos que luego, en la lógica medieval, encontraría su complemento incluso en relación con los desarrollos que la lógica misma experimentó en la antigüedad por obra de los aristotélicos y de los estoicos. El silogismo es por definición, deducción necesaria: por eso su forma primaria y privilegiada es el silogismo necesario, que Aristóteles llama también *demostrativo* o *científico.* De los silogismos necesarios, la primera y mejor especie es la de los silogismos *ostensivos* que Aristóteles contrapone a los que parten de una hipótesis. Estos últimos no son los que luego se llamarán "hipotéticos (en los que la premisa mayor está constituida por una condicional), sino aquellos cuya premisa mayor no es la conclusión de otro silogismo ni es evidente de por sí, sino que se emplea por vía de *hipótesis.* Uno de estos silogismos es el que opera la reducción al absurdo. Entre los silogismos ostensivos, los más perfectos son los silogismos *universales* de la primera figura, a los cuales se pueden reducir todas las otras formas del silogismo. Por último, del silogismo deductivo se distingue el silogismo inductivo o *inducción,* que es otra de las dos vías fundamentales por las cuales el hombre alcanza las propias creencias (68 *b,* 13). La inducción, según Aristóteles, es una deducción que, en lugar de deducir un extremo de otro mediante el término medio (por ej., la mortalidad del hombre mediante el concepto de animal), como hace el silogismo verdadera y propiamente tal, deduce el término medio de un extremo, valiéndose del otro extremo. Por ejemplo, después de haber constado que el *hombre,* el *caballo y* el *mulo* (1er término) son *animales sin bilis* (término medio) y que el hombre, el caballo y el mulo son *longevos* (2° término), deduce que todos los animales sin bilis son longevos: en cuya conclusión aparece el término medio y un extremo. El "ser sin bilis" es, en este caso, el término medio porque es la *razón* o la *causa,* por la que el hombre, el caballo y el mulo son longevos. La inducción es válida sólo si se agotan todos los casos posibles; si, en el ejemplo propuesto, el hombre, el caballo y el mulo son *todos* los animales sin bilis. De ahí que la inducción sea de uso limitado y no pueda suplantar al silogismo deductivo, aunque para el hombre es un procedimiento más fácil y claro (68, *b,* 15 y sigs.). Por eso afirma Aristóteles que la inducción puede usarse, no en la ciencia, sino en la dialéctica y en la oratoria, es decir, como instrumento de ejercicio o de persuasión *(Ret.,* I, 2, 1356 *b,* 13).

En los *Secundi analitici* Aristóteles examina las premisas del silogismo y el fundamento de su validez. Aristóteles parte del principio que "toda doctrina o disciplina deriva de un conocimiento preexistente" (71 *a,* 1). Para que el silogismo concluya necesariamente, las premisas de donde deriva deben

también ser *necesarias.* Y para ser tales, han de ser, en sí mismas, principios *verdaderos, absolutamente primeros e inmediatos; y* respecto a la conclusión, *más cognoscibles, anteriores* a la conclusión y *causas* de ella (71 *b,* 19). "Inmediatos" quiere decir que son indemostrables, como evidentes por sí mismos, ya que si no fueran tales, serían principios de los principios y así sucesivamente hasta el infinito (90 *b,* 24). Algunos de estos principios son *comunes* a todas las ciencias, otros son *principios* de cada ciencia. Común es, por ejemplo, el principio: si de dos objetos iguales se sustraen objetos iguales, los restos son iguales. En cambio, son propios los siguientes principios de geometría: línea tiene una naturaleza de esta manera; la línea recta tiene una naturaleza de esta manera, etc. (76 *a,* 37). Pero los principios, sobre todo los principios propios, según Aristóteles, no son sino *definiciones y* las definiciones son posibles solo de la *sustancia* o de la *esencia necesaria* (90 *b,* 30). La validez de los principios en que se funda la ciencia, consiste, pues, en ser ellos expresión de la sustancia, o mejor aún, del *género* de sustancias sobre las que versa una ciencia particular; y como la sustancia es *causa* de todas sus propiedades y determinaciones como los principios son causa de las conclusiones que el silogismo deriva de ellos, todo el conocimiento es conocimiento de causas.

Como ya dijimos a propósito de la ética, Aristóteles admite un órgano específico para la intuición de los primeros principios que es el *intelecto:* una de las virtudes dianoéticas, esto es, de los hábitos superiores racionales del hombre (§ 81). Como virtud o hábito racional, el intelecto no es una facultad natural e innata, sino, como todas las demás virtudes, se forma gradualmente mediante la repetición y el ejercicio. En particular, el intelecto se forma a partir de la sensación. De la sensación deriva el *recuerdo y* del recuerdo renovado de un mismo objeto hace la *experiencia.* Luego, sobre la base de la experiencia, se llega a captar la *sustancia* que es una e idéntica en un conjunto de objetos; entonces se tiene el intelecto, que es el principio del arte de la ciencia. Consecuentemente, el conocimiento sensible condiciona, según Aristóteles, la *adquisición* del intelecto de los primeros principios y, por ende, de toda la ciencia; pero no condiciona la validez de la ciencia. Esta validez es, según Aristóteles, completamente independiente de las condiciones que permiten al hombre conseguir la ciencia y consiste únicamente en la necesidad de los primeros principios y en la necesidad de las demostraciones resultantes de los mismos.

Mientras los *Primi y Secundi analitici,* tienen por objeto la ciencia, los *Tópicos* tienen por objeto la *dialéctica.* La dialéctica se distingue de la ciencia por la naturaleza de sus principios: los principios de la ciencia son necesarios, o sea, absolutamente verdaderos; los principios de la dialéctica son *probables,* es decir, "parecen aceptables a todos o a los más o a los sabios y, entre éstos, o a todos o a los más o a los más ilustres y señalados" (100 b, 21). En principios de este género se fundan los razonamientos empleados en la oratoria forense o política (que Aristóteles estudia en la *Retórica),* o en las discusiones o en los discursos hechos sencillamente por ejercitarse en el arte de razonar. La mayor parte de los *Tópicos* está dedicada al estudio de los argumentos que se emplean en las discusiones: como ya se ha dicho, *los Tópicos* de Aristóteles son, en su cuerpo principal, la primera formulación de la lógica aristotélica, concebida por el bajo el

influjo del platonismo, que afirmaba la discusión dialógica como único método *de* investigación. El análisis de Aristóteles tiende sustancialmente a aislar, distinguir, clasificar y evaluar en su valor demostrativo (esto es, respecto a las formas correspondientes del silogismo científico) los *lugares* lógicos, o sea, los esquemas arguméntales que puedan emplearse en la discusión. En_ el ámbito de la dialéctica tienen también cabida y debido reconocimiento los *problemas,* pues éstos, en cuanto se constituyen por una pregunta que puede tener dos respuestas contradictorias, no nacen ni donde se trata de deducir consecuencias necesarias de premisas necesarias (como ocurre en la ciencia) ni a propósito de lo que a nadie parece aceptable, sino precisamente en la esfera de lo probable que es la propia de la dialéctica (104 *a,* 4; 104 *b,* 3). De modo que la que le había parecido a Platón la ciencia filosófica por excelencia, la dialéctica, queda confinada en Aristóteles a una zona marginal de la ciencia, inferior a ella, y adquiere un significado totalmente distinto. Verdad es que la dialéctica platónica no tiene el carácter de necesidad que Platón atribuye a la ciencia, pero no lo tiene porque tampoco lo tiene el ser que es objeto de la misma y que Platón define como posibilidad. Así, pues, la ausencia de necesidad que es para Aristóteles la deficiencia fundamental de la dialéctica platónica, que él llama "silogismo débil" *(An. Pr., I,* 31, 46 *a,* 31) no es tal para Platón, que la considera, por el contrario, como condición indispensable para que el procedimiento dialéctico pueda someter a crítica sus propias premisas y cambiarlas oportunamente, según la complejidad del objeto.

Por último, en las *Refutaciones (elencos) sofísticas,* Aristóteles examina los razonamientos refutadores o erísticos de los sofistas. Aristóteles entiende por razonamientos erísticos aquellos cuyas premisas no son ni necesarias (como las premisas de la ciencia) ni probables (como las de la dialéctica), sino *sólo aparentemente probables.* Los argumentos erísticos, que Aristóteles llama sofismas y que los latinos designaron con el término de *fallaciae.* los divide Aristóteles en dos grandes grupos: los que dependen del modo de expresarse y los que son independientes del mismo. Ejemplo de los primeros es la *anfibolia,* que consiste en el uso de expresiones de doble sentido y que se interpretan unas veces en uno y otras en otro de dichos significados. Por ejemplo, cuando se dice: "lo que debe existir es bueno; pero el mal debe existir; luego el mal es bueno "; el "debe existir" en la primera premisa se interpreta como lo que es deseable que exista y en la segunda como lo que es inevitable. Un ejemplo de la segunda clase de falacias es la *petición de principio* que consiste en aceptar de modo disimulado, como premisa de la demostración, lo que habría que demostrar.

BIBLIOGRAFIA

§ 67. Han llegado hasta nosotros las siguientes antiguas vidas de Aristóteles: 1.° Diógenes Laercio, V, cap. I sig.; 2.° Dionisio de Halicarnaso en la carta a Ammeo, cap. 5; 3° Vida menagiana, llamada así a causa de su primer editor, Menagio; 4.° Vida neoplatónica, que nos ha llegado en tres distintas redacciones; 5.° Suidas, *Léxico,* en la palabra Aristóteles; 6.° Biografías siriaco-árabes compuestas entre los siglos V y VIII. Entre las reconstrucciones modernas: Zeller, II, 2; p. I sigs.; Gomperz, II, p. 20 sigs.; Jaeger, *Arist.* (hay traducción española, México, "Fondo de Cultura

Económica"), 6, 11 sig.; 133 sigs., 419. Diógenes Laercio, V, II, nos ha conservado el testamento de Aristóteles.

§ 68. Sobre el problema de los estilos aristotélicos: Jaeger, op. cit.; Moreau, *Les listes anciennes Jes ouvrages d'Aristote,* Lovaina, 1951. Una tentativa reciente de revolucionar la atribución de los escritos aristotélicos es la de Zuercher, *Aristoteles Werk u. Geist,* Paderborn, 1952.

Sobre la cronología de las obras lógicas de Aristóteles: P. Gohlke, *Die Enstehung der aristotelischen Logik,* Berlín, 1936; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina, 1948, y los autores del volumen colectivo *Autour d'Aristote,* Lovaine, 1955, niegan que el libro XII de la *Metafísica* sea una obra juvenil, según la tesis de Jaeger; pero sin argumentos válidos: Cfr. M. Untersteiner, en "Revista de filología clásica".

§ 69. Los fragmentos de los escritos esotéricos han sido recogidos por Valentin Rose, Leipzig, 1886. Véase también: Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta,* Florencia, 1934. Sobre las obras perdidas de Aristóteles; Jaeger, op. cit.: Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosófica di Epicuro,* Florencia, s. f., 2 vols.

§ 70. La edición fundamental de las obras de Aristóteles es la de la Academia de las Ciencias de Berlín, dirigida por Bekker (1831), cuya enumeración de páginas se reproduce en todas las ediciones y sirve para las citas. A esta edición se añade el utilísimo *índice* de Bonitz. Notable también la edición Firmin-Didot, 4 vols., París 1848-1869, con traducción latina. Numerosísimas las posteriores ediciones de las obras aristotélicas separadas, entre las que destacan las dirigidas por Ross y publicadas por la Oxford University Press. Del mismo Ross es fundamental la edición comentada de la *Metafisica, 2* vol., Oxford, 1924; igualmente, la monografía *Aristotele,* trad. italiana, Bari, 1946. Esta sigue siendo la mejor obra general sobre Aristóteles. En la historiografía moderna, la interpretación de la figura de Aristóteles ha adoptado dos direcciones simétricas y opuestas: la que hace de Aristóteles un naturalista y un empirista y la que lo interpreta como un espiritualista. Como ejemplo de la primera interpretación: C. Piat, *Aristote,* París, 1912; J. Burnet, *Aristotle,* Londres, 1924. La segunda interpretación la inició F. Ravaisson, Essai sir *la métaphysique d'Aristote,* París, 1913, y encontró su mejor expresión en la monografía de O. Hamelin, *Le systèmme d'Aristote,* París, 1920; G. R. G. Mure, *A.,* Londres, 1932; J. H. Randall, *A.,* Nueva York, 1960; M. Grene, *A Portrait of A.,* Londres, 1963; During, A., Heidelberg, 1966; G. E. R. Lloyd, *A.: The Growth and Structure of his Thought, Cambridge,* 1968. La *Poética* y la *Constitución de Atenas* se han editado en la colección de la "Fundació Bernat Metge", Barcelona.

§ 71. Que la elegía se refiera a Sócrates es hipótesis de Gomperz, II, p. 72, quien contradice los testimonios antiguos; la hipótesis está desmentida por la crítica reciente: Jaeger, p. 138 sigs.; Bignone, I, p. 213 sig. Sobre las dos fases de la *Met.;* Jaeger, cap. 4.

§ 73-74. La doctrina de la sustancia expuesta en los libros VII y VIII de la *Metafisica* es el resultado más maduro de la investigación aristotélica, según las conclusiones de Jaeger.

§ 75. La crítica de Platón se repite muchas veces en la *Metafísica,* I, cap. 9; VII, capítulos 13, 14 y 15; XIII, caps. 4 y 5; XIV, caps. 1 y 2. La forma más ordenada de la crítica es la que se expone en el libro XIII. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Johns Hopkins Univ. Press, 1944.

§ 76. La doctrina de las cuatro causas está en l*a Metafísica,* I, 3, 983a, y en la Física, II, 3, 194 *b.*

§ 77. A la potencia y al acto dedica Aristóteles todo el libro IX de la *Metafisica,* en la cual se funda la exposición del texto.

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto, 1951.

§ 78. Sobre la sustancia inmóvil, véase *Met.,* XII, 8, 1072 *a* y sigs., y Fís., VIII, 5, 256 *b,* 20. La doctrina de las otras inteligencias motrices está en el cap. 8 del mismo libro XII. H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des* A., Viena, 1931.

§ 79. Sobre la física aristotélica: Mansion, *Introduction a la physique aristotélicienne,* Lovaina, 1913; M. Manquat, *Aristote naturaliste,* Paris, 1932; J. de Tonquedec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et St. Thomas,* Paris, 1950. Un intento de determinar la sucesión cronològica de los escritos recogidos en la Física es el de Runner, *The Development of Aristotle illustrated from the earliest books of the Physics,* Kämpen, 1951. El orden sería el siguiente: libro VII (compuesto hacia el 361); libro I y parte del II, libros V y VI, entre los años 346 y 337.

§ 80. Sobre la psicología aristotélica: C. W. Shute, *The Psychology of Aristotle,* Nueva York, 1947.

§ 81. Sobre la ética: H. von Arnim, *Die drei Aristotelischen Ethik,* Viena, 1924 y *Eudemische Ethik und Metaphysik,* Viena, 1928; Walzer, *Magna Moralia Aristotelische Ethik,* Berlin, 1929; Hamburger, *Morals and Law: The Grouwth of Aristotle's Legal Theory,* New Haven, 1951; J. A. Thomson, *The Ethics of Aristotle,* Londres, 1953;C. A. Viano, en "Riv. di Fit.", 1967, p. 371-425; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle,* Oxford, 1968.

§ 82. Sobre politica: Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle,* Londres, 1906; H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik,* Viena, 1924.

§ 83. Sobre retórica: Zeller, II, 2, p. 763 y sigs.; Gomperz, p. 438 y sig. y además las ediciones y traducciones citadas en el párrafo 63.

§ 84. Sobre poética: A. Rostagni, *La poetica d'Aristotele*, Turín, 1927; S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts*, Nueva York, 1955; Gerald E. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leyden, 1957.

§ 85. Sobre lógica: Traducción italiana del *Organon*, con introducción y notas de G. Colli, Turín, 1955.- Prantl, *Geschichte der Log.*, I, p. 87 y sigs.; Calogero, /, *fondamenti della Logica aristotelica*, Florencia; Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939; C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turin, 1955.— Para una valoración de la logica aristotèlica desde el punto de vista de la lògica contemporànea: J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2ª ed., Oxford, 1957; W. Kneale-M. Kneale, *The Development of Logic, Oxford*, 1962, p. 23-112.

CAPITULO XII

LAESCUELAPERIPATÉTICA

86. TEOFRASTO

Así como la vieja Academia continuó la última fase de la enseñanza platónica, la escuela peripatética presenta las características del último período de la actividad de Aristóteles, dedicado principalmente a la organización del trabajo científico y a las investigaciones particulares.

A la muerte de Aristóteles, sucedió a! maestro, en la dirección de la escuela, Teofrasto de Ereso (Lesbos), que la dirigió hasta su muerte, ocurrida entre el 288 y el 286 a. de G. Su actividad científica se aplicó sobre todo al campo de la Botánica. De él se han conservado dos obras: *Historia de las plantas y Las causas de las plantas,* que le han convertido en maestro de dicha disciplina durante toda la antigüedad y hasta el fin del Medioevo. Fue también autor de las *Opiniones Físicas,* especie de historia de las doctrinas desde Tales a Platón y a Jenócrates, de la cual nos quedan algunos fragmentos. De él se ha conservado también un escrito moral, *Los caracteres.*

Teofrasto ha formulado numerosas críticas a puntos concretos de la doctrina aristotélica; pero se ha mantenido fiel a la enseñanza fundamental del maestro. Contra la doctrina del intelecto activo objetó que el olvido y el error son incompatibles con la función de dicho intelecto Contra el finalismo universal de las cosas, profesado por Aristóteles, observó que muchas cosas, en la naturaleza, no obedecen a la tendencia hacia el fin, y que, si tal tendencia es propia de los animales, no se manifiesta en los seres inanimados, que son los más numerosos en la Naturaleza. En cambio, defendió la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo contra las objeciones que se le venían haciendo.

En la obra *Los caracteres,* que probablemente no nos ha llegado en su forma original, sino en una redacción retocada, describe con cierta agudeza treinta tipos de caracteres morales (el importuno, el vanidoso, el descontento, el fanfarrón, etc.). Puede decirse que Teofrasto aplicó a la vida moral, en esta obra, el mismo método descriptivo empleado por él en el estudio de la Botánica.

87. OTROS DISCÍPULOS DE ARISTÓTELES

Al lado de Teofrasto, el más importante de los discípulos inmediatos de Aristóteles es Eudemo de Rodas, autor de numerosos escritos de historia de

las ciencias. Se llama a Eudemo "el más fiel" de los discípulos de Aristóteles. Fue el editor de la obra moral de Aristóteles, que precisamente se indica con su nombre *(Etica Eudemia)* y que algunos consideran como obra propia.

Aristoxeno de Tarento volvió a mantener la doctrina pitagórica del alma como armonía, sostenida por Simmias en el *Fedón* platónico. Sus simpatías por el pitagorismo se manifiestan también en el interés que tuvo por la música, a la cual dedicó una obra titulada *Armonía,* de la que nos quedan fragmentos. Fue también autor de biografías de filósofos, en particular de Pitágoras y de Platón.

Dicearco de Mesina afirmó, en oposición a Aristóteles y a Teofrasto, la superioridad de la vida práctica sobre la vida teorética. En su *Vita della Grecia* de la cual nos quedan pocos fragmentos, delineó una historia de la civilización griega. En el *Tripolítico* sostuvo que la mejor constitución es una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, como la que se había desarrollado en Esparta.

88. ESTRATON

A Teofrasto sucedió en la dirección de la Escuela, Estratón de Lampsaco que la ejerció durante dieciocho años. El rumbo de sus investigaciones viene patentizado por el apodo de "El físico" que se le dio. De hecho, buscó la conciliación de Aristóteles y Demócrito. De Demócrito tomó la doctrina de los átomos y del espacio vacío; pero a diferencia de Demócrito y de conformidad con Aristóteles, consideró que el espacio vacío no se extiende hasta el infinito, más allá de los confines del mundo, sino sólo en el interior de éste, entre los átomos. Además, los corpúsculos están, según Estratón, dotados de ciertas cualidades, especialmente del calor y del frío.

En su doctrina respecto al orden y la constitución del mundo, Estratón se acercaba mucho mas a Demócrito que a Aristóteles. No utilizaba la divinidad para explicar el nacimiento del mundo, y recurría a la necesidad de la naturaleza, o por lo menos identificaba con ésta la acción de Dios. Estratón afirmó enérgicamente la unidad del alma. A causa de esta unidad, no es posible una neta separación entre sensación y pensamiento. "Sin el pensamiento —decía— no hay sensación." Mas, por otra parte, tanto el pensamiento como la sensación no son más que movimiento, y de este modo vuelven a entrar en el mecanismo general de la naturaleza.

Después de Estratón, la escuela peripatética continuó su labor mediante numerosos otros representantes, de los cuales nos quedan escasas noticias y sólo algunos fragmentos de sus escritos. Pero sus seguidores se dedicaron a particulares investigaciones naturalistas, sin aportar ninguna contribución a la elaboración ulterior de la filosofía aristotélica.

BIBLIOGRAFIA

§ 86 Para los escritos de *la* escuela aristotèlica en general cfr. *Die Schule des Aristoteles, Texte Kommentar* editada por Wehrli en Basilea. Fuentes para la vida, los escritos y la doctrina de Teofrasto- Diógenes Laercio, V, 36 sigs.; Regenbogen, *Teophrastos von Eresos*, Stuttgart 1940.

Los escritos que nos quedan, esto es, las dos obras de botánica, los *Caracteres, y* los fragmentos, se han editado por Schneider, Leipzig, 1918-1921; otra ed., Wimmer, Leipzig, 1854. Sobre Teofrasto: Zeller, II a. p. 800 sigs.; Gomperz, III, caps. 39-42.

§ *87* 88 Los fragmentos de Eudemo en Mullach, *Fragmenta Phil, graec.*, III, p. 222 y sigs. Los fragmentos de la *Armonía* de Aristoxeno han sido editados por Marquard, Berlín, 1868, y por Macran, Oxford, 1903. Los fragmentos de Dicearco, por Fuhr, Darmstad, 1841. Sobre estos tres discípulos de Aristóteles, Zeller, II, 2, p. 897; Gomperz, III, cap. 43.

CAPITULO XIII

EL ESTOICISMO

89. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA POSTARISTOTÉLICA

La conquista macedonia y el cambio consiguiente de la vida política y social del pueblo griego encontró su expresión en los caracteres fundamentales de la filosofía postaristotélica. Tales caracteres suelen expresarse diciendo que este período de la filosofía está señalado por la *prioridad del problema moral.*

La investigación filosófica, en el período que va de Sócrates a Aristóteles, iba dirigida a la realización de la *vida teorética,* entendida como unidad de ciencia y virtud, esto es, de pensamiento y vida. Pero de estos dos términos, que ya Sócrates unificaba del todo, el primero prevalecía claramente sobre el segundo. Para Sócrates, la virtud es y debe ser ciencia, y no hay virtud fuera de la ciencia. Platón concluye en el *Filebo* las profundizaciones sucesivas de su investigación, diciendo que la vida humana perfecta es una vida mixta de ciencia y placer, en la cual prevalece la ciencia. Aristóteles considera la vida teorética como la más alta manifestación de la vida humana, y él mismo encarna y defiende con sus obras los intereses propios de esta actividad, llevando su investigación a todas las ramas de lo cognoscible. Sólo a partir de los cínicos se rompe por primera vez el equilibrio armónico entre ciencia y virtud; ellos acentuaron el peso de la virtud en detrimento de la ciencia, y se hicieron partidarios de un ideal moral propagandístico y populachero, llegando a ser gravemente infieles a las enseñanzas de su maestro.

Pero la quiebra definitiva de la armonía de la vida teorética, en favor del segundo de sus términos, de la virtud, se encuentra en la filosofía postaristotélica. La fórmula socrática, la *virtud es ciencia,* es sustituida por la fórmula la *ciencia es virtud.* El objetivo inmediato y urgente es la búsqueda de una orientación moral, a la cual debe estar subordinada, como a su fin, la orientación teorética. El pensamiento debe servir a la vida, y no la vida al pensamiento. En la nueva fórmula, los términos que en la antigua hallaban su unidad, se oponen el uno al otro, de modo que se siente la necesidad de escoger entre ellos aquel que más importa y subordinarle el otro. La filosofía es todavía y siempre investigación. Pero investigación de orientación moral, de una conducta de vida que ya no tiene su centro y su unidad en la ciencia, sino que subordina la ciencia a sí como el medio al fin.

Por este camino, la filosofía griega había de ofrecer aún a la humanidad

enseñanzas vitales; pero ya no podía suscitar de su seno aquellas grandes figuras que han señalado al hombre las líneas maestras de la especulación.

90. LA ESCUELA ESTOICA

De las tres grandes escuelas postaristotélicas, desde el punto de vista histórico, la estoica es la más importante de ellas. La influencia del estoicismo había sido decisiva en el ultimo período de la filosofía griega en que las corrientes neoplatónicas hacen propias muchas de sus doctrinas, en la patrística, en la escolástica árabe y latina, en el Renacimiento. Solamente es comparable a la de Aristóteles y muchas veces se desarrolló en concomitancia con la doctrina aristotélica, sugiriendo evoluciones y correcciones que fueron incorporadas a la misma y, a veces, han sido consideradas como partes integrantes suyas. En el mismo sentido de la filosofía moderna y contemporánea, la acción del estoicismo continúa, aunque *de* manera indirecta o en forma de doctrinas que el sentido Común, la sabiduría popular y la tradición filosófica han aceptado y aceptan sin preocuparse de someterlas a discusión. Aquí se pueden solamente indicar algunas de estas doctrinas, a las que más de una vez habrá ocasión de hacer referencia a lo largo de esta *Historia.* La primera de ellas es la de la *necesidad* del orden cósmico, con las nociones incluidas en el mismo de *destino* y *providencia.* Esta doctrina ha servido de fundamento a todas las elaboraciones teológicas que se han producido desde el platonismo en adelante y ha valido como criterio interpretativo del propio aristotelismo. La definición de la lógica como *dialéctica,* la teoría del *significado,* de la *proposición* y del *razonamiento inmediato* han dominado el desarrollo de la lógica en los últimos siglos de la Edad Media, constituyendo una segunda parte de la lógica misma como continuación a la de derivación aristotélica; y han contribuido, a partir de los mismos antiguos aristotélicos, a integrar o interpretar las teorías lógicas aristotélicas. Las doctrinas del *ciclo cósmico* o del eterno retorno y de Dios como *alma del mundo* han constituido y constituyen todavía un punto constante de referencia de las concepciones cosmológicas y teológicas. El análisis de las *emociones* y su condena, el concepto de la *autosuficiencia y* de la libertad del sabio se han mantenido y se mantienen entre las formulaciones más típicas de la ética tradicional. La ética kantiana se refiere estrictamente a la noción del deber elaborada por los estoicos. La noción de *valor,* hallada también por ellos, ha resultado fecundísima en las discusiones éticas. La identificación de *libertad y necesidad,* el *cosmopolitismo,* la teoría del *derecho natural,* son doctrinas cuya importancia y vitalidad es poco menos que inútil subrayar.

El fundador de la escuela fue Zenón de Citium, en Chipre; se conoce con verisimilitud el año de su nacimiento: 336-35 a. de C., y el año de su muerte, 264-63 a. de C. Llegado a Atenas alrededor de sus veintidós años, se entusiasmó leyendo los escritos socráticos (los *Memorables* de Jenofonte y la *Apología* de Platón) por la figura de Sócrates, y creyó haber encontrado un Sócrates redivivo en el cínico Crates, de quien se hizo discípulo. Luego fue discípulo de Estilpón y de Teodoro Crono. Alrededor del 300 a. de C. fundó su escuela en el Pórtico Pintado (Stoa poixilh). por lo cual sus

discípulos se llamaron estoicos. Murió de muerte voluntaria, como bastantes otros maestros que le sucedieron. De sus numerosos escritos *(República, Sobre la vida según la naturaleza, Sobre la naturaleza del hombre, Sobre las pasiones,* etc.) solo nos quedan fragmentos. Sus primeros discípulos fueron Aristón de Quíos, Erilo de Cartago, Perseo de Citium y Cleantes de Assos, en Tróada, que le sucedió en la dirección de la escuela. Nacido en el 304-3 a. de C. y muerto en el 223-22 de muerte voluntaria, fue éste hombre de pocas necesidades y de voluntad férrea, pero poco apto para la especulación, y parece que su contribución a la elaboración del pensamiento estoico fue mínima.

A Cleantes sucedió Crisipo de Soli o de Tarsos, en Cilicia, nacido en 281-78, muerto en 208-205 a. de C., que es el segundo fundador del estoicismo; tanto, que se decía: "Si no hubiese existido Crisipo, no existiría la *Stoa."*

Fue de una prodigiosa fecundidad literaria. Escribía cada día quinientas líneas y compuso en total setecientos cinco libros. Fue también un dialéctico y un estilista de primer orden.

Siguieron a Crisipo dos discípulos suyos, primero Zenón de Tarsos, después Diógenes de Seleucia, llamado "el Babilonio". Diógenes, en 156-55 a. de C., fue a Roma con una embajada de la que formaban parte el académico Carnéades y el peripatético Critolao. La embajada despertó gran interés entre la juventud de Roma; pero fue desaprobada por Catón, temiendo que el interés filosófico distrajese a la juventud romana de la vida militar. A Diógenes siguió Antipatro de Tarsos.

La producción literaria de todos estos filósofos, que debió ser inmensa, se ha perdido y sólo nos quedan fragmentos de ella. Estos no se atribuyen siempre a un autor individual, sino a menudo a los "estoicos" en general, de modo que resulta muy difícil distinguir, dentro de la masa de noticias que nos han llegado, la parte que corresponde a cada uno de los representantes del estoicismo. Por esto se debe exponer la doctrina estoica en su conjunto, mencionando, cuando sea posible, las diferencias o las divergencias entre los distintos autores.

91. CARACTERES DE LA FILOSOFIA ESTOICA

El fundador del estoicismo, Zenón, tuvo por maestro y modelo de vida el cínico Crates. Esto explica la orientación general del estoicismo, el cual se presenta como continuación y complemento de la doctrina cínica. Al igual que los cínicos, los estoicos no buscan ya la ciencia, sino la felicidad por medio de la virtud. Pero a diferencia de los cínicos, consideran que para alcanzar felicidad y virtud se necesita la ciencia. No ha faltado entre los estoicos quien, como Aristón, estuviese ligado estrechamente con el cinismo y declarase inútil la lógica y superior a las posibilidades humanas la física, abandonándose a un total desprecio por la ciencia. Mas, contra él, Erilo colocaba el sumo bien y el fin ultimo de la vida en el conocer, volviendo así a Aristóteles. El fundador mismo de la escuela, Zenón, consideraba indispensable la ciencia para dirigir la vida, y aunque no le reconociese ningún valor autónomo, la incluía entre las condiciones fundamentales de la

virtud. La misma ciencia le parecía virtud y las divisiones de la virtud eran para él divisiones de la ciencia. Tal fue indudablemente la doctrina predominante en el estoicismo. "La filosofía —dice Séneca— es ejercicio de la virtud *(studium virtutis),* pero por medio de la misma virtud, ya que no puede haber ni virtud sin ejercicio, ni ejercicio de la virtud sin virtud."

El concepto de filosofía venía a coincidir así con el de virtud. Su fin es alcanzar la sabiduría, que es la "ciencia de las cosas humanas y divinas"; pero el único arte para alcanzar la sabiduría es precisamente el ejercicio de la virtud. Ahora bien, las virtudes más generales son tres: la natural, la moral y la racional; también la filosofía se divide, pues, en tres partes; la *física,* la *ética y* la *lógica.* Distinta fue la importancia concedida sucesivamente a cada una de estas tres partes; y distinto fue también el orden en que las enseñaron los varios maestros de la Στοά. Zenón y Crisipo empezaban por la lógica, pasaban a la física y terminaban con la ética.

92. LA LÓGICA

Mediante el término *lógica,* adoptado por primera vez por Zenón, los estoicos expresaban la doctrina que tiene por objeto los lo/goi, o discursos. Como ciencia de los discursos *continuos,* la lógica es *retorica;* como ciencia de los discursos *divididos* en preguntas y respuestas, la lógica es *dialéctica.* Más exactamente la dialéctica se define como "la ciencia de lo que es verdadero y de lo que es falso y de lo que no es ni verdadero ni falso" (Dióg. L., VII, 42; Séneca, Ep., 89). Con la expresión "lo que no es ni verdadero ni falso" los estoicos probablemente entendían los sofismas o las paradojas, sobre cuya verdad o falsedad no se puede decidir y de cuyo tratado se ocupan mucho los estoicos que sobre este punto siguen las huellas de los megáricos. A su vez, la dialéctica se divide en dos partes, según trate de las palabras o de las cosas que significan las palabras: la que trata de las palabras es la *gramática,* la que trata de las cosas significadas es la *lógica* en sentido propio: por lo tanto, ésta tiene por objeto las representaciones, las proposiciones, los razonamientos y los sofismas (Dióg. L., VII, 43-44).

El problema fundamental de la lógica estoica es el del *criterio* de la verdad. Este es el problema más urgente para toda la filosofía postaristotélica, que considera el pensamiento únicamente como guía de la conducta; ya que si el pensamiento no posee él mismo un criterio de verdad y procede con incertidumbre y a ciegas, no puede servir de guía a la acción. Ahora bien, según todos los estoicos, el criterio de la verdad es la *representación cataléptica* o *conceptual (φαντασία καταληκτική).* Dos interpretaciones son posibles del significado de esta expresión, y las dos *se* encuentran en las exposiciones antiguas del estoicismo. En primer lugar, la fantasía *kataleptiké* puede consistir en la acción del intelecto que se apodera y comprende el objeto. En segundo lugar, puede ser la representación impresa en el entendimiento por el objeto, esto es, la acción del objeto sobre el entendimiento. Ambos significados se encuentran en las exposiciones antiguas del estoicismo. Sexto Empírico *(Adv. math.* VII, 248) nos dice que, según los estoicos, la representación cataléptica es la que viene del objeto real y es impresa y marcada por él en conformidad consigo mismo, de modo

que no podría nacer de un objeto diverso. Por otra parte, Zenón (según un testimonio de Cicerón: *Acad.*, II, 144) ponía el significado de la representación cataléptica en su capacidad de alcanzar y comprender el objeto. El comparaba la mano abierta y los dedos extendidos a la *representación* pura y simple; la mano contraída que hace acto de coger, al *asentimiento;* la mano cerrada en puño, a la *comprensión* cataléptica. En fin, las dos manos apretadas una sobre otra, con gran fuerza, eran el símbolo de la *ciencia*, la cual proporciona la verdadera y completa posesión del objeto.

La representación cataléptica es, pues, relacionada con el *asentimiento* por parte del sujeto cognoscente, asentimiento que los estoicos creían voluntario y libre. Si el recibir una representación determinada, por ejemplo, ver el color blanco, sentir lo dulce, no está en el poder del que lo recibe, porque depende del objeto del cual se origina la sensación, el asentir a tal representación es, en cambio, un acto libre. El asentimiento constituye el *juicio;* el cual se define precisamente o bien como *asentimiento* o como *disconformidad* o como *suspensión* (εποχή), esto es, renuncia provisional al asentimiento de la representación recibida o a disentir de la misma. Según el testimonio de Sexto Empírico *(Adv. math.* VII, 253), los estoicos posteriores pusieron el criterio de la verdad, no en la simple representación cataléptica, sino en la representación cataléptica "que no tenga nada contra sí"; porque puede darse el caso de representaciones catalépticas que no sean dignas de fe por las circunstancias en que son recibidas. Sólo cuando no tiene nada en contra suya, la representación cataléptica se impone con fuerza a las representaciones divergentes y obliga al sujeto cognoscente a prestar su asentimiento. De esto se deriva claramente que la representación cataléptica es la que está dotada de *evidencia* no contradicha, tal que solicite con gran fuerza al hombre a prestar su asentimiento, el cual, con todo, es libre. Consecuentemente, definían la ciencia como "una representación cataléptica o un hábito inmutable para aceptar tales representaciones, acompañadas de razonamiento" (Diόg. L., VII, 47) y afirmaban que no hay ciencia sin dialéctica, siendo propio de la dialéctica presidir los razonamientos.

Por lo que se refiere al problema del origen del conocimiento, el estoicismo es *empirismo.* Todo el conocimiento humano procede de la experiencia, y la experiencia es pasividad, porque depende de la acción que las cosas externas ejercen sobre el alma, considerada como un *papel (tabula rasa)* sobre el cual se registran las representaciones. Las representaciones son huellas o señales impresas en el alma, según Cleantes; según Crisipo, son modificaciones del alma. En todo caso, son recibidas pasivamente y producidas por los objetos externos o por los estados internos del alma (como las virtudes y la maldad). Por esto no hay ninguna diferencia entre la experiencia externa y la interna. Toda representación, después de su desaparición, determina el *recuerdo;* un conjunto de muchos recuerdos de la misma especie constituye la *experiencia.* (Aecio; *Plac.,* IV, 11). De la experiencia nace, por un procedimiento natural, el *concepto común* o *anticipación;* pero cuando se llega al universal por medio de un procedimiento técnico, se tiene el *concepto.* La anticipación es el *concepto natural* del universal. (Diόg. L., 54). Los conceptos son, en cambio, producidos por la instrucción o el razonamiento, y constituyen la ciencia. Es

la razón, por tanto, la que procede a la formación de las nociones universales, que son el fundamento de la ciencia. Pero la razón actúa, según los estoicos, sobre el material facilitado por la sensibilidad.

Con todo, los conceptos no tienen para ellos ninguna realidad objetiva: lo real es siempre *individual y* el universal subsiste solamente en las anticipaciones o en los conceptos. El estoicismo es, pues, un *nominalismo,* según la expresión empleada en la escolástica para designar la doctrina que niega realidad al universal. Los conceptos más generales, los que Aristóteles había llamado *categorías,* son reducidos por los estoicos a cuatro: 1.° el *sustrato* o sustancia; 2.° la *cualidad;* 3. el *modo* de ser; 4.° el modo relativo. (Plotino, *Enn.,* VI, I, 202). Estas cuatro categorías están entre sí en una relación tal que la siguiente encierra la precedente y la determina. De hecho, nada puede tener un carácter relativo, si no tiene un modo de ser; no puede tener un modo de ser, si no tiene una cualidad fundamental que lo diferencia de los demás; y no puede tener esta cualidad si no subsiste por sí, y es sustancia.

El concepto más alto y más amplio, o, como decían, el *género sumo,* es el concepto de *ser;* por cuanto todo en cierto modo es, y no hay, por tanto, un concepto más extenso que éste. El concepto más determinado, en cambio, es el de *especie,* que no tiene otra especie debajo de sí, esto es, el individuo, por ejemplo, de Sócrates. (Dióg. L., VII, 61). Otros estoicos, queriendo hallar un concepto aún más extenso que el del ser, recurrieron al de *algo (quid),* que puede comprender también a las cosas incorpóreas (Alej. Afrod., *Top.,* 301, 9) y a las inexistentes (Séneca, *Ep.,* 58).

La parte de la lógica estoica que ha ejercido mayor influencia en el desarrollo de la lógica medieval y moderna es la que concierne a la proposición y al razonamiento. Como fundamento de esta parte de su doctrina, los estoicos pusieron la teoría del significado *(le/kton)* que ha conservado su importancia fundamental en la lógica y en la teoría del lenguaje. "Tres son —decían ellos— los elementos que se coligan: el significado, lo que significa y lo que es. Lo que significa es la voz, por ej., "Dión". El significado es la cosa señalada por la voz y a la que nosotros unimos pensando en la cosa correspondiente. Lo que es, es el sujeto externo, por ej., el mismo Dión" (Sexto *Emp.,Adv. math.* VIII, 12). De estos tres elementos conexos, dos son corpóreos, la voz y lo que es; uno es incorpóreo, el significado mismo. En otros términos, el significado es aquella función o representación o concepto que nos viene a la mente cuando oímos una palabra y que nos permite referir la palabra a una cosa determinada. Así, por ejemplo, si con la voz "hombre" entendemos un "animal racional", podemos designar con esta voz a todos los animales racionales, es decir, a todos los hombres. El concepto "animal racional" es el significado que permite la referencia de las palabras al objeto existente. Este concepto sirve de camino entre la palabra (y en general, la expresión verbal) y la cosa real o corpórea, orientada de esta manera la referencia al objeto de las expresiones lingüísticas que de otra manera serían puros sonidos, incapaces, de toda conexión con las cosas. Por lo tanto, la referencia a la cosa es parte integrante del significado o, por lo menos, es un aspecto íntimamente unido a ella, pues la información en que consiste el significado no tiene más función que la de hacer posible y orientar tal referencia. En la lógica

medieval y moderna, lo que los estoicos llamaban significado ha sido expresado con otros nombres como *connotación, intensión, comprensión, interpretante, sentido,* mientras que la referencia a la cosa ha sido llamada *suposición, denotación, extensión, significado.* Pero esta diversidad de terminología no ha cambiado el concepto de significado en los tres elementos fundamentales en que los estoicos lo habían analizado.

Según los estoicos, un significado es *completo* si puede expresarse en una frase, por. ejemplo: "Sócrates escribe". La palabra "escribe", por el contrario, no tiene significado completo porque deja sin respuesta a la pregunta "¿quién? ". Por lo tanto, sólo la proposición es un significado completo, a la que también definen los estoicos, como Aristóteles, lo que puede ser verdadero o falso.

El razonamiento consiste en una conexión entre proposiciones simples del tipo siguiente: "si es noche, hay tinieblas; pero es noche, luego hay tinieblas". Como se ve, este tipo de razonamiento no tiene nada de común con el silogismo aristotélico, pues le faltan sus caracteres fundamentales: es inmediato (no tiene término medio) y no es necesario. La falta de estos caracteres permite a los estoicos distinguir la *concluyencia* de un razonamiento de su *verdad.* El razonamiento antes expuesto es verdadero sólo si es de noche, pero es falso si es de día. Sin embargo, es concluyeme en todo caso, porque la conexión de las premisas con la conclusión es correcta. Los tipos fundamentales de los razonamientos concluyentes los llaman los estoicos *apodícticos* o razonamientos no demostrativos. Son evidentes por sí mismos y son los siguientes: 1° Si es de día hay luz. Pero es de día. Luego hay luz. 2° Si es de día hay luz. Pero no hay luz. Luego no es de día. 3° Si no es de día, es de noche. Pero es de día. Luego no es de noche. 4° O es de día o es de noche. Pero es de día. Luego no es de noche. 5° O es de día o es de noche. Pero no es de noche. Luego es de día (Ip. Pirr., II, 157-58; Dióg. L., VII, 80). Estos esquemas de razonamientos son siempre válidos, pero no siempre son verdaderos, ya que son verdaderos solamente cuando la premisa es verdadera, es decir, corresponde a la situación de hecho. Sobre ellos se modelan los razonamientos *demostrativos,* que no sólo son concluyentes, sino que además manifiestan algo que antes era "oscuro": o sea, algo que no es inmediatamente manifiesto a la representación cataléptica que se ve siempre limitada al *aquí.y ahora.* Un ejemplo es : "Si una mujer tiene leche en el pecho, ha parido; pero esta mujer tiene leche en el pecho; luego ha parido" El razonamiento demostrativo en este sentido lo llaman los estoicos un *signo indicativo* por cuanto permite poner en claro que antes era oscuro. En cambio, son signos rememorativos aquellos que, en cuanto se presentan, hacen evidente el recuerdo de la cosa que primero ha sido observada en conexión con ellos y ahora no es manifiesta como lo es, por ejemplo, el humo con respecto al fuego (Sexto E., *Adv. math.*, VIII, 148 y sigs.). Evidentemente, los estoicos confiaban la construcción de su doctrina al razonamiento demostrativo; por ejemplo, la demostración de la existencia del alma o del alma del mundo (que es Dios) a partir de los movimientos o de los hechos que son dados inmediatamente a la representación cataléptica, es un signo indicativo en el sentido ahora explicado.

Como se ve, la dialéctica estoica tiene en común con la dialéctica platónica el carácter hipotético de sus premisas, pero se distingue de la

misma porque la unión de las premisas entre sí y su conexión con la conclusión expresa situaciones de hecho o estados de cosas inmediatamente presentes. Por otra parte, el carácter hipotético del procedimiento dialéctico no es para los estoicos, como para Aristóteles, un defecto de la misma dialéctica por el que ésta sea inferior a la ciencia. Para ellos, la ciencia no es más que dialéctica (Dióg. L., VII, 47). El concepto estoico de la lógica como dialéctica se propagó, por medio de las obras de Boecio, a la escolástica latina y fue el fundamento de la llamada lógica *terminística,* propia del último período de la escolástica.

93. LA FÍSICA

El concepto fundamental de la física estoica es el de un orden inmutable, racional, perfecto y necesario que gobierna y dirige infaliblemente todas las cosas y las hace ser y conservarse como son. Los estoicos identifican este orden con Dios mismo, de modo que su doctrina es un riguroso panteísmo.

Los estoicos sustituyen las cuatro causas aristotélicas (materia, forma, causa eficiente y causa final) por dos principios: el principio activo (poiou=n) y el principio pasivo (pa/sxwn), ambos materiales e inseparables uno de otro. El *principio pasivo* es la sustancia despojada de cualidad, o sea, la *materia;* el *principio activo* es la razón, esto es, Dios que actuando sobre la materia produce cada uno de los seres. La materia es inerte, y aunque dispuesta a todo, se estaría ociosa si nadie la moviese. La Razón divina la dirige adonde quiera y produce sus determinaciones. La sustancia de la que todo nace es la *materia,* el principio pasivo; la fuerza por la cual todo se hace es la *causa* o Dios, el principio activo (Dióg. L., VII, 134). Sin embargo, la distinción entre principio activo y principio pasivo no coincide, según los estoicos, con la distinción entre lo incorpóreo y lo corpóreo. Ambos principios, tanto la causa como la materia son cuerpo y nada más que cuerpo, ya que *sólo el cuerpo existe.* Los estoicos defienden un riguroso materialismo sobre la base de la definición del ser dada por Platón en el *Sofista* (§ 56): existe lo que actúa o padece una acción. Como sólo el cuerpo puede actuar o padecer una acción, sólo el cuerpo existe (Dióg. L. VII, 56; Plut., *Comm. Not.,* 3, 20, 1073; Stob., *Ecl.,* I, 636). Por lo tanto, es cuerpo el alma como principio de acción (Dióg. L., VII, 156). Es cuerpo la voz pues también ella opera y actúa sobre el alma (Aecio, *Plac.* IV, 20, 2). En fin, es cuerpo el bien como también lo son las emociones y los vicios. Dice Séneca a este propósito: "El bien opera porque favorece y lo que opera es un cuerpo. El bien estimula al alma en cierto sentido, la plasma y la pone freno, acciones que son propias de un cuerpo. Los bienes del cuerpo son cuerpos; por lo tanto, también los del alma, que también ella es un cuerpo" *(Ep.,* 106). Los estoicos admitían solamente cuatro especies de cosas incorpóreas: el significado, el vacío, el lugar o espacio y el tiempo (Sexto E., *Adv. math.,* X, 218).

Así, pues, entre las cosas incorpóreas no figura Dios. Dios mismo, como razón cósmica y causa dé todo, es cuerpo: más concretamente *es fuego.* Pero no es el fuego de que se vale el hombre, que destruye todas las cosas; es más bien un *soplo cálido* (πνεύμα) y vital que lo conserva todo, lo alimenta, hace crecer y lo sostiene todo. Pero este soplo o espíritu vital, este fuego

animador, es él mismo corpóreo. Se llama razón seminal *(λόγος σπερματικός)* del mundo, porque contiene en sí las razones seminales de las cuales nacen todas las cosas. Así como las partes de un ser viviente nacen todas de la semilla, así también cualquier parte del Universo nace de una semilla racional propia, o *razón seminal.* Estas razones seminales se mezclan frecuentemente unas con otras; pero después, al desarrollarse, se separan y dan origen a seres diversos; y así todas las cosas nacen de la unidad y son recogidas en la unidad. Con todo, la distinción entre las diversas cosas es perfecta; no hay en el mundo dos cosas semejantes, ni siquiera dos briznas de hierba.

El mundo se engendra cuando la materia primitiva se ha diferenciado y transformado en varios elementos. Condensándose y volviéndose pesada, se convierte en tierra; enrareciéndose, se convierte en aire y luego en humedad y agua; haciéndose todavía más sutil, se hace fuego. De estos cuatro elementos se componen todas las cosas: dos de ellos, el aire y el fuego, son activos; los otros dos, tierra *y* agua, son pasivos. La esfera de fuego está por encima de la de las estrellas fijas. El mundo es finito y tiene forma de esfera. A su alrededor hay el vacío; pero dentro no tiene vacío, porque es todo unido y compacto (Dióg. L., VII, 137 y sigs.).

La vida del mundo tiene un ciclo propio. Cuando después de un largo período de tiempo *(gran año),* los astros vuelven al mismo signo y a la misma posición en que estaban al principio, acontece una *conflagración* (ἐκπύρωοις) y destrucción de lodos los seres; y de nuevo se forma el mismo orden cósmico, y de nuevo vuelven a verificarse los acontecimientos acontecidos en el ciclo precedente, sin modificación alguna. Existe de nuevo Sócrates, existe de nuevo Platón, y nuevamente cada uno de los hombres, con los mismos amigos y conciudadanos; las mismas creencias; las mismas esperanzas; las mismas ilusiones. Y este ciclo se repite eternamente (Nemesio, *Denat.,* hom. 38, 272).

Tal es, en efecto, el hado *(είμαρμένη),* la ley necesaria que rige las cosas. El hado es el orden del mundo y la concatenación necesaria que dicho orden pone entre los seres y, por tanto, entre el pasado y el porvenir del mundo. Todo hecho sucede a otro y está necesariamente determinado por él como por su causa; a todo hecho sigue otro que el primero determina como causa. Esta cadena no puede romperse, porque quedaría roto el orden racional del mundo. Si este orden, desde el punto de vista de las cosas que él mismo concadena, es destino, desde el punto de vista de Dios que es su autor y garante infalible, es *providencia* que todo lo rige y conduce a su fin perfecto. En consecuencia, destino, providencia y razón se identifican entre sí, según los estoicos, y se identifican, con Dios, considerado como la *naturaleza* intrínseca, presente y operante en todas las cosas (Alejandro Afr., *Defato, 22,* p. 191). Desde este punto de vista, los estoicos justificaban la *mantica,* definida como el arte de prever el futuro mediante la interpretación del orden necesario de las cosas. Pero sólo el filósofo puede ser adivinador del futuro porque sólo él conoce el orden necesario del mundo (Cicer., *De divin.,* II, 63,130).

Al identificar a Dios con el cosmos, es decir, con el orden necesario de las cosas, la doctrina estoica es un riguroso *panteísmo.* Al mismo tiempo, es una justificación del politeísmo tradicional: los dioses de la tradición serían

otros tantos aspectos de la acción ordenadora divina. La divinidad es llamada Júpiter *(Diá)* por cuanto existe por obra *(diá)* suya, Zeus en cuanto causa del vivir *(zên),* Atenea en cuanto que gobierna sobre el éter, Hera en cuanto gobierna en el aire, Hefesto en cuanto fuego artífice, etc. (Dióg. L., VII, 147).

Pero si el mundo es en su orden producto necesario de la razón divina, no puede ser más que perfecto. Los estoicos no negaban la existencia de males en el mundo; solo creían que eran necesarios para la existencia del bien. Los bienes son contrarios a los males, decía Crisipo, en su libro *Sobre la providencia;* es menester, pues, que los unos sean sostenidos por los otros, porque sin un contrario no existiría tampoco el otro contrario. No habría justicia si no existiera la injusticia, porque aquélla no es más que la liberación de la injusticia. No existiría la moderación si no existiera la intemperancia, ni prudencia si no hubiese imprudencia, y así sucesivamente. No habría verdad sin la mentira. (Gelio, *Noct. att.* VII, 1). "Dios ha armonizado en el mundo todos los bienes con todos los males, de manera que nazca de ello la razón eterna de todo", cantaba Cleantes en el *Himno a Júpiter.*

94. LA PSICOLOGÍA

Ya queda dicho que el alma, según los estoicos, forma parte del número de las cosas corpóreas a base del principio de que es cuerpo lo que actúa y que el alma actúa. Crisipo se servía de la misma definición platónica de la muerte como "separación del alma del cuerpo" para deducir de ella la confirmación de la corporeidad del alma: "Lo incorpóreo no podría ni separarse del cuerpo ni unirse con él; pero el alma se une al cuerpo y se separa de él; por lo tanto el alma es cuerpo" (Nemesio, *De nat, hom., 2,* 81). El alma humana es una parte del Alma del mundo, o sea, de Dios; como Dios, es fuego o soplo vivificante, y sobrevive a la muerte en el seno del Alma del mundo (Diógenes L., VII, 156).

Las partes del alma son cuatro: 1° el principio directivo o hegemónico que es la razón; 2° los cinco sentidos; 3° el semen o principio espermático; 4° el lenguaje (Dióg. L., VII, 157; Sexto E., *Adv. math.,* IX, 102). El principio hegemónico genera y controla las otras partes del alma, extendiéndose a todas ellas "como los tentáculos de un pulpo": De modo que, además de producir las representaciones y el asentimiento, determina también los sentidos y el instinto. Según algunos testimonios, los estoicos situaban el principio hegemónico en la cabeza, parangonándola con lo que es el sol en el cosmos (Aecio, *Plac.,* IV, 21); pero según otros, lo situaban en el corazón o en el soplo en torno al corazón *(Ib.,* IV, 5, 6).

Los estoicos comparten el concepto, defendido ya por Platón y por Aristóteles, de que la libertad consiste en ser "causa de sí" o de los propios actos o movimientos. Más aún, inventan el término *autopragia,* que puede traducirse por *autodeterminación,* para designar la libertad; y dicen que sólo el sabio es libre porque sólo él se determina de por sí (Dióg. L., VII, 121). Sin embargo, la libertad del sabio no consiste mas que en su conformarse al orden del mundo, o sea, el destino (Dióg. L., VII, 88; Stobeo, *Flor.,* VI, 19;

Cicer., *De fato,* 17). De manera que, por primera vez, con los estoicos aparece la doctrina que identifica la libertad con la necesidad, transfiriendo la libertad propia de la parte al todo; es decir, del hombre al Principio que opera y actúa en el hombre. Sin embargo, no faltó entre los maestros de la *Stoa* quien quiso reconocer a la iniciativa del sabio cierto margen de libertad con respecto al mismo orden cósmico.

Crisipo distinguía las causas perfectas o fundamentales de las concomitantes o próximas. Las primeras actúan como absoluta necesidad, las segundas pueden sufrir nuestra influencia; y aun cuando no la sufran, podemos nosotros cooperar a ellas o no. Así como quien da un empujón a un cilindro le ha dado el comienzo del movimiento, pero no la capacidad de rodar, así el objeto imprime ciertamente dentro de nosotros la representación, pero no determina necesariamente el asentimiento, que queda a nuestro arbitrio. Con estos límites la voluntad y la índole de cada uno pueden influir de conformidad con el orden del todo, en la elección y en la ejecución de las acciones (Cicer., *De fato,* 41-3; Aulo G., *Noct. att.,* VII, 2).

95. LA ETICA

Dios ha confiado la realización y la conservación del orden perfecto del cosmos en el mundo animal a dos fuerzas igualmente infalibles: el instinto y la razón. El *instinto* (ορμή) guía infaliblemente al animal en su conservación, nutrición y reproducción y, en general, en el cuidado de sí mismo en orden a los fines de su supervivencia (Dióg. L., VII, 85). Por otro lado, la *razón* es la fuerza infalible que garantiza la armonía del hombre consigo mismo y con la naturaleza en general.

La ética de los estoicos es sustancialmente una teoría del uso práctico de la razón, esto es, del uso de la razón en orden a establecer la armonía entre la naturaleza y el hombre.

Según Zenón, el fin del hombre es el acuerdo consigo mismo, esto es, la vida "según una razón única y armónica". Cleantes añadió al acuerdo consigo mismo el acuerdo con la naturaleza, y por esto definió el fin del hombre como "la vida conforme a la naturaleza". Y Crisipo expresó la misma cosa, diciendo: "Vivir de manera conforme a la experiencia de los sucesos naturales" (Stobeo, *Ecl.* II, 76, 3). Pero parece que ya Zenón había adoptado la fórmula del "vivir conforme a la naturaleza" (Diógenes Laercio, VII, 87). E indudablemente ésta es la máxima fundamental de la ética estoica.

Por naturaleza, Cleantes entendía la naturaleza universal. Crisipo no sólo la naturaleza universal, sino también la humana, que es parte de la universal. Para todos los estoicos, la naturaleza es el orden racional, perfecto y necesario que es el destino o Dios mismo; por eso Cleantes oraba así: "Conducidme, oh Júpiter, y tú, oh Destino, adonde me tenéis destinado y os serviré sin vacilación, pues aunque no quisiera, os tendría que seguir igualmente como tonto "(Stobeo, *Flor.,* VI, 19)" Ahora bien, la acción que se presenta conforme al orden racional es el deber *(κατηκον):* la ética estoica es, pues, fundamentalmente una ética del deber y la noción del deber, como conformidad o conveniencia de la acción humana al orden

racional, viene a ser por primera vez, en los estoicos, la noción fundamental de la ética. En efecto, ni la ética platónica ni la aristotélica hacen referencia al orden racional del todo, asumiendo como su fundamento, la primera, la noción de la justicia; la segunda, la de felicidad. La noción de deber no aparecía en su ámbito y dominaba en ella la noción de virtud como camino para realizar la justicia o la felicidad. "Los estoicos llaman deber —dice Diógenes Laercio (VII, 107-109)— a aquello cuya elección puede ser razonablemente justificada... De las acciones realizadas por instinto algunas son debidas u obligatorias, otras contrarias al deber, otras ni debidas ni contrarias al deber. Son acciones debidas aquellas que la razón aconseja efectuar, como honrar a los padres, a los hermanos, a la patria e ir de acuerdo con los amigos. Son contrarias al deber aquellas que la razón aconseja no hacer... Ni debidas ni contrarias al deber son aquellas que la razón ni aconseja ni prohibe, como levantar una pajita, tener una pluma, etc." Como dice Cicerón *(De off.,* III, 14), los estoicos distinguían el deber *recto,* que es perfecto y absoluto y no puede darse más que en el sabio, y los deberes "intermedios", que son comunes a todos y muchas veces se realizan sólo con la ayuda de una buena índole y de cierta instrucción. Este predominio de la noción del deber conduce a los estoicos a una de las doctrinas típicas de su ética: la justificabilidad del suicidio. Pues, cuando las condiciones contrarias al cumplimiento del deber prevalecen sobre las favorables, el sabio tiene el deber de abandonar la vida aunque se halle en el colmo de la felicidad (Cicer., *De fin.*, III, 60). Sabemos que muchos maestros de la *Stoa* siguieron este precepto que, en realidad, no es sino la consecuencia de su noción del deber.

Sin embargo, el deber no es el bien. El bien comienza a existir cuando se repite y se consolida la elección aconsejada por el deber, manteniendo siempre su conformidad con la naturaleza, hasta llegar a ser en el hombre una *disposición* uniforme y constante, es decir, una *virtud* (Cicer., *De fin.,* III, 20; *Tusc.,* IV, 34). La virtud es verdaderamente el único bien. Pero solamente lo es del sabio, o sea, de quien es capaz del deber recto y se identifica con la sabiduría misma, ya que no es posible sin el conocimiento del orden cósmico con el que se adecúa y conforma el sabio. La virtud puede tener nombres muy diversos según los dominios a los que se refiere (la prudencia se dirige a los objetivos del hombre, la templanza a los impulsos, la fortaleza a los obstáculos, la justicia a la distribución de los bienes: Stobeo, *Ecl.,* II, 7, 60); pero en realidad es una sola y la posee toda entera sólo quien sabe entender y cumplir el deber, o sea, únicamente el sabio (Dióg. L., VII, 126).

Entre la virtud y el vicio no hay término medio. Así como un pedazo de madera es recto o torcido, sin posibilidades intermedias, de la misma manera el hombre es justo o injusto y no puede ser justo o injusto sólo parcialmente. Y de hecho, quien posee la recta razón, esto es, el *sabio,* lo hace todo bien y virtuosamente; mientras quien carece de la recta razón, el *necio,* todo lo hace mal y de modo vicioso. Y puesto que lo contrario de la razón es la locura, el hombre que no es sabio es un loco. De la misma manera que quien está sumergido en el agua, aunque esté un poco debajo de la superficie, no puede respirar, como si estuviera en unas aguas profundas, así el que quiere alcanzar la virtud, pero no es virtuoso, no es menos miserable que quien está más alejado de ella (Cicer., *De fin.,* III, 48).

La virtud es el único bien en sentido absoluto, pues ella sola es la que constituye la realización, en el hombre, del orden racional del mundo. Este principio llevó a los estoicos a formular otra doctrina típica de su ética: la de las cosas indiferentes *(adioafora).* Si la virtud es el único bien, sólo se pueden llamar con propiedad bienes, la sabiduría, la prudencia, la justicia, etc., y males sus contrarios; pero no son ni bienes ni males las cosas que no constituyen virtud, como la vida, la salud, el placer, la belleza, la riqueza, la gloria, etc., y sus contrarios. Por lo tanto, estas cosas son *indiferentes.* No obstante, en el dominio de estas cosas indiferentes, algunas son dignas de preferencia o de elección como la vida, la salud, la belleza, la riqueza, etc.; pero otras no, como sus contrarios. Existen, pues, además de los bienes (las virtudes), otras cosas que no son bienes, pero que también son dignas de preferencia y, para indicar el conjunto de los bienes y de estas cosas, los estoicos emplearon la palabra *valor (αξία).* Valor es, pues, "toda contribución a una vida conforme a razón" (Dióg. L., VII, 105) o, en general, lo que es digno de elección" (Cicer., *De fin.,* III, 6, 20). Con esta noción de valor hacía su ingreso en la ética un concepto que había de tener gran importancia en la historia de esta disciplina.

Forma parte integrante de la ética estoica la negación total del valor de la emoción (πάθος). Ésta negación no tiene parte alguna en la economía general del cosmos que ha provisto de manera perfecta a la conservación y al bien de los seres vivientes, dotando a los animales de instinto y al hombre de razón. En cambio, las emociones no son provocadas por fuerzas o situaciones naturales: son opiniones o juicios dictados por ligereza y, por ello mismo, fenómenos de necedad y de ignorancia consistentes en "juzgar saber lo que no se sabe" (Cicer., *Tusc.,* IV, 26). Los estoicos distinguían cuatro emociones fundamentales, a las cuales reducían todas las demás: dos que tenían origen en los bienes presuntos o supuestos: el deseo de los bienes futuros y la alegría de los bienes presentes; otras dos que tenían origen en los males supuestos: el temor de los males futuros y la aflicción de los males presentes. A tres de estas emociones, concretamente al deseo, a la alegría y al temor, hacían corresponder tres estados normales propios del sabio, o sea respectivamente, la voluntad, la alegría y la precaución, que son estados de calma y de equilibrio racional. En cambio, ningún estado normal corresponde en el sabio a lo que es la aflicción para el necio: en efecto, para él no existen males de los que deba dolerse, pues conoce la perfección del universo. Por consiguiente, las emociones son enfermedades verdaderas y propiamente tales, que afectan al necio pero de las que el sabio está inmune. La condición del sabio es, pues, la indiferencia a toda emoción, la *apatía.*

El orden racional del mundo, al dirigir la vida de cada hombre, dirige también la vida de la comunidad humana. Lo que se llama justicia es la acción en esta comunidad de la misma razón divina. La ley que se inspira en la razón divina es la ley natural de la comunidad humana: una ley superior a las reconocidas por los diversos pueblos de la tierra, perfecta, y por lo mismo no susceptible de correcciones o mejoras. Cicerón, en una página famosa, expresaba así el concepto de esta ley: "Existe ciertamente una ley verdadera, la recta razón conforme a la naturaleza, difundida entre todos, constante, eterna, que con su mandato invita al deber y con su prohibición aparta del engaño... Una ley así, no puede ser distinta en Roma o en Atenas,

ni hoy o mañana, sino que como única, eterna e inmutable ley, gobernará a todos los pueblos y en todo tiempo" (Lactancio, *Div. inst.*, VI, 8, 6-9; Cicer., *De rep.*, III, 33). Estos conceptos constituyeron y constituyen la base de la teoría del derecho natural que, durante muchos siglos, ha sido el fundamento de toda doctrina del derecho.

Si es única la ley que gobierna a la humanidad, también lo es la comunidad humana. "El hombre que se acomoda a la ley es ciudadano del mundo (cosmopolita) y dirige las acciones según el querer de la naturaleza con arreglo al cual se gobierna todo el mundo" (Filón, *De mundi opif.*, 3). Por eso el sabio no pertenece a esta o aquella nación sino a la ciudad universal de la que son conciudadanos todos los hombres. En esta ciudad no existen libres y esclavos, sino que todos son libres. Para los estoicos, la única esclavitud es la del necio, por cuanto no se determina en conformidad con aquella ley que es la misma naturaleza suya y del mundo. La esclavitud impuesta por el hombre sobre el hombre no es para los estoicos más que perversidad (Dióg. L., VII. 121).

BIBLIOGRAFIA

§ 89. Sobre la filosofía postaristotelica: Melli, *La fil. greca da Epicuro ai neoplatonici,* Florencia, 1922; Schmekel, *Forschungen* zur *Philosophie des Hellenismus,* Berlín, 1938.

§ 90. Sobre la vida, escritos y doctrina de los antiguos estoicos, las fuentes principales son: 1.° Diógenes Laercio, VII; 2.° Sexto Empírico, *Hipotiposis pirronianas y Contra los matemáticos:* estas obras están en buena parte entremezcladas con la exposición y la crítica de las doctrinas estoicas; 3.° Cicerón, cuyas obras filosóficas están todas inspiradas en el estoicismo de los Eclécticos, sobre todo Posidonio y Panecio; 4.° Suidas, varios artículos de su *Léxico ;* 5.° Filodemo, fragmentos del escrito sobre los *Estoicos.* Los fragmentos de los estoicos han sido recogidos por Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* vol. I: "Zenón y los discípulos de Zenón", Leipzig, 1905; vol. II: "Los fragmentos lógicos y físicos de Crisipo", Leipzig, 1903; vol. III: "Los fragmentos morales de Crisipo y los fragmentos de los sucesores de Crisipo", Leipzig, 1903; el vol. IV contiene el índice compilado por Adler, Leipzig, 1924.

§ 91. Sobre la doctrina estoica en general: Barth, *Die Stoa,* Stuttgart, 1908; Brehier, *Chrisippe,* París, 1910; Lafon, *Les stoiciens.* París. Pholenz, *Die Stoa.* Göttingen, 1948; 2[a] ed. 1954; J. Brun, *Le stoicisme,* París, 1958.

§ 92. Sobre la lógica estoica: B. Mates, *Stoic* Logic, Berkeley (Cal.), 1953; W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic,* Oxford, 1962, cap. 3.

§ 93. Sobre la fisica: J. Moreau, *L'ame du monde de Platón aux Stoiciens,* París, 1939; S. Samburski, *The Physics of The Stoics,* Londres, 1959.

§ 95. Sobre la ética: Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik,* Berlin, 1934; Kirk, *The Moral Philosophy of the Stoics,* New Brunswick, 1951.

CAPITULO XIV

EL EPICUREISMO

96. EPICURO

Epicuro, hijo de Neocles, nació en enero o febrero del año 341 a. de C., en Samos, donde transcurrió su juventud. Empezó a interesarse por la filosofía a los catorce años de edad. En Samos escuchó las lecciones del platónico Panfilo, y luego del democríteo Nausífones. Es muy probable que fuera este último quien iniciara a Epicuro en la doctrina de Demócrito, del que, por algún tiempo, se consideró discípulo; después afirmó la completa independencia de doctrina con respecto a la de su inspirador, al que más tarde designó con el nombre contrahecho de Lerocrito (parlanchín) (Dióg. Laercio, X, 8).

A los dieciocho años, Epicuro se fue a Atenas. No ha quedado demostrado que haya asistido a las lecciones de Aristóteles y de Jenócrates, que por aquel tiempo era jefe de la Academia. A los treinta y dos años inició sus actividades como maestro, primero en Mitilene y en Lampsaco, y años más tarde (307-06) en Atenas, donde permaneció hasta su muerte (271-70).

La sede de la escuela fue el jardín (khpoj) de Epicuro, por lo que sus secuaces fueron llamados "filósofos del jardín". La autoridad de Epicuro sobre sus discípulos era muy grande. Como las demás escuelas, el epicureismo constituía una asociación de carácter religioso; pero la divinidad a la que estaba dedicada esta asociación era el fundador mismo de la escuela. "Las grandes almas epicúreas, dice Séneca (Ep., VI, 6), no las formó la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro." Tanto durante su vida como después de su muerte, los discípulos y los amigos le tributaron honores casi divinos y procuraron modelar su conducta sobre su ejemplo. "Obra siempre como si Epicuro te viera", era el precepto fundamental de la escuela (Séneca, *Ep.,* XXV, 5).

Fue autor de numerosos escritos, alrededor de trescientos. Nos quedan solamente las tres cartas conservadas por Diógenes Laercio: la primera, dirigida a *Herodoto,* es una breve exposición de física; la segunda, a *Meneceo,* es de contenido ético; y la tercera, a *Pitocles,* de dudosa atribución, trata de cuestiones meteorológicas. Diógenes Laercio nos ha conservado también *las Máximas capitales y* el *Testamento.* En un manuscrito vaticano se ha encontrado una colección de *Sentencias, y* en los papiros herculanenses, fragmentos de su obra *Sobre la naturaleza.*

97. LA ESCUELA EPICÚREA

El más notable de los discípulos inmediatos de Epicuro fue Metrodoro de Lampsaco, cuyos escritos fueron en su mayor parte de contenido polémico. Pero los amigos y los discípulos de Epicuro se contaron en gran número, y entre ellos no faltaron mujeres, como Temistia y la hetaira Leontina, que escribió contra Teofrasto. En efecto, también las mujeres podían pertenecer a la escuela, ya que se fundaba en la solidaridad y la amistad de sus miembros; y las amistades epicúreas se hicieron famosas en todo el mundo antiguo por su nobleza.

Sin embargo, ningún discípulo trajo una original aportación a la doctrina del maestro. Epicuro exigía de sus secuaces la estricta observancia de sus enseñanzas; y a ella la escuela epicúrea se mantuvo fiel durante todo el tiempo de su duración (que fue larguísima, hasta el siglo IV después de Jesucristo). Por ello solamente recordaremos, entre los numerosísimos discípulos, aquellos por cuya mediación nos han llegado ulteriores noticias sobre la doctrina epicúrea. Los papiros herculanenses han revelado algunos fragmentos de Filodemo, contemporáneo de Cicerón, los cuales se refieren a muchos problemas tratados desde el punto de "vista epicúreo y nos presentan la polémica que se desarrollaba entonces en el interior mismo de la escuela epicúrea, y entre ella y las demás escuelas.

Tito Lucrecio Caro, en su *De rerum natura,* no tan sólo nos ha dejado una obra de gran valor poético, sino también una fiel exposición del epicureismo. Poco se sabe de la vida de Lucrecio. Probablemente nació en el 96 a. de C. y murió en el 55 a. de C. La noticia de que estaba loco (que nos ha llegado por mediación de los escritores cristianos) y de que escribió su poema en los intervalos de su locura, puede ser una invención debida a la exigencia polémica de desacreditar al mayor representante latino del ateísmo epicúreo; en todo caso, resulta poco verosímil, dada la causa a que se atribuye la locura del poeta: un filtro amoroso. Los seis libros de la obra de Lucrecio (inacabada) se dividen en tres partes, respectivamente dedicadas a la metafísica, a la antropología y a la cosmología, cada una de las cuales comprende dos libros. En el primero y en el segundo libro se trata de los principios de toda la realidad, de la materia, del espacio y de la constitución de los cuerpos sensibles. En el tercero y cuarto se trata del hombre. En el quinto y sexto, del Universo y de los fenómenos físicos más importantes. Editó la obra Cicerón, quien tuvo que reordenarla un tanto, después de la muerte de Lucrecio. Este veía en Epicuro al que libró a los hombres del temor a lo sobrenatural y a la muerte. Lucrecio consideraba tan grande esta tarea, que no vaciló en ensalzar a Epicuro como una divinidad y en considerarle como el fundador de la verdadera sabiduría.

Pertenece al segundo siglo después de Jesucristo Diógenes de Enoanda (Asia Menor), de quien se ha hallado en el año 1884 un escrito esculpido en bloques de piedra. Estas inscripciones revelan una doctrina conforme con la original de Epicuro; su única novedad es la defensa del epicureismo contra otras corrientes filosóficas, especialmente contra los diálogos platónicos de Aristóteles.

98. CARACTERES DEL EPICUREISMO

Epicuro ve en la filosofía el camino para lograr la felicidad, entendida como liberación de las pasiones. Así, pues, el valor de la filosofía es puramente instrumental: su fin es la felicidad. Mediante la filosofía, el hombre se libra de todo deseo inquieto y molesto; también se libra de las opiniones irrazonables y vanas, y de las turbaciones que de ellas proceden. La investigación científica, encaminada a investigar las causas del mundo natural, no posee otro fin. "Si no estuviéramos turbados por la idea de las cosas celestes y de la muerte y por no conocer los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos la ciencia de la naturaleza" *(Máss. Capit.*, 11). Todo el valor de la filosofía reside, pues, en dar al hombre un "cuádruple remedio": 1.° libertar a los hombres del temor de los dioses, demostrando que por su naturaleza feliz no se ocupan de los asuntos humanos; 2.° libertar a los hombres del temor a la muerte, demostrando que no es nada para el hombre: "cuando existimos nosotros la muerte no existe, cuando existe la muerte no existimos nosotros" *(Ep. a Men.*, 124); 3.° demostrar la accesibilidad del límite del placer, es decir, el fácil logro del placer mismo; 4.° demostrar la lejanía del límite del mal, es decir, la brevedad y la provisoriedad del dolor.

De esta manera la doctrina epicúrea manifestaba claramente la tendencia de toda filosofía postaristotélica a subordinar la investigación especulativa a un fin práctico, considerado como válido independientemente de la investigación misma, de modo que a dicha investigación se le venía a negar el valor supremo que le atribuían los filósofos del período clásico: el de determinar ella misma el fin del hombre, y ser ya en cuanto investigación, parte integrante de este fin.

Epicuro distinguió tres partes de la filosofía: la *canónica*, la *física y* la *ética.* Pero la canónica se concebía en relación tan estrecha con la física que puede decirse que las partes de la filosofía eran para el epicureismo solamente dos: la física y la ética. En todo el campo del conocimiento, el fin que se ha de tener presente es la evidencia (ενάργεια): "la base fundamental e todo es la evidencia", decía Epicuro.

99. LA CANÓNICA

Epicuro llamó *canónica* a la lógica o teoría del conocimiento, en cuanto la consideró esencialmente dirigida a ofrecer el criterio de verdad y, por tanto, un *canon,* es decir, una regla para orientar al hombre hacia la felicidad. El criterio de verdad está constituido por las sensaciones, por las anticipaciones y por los sentimientos.

La sensación se produce en el hombre por el flujo de los átomos que se separan de la superficie de las cosas (según la teoría de Demócrito, § 22). Este flujo produce en los hombres *imágenes* (είδωλα), en todo semejantes a las cosas que las producen. De estas imágenes nacen las sensaciones; de las sensaciones nacen las *representaciones fantásticas* que resultan de la combinación de dos imágenes diversas (como, por ejemplo, la representación del centauro nace de la unión de la imagen del hombre con la del caballo).

De las sensaciones repetidas y conservadas en la memoria nacen también las representaciones genéricas (o conceptos) que Epicuro (al igual que los estoicos) llamó *anticipaciones.* En efecto, los conceptos sirven para anticipar las sensaciones futuras. Por ejemplo, si se dice, "éste es un hombre", hay que poseer ya el concepto de hombre, adquirido en virtud de las sensaciones anteriores. Ahora bien, la sensación es siempre verdadera. En efecto, no la puede refutar una sensación homogénea, que la confirma, ni una sensación distinta que, procediendo de otro objeto no puede contradecirla. Así, pues, la sensación es el criterio fundamental de verdad. Pero como también los conceptos o *anticipaciones* provienen de sensaciones, también son verdaderos, y, junto con la sensación, constituyen el criterio de verdad. En fin, el tercer criterio de verdad es el *sentimiento,* es decir, el placer o el dolor, que constituye la norma para la conducta práctica de la vida y por eso está fuera del campo de la lógica.

El error, que no puede subsistir en las sensaciones y en los conceptos, puede, en cambio, subsistir en la *opinión:* ésta es verdadera si queda confirmada por el testimonio de los sentidos o por lo menos no la contradice tal testimonio; en caso contrario, es falsa. Ateniéndose a los fenómenos, tal como se nos manifiestan merced a las sensaciones, se puede, con el *razonamiento,* extender el conocimiento incluso a cosas que para la misma sensación se hallan ocultas: pero la regla fundamental del razonamiento en este caso es el acuerdo más estrecho con los fenómenos percibidos.

En el escrito de Filodemo, *Sobre los signos,* que expone las doctrinas del epicúreo Zenón, maestro de Filodemo, la teoría del razonamiento inductivo se desarrolla y defiende contra los ataques de los estoicos. Los estoicos decían que no basta constatar que los hombres que nos rodean son mortales para decir que en todas partes los hombres sean mortales: haría falta determinar que los hombres son mortales precisamente en cuanto hombres, para dar a aquella inferencia su correspondiente necesidad. Pero los epicúreos respondían que, mientras nada se oponga a su conclusión, una inferencia del género, fundada en la analogía, debía ser considerada como válida. Como todos los hombres al alcance de nuestra experiencia son semejantes también con respecto a la mortalidad, hay que afirmar que también son iguales en este aspecto los hombres fuera del alcance de nuestra experiencia *(De signis,* XVI, 16-29). En otros términos, los epicúreos admitían que la inducción era un proceso por *analogía* (entendiendo por analogía la identidad de dos o más relaciones): en el sentido de que una vez comprobado que, en nuestra experiencia, una determinada cualidad (por ej., "mortal" acompaña de continuo a otras cualidades, como las que constituyen los hombres) se puede inferir que, aun allí donde no llega nuestra experiencia, esta relación se mantiene constante, es decir, que a las demás cualidades de los hombres acompaña siempre la de mortal *(Ib.,* XX, 32 y sigs.). De esta manera presuponían ellos no sólo la necesaria semejanza de los hombres, según la critica de los estoicos, sino la semejanza, o sea, la uniformidad de las *relaciones* entre cualidades o hechos: uniformidad a la que más tarde llamará Stuart Mill "uniformidad de las leyes de naturaleza", como distinta de "uniformidad de naturaleza". Los epicúreos partían también de un sentido amplio de la experiencia y afirmaban que recogían

"no sólo los signos que nos aparecen o que experimentamos nosotros mismos sino también las cosas que aparecen en la experiencia ajena y que pueden ser tomadas de ella" *(Ib.,* 32, 14). Y también en esto se apartaban de los estoicos que reducían la experiencia a la percepción de *aquí* y *ahora,* poniendo toda la fuerza del razonamiento en este *aquí* y *ahora.*

Epicuro fue el primero en formular una teoría sobre el lenguaje que ha sido actualizada en los tiempos modernos: el lenguaje es un producto natural porque es la expresión sonora de las emociones que experimentan los hombres en determinadas condiciones (Diόg. L., X, 75-76). Es la tesis defendida por Rousseau en el siglo XVIII.

100. LA FÍSICA

La física de Epicuro tiene por objeto excluir de la explicación del mundo cualquier causa sobrenatural y liberar de esta manera a los hombres del temor de estar a merced de fuerzas desconocidas y de misteriosas intervenciones. Para lograr este objetivo la física tiene que ser: 1° *materialista,* o sea, excluir la presencia en el mundo de toda "alma" o principio espiritual; 2° *mecanista,* esto es, valerse en sus explicaciones únicamente del movimiento de los cuerpos excluyendo toda clase de finalismo. Como la física de Demócrito respondía a estas dos condiciones, Epicuro la adoptó e hizo suya con escasas modificaciones.

Al igual que los estoicos Epicuro afirma que todo lo que existe es cuerno porque sólo el cuerpo puede actuar o padecer una acción. Incorpóreo, solo admite el *vacío,* pero el vacío no actúa ni padece nada sino que solo permite a los cuerpos moverse a través de él *(Ep. ad Her.,* 67). Todo lo que actúa o padece es cuerpo y todo nacimiento o muerte no es más que agregación o disgregación de cuerpos. De ahí que admita Epicuro con Demócrito que nada procede de la nada y que todo cuerpo esta compuesto de corpúsculos indivisibles (átomos) que se mueven en el vacío.

En el vacío infinito, los átomos se mueven eternamente chocando y combinándose entre sí. Sus formas son diversas, pero su número, aunque indeterminable, no es infinito. Su movimiento no obedece a ningún designio providencial ni a ningún orden finalista. Los epicúreos excluyen explícitamente la providencia estoica, y la crítica de tal providencia constituye uno de los temas preferidos de su polémica. Contra la acción de la divinidad en el mundo, argumentan partiendo de la existencia del mal. "La divinidad o quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente; y la divinidad no puede serlo. Si puede y no quiere, es envidiosa, y la divinidad no puede serlo. Si no quiere y no puede, es envidiosa e impotente y, por consiguiente no es la divinidad. Si quiere y puede (que es lo único que le corresponde), ¿de dónde viene la existencia del mal y por qué no lo suprime? " (fr. 374, Usener). Eliminada del mundo la acción de la divinidad, no quedan para explicar el orden del mismo sino las leyes que regulan el movimiento de los átomos. Según los epicúreos, nada se les escapa a estas leyes y ellas constituyen la necesidad que preside en todos los acontecimientos del mundo natural.

Un mundo es, según Epicuro, "un trozo de cielo que comprende astros, tierras y todos los fenómenos, recortado en el infinito". Los mundos son infinitos; están sometidos a nacimiento y a muerte. Pero, sosteniendo Epicuro que los átomos caen en el vacío en línea recta y con la misma velocidad, para explicar el choque, en cuya virtud se agregan y se disponen en los varios mundos, admite una *desviación* casual de los átomos de su trayectoria rectilínea. Esta desviación de los átomos es el único acontecimiento natural no sujeto a necesidad. Como dice Lucrecio, "rompe las leyes del hado".

En este mundo, del cual se ha eliminado cualquier traza de potencias divinas, Epicuro admite, sin embargo, la existencia de divinidades. Y la admite en virtud de su mismo empirismo: porque los hombres poseen la imagen de la divinidad; y esta imagen, como cualquier otra, no puede haberse producido en ellos más que por flujos de átomos emanados de las mismas divinidades. Los dioses tienen forma humana, que es la más perfecta y, por tanto, la única digna de seres racionales. Mantienen entre sí una amistad análoga a la humana; y habitan en los espacios vacíos entre mundo y mundo *(intermundos).* Pero no se preocupan ni del mundo ni de los hombres. Cualquier cuidado de este género sería contrario a su perfecta dicha, puesto que les impondría una obligación y ellos no tienen obligaciones, antes bien, viven libres y felices. Por esto el motivo de que el hombre sabio les honre no es el temor, sino la admiración de su excelencia.

El alma, según Epicuro, está compuesta de partículas corpóreas difundidas por todo el cuerpo como un soplo cálido. Tales partículas son más finas y redondas que las demás, y, por lo tanto, más móviles. Las facultades del alma, como se ha visto, son fundamentalmente tres: la *sensación* en sentido propio; la *imaginación (mens,* según Lucrecio), que produce las representaciones fantásticas; la *razón* (λσγος), que es la facultad del juicio y de la opinión. A estas facultades teoréticas se añade el *sentimiento,* placer o dolor, que es la norma de la conducta práctica. La parte irracional del alma, que es principio de vida, está difundida por todo el cuerpo.

Con la muerte los átomos del alma se separan y cesa toda posibilidad de sensación: la muerte es "privación de sensaciones". Por eso es necio temerla: "El más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros porque cuando existimos nosotros no existe la muerte y cuando existe la muerte, nosotros no existimos" *(Ep. ad Men.,* 125).

101. LA ETICA

La ética epicúrea es, en general, una derivación de la cirenaica (§ 39). La felicidad consiste en el placer: "el placer es el principio y el fin de la vida feliz", dice Epicuro (Dióg. Laerc., X, 129). El placer es, en efecto, el criterio de la elección y de la aversión: se tiende al placer, se huye del dolor. Es el único criterio con el cual valoramos todos los bienes. Pero hay dos clases de placeres: el *placer estático,* que consiste en la privación del dolor, y el *placer en movimiento,* que consiste en el gozo y en la alegría. La felicidad consiste solamente en el placer estático o negativo, "en el no sufrir y no agitarse" y

se define, por tanto, como αταραξία (ausencia de turbación) y a)pori/a (ausencia de dolor). El significado de estos dos términos oscila entre la liberación temporal del dolor de la necesidad y la ausencia absoluta del dolor. En polémica contra los cirenaicos, que afirmaban la posibilidad del placer, Epicuro dice explícitamente que "la cumbre del placer es la simple y pura destrucción del dolor".

Este carácter negativo del placer impone la elección y la limitación de las necesidades. Epicuro distingue las necesidades *naturales* de las *inútiles;* entre las necesidades naturales las hay *necesarias* e innecesarias. De las naturales y necesarias, algunas son necesarias para la felicidad, otras para la salud del cuerpo, otras para la vida misma. Sólo los deseos naturales y necesarios deben satisfacerse; los demás deben abandonarse y rechazarse. El epicureismo quiere, por tanto, no el abandono al placer, sino el cálculo y la medida de los placeres. Conviene renunciar a los placeres que originan un dolor mayor y soportar incluso largamente los dolores que originan un placer mayor. "A cada deseo es menester preguntarse: ¿Qué sucederá si se satisface? ¿Qué pasará si no se le atiende? Solo el cuidadoso cálculo de los placeres puede conseguir que el hombre se baste a sí mismo y no se convierta en esclavo de las necesidades y de la preocupación por el mañana. Pero este cálculo sólo puede deberse a la prudencia *(fro/nesij).* La prudencia es todavía más preciosa que la filosofía, porque de ella nacen todas las demás virtudes y sin ella la vida no posee dulzura, ni belleza ni justicia" *(Ep. a Men.,* 132). Las virtudes, y especialmente la prudencia, que es la primera y más fundamental, aparecen así a Epicuro como condición necesaria a la felicidad. A la prudencia se debe el cálculo de los placeres, la elección y la limitación de las necesidades y, por consiguiente, el logro de la ataraxia y de la aponía.

En un pasaje famoso del escrito *Sobre el fin*, Epicuro afirma explícitamente el carácter sensible de todos los placeres. "Por mi parte, dice, no sé concebir qué sea el bien, si prescindo de los placeres del gusto, de los placeres del amor, de los placeres del oído, de los que proceden de las bellas imágenes percibidas por los ojos y, en general, de todos los placeres que los hombres poseen gracias a los sentidos. No es verdad que sólo el gozo espiritual sea un bien, puesto que también la mente se alegra con la esperanza de los placeres sensibles, en cuyo disfrute la naturaleza humana puede librarse del dolor." (Cicer., *Tusc.*, III, 18, 42; fr. 69 Usener. Cfr. fr. 67, 68 y 70, Usener). En este pasaje el bien se limita al ámbito del placer sensible, al cual pertenece incluso el placer que da la música ("los placeres de los sonidos") y la contemplación de la belleza ("placeres de las bellas imágenes"); y el gozo espiritual se reduce a la esperanza del mismo placer sensible. Tal vez el fin polémico del fragmento (dirigido probablemente contra el *Protréptico* de Aristóteles, que exaltaba platónicamente la superioridad del placer espiritual [§ 69[), llevara a Epicuro a acentuar su tesis de la sensibilidad del placer; pero resulta claro que esta tesis se desprende necesariamente de su doctrina fundamental que hace de la sensación el canon fundamental de la vida del hombre. Que el verdadero bien no sea el placer violento, sino el estable de la aponía y de la ataraxia, no es cosa que contradiga la tesis de la sensibilidad del placer, ya que la aponía es "el no sufrir en el cuerpo", y la ataraxia es "el no

estar turbados en el alma" por la preocupación de la necesidad corporal.

Pero por esto la doctrina de Epicuro no puede confundirse con un vulgar hedonismo. Se opondría a tal hedonismo el culto de la amistad, característico de la doctrina y de la conducta práctica de los epicúreos. "De todo cuanto la prudencia nos ofrece para la felicidad de la vida, lo mayor es, con mucho, el logro de la amistad" (Max, *Cap.* 27). La amistad nació de la utilidad; pero es un bien por sí misma. El amigo no es quien busca siempre lo útil, ni quien no lo une nunca a la amistad, ya que el primero considera la amistad como un tráfico de ventajas, y el segundo destruye la confiada esperanza de ayuda que constituye gran parte de la amistad *(Sentencias Vaticanas,* 39, 34, Bignone).

Se opondría también a dicho hedonismo la exaltación de la prudencia. Sería ciertamente mejor, según Epicuro, que la fortuna hiciera siempre próspera a la prudencia; pero es siempre preferible la prudencia desafortunada a la insensatez afortunada *(Ep. a Men.,* 135). Aunque la justicia sea sólo una convención que los hombres han establecido entre sí para utilidad común, esto es, para evitar el hacerse daño recíprocamente, es muy difícil que el prudente se deje llevar a la comisión de una injusticia, aun estando seguro que su acto permanecerá oculto y que, por tanto, no le acarreará ningún daño. "Quien haya alcanzado el fin del hombre, aunque nadie esté presente, será igualmente honrado" (fr. 533, Usener).

La actitud del epicúreo ante los hombres en general queda definida en la máxima: "Es no solo más bello, sino también más placentero, hacer el bien que recibirlo" (fr. 544). En esta máxima el placer se erige de hecho en fundamento y en justificación de la solidaridad entre todos los hombres. Diógenes Laercio nos atestigua efectivamente el amor de Epicuro a sus padres, su fidelidad a los amigos y su sentido de la solidaridad humana (X, 9).

Respecto a la vida política, Epicuro reconocía las ventajas que procura a los hombres, obligándoles a acatar leyes que les impiden dañarse mutuamente. Pero aconsejaba al prudente que permaneciese ajeno a la vida política. Su precepto es: "Vive escondido" (fr. 551). La ambición política sólo puede ser fuente de turbación y, por consiguiente, obstáculo a la consecución de la ataraxia.

BIBLIOGRAFIA

§ 96. Los datos antiguos sobre la vida, los escritos y la doctrina de Epicuro fueron recogidos por primera vez por H. Usener, *Epicúrea,* Leipzig, 1887. Bignone, *Epicuro,* obras, fragmentos, testimonios de su vida, traducidos con introducción y comentario, Bari, 1920; Diano, *Epicuri Ethica,* Florencia, 1946; Arrighetti, *Epicuro. Opere,* introducción, texto crítico, traducción y notas, Turín, 1960. Los últimos volúmenes recogen también los fragmentos encontrados en los papiros de Herculano.— Sobre la formación de la doctrina epicúrea: Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosófica di Epicuro, 2* vol., Florencia, 1936; Diano, *Note epicuree,* en "Annali Scuola normale superiore di Pisa", 1943; *Questioni epicuree,* en "Giornale critico filosofia italiana", 1949.

§ 97. Sobre los discípulos menores de Epicuro: Zeller, III, l, p. 378 y sigs. Del *De rerum natura* de Lucrecio, véase la edición de Giussani, Turín, 1896-1898. Y la de Joaquín Balcells, 2 tomos, segunda edición, en la colección de la "Fundado Bernal Metge", Barcelona, con texto catalán junto al latino.

Los fragmentos *de* Filodemo, en la citada compilación de Usener; otras indicaciones en Ueberweg-Praechter, p. 439 y sigs. El *De signis*, ed Gomperz, Leipzig, 1865; ed. y trad, inglesa De Lacy, Filadelfia, 1941 ; Diógenes de Enoanda, fragmentos editados por William, Leipzig, 1907.

§ 99. Sobre Epicuro en general: Bayley, *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford, 1928; N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, 1954.

§ 100. C. Diano, *La psicologia di Epicuro,* en "Giornale critico filosofía italiana", 1939; V. E. Alfieri, *Studi di filosofia greca,* Bari 1950,

§ 101. Guyau, *La morale d'Epicure,* París, 1886; Mondolfo, *Problemi del pensiero antico,* Bolonia, 1936.

CAPITULO XV

EL ESCEPTICISMO

102. CARACTERES DEL ESCEPTICISMO

La palabra *escepticismo* deriva de σκέψις, que significa *indagación.* De conformidad con la orientación general de la filosofía postaristotélica, el escepticismo tiene por objeto la consecución de la felicidad como ataraxia. Pero mientras el epicureismo y el estoicismo ponen la condición de la misma en una doctrina determinada, el escepticismo pone tal condición en la crítica y la negación de cualquier doctrina determinada, en una indagación que ponga en evidencia la inconsistencia de cualquier posición teórico-practica, las considere a todas como igualmente engañosas, y se abstenga de aceptar ninguna. La tranquilidad del espíritu, en la cual consiste la felicidad, se consigue, según los escépticos, no ya *aceptando* una doctrina, sino *rechazando* cualquier doctrina. La indagación *(σκέψις)* es el medio para alcanzar esta denegación, y, por consiguiente, la ataraxia.

De ello resulta el cambio radical e incluso la decadencia profunda que el concepto de la investigación sufre por obra del escepticismo. Si se compara el concepto escéptico de la indagación, como instrumento de la ataraxia, con el concepto socrático y platónico de la investigación, el cambio y la decadencia resultan evidentes. Para Sócrates y Platón, la primera exigencia de la investigación es la de hallar su propio fundamento y su propia justificación, la de organizarse y articularse internamente, la de profundizar en sí misma, para reconocer las condiciones y los principios que la hacen posible. La investigación escéptica no busca esta justificación en sí misma. Le basta llevar al hombre a rechazar cualquier doctrina determinada y llegar así a la ataraxia. Por esto se nutre casi exclusivamente de la polémica contra las demás escuelas y se aplica a refutar los diversos puntos de vista, sin dirigir nunca la mirada a sí misma, al fundamento y al valor de su procedimiento.

Indudablemente, aun así, la indagación escéptica ha desempeñado un cometido histórico notable, apartando a las escuelas filosóficas contemporáneas de su estancamiento dogmático y estimulándolas incesantemente a la indagación de los fundamentos de sus postulados.

El escepticismo es la orientación seguida en Grecia por tres escuelas diferentes: 1.a La escuela de Pirrón de Elis, en tiempo de Alejandro Magno; 2.a La Media y Nueva Academia; 3.ª Los escépticos posteriores, empezando por Enesidemo, que sostienen una vuelta al pirronismo.

103. PIRRÓN

Pirrón, natural de Elis, pudo ya quizás en su ciudad conocer la dialéctica de la escuela eleomegárica (§ 33), que en muchos aspectos es un antecedente del escepticismo. Participó en la campaña de Alejandro Magno en Oriente junto al democríteo Anaxarco. Fundo en su patria una escuela que después de su muerte tuvo poca duración. Vivió en la pobreza y murió muy viejo, hacia el año 270 a. de C. No dejó escritos. Conocemos sus doctrinas por la exposición de Diógenes Laercio (IX, 61, 108) y por los fragmentos de σιλλοι (o versos burlescos) con los cuales su discípulo Timón de Fliunte (329-230 a. de C. aproximadamente) expuso y defendió su doctrina.

Los sofistas habían opuesto la naturaleza a la convencionalidad de las leyes y habían distinguido lo que es bien por naturaleza de \o que es bien por convención. Pirrón se acoge a esta distinción; pero solamente para negar que haya cosas verdaderas o falsas, bellas o feas, buenas o malas, *por naturaleza.* Todo lo que se juzga tal, se juzga así "por convención o costumbre", no por verdad y naturaleza. Ya que para el conocimiento humano las cosas son verdaderamente inaprensibles y la única posición legítima por parte del hombre es la *suspensión* de cualquier juicio *(εποχή)* sobre su naturaleza: no afirmar de ninguna cosa que sea verdadera o falsa, justa o injusta; y así en todo lo demás.

Esta suspensión lleva a admitir que cualquier cosa es indiferente para el hombre y evita que se conceda ninguna preferencia a una cosa más que a otra. De modo que la suspensión del juicio es ya por sí misma *ataraxia,* ausencia de toda turbación o pasión. Para ser coherente, Pirrón, que no tenía ninguna confianza en los sentidos, iba por el mundo sin mirar y sin esquivar nada, topando con carros si los hallaba al paso, precipicios, perros, etc. (Dióg. Laerc., IX, 62).

Timón de Fliunte rebatía la doctrina de su maestro, considerando que para ser feliz el hombre debía conocer tres cosas: 1.ª cuál es la naturaleza de tas cosas; 2.ª qué postura hay que adoptar respecto a ellas; 3.ª qué consecuencias resultarán de esta postura. Pero las cosas se muestran todas igualmente indiferentes, inciertas e indiscernibles. Por esto la única posición posible es la de no pronunciarse respecto a ninguna de ellas *(afasia) y* permanecer completamente indiferentes frente a ellas *(ataraxia).*

104. LA ACADEMIA MEDIA

La escuela de Pirrón se agotó muy pronto; pero la orientación escéptica fue emprendida nuevamente por los filósofos de la Academia, que hallaban el fundamento de ella en lo íntimo de la doctrina platónica. De hecho, Platón había sostenido constantemente que no puede haber ciencia del mundo sensible (§ 59). La ciencia concierne al mundo del ser, no al mundo de los sentidos, respecto al cual solamente se pueden lograr opiniones probables. Pero la especulación en torno al mundo del ser no interesaba ya a los filósofos de este período, que pedían a la filosofía que se convirtiera en instrumento de los fines prácticos de la vida. Y así, de la doctrina platónica,

conservaba actualidad sólo la parte negativa, aquella precisamente que negaba validez de ciencia al conocimiento del mundo sensible y reducía tal conocimiento a mera opinión probable.

Inició esta orientación de la Academia Arcesilao de Pitane (315-14—241-40), quien sucedió a Crates en la dirección de la escuela. Arcesilao no escribió nada, de modo que conocemos sus doctrinas sólo indirectamente.

Según un testimonio de Cicerón *(De orat.,* III, 18, 67), no manifestó ninguna opinión propia, sino que se limitó a discutir las opiniones que los otros manifestaban. Quiso remedar a Sócrates; pero para ir más allá que el mismo Sócrates. Si Sócrates afirmaba que el hombre nada podía saber, aparte esto precisamente, el no saber nada, Arcesilao incluso negaba que esto se pudiera afirmar con seguridad. Por Sexto Empírico sabemos que sus principales críticas fueron dirigidas a su coetáneo Zenón de Cizio, fundador de la *Stoa.* Arcesilao negaba que hubiese una representación cataléctica porque negaba que hubiese una representación que no pudiera ser falsa. Por eso la función del sabio no es la de dar su asenso a una representación cualquiera, sino abstenerse de todo asentimiento. En cuanto a la acción, no necesita de la representación cataléctica. Arcesilao afirmaba que la norma de lo que se debe elegir o evitar es el buen sentido o la razonabilidad (ευλογία) que es la base de la prudencia (Sexto E., *Adv. math.,* VII, 153, y sigs.).

Siguieron a Arcesilao, como directores de la escuela, otros maestros (Lacides, Telecles, Evandro y Hegesino), de los cuales no se sabe nada, excepto que siguieron la orientación de Arcesilao. Al último, sucedió Carnéades.

105. LA NUEVA ACADEMIA

Carnéades de Cirene (214-12—129-28) es considerado como fundador de la tercera Academia o Academia Nueva. Fue hombre notable por su elocuencia y doctrina. El año 156-55 fue en embajada a Roma, junto con el estoico Diógenes y el peripatético Critolao. Tampoco ha dejado escritos y sus doctrinas fueron recogidas por sus discípulos.

La doctrina de Carnéades se define sobre todo en oposición con la del estoico Crisipo. "Si Crisipo no hubiera existido, tampoco existiría yo", decía Carnéades (Dióg. Laerc., IV, 62). Carnéades afirma que el saber es imposible y que ninguna afirmación es verdaderamente indudable. Durante su permanencia en Roma, pronunció un día un discurso bellísimo en alabanza de la justicia, demostrando que es la base de toda la vida civil. Pero otro día pronunció un nuevo discurso, aún más convincente que el primero, demostrando que la justicia es diferente según los tiempos y los pueblos, y que muchas veces está en contradicción con la prudencia. Y demostraba este contraste con el mismo ejemplo del pueblo romano, que se había apoderado de todo el mundo, arrancando a los otros su posesión. "Si los romanos quisieran ser justos, dijo, deberían restituir a los otros sus posesiones y volverse a casa en la miseria, pero en tal caso serían necios; y así es como la prudencia y la justicia no van de acuerdo" (Lactancio, Inst. *Div.*, 5, 14). Carnéades ha criticado en el mismo espíritu todas las doctrinas

fundamentales de los estoicos y, sobre todo, las del destino y la providencia, considerándolas falsas en su presupuesto, que es la necesidad, por la existencia del acaso y de la libertad humana (Cicer., *De fato,* 31-34). Además, ha empleado las antinomias megáricas, por ejemplo la del embustero, para demostrar la imposibilidad de decidir con la dialéctica lo que es verdadero o falso. Por último, ha considerado como falaz el criterio estoico de la representación cataléctica, negando que el sentido o la razón puedan valer como criterios de verdad.

En cuanto a la conducta de la vida y a la conquista de la felicidad admitía, no obstante, un criterio. Pero este criterio no es objetivo, es decir, no consiste en la relación de la representación con su sujeto, a base del cual la misma representación podría ser verdadera o falsa; este criterio es subjetivo, esto es, inherente a la relación de la representación con quien la posee. Por consiguiente, es un criterio, no de verdad, sino de *credibilidad.* Si no se puede decir cuál es la representación verdadera, esto es, que corresponde al objeto, se puede, con todo, decir cuál es la representación que *aparece* como verdadera al sujeto. Esta representación la llama Carneades persuasiva o *probable (πιθανόν).* Si una representación probable *no es* contradicha por otras representaciones de la misma clase, tiene un grado mayor de probabilidad; así, los médicos, por ejemplo, diagnostican una enfermedad por varios síntomas concordantes. En fin, la representación probable, no contradicha, *examinada en todas sus partes,* es el tercero y más alto grado de probabilidad.

A Carnéades le sucedió en la dirección de la escuela un pariente suyo, de su mismo nombre, y a éste otras figuras menores, después de las cuales fue jefe de la escuela Filón de Larisa, fundador de la cuarta Academia (§ 110).

106. LOS ÚLTIMOS ESCÉPTICOS

Abandonada por la Academia, la orientación escéptica fue de nuevo adoptada por otros pensadores que quisieron atenerse directamente al fundador del escepticismo, Pirrón. Estos pensadores, que florecieron desde el último siglo antes de Jesucristo hasta el siglo 11 después de Cristo, no quisieron formar una escuela, sino sólo una orientación (a)gwgh/). Los principales fueron Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico. Enesidemo de Cnosos enseñó en Alejandría. Escribió ocho libros de *Discursos pirronianos,* que se han perdido. De las repetidas afirmaciones de Cicerón, que considera apagado el pirronismo en su tiempo, se deduce que Enesidemo debió empezar su actividad después de la muerte de Cicerón (43 a. de C.). Según Sexto Empírico, el escepticismo era considerado por Enesidemo como un camino hacia la filosofía de Heráclito: "El hecho de que los contrarios *parecen* pertenecer a una misma cosa, conduce a admitir que son verdaderamente una misma cosa" *(Elementos pirronianos,* I, 210). Esta afirmación no significa que Enesidemo haya pasado del escepticismo al heraclitanismo, sino tan sólo que él, como Platón en el *Teetetes,* veía en el heraclitanismo, que identifica los contrarios, el fundamento de toda concepción relativista o escéptica, que defiende que los contrarios son igualmente verdaderos o igualmente falsos.

Según Sexto Empírico, Enesidemo admitía diez *modos (tropos)* para llegar a la suspensión del juicio. El primero es la *diferencia entre los animales,* por la cual podemos juzgar entre nuestras representaciones y las de los animales, porque proceden de diversas constituciones corporales. El segundo es la *diferencia entre los hombres;* el tercero, el de la *diferencia entre las sensaciones;* el cuarto, el de las *circunstancias,* esto es, de las diversas disposiciones humanas. El quinto es el de las *posiciones,* de los intervalos y de los lugares. El sexto es el de las *mezclas.* El séptimo, el de la *cantidad* y composiciones de los objetos. El octavo, el de la *relación* de las cosas entre sí y con el sujeto que las juzga. El noveno, el de la *continuidad* o *rareza* de los encuentros entre el sujeto que juzga y el objeto. El décimo, el de la *educación,* de las *costumbres,* de las *leyes,* de las *creencias* y de las *opiniones dogmáticas.* Cada uno de estos modos establece la diversidad en los conocimientos humanos y la equivalencia de los conocimientos diversos, que se obtienen según la diversidad de los mismos modos. Si las sensaciones son diversas (3.er modo) para los diversos hombres (2.° modo) o en diferentes circunstancias (4.° modo), ¿cómo se puede distinguir entre la verdadera y la falsa? Si los objetos parecen diferentes según se presenten mezclados o sencillos (6.° modo) o en número mayor o menor (7.° modo), o según se presentan aislados o en relación (8.° modo), o raramente o frecuentemente al hombre (9.° modo), ¿cómo se puede decidir cuál es la verdadera realidad del objeto? No queda, pues, otra posibilidad que suspender el juicio. Lleva a esta misma conclusión la consideración de la diversidad entre las creencias y las opiniones humanas, diversidad que hace imposible decidirse por una u otra de ellas.

A Agripa (de quien no se sabe nada), Sexto Empírico atribuye otros cinco modos para llegar a la suspensión del juicio, modos de carácter dialéctico, útiles sobre todo para refutar las opiniones de los dogmáticos: 1.° el modo de la *discordancia,* que consiste en demostrar una disparidad que no puede superarse entre las opiniones de los filósofos y, por consiguiente, la imposibilidad de escoger entre ellas; 2.° el modo que consiste en reconocer que toda prueba parte de principios que a su vez exigen una prueba, y así hasta el *infinito;* 3.° el modo de la *relación,* por el cual nosotros conocemos el objeto en relación con nosotros, no como es en sí mismo; 4.° el modo de la *hipótesis,* por el cual se ve que toda demostración se funda en principios que no se demuestran, sino que se admiten por convención; 5. el *círculo vicioso* (dialelismo), por el cual se supone demostrado precisamente lo que se debe demostrar: lo que demuestra la imposibilidad de la demostración.

Otros escépticos, siempre según Sexto Empírico, reducían todos estos modos a dos fundamentales, llamados de suspensión, esto es, demostrando que no se puede comprender nada ni por sí, ni por otra cosa. Que nada se pueda comprender por sí, resulta del desacuerdo que existe entre las opiniones de los hombres, desacuerdo que no puede solucionarse, pues no hay ningún criterio que a su vez no sea objeto de desacuerdo. El que nada pueda comprenderse por otra cosa, resulta del hecho de que en este caso sería menester recurrir al infinito o cerrarse en un círculo, ya que cualquier cosa requerirá, para ser comprendida, otra, y así sucesivamente.

107. SEXTO EMPÍRICO

La fuente de todos los datos sobre el escepticismo antiguo es la obra de Sexto, el cual, como médico, tuvo el sobrenombre de Empírico y desarrolló su actividad entre el año 180 y el 210 d. de C. De él tenemos tres escritos. Los *Elementos* (u)potupwsij) *pirronianos,* en tres libros, que son un compendio de filosofía escéptica. Los otros dos están comprendidos tradicionalmente bajo el título impropio de *Contra los matemáticos.* Ahora bien, ma/qhma es la enseñanza en sentido objetivo, la ciencia en cuanto objeto de enseñanza; matemáticos son, pues, los cultivadores de las ciencias, esto es, de la gramática, retórica, y de las ciencias del cuadrivio (como se llamaron en la Edad Media), que Platón, en la *República,* consideraba como propedéuticas de la dialéctica: geometría, aritmética, astronomía y música. Contra estas ciencias van dirigidos los libros I-VI de la obra. Los libros VII-XI van dirigidos contra los filósofos dogmáticos. Estos escritos de Sexto son importantes, no sólo porque representan el compendio de todo el escepticismo antiguo, sino también porque son fuentes preciosas para el conocimiento de las mismas doctrinas, que combaten. Los puntos más famosos de las refutaciones de Sexto, además de la doctrina de los *tropos*, son los siguientes:

Crítica del procedimiento silogístico. — Este procedimiento es siempre un círculo vicioso (dialelo). Cuando se dice: "Todo hombre es animal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es animal", no se podría admitir la premisa "todo hombre es animal" si no se tuviera por demostrada la conclusión de que también Sócrates por ser hombre es animal. Por esto, mientras se tiene la pretensión de demostrar la conclusión haciéndola derivar de un principio universal, en realidad ya se la supone demostrada.

Crítica del concepto de causa. — Se dice que la causa produce el efecto; luego debería preceder al efecto y existir antes que él. Pero si existe antes de producir el efecto, es causa antes de ser causa. Por otra parte, la causa no puede evidentemente seguir al efecto; ni ser contemporánea con él, porque el efecto no puede nacer sino de algo que ya existe antes. *(Pyrr. hyp.,* III, 19, y sigs.).

Crítica de la teología estoica. — Sexto insistió ampliamente sobre las contradicciones implícitas en el concepto estoico de la divinidad. Según los estoicos, todo lo que existe es corpóreo; luego, también Dios. Pero un cuerpo o es compuesto y está sujeto a descomposición, siendo así mortal; o es simple, y entonces es agua o aire o tierra o ruego. Dios, por consiguiente, debería ser mortal o un elemento inanimado: lo cual es absurdo. *(Adv. math* IX, 180). Por otra parte, si Dios viviera sentiría, y si sintiera recibiría placer y dolor; pero dolor significa turbación, y si Dios es capaz de turbación, es mortal. Otras dificultades se derivan de atribuir todas las perfecciones a Dios. Si Dios tiene todas las virtudes, tiene también valor; pero el valor es la ciencia de las cosas temibles y no temibles, por tanto, hay algo temible para Dios; lo cual es absurdo. *(Ib.,* IX, 152 y sigs.) Sexto Empírico se servía de todos estos argumentos para reforzar la postura escéptica de la suspensión del juicio.

En la vida práctica el escéptico debe, según Sexto, seguir las apariencias de los fenómenos. Por esto son cuatro las guías fundamentales: las

indicaciones que la naturaleza le da a través de los sentidos, las necesidades del cuerpo, las tradiciones de las leyes y de las costumbres y las reglas de las artes. Con estas reglas, los últimos escépticos intentaron distinguirse del criterio sugerido por la Academia Media, de la acción motivada o razonable. Según Sexto, la diferencia fundamental entre el escepticismo pirroniano y el de los académicos, es ésta: que mientras los académicos admiten que saben sólo *que no es posible saber nada,* los pirronianos evitan esta afirmación y se limitan a la *búsqueda (Elm. pirron.*, I, 3). Sexto Empírico quiso, en otras palabras, realizar el ideal de una investigación que sea solamente búsqueda, sin punto de partida ni de llegada.

BIBLIOGRAFIA

§ 102. Sobre el desarrollo del escepticismo antiguo: Brochard, *Les sceptiques grecs,* París, 1887; Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus,* Leipzig, 1905; Dal Pra, *Lo scetticismo greco,* Milano, 1950.

§ 103. Sobre Pirrón: Noticias antiguas sobre la vida y doctrina en Diógenes Laercio, IX, 61-108; sobre Timón: Id., IX, 109-116; Diels, *Poet phil, fragrm.,* 182 y sigs.; Zeller, III, I, p. 494 y sigs.; Robín, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* París 1944.

§ 104. Sobre la vida, los escritos y la doctrina de Arcesilao y de la Academia media: Diógenes Laercio, IV, 28-45 (Arcesilao), 59-61 (Lacides). Para la doctrina, las fuentes más importantes son: Cicerón, *Opp, fil.,* y Stobeo, *Eclogue* II, 39, 20 y sigs.

Sobre la Academia media: Zeller, III, I, 507 y sigs., Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici, 2* vols., Milán, 1889-93. Sobre la lógica:Prantl, I, 496 y sigs.

§ 105. Sobre Carnéades: Diógenes Laercio, IV, 62-66; Zeller, III, I, p. 516 y sigs.

§ 106. Sobre Enesidemo: Diógenes Laercio, IX, 109-116;'Zeller, III, 2, p. 1 y sigs. Sobre Agripa: Diógenes Laercio, IX, 88 y sigs.; Zeller, III, 2, p. 47 y sigs.

§ 107. Las obras de Sexto Empírico han sido editadas por Bekker, Berlín, 1892. *Los elementos pirronianos* y *Contra los dogmáticos* han sido editados críticamente por Mutschmann, Leipzig, 1912-1914. Los elementos han sido traducidos al italiano por Bissolati, *Ipotiposi pirroniane,* Florencia, 1917, y por Tescari, *Schizzi pirroniani,* Bari, 1926. Sobre Sexto, véase Zeller, III, 2, p. 49 y sigs. Sobre la lógica del escepticismo: Prantl, op. cit., p. 497 y sigs.

CAPITULO XVI

EL ECLECTICISMO

108. CARACTERES DEL ECLECTICISMO

Las tres grandes escuelas filosóficas postaristotélicas, estoicismo, epicureismo y escepticismo, aun en el desacuerdo de sus postulados teoréticos, muestran un acuerdo fundamental en sus conclusiones prácticas. Las tres sostienen que el fin del hombre es la felicidad y que la felicidad consiste en la ausencia de turbación y en la eliminación de las pasiones; las tres ponen el ideal del sabio en la indiferencia respecto a los motivos propiamente humanos de la vida. Esta concordancia en el terreno practico debía necesariamente limar el antagonismo de las respectivas posiciones teoréticas y aconsejar evidentemente el hallazgo de un terreno donde encontrarse y en el cual las tres direcciones pudieran concillarse y fundirse. El *eclecticismo* (de e)kle/gw, escoger), representa precisamente esta tendencia.

Las condiciones históricas favorecieron el eclecticismo. Después de la conquista de Macedonia por parte de los romanos (168 a. de C.), Grecia había llegado a ser una provincia del Imperio romano. Roma empezó a cultivar y a acoger la filosofía griega, que se convirtió en un elemento indispensable de la cultura romana. Y, por su parte, la filosofía griega fue adaptándose gradualmente a la mentalidad romana. Pero ésta era poco apta para dar realce a divergencias teoréticas, de las cuales no nacía una diferencia en la conducta práctica; de modo que el intento de escoger en las doctrinas de las diferentes escuelas los elementos que se prestaran a ser conciliados y fundidos en un cuerpo único, halló el mas fuerte apoyo en la mentalidad romana. Pero puesto que la elección de tales elementos suponía un criterio, se llegó a admitir como criterio el *acuerdo común* de los hombres *(consensus gentium)* sobre ciertas verdades fundamentales, admitidas como subsistentes en el hombre independientemente y antes de cualquier investigación.

La orientación ecléctica apareció por vez primera en la escuela estoica, tuvo preponderancia por largo tiempo en la Asamblea y fue acogida también por la escuela peripatética. Sólo los epicúreos se mantuvieron ajenos al eclecticismo y permanecieron fieles a la doctrina de su maestro.

109. EL ESTOICISMO ECLÉCTICO

La inclinación de la escuela estoica hacia el eclecticismo, que comenzó con Boeto de Sidón (muerto el año 119 a. de C.), se hizo decisiva con

Panecio de Rodas, que vivió entre el año 185 y 109 a. de C. Vivió en Roma durante algún tiempo, junto con el historiador Polibio, fue amigo de muchos nobles romanos, entre los cuales estuvieron Escipión el Africano y Lelio, fue maestro de muchos otros y tuvo ciertamente una gran influencia sobre el desarrollo del interés por la filosofía en Roma. De sus escritos nos quedan los títulos; uno de ellos, *Sobre el deber*, fue el modelo del libro *De Officiis* de Cicerón. Panecio fue un gran admirador de Aristóteles y se inspiró en muchos puntos en su doctrina. Afirmó, en efecto, con Aristóteles y contra la doctrina clásica del estoicismo, la eternidad del mundo, distinguió en el alma las tres partes: vegetativa, sensitiva y racional, siguiendo también en esto a Aristóteles, y separó netamente la parte racional de las demás.

El más famoso discípulo de Panecio fue Posidonio de Apamea, en Siria, que nació hacia el 135 d. de C. y murió a los 84 años, siendo jefe de la escuela que había fundado en Rodas, en la cual había tenido como oyentes a Cicerón y Pompeyo. De las veintitrés obras que se le atribuyen, nos quedan sólo fragmentos. Posidonio recogió en su doctrina muchos elementos de Platón: la inmortalidad del alma racional y su preexistencia; la atribución de las pasiones, que para el estoicismo solo tenían una importancia negativa, como enfermedades del alma, al alma concupiscible, entendida como una potencia inherente al organismo corporal.

110. EL PLATONISMO ECLÉCTICO

La orientación escéptica que había prevalecido en la Academia con Carnéades y sus inmediatos sucesores, se modificó en el sentido del eclecticismo con Filón de Larisa, que estuvo en Roma durante la guerra de Mitrídates (88 a. de C.) y contó entre sus oyentes a Cicerón. Filón abandona ya el principio de la suspensión del juicio, que es fundamental para los escépticos. Él hombre no puede alcanzar la certeza incondicional de la ciencia; pero puede conseguir la claridad (ενάργεια), la evidencia de una convicción satisfactoria: puede, por tanto, formular una teoría ética completa, combatiendo las falsas doctrinas morales y enseñando las rectas.

Pero la misma certeza incondicional que Filón excluía, fue admitida por su sucesor, Antíoco de Ascalona, con el cual la Academia abandona definitivamente el escepticismo para inclinarse por el eclecticismo. Antíoco (que murió el 68 a. de C.) fue también maestro de Cicerón, que oyó sus lecciones durante el invierno del año 79-78 y sostuvo polémicas literarias con Filón. Sin una certeza absoluta no es posible, según Antíoco, ni siquiera establecer grados de probabilidad, ya que la probabilidad se puede juzgar solamente sobre el fundamento de la verdad y no se puede admitir aquélla si no se está en posesión de esta. Como criterio de verdad, aceptaba el acuerdo entre todos los filósofos verdaderos, y procuró buscarlo entre las doctrinas académicas, peripatéticas y estoicas, consiguiéndolo sólo a base de graves deformaciones.

Con el eclecticismo de Antíoco debe relacionarse el de Marco Tulio Cicerón (106-42 a. de C.), que debe su importancia no a la originalidad del pensamiento, sino a su capacidad de exponer en forma clara y brillante las doctrinas de los filósofos griegos, contemporáneos o precedentes. Cicerón

mismo reconoció su dependencia de las fuentes griegas, diciendo de sus obras filosóficas, en una carta a Ático (XII, 52, 3): "Me cuestan poco trabajo, porque yo sólo pongo las palabras, que no me faltan." De los principales escritos filosóficos de Cicerón, el libro *De República* y el *De legibus* tienen como fuentes a Panecio y Antíoco; el *Hortensio*, que se ha perdido, se inspiraba en el *Protréptico* de Aristóteles; los *Académica*, en Antíoco; el *De finibus* en el mismo Antíoco, y por su epicureismo, en Zenón y Filodemo. Las *Tusculanae* dependen de los escritos del académico Crántor, de Panecio, de Antíoco, del estoico Crisipo, de Posidonio. El *De natura deorum* de varias fuentes estoicas y epicúreas. El *De officiis* de Panecio; los otros escritos menores de fuentes análogas.

Como Antíoco, Cicerón admite como criterio de verdad el consentimiento común de los filósofos, y explica tal consentimiento por la presencia en todos los hombres de *nociones innatas*, semejantes a las anticipaciones de los estoicos. En física, él rechaza la concepción mecánica de los epicúreos; que el mundo pueda formarse en virtud de fuerzas ciegas, le parece tan imposible como, por ejemplo, obtener los *Ármales* de Ennio arrojando al suelo un cajón de caracteres alfabéticos. Pero en cuanto a resolver de un modo positivo los problemas de la física, Cicerón lo considera imposible, y en esto adopta una posición escéptica. En ética, afirma el valor de la virtud por sí misma; pero duda entre la doctrina estoica y la academicoperipatética. Afirma la existencia de Dios, la libertad e inmortalidad del alma; pero evita afrontar los problemas metafísicos inherentes a tales afirmaciones.

Semejante a la posición de Cicerón es la del gran erudito y amigo suyo, Marco Terencio Varrón (116-27 a. de C.). Varron se mantuvo fiel a la ética de Antíoco. De Panecio aceptaba, en cambio, la distinción de la teología en mítica, física y política. La teología *mítica* está constituida por las representaciones que los poetas dan de la divinidad. La teología *física* es la propia de las teorías de los filósofos sobre el mundo y sobre Dios. La teología *política* es la que halla su expresión en las disposiciones legislativas quese refieren al culto. Por su parte, Varrón aceptaba el concepto estoico e la divinidad como alma del mundo.

111. EL ARISTOTELISMO ECLÉCTICO

La orientación ecléctica no se enraizó nunca profundamente en la escuela peripatética. Andrónico de Rodas, que desde el año 70 a. de C., y durante diez u once años fue el jefe de la escuela peripatética de Atenas, es famoso sob· ¿ todo por haber cuidado de la edición de los escritos acroamáticos de Aristóteles y por haber empezado aquellos comentarios de las obras del maestro que después fueron la ocupación de todos los peripatéticos. Su interés principal se dirigió a la lógica.

Entre los eclécticos del peripatetismo hemos de enumerar al gran astrónomo Claudio Tolomeo, en el cual han ejercido influencia algunos elementos de la investigación platónica y estoica y la doctrina pitagórica de los números; y el médico Galeno (129-199 d. de C.), que ha sido la mayor autoridad de la medicina hasta la E3ad Moderna. Al lado de las cuatro

causas aristotélicas: materia, forma, causa eficiente y causa final, Galeno admitió otra quinta, la *causa instrumental,* esto es, el instrumento o medio mediante el cual las otras cuatro obran y que Aristóteles había considerado idéntica a la causa eficiente. Probablemente, Galeno fue también el primero que introdujo en la lógica aristotélica el tratado de los silogismos hipotéticos, modelados sobre los anapodícticos de los estoicos: , las afirmaciones de Alejandro de Afrodisia que atribuyen a los primeros aristotélicos (Teofrasto y Eudemo) esta innovación, no se han visto confirmadas. Por silogismo hipotético entendía él un silogismo que tiene como premisa una proposición condicional o disyuntiva, como en los esquemas siguientes: "Si S es, es *P;* pero *S* es; luego es P"; "5 es o *P o Q;* pero no es *Q;* luego es P". En su *Introducción a la dialéctica* Galeno afirmaba que mientras el silogismo categórico (o sea, aristotélico) se exige en los razonamientos de los matemáticos, el hipotético se exige para discutir problemas como éstos: "¿Existe el destino?", "¿Existen los dioses?", "¿Hay providencia? "; que son problemas de la física estoica. De allí en adelante el tratado del silogismo hipotético entró a formar parte del cuerpo de la lógica aristotélica y se transmitió como tal, a través de Boecio, a la lógica medieval.

El último peripatético de alguna importancia fue Alejandro de Afrodisia (que enseñó en Atenas entre 198 y 211), el famoso comentador de Aristóteles, el exégeta por excelencia. Su comentario sólo nos ha llegado en parte. Alejandro se proponía en él aclarar y defender la doctrina de Aristóteles contra las afirmaciones contrarias de las otras escuelas, especialmente los estoicos. El punto de su comentario que debía alcanzar mas importancia durante la Edad Media y el Renacimiento es el que se refiere al problema del entendimiento agente. Alejandro distingue tres entendimientos: 1.° el entendimiento *físico* o material, que es el entendimiento posible; éste es semejante al hombre capaz de aprender un arte, pero que aún no lo posee; 2.° el entendimiento *adquirido,* que es la capacidad de pensar, semejante al artista que ha llegado a poseer su arte; 3.° el entendimiento *activo,* que efectúa el paso del primero al segundo entendimiento. Este no pertenece al alma humana, sino que obra sobre ella desde fuera. Es la misma causa primera, esto es, Dios. Esta doctrina debía ofrecer el punto de partida de numerosas interpretaciones del entendimiento agente que se sucedieron en la escolástica árabe y latina y en el Renacimiento.

112. LA ESCUELA CÍNICA

En la primera mitad del siglo III a. de C., Bión de Boristene inició aquel género literario que fue después la característica de la escuela cínica, las *diatribas.* Las diatribas eran discursos morales contra las opiniones y las costumbres dominantes; discursos enriquecidos con múltiples artificios retóricos destinados a aumentar su eficacia.

Menipo de Gadara, hacia la mitad del siglo III a. de C., en sus sátiras escritas en prosa, pero con versos intercalados, representó escenas burlescas en las cuales situaba a epicúreos y escépticos. A ejemplo suyo, Varrón

escribió las *Sátiras menipeas.* Hacia la mitad del siglo III la escuela cínica perdió su autonomía y acabó por fundirse con la estoica. Al comienzo de la era cristiana, renació del mismo estoicismo; y surgió con el mismo carácter de discurso petulante y sarcástico que las mas de las veces no tiene ninguna base filosófica ni ninguna justificación moral. Se difunden en este periodo cincuenta y una cartas atribuidas a Diógenes y a Crates, Séneca alaba mucho a su contemporáneo Demetrio, que parece haber sido el renovador del cinismo.

Dión, llamado Crisóstomo, que vivió en tiempos del emperador Trajano, aparece como propagandista popular de las doctrinas tradicionales de los cínicos.

La escuela cínica, que se redujo a una simple predicación moral sin fundamento filosófico, no sufrió la influencia de los sucesivos desarrollos de la investigación y sobrevivió hasta el siglo V después de Cristo.

113. SÉNECA

El estoicismo del período romano, aun obedeciendo a la orientación ecléctica general de la época, orientación por la cual las diferencias teóricas pasan a segundo término frente al acuerdo general de las conclusiones prácticas, a que se subordina completamente la investigación filosófica, muestra ya de manera evidente un carácter que la fase ulterior de la especulación debía acentuar: el prevalecimiento del interés religioso. Este predominio se funda en la acentuación que en los estoicos romanos recibe el tema de la *interioridad espiritual.* La concepción estoica del sabio que es autosuficiente y busca en sí la verdad, es el presupuesto del valor que el estoicismo comienza a reconocer a lo que hoy llamamos introspección o conciencia. Para llegar a Dios y acomodarse a su ley, el sabio estoico no necesita mirar fuera de sí; "sólo debe mirarse a sí mismo. Los estoicos romanos hacen de este retorno del hombre a sí mismo uno de sus temas preferidos: tema que luego vendría a ser central y dominante en el platonismo. Sin embargo, no se trata todavía de un tema que dé origen a nuevas formulaciones conceptuales. De los numerosos estoicos de la época imperial cuyo nombre conocemos y de que tenemos algunos datos, ninguno presenta originalidad de pensamiento. Sólo cuatro de ellos, Séneca, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio, nos aparecen dotados de personalidad filosófica propia.

Lucio Anneo Séneca, de Córdoba, en España, que nació en los primeros años de la era cristiana, fue maestro y durante largo tiempo consejero de Nerón, por orden del cual murió el año 65 d. de C. De sus escritos nos han quedado siete libros de *Cuestiones naturales* y numerosos tratados de carácter religioso y moral *(Diálogos, Sobre la Providencia, De la constancia del Sabio, Sobre la ira, Sobre la consolación a Marcia, De la vida feliz, De la brevedad de la vida, Sobre la consolación a Polibio, Sobre la consolación a la madre Elvia, De los beneficios, De la clemencia).* Fue, además, autor de veinte libros de *Cartas a Lucillo,* de carácter principalmente moral.

Séneca insiste sobre el carácter práctico de la filosofía: "La filosofía, dice, enseña a obrar, no a hablar." *(Ep.,* 20, 2). El sabio es para él "el

educador del género humano" *(Ep.,* 89, 13). Por esto deja de lado la lógica y se ocupa de la física sólo desde el punto de vista moral y religioso. De hecho, la ignorancia de los fenómenos físicos es la causa fundamental de los temores del hombre, y la física elimina tales temores. Además, la grandeza del mundo y de la divinidad nos enseña a reconocer nuestra pequenez. También, en cierto sentido, la física es superior a la misma ética, porque mientras ésta trata del hombre, aquélla trata de la divinidad que se revela en los cielos y en general en el mundo *(Quest. nat.,* I, pról.). Sin embargo, ni la física ni la metafísica de Séneca contienen nada original respecto a las doctrinas comunes del estoicismo. Por lo que se refiere al concepto del alma, en cambio, se inspira en las doctrinas platónicas. Después de haber distinguido una parte racional y otra irracional, distingue en esta última dos partes: una irascible, ambiciosa, que consiste en las pasiones; otra humilde, lánguida, dedicada al placer; división que corresponde a la de Platón de las partes racional, irascible y concupiscible del alma misma. En Platón se inspira también al considerar la relación del alma con el cuerpo: el cuerpo es la prisión y la tumba del alma. El día de la muerte es verdaderamente para el alma el día del nacimiento eterno *(Ep.,* 102, 26). Séneca está muy lejos del rigorismo estoico, que ponía un abismo entre el sabio que sigue la razón y el necio que no la sigue. Está convencido de que hay siempre oposición entre lo que el nombre debe ser y lo que en realidad es; y que la oscilación entre el bien y el mal es propia de todos los hombres; por esto se inclina a considerar con mayor indulgencia las imperfecciones y caídas de los hombres. Su máxima moral básica es el parentesco universal entre los hombres: "Todo lo que ves, que abarca lo divino y lo humano, es todo uno: nosotros somos todos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos hizo parientes, dándonos un mismo origen y un mismo fin. Ella nos inspiró el amor recíproco y nos hizo sociables" *(Ep.,* 95, 51). Su concepto de Dios se diferencia del de los estoicos por su acentuado carácter religioso: la razón es la divinidad que se aloja en el hombre; la divinidad puede, por consiguiente, hallarse tanto en un liberto o un esclavo como en un caballero romano *(Ep.,* 31,11).

La doctrina de Séneca es, pues, un estoicismo ecléctico de fondo religioso. Algunos aspectos de esta doctrina, como el concepto de divinidad, de la fraternidad y del amor entre los hombres y de la vida después de la muerte, están tan próximos al cristianismo que han hecho nacer la leyenda de las relaciones entre Séneca y San Pablo, leyenda que llevó hasta falsificar una correspondencia (que no conservamos) entre él y el apóstol. Tales relaciones entre Séneca y San Pablo no han existido jamás. Pero no hay duda de que su doctrina, especulativamente poco notable, está movida por una aspiración religiosa que fe da carácter original.

114. MUSONIO. EPICTETO

Musonio Rufo, de Volsinio, en Etruria, fue expulsado por Nerón en el año 65 d. de C. Volvió luego a Roma y estuvo en relaciones personales con el emperador Tito. De sus discursos se nos han conservado numerosos fragmentos en el *Florilegio* de Stobeo. Musonio acentúa todavía más que

Séneca el carácter práctico y moralizador de la filosofía. El filósofo es el educador y el médico de los hombres; debe sanarles de las pasiones, que son sus enfermedades. Para dicho fin, no tiene necesidad de mucha ciencia, sino solamente de mucha virtud. Musonio se inclina, por esta desvalorización de la actividad teorética, hacia el cinismo, y esto le quita toda importancia especulativa. .

Fue discípulo suyo Epicteto de Hierápolis, en la Frigia. Nació hacia el año 50 d. de C., y era esclavo de Epafrodito, liberto de Nerón. Libertado, vivió en Roma hasta el año 92-93 d. de C., cuando el edicto de Domiciano expulsó de Roma a todos los filósofos. Fundó entonces en Nicópolis del Epiro una escuela a la cual perteneció, entre otros, Flavio Arriano, que recogió sus lecciones. De los ocho libros de *Diatribas o Disertaciones,* en que Arriano recogió tales lecciones, nos quedan cuatro. Nos queda, además, un *Manual,* que es una especie de breve catecismo moral.

La intención de Epicteto es la de volver a la doctrina original del estoicismo, y especialmente a Crisipo. Pero su doctrina conserva el mismo carácter que la de Séneca, el predominio de la religiosidad. Dios es el padre de los hombres *(Disert.,* I, 3, 1). Está dentro de nosotros y de nuestra alma; por esto el hombre no está nunca solo *(Disert.,* I, 14, 13). La vida es un don de Dios y es un deber obedecer el precepto divino. Estas y semejantes expresiones, que, si bien en la letra no se apartan mucho de otras expresiones análogas de los otros estoicos, acentúan la dependencia del hombre respecto a Dios, han hecho nacer también para Epicteto la opinión de que era cristiano. Durante la época bizantina se parafraseó y comentó el *Manual* para uso cristiano. En realidad, la diferencia fundamental entre el moralismo religioso de Epicteto y Séneca y el cristianismo está en el hecho de que para el primero el hombre puede llegar a la virtud solamente a través del ejercicio de la razón y la investigación puramente autónoma, mientras que para el cristianismo el camino del bien es otorgado al hombre por el mismo Dios.

Según Epicteto, la virtud es libertad; pero el hombre puede ser libre tan sólo desvinculando su propia posición interior de toda dependencia de las cosas externas. Todo lo que no está en su poder, el cuerpo, los bienes, la reputación y, en general, todas las cosas que no son actos de su espíritu, no deben tener el poder de conmoverle y de dominarle. Las cosas sobre las cuales debe fundar su libertad, son las que están en su poder, esto es, los actos espirituales: la opinión, el sentimiento, el deseo, la aversión. Sobre éstas el hombre puede obrar, modificándolas y dominándolas de tal manera que sea libre. Epicteto resume la ética estoica en la frase *Sustine et abstine* (Gellio, *Not. Att.,* XVII, 19, 6). Es necesario abstenerse de oponernos a lo que no podemos evitar y, en cambio, es preciso oponernos a las cosas que están en nuestra mano, como las opiniones, los sentimientos y deseos contra la naturaleza o irracionales.

Arriano de Nicomedia, en Bitinia, ha sido llamado "el segundo Jenofonte" en cuanto nos ha conservado las doctrinas de Epicteto. También él, como Jenofonte, fue militar y hombre de acción. El recogió de Epicteto las *Disertaciones* y los *Coloquios,* que se han perdido; y es también el autor de aquel resumen de las *Disertaciones* que es el *Manual.*

115. MARCO AURELIO

Con Marco Aurelio el estoicismo se eleva hasta el trono imperial de Roma. Nacido en 121 d. de C., de noble familia, Marco Aurelio fue adoptado por el emperador Antonino, a quien sucedió en 161. Murió en el 180, durante una campaña militar. Ha dejado un escrito compuesto de aforismos diversos, que se titula *Coloquios consigo mismo* o *Recuerdos,* en doce libros. Como Séneca, se aparta en varios pasajes de la doctrina tradicional de los estoicos; se aparta, sobre todo, en lo que se refiere al alma, en lo cual supera decididamente el materialismo estoico. Sostiene que el hombre se compone de tres principios: el *cuerpo,* el *alma material,* que es el principio motor del cuerpo, y la *inteligencia.* Como todos los elementos del organismo humano son partes de los correspondientes elementos del Universo, así el intelecto humano es parte del del mundo. El daimon, o espíritu, que Júpiter ha dado a cada uno como guía, no es otra cosa que la inteligencia, y esta es un "pedazo" del mismo Júpiter (V, 27). Entre las funciones psíquicas, las percepciones pertenecen al cuerpo, los impulsos al alma, las intelecciones al entendimiento.

Marco Aurelio, como Séneca y Epicteto, afirma que la condición de la filosofía es el retiro del alma en sí misma, la introspección o la meditación interior (IV, 3). Y dice: "Mira dentro de ti: dentro de ti está la fuente del bien siempre dispuesta a brotar, si sabes cavar en ti mismo" (VII, 59). Por eso hace suyas las tesis estoicas del orden divino del mundo y de la providencia que lo gobierna, pero también afirma, por su cuenta, el parentesco de los hombres con Dios. El daimon individual, como parte del entendimiento universal y, por consiguiente, de Júpiter, es el fundamento de esta convicción religiosa. Por su parentesco común los hombres deben amarse los unos a los otros. "Es propio del hombre amar aun a quien le hiere. Debes tener presente que todos los hombres son familiares tuyos, que pecan sólo por ignorancia, e involuntariamente, que la muerte nos amenaza a todos, y especialmente que nadie te pueda dañar, porque nadie puede atacar tu razón" (VII, 22). El hombre es parte del flujo incesante de las cosas. "La realidad es como un río que se desliza incesantemente, las fuerzas cambian, las causas se transforman mutuamente y nada permanece inmóvil" (IX, 28). ¿Cuál es el destino del alma en este fluir? Marco Aurelio pinta con colores vivísimos la condición del alma que con la muerte se libra del cuerpo, y admite también la antigua creencia del cuerpo como prisión y tumba del alma. Pero para él el problema de si esta liberación es el comienzo de una nueva vida o el fin de toda sensibilidad, pasa a segundo término. Puede ser que el alma, al reabsorberse en el todo, se transmute en otros seres (IV, 21). En esto Marco Aurelio es más fiel que el platonizante Séneca a la doctrina original del estoicismo.

BIBLIOGRAFIA

§ 109. Los datos antigaos sobre el estoicismo ecléctico se encuentran recogidos en Zeller, III, I, p. 572 y sigs. Los fragmentos de Panecio han sido recogidos por Fowler (junto a los de Ecatón), Bonn, 1885. La obra de Schmekel, es indispensable para el estudio de la Stoa media y lleva por título *Die Philosophie der mittleren Stoa m ihrem geschichtliche Zusammenhange,* Berlín, 1892.

§ 110. Los datos antiguos sobre Platón y Antíoco, en Zeller, III, I, p. 609 y sigs. Las obras de Cicerón han tenido numerosas ediciones criticas; véase la de la Biblioteca Teubneriana de Leipzig.

Sobre Terencio Varrón: Zelici, III,.*I,* p. 692 y sigs. Las obras filosóficas de Varrón se han perdido y queda de ellas sólo algún fragmento . La distinción de las tres teologías nos ha sido conservada por S. Agustín, *De civitate Dei,* VI, 5.

§ 111. Los fragmentos de Andrónico han sido recogidos por Littig en su obra, *Andrónico di Rodi,* II y pane del III, 1894-1895. Los fragmentos de Claudio Tolomeo y Galeno, en Müller, *Fragm. hist, graec.,* III, p. 348 y sigs. Las obras completas han sido editadas bajo el cuidado de Kühn en el *Corpus medicorum graecorum,* Leipzig, 182-23. La *Introducción a la Lógica,* descubierta a mediados del siglo pasado, fue considerada apócrifa por Prantl, pero actualmente se suele admitir su autenticidad: ha sido editada con el título de *Institutio Logica* por Kalbfleisch, Leipzig, 1896. De Alejandro de Afrodisia han sido publicadas sus obras en la colección de comentarios griegos de Aristóteles, a cargo de la Academia de Berlin.

Sobre estos peripatéticos: Zeller, III, I, p. 641 y sigs. Sobre la lógica: Prantl, I, 528 y sigs.

§ *112.* Sobre la vida, escritos y la doctrina de Bíón y Menipo-. Diógenes Laercio, IV, 46 y sigs. (Bión), VI, 99 y sigs. (Menipo). Los fragmentos de Bión, en Mullach, *Fragmenta phil. graec.,* II, 423 y sigs.

Los datos antiguos sobre los cínicos posteriores, en Zeller, III, I, 791 y sigs.

§ 113. Los datos antiguos sobre Séneca han sido recogidos en Zeller, III, I, p. 719 y sigs. Para las obras de Séneca, véanse las ediciones Teubnerianas de Leipzig. Sobre Séneca: Marchesi, *Séneca,* Mesina, 1920; Martha, *Les moralistes sous l'empire* remain. París, 1896.

§ 114. Los datos antiguos sobre Musonio, en Zeller, III, I, p. 755 y sigs. Los fragmentos han sido recogidos por Hense, Leipzig, 1905 (Bibliot. Teubneriana). Sobre Epicteto y Arriano, los datos antiguos en Zeller, III, I, p. 765 y sigs. Las *Disertaciones* (por Schenkel), el *Manual y* los fragmentos, han sido editados en Leipzig, 1916. Sobre Epicteto: Bonhöffer, *Die Ethik der Epiktet,* Stuttgart, 1874.

§ 115. Los datos antiguos sobre Marco Aurelio han sido recogidos en Zeller, III, 1, p. 781 y sigs. *Los recuerdos (In semetipsum,* doce libros) han sido editados críticamente por Schenkel, Leipzig, 1913 (Bib. Teubn.).

Sobre Marco Aurelio: Renán, *M. A., et la fin du monde antique.* París, 1882.

CAPITULO XVII

PRECURSORES DEL NEOPLATONISMO

116. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA DE LA EDAD ALEJANDRINA

La subordinación de la investigación filosófica a un fin práctico, puesto y reconocido como válido independientemente de la misma investigación, tenía que conducir necesariamente a desvalorizar el significado y la función de la filosofía como investigación. La primera época y la época clásica de la filosofía griega habían reconocido a la investigación el más alto valor: en la investigación, que tiende a justificarse y a profundizar en sí misma, a reconocer su punto de partida y su fin último, habían colocado el valor de la personalidad humana y el único camino para el hombre a fin de formarse como tal. Pero al subordinarse la investigación a un fin ya determinado, el valor de este fin no puede considerarse asegurado por la investigación misma. Este valor debe sobrevenir al fin mismo por medio de una revelación trascendente o por una sabiduría originaria, en una palabra: por una *tradición religiosa*, a la cual se subordina la investigación filosófica. El valor concedido a la tradición por este período coincide con la orientación religiosa de la investigación filosófica. Esta nació en la Grecia antigua como voluntad de liberación de las tradiciones, costumbres y opiniones establecidas; Sócrates es el símbolo mismo de tal investigación, cuya fundamentación teorética buscó Platón: el hombre no precisa recibir de la tradición la verdad, porque ésta está en él mismo. Con el prevalecimiento de la inquietud religiosa, la tradición recupera sus derechos: la verdad es fruto de una revelación originaria y su única garantía es la tradición. De ahí la tendencia de la época alejandrina a fabricar escritos que debían atestiguar la antigüedad de ciertas creencias y conferirles la garantía de una tradición. La floración de escritos apócrifos propia de este período es, pues, consecuencia natural de la actividad religiosa que en él llega a asumir la filosofía.

Al acentuarse el carácter religioso de la filosofía en los estoicos del período romano, comienza una orientación que va imponiéndose paulatinamente en el período siguiente y encuentra su primera expresión en un eclecticismo que intenta recoger y ensamblar los elementos religiosos implícitamente contenidos en el pensamiento griego, desde la religión de los misterios hasta el pitagorismo y el platonismo; además, esta tendencia se observa en las filosofías que se enlazan expresamente con las religiones orientales y procuran conducir de nuevo a ellas ai mismo pensamiento griego (filosofía grecojudaica). En fin, la expresión más elevada de esta orientación será el neoplatonismo.

117. LOS NEOPITAGORICOS

El revivir de la filosofía pitagórica se manifiesta en el siglo I a. de C. con la aparición de escritos pitagóricos de la falsa atribución *(Dichos áureos, Símbolos, Cartas,* que se atribuyen a Pitágoras; *Sobre la naturaleza del todo,* atribuido al lucano Ocello), de los cuales nos quedan algunos fragmentos. Todos se caracterizan por reconocer la separación total entre Dios y el mundo, reconocimiento que implica la necesidad de admitir divinidades inferiores que actúen como intermediarios entre Dios y el mundo. A este mismo tipo de escritos pertenecen los que nos han llegado con el nombre de Hermes Trismegisto, que aparecieron durante el siglo I d. de C. Estos escritos tienden a relacionar la filosofía griega con la religión egipcia: Hermes es reconocido como el mismo dios egipcio Theut o Thot. Es común a todos estos escritos la hostilidad contra el cristianismo y la defensa del paganismo y de las religiones orientales.

Como renovador de la filosofía pitagórica Cicerón señala a P. Nigidio Figulo, que murió el año 45 a. de C. Hacia fines del siglo I d. de C., Apolonio de Tiana escribió una vida de Pitágoras en la cual diseñó de un modo novelesco la figura del fundador del pitagorismo. Apolonio viajó por todo el Imperio romano como mago, profeta y taumaturgo. Una *Vida de Apolonio* fue escrita por Filostrato al comienzo del siglo III d. de C. En un escrito, *De los sacrificios,* de Apolonio, aparece la distinción entre el primer dios y las otras divinidades, que acabaría por dominar en la especulación teológica de este período.

Hacia el año 140 d. de C. parece que se compusieron las dos obras que nos han quedado de Nicómaco de Gerasa, en Arabia: *Introducción a la Aritmética* y *Manual de música.* En la primera se defiende la preexistencia de los números en el espíritu del creador con anterioridad a la creación del mundo. Los números son los modelos a que se conforman y ordenan todas las cosas. Los principios de la creación son el *uno,* que se identifica con la razón o divinidad, y la *dualidad,* que se identifica con la materia, según la doctrina de los antiguos académicos.

Numenio de Apamea, en Siria, vivió en la segunda mitad del siglo I después de Jesucristo y su doctrina es una mezcla de elementos pitagóricos y platónicos. Según Numenio, la filosofía de los griegos se deriva de la sabiduría oriental; Platón es un "Moisés helénico". Escribió: *De los misterios según Platón, Sobre el bien y De la separación de los académicos de Platón,* obras de las que nos quedan algunos fragmentos. Es notable la división de las tres divinidades. Distingue de la primera divinidad al demiurgo como un segundo dios. El *primer dios* es el puro entendimiento, principio de la realidad y rey del universo. El *segundo dios* es el demiurgo, que obra sobre la materia, forma el mundo y es el principio del devenir. El mundo, producido por el demiurgo, es el *tercer dios.*

Se funden en esta concepción los conceptos platónicos del bien como principio supremo y del demiurgo con el concepto aristotélico de Dios, como puro entendimiento. En el hombre, Numenio distingue dos almas, una racional y otra irracional, y declara que la entrada del alma en un cuerpo es siempre un mal, porque la realidad incorpórea y el devenir corpóreo se relacionan entre sí como el alma buena y mala del mundo.

La doctrina de Numenio presenta características que debían ser comunes a la filosofía de este período: el sincretismo grecooriental, la conciliación entre Pitágoras y Platón, la creencia en divinidades intermedias entre Dios y el mundo, la oposición entre espíritu y materia como oposición entre el bien y el mal.

118. EL PLATONISMO MEDIO

La misma mezcla de doctrinas dispares se encuentra en los seguidores de la escuela de Platón, a partir del siglo I d. de C., como continuación de la orientación ecléctica, que había empezado con Antíoco de Ascalona. De los numerosos representantes de la escuela en este período, el más notable es Plutarco, que nació el año 45 d. de C. y desarrolló su actividad científica en Atenas, adonde fue el año 66 d. de C. Nos han quedado de él numerosísimas obras de comentarios a Platón, de polémica contra los estoicos y epicúreos, de física, de psicología, de ética, de religión y de pedagogía. Es también autor de las famosas *Vidas paralelas,* de griegos y romanos.

Plutarco considera imposible hacer derivar todo el mundo de una causa única. Si Dios fuese la única causa del mundo, no debería existir el mal; es necesario, pues, admitir, al lado de Dios, otro principio, que sea la causa del mal en el mundo, como Dios es causa del bien. Este principio no es la materia, sino una fuerza indeterminada e indeterminable, que es sojuzgada por Dios en el acto de la creación, pero permanece de un modo permanente en el mundo, como causa de toda imperfección y de todo mal. Dios, como bien puro, está situado así absolutamente por encima del mundo; y su relación con el mundo queda establecida por medio de divinidades intermedias o *demonios,* con cuya acción Plutarco explica y justifica las creencias de la religión popular de los griegos y de otras naciones. Plutarco acepta la división platónica del alma en intelectiva o racional, irascible y concupiscible *(De las virtudes morales,* 3). En otras partes combina juntamente la división de Platón con la de Aristóteles, y admite así cinco partes del alma. De todas maneras, mantiene la superioridad del entendimiento sobre las otras partes. En la ética sigue con preferencia a Aristóteles. Hay cosas que no tienen una relación necesaria con nosotros, como el cielo, la tierra, el mar, los astros; otras que la tienen, como el bien, el mal, el placer, el dolor. Las primeras son objeto de la razón (λόγος) *científica* o *teorética,* las segundas de la razón *volitiva o práctica.* La virtud propia de la razón especulativa es la *sabiduría (σοφία);* la propia de la razón práctica es la *prudencia (φρόνησις).* La razón práctica tiene por objeto moderar los impulsos de la parte irracional del alma y hallar el justo medio entre el exceso y el defecto. Así determina las virtudes morales o éticas; las cuales opone Plutarco a la apatía cinicoestoica, como la armonía y el justo medio entre las pasiones frente a la abolición completa de las mismas, que ni es posible ni deseable.

La obra de Plutarco ha tenido una importancia mucho mayor que su significado especulativo. A través de ella se han difundido y han sido conocidas en todos los países las doctrinas fundaméntales de la filosofía griega, más que a través de las obras originales. Con todo, nada hay en su filosofía que tenga la potencia y el rigor de la investigación clásica.

119. LA FILOSOFÍA GRECOJUDAICA

Si, por una parte, la filosofía griega tiende la mano en este período a la sabiduría oriental, por otra la sabiduría oriental tiende la mano a la sabiduría griega, solidarizándose con ella en el mismo intento de fundir conjuntamente los resultados de la investigación griega con la tradición religiosa del Oriente.

En Palestina, en el siglo I de la era cristiana, la secta de los Esenios, de que nos hablan Filón, Josefo y Punió, muestra una profunda afinidad con el neopitagorismo, de tal modo que hace suponer que aquélla se desarrolló bajo la influencia de los misterios orficopitagóricos. Esta secta estaba constituida por varias comunidades sometidas a una severa disciplina y a un cierto número de reglas ascéticas. Desde el punto de vista doctrinal, interpretaban alegóricamente el *Viejo Testamento* según una tradición que hacían llegar hasta Moisés; creían en la preexistencia del alma y en la vida después de la muerte; admitían las divinidades intermedias o demonios, y la posibilidad de profetizar el futuro. Casi todas estas creencias se encuentran en el neopitagorismo y en el platonismo medio. A los Esenios se les suelen atribuir las doctrinas expuestas en documentos recientemente descubiertos en las proximidades del Mar Muerto y que precisamente suelen llamarse "rollos del Mar Muerto". En efecto, estas doctrinas no se diferencian de las de los Esenios tal como se conocen por las fuentes tradicionales; de todas formas, los documentos que las contienen son una prueba más de la difusión de la filosofía grecojudaica de carácter religioso en la época inmediatamente anterior a la venida del cristianismo.

Afín a los Esenios fue la secta judeoegipcia de los Terapéuticos, que se desarrolló en Egipto.

Alejandría fue un terreno muy favorable para la fusión de elementos doctrinales griegos y orientales. Algunos fragmentos de Aristóbulo (hacia 150 a. de C.) procuran demostrar que ya Pitágoras y Platón habían conocido los escritos del Antiguo Testamento.

En el libro de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento, compuesto probablemente en el siglo I a. de C., hay claras reminiscencias de platonismo y de pitagorismo, en la afirmación de la preexistencia y de la inmortalidad del alma, del *impedimento* que es para ella el cuerpo y en la concepción de una materia preexistente y del *Logos* como mediador de la creación divina.

120. FILÓN DE ALEJANDRÍA

Nació en Alejandría entre el año 30 y el 20 a. de C. Filón el Judío estuvo en Roma en el año 40 a. de C. como embajador de los judíos ante el emperador Calígula. Tenemos un gran número de escritos suyos de diversos temas entre los que destacan los que constituyen un comentario alegórico del Viejo Testamento.

Filón, por un lado, · manifiesta una gran veneración por las Sagradas Escrituras, y, en primer lugar, por Moisés, a quien considera inspirado directamente por Dios, y, por otro lado, es un admirador de los filósofos griegos y opina que la verdad contenida en ellos es la misma de los libros

sagrados. Llega a este convencimiento interpretando alegóricamente las doctrinas del Viejo Testamento y adaptando a ellas los conceptos de la filosofía griega. El resultado es una forma de platonismo muy cercana a la que se había ido desarrollando en Alejandría y que se solía referir a Platón y a Pitágoras. Los puntos fundamentales de la filosofía de Filón son tres: la trascendencia absoluta de Dios respecto a todo lo que el hombre conoce; la doctrina del *Logos* como intermediario entre Dios y el hombre, considerar que el fin del hombre es la unión con Dios. En su perfección absoluta, Dios es tal que es imposible comprender su naturaleza. Aun el hombre inspirado puede ver *que* él *es,* pero no *qué es.* Dios es superior al bien y a la unidad y no puede tener otro nombre sino de ser (como indica la misma palabra hebrea Yahveh (El que es).A Dios pertenecen las dos potencias primeras, la bondad y el poder; por la primera, El es propiamente Dios; por la segunda, es el *Señor.* Entre estas potencias, hay una tercera, que las concilla a ambas, la *Sabiduría, Logos* o *Verbo* de Dios, que es la imagen más perfecta de Dios, mismo.

El *Logos* ha sido el mediador de la creación del mundo. Antes de crear el mundo, Dios creó un modelo perfecto del mismo, no sensible, incorpóreo y semejante a sí, que es precisamente el Logos. *(De mundi opif.* 4). Y, valiéndose de él, creó el mundo. Lo creó sirviéndose de una materia que él mismo había preparado antes y que era primitivamente indeterminada, falta de norma y cualidad: Dios la determinó, le dio forma y cualidad, y de esta manera del desorden la llevó al orden. De la materia se derivan las imperfecciones del mundo. El Logos divino es la sede de las ideas, por cuyo medio Dios ordena y plasma las cosas materiales. Las ideas son, pues, concebidas por Filón como *fuerzas,* porque por su medio la materia queda plasmada.

El fin del hombre es su unión con Dios. Para llegar a Dios, el hombre debe, en primer lugar, librarse de la sensibilidad y de los vínculos del cuerpo; debe librarse también de la razón y esperar a la gracia divina que le eleve hasta la visión de Dios. Esta visión se tiene solamente cuando el hombre ha salido fuera de sí mismo *(εκτασις), y* está bajo una especie de furor dionisíaco, como ebrio y alocado. Se trata de una condición que no se puede expresar, porque es sobrehumana y misteriosa. *(De ebrietate,* 261-62).

BIBLIOGRAFIA

§ 117. El material antiguo sobre los neopitagóricos, en Zeller, III, 2, p. 124 y sigs., 165 y sigs., 234 y sigs. Los *Dichos áureos en* Diehl, *Anthol. lyrica,* Leipzig, 1923. El escrito de Ocello, en Mullach, *Frag. phil. graec..* I, que contiene también las *Cartas* atribuidas a Pitágoras. *Los Dichos,* los *Símbolos,* las *Canas* de Pitágoras y las vidas del mismo de Porfirio y de Jamblico han sido traducidas al italiano por Pesenti, Lanciano, 1922 (Cult, del alma).

§ 118. Datos antiguos sobre Plutarco, recogidos en Zeller, III, 2, p. 176 y sigs. Las obras de Plutarco se encuentran en numerosas ediciones: véase la de siete volúmenes, al cuidado de varios autores, en la Bib. Teubn., de Leipzig; D. Bassi, *II pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco,* Florencia, 1927; Thevenaz, *L'ame du monde, ¡e devenir et la mattere chez Plutarque,* París, 1939.

§ 119. Para los Esenios, el material antiguo en Zeller, III, 2, p. 308 y sigs. Sobre los rollos del Mar Muerto: Dupont-Sommer *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert pres de la Mer Mone,* París, 1950; id., *Observations sur le Manuel de Discipline découvert pres de la Mer Morte,* París. 1951; Millar Burrows *The Dead Sea Scrolls,* Nueva York, 1956 (que contiene además la

traducción inglesa de los textos encontrados). Para el material sobre el Viejo Testamento: Stäjlin, en Christ-Schmid, *Geschichte der griech. Lit., II*, 6.ª ed., 542 y sigs.

§ 120. De las obras de Filón, las ediciones son: Mangey, Londres, 1742; Richter, Leipzig, 1828-1830; Cohn y Wendland, Berlín, 1896, *Commentane allégorique des saíntes lois,* texto, trad, franc. y comentarios de Brehier, Paris, 1909.

Sobre Filón: Brehier, *Les idees philos. et relig. de Phil. d'Alex.,* París, 1908; Goodenough, *The Politics of Philo-Judaeus,* New Haven, 1938 (con bibliografía); Wolfson, *Philo. Foundations of Religions Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* Cambridge, Mass., 2 vol., 1947.

CAPITULO XVIII

EL NEOPLATONISMO

121. LA ESCOLÁSTICA NEOPLATÓNICA

El neoplatonismo es la última manifestación del platonismo en el mundo antiguo. Resume y formula sistemáticamente, y (con Proclo) de un modo escolástico, las tendencias y las orientaciones que se habían manifestado en la filosofía griega y alejandrina del último período. Elementos pitagóricos, aristotélicos, estoicos se funden con el platonismo en una vasta síntesis que debía influir poderosamente todo el curso del pensamiento cristiano y medieval, y a través de él, también el pensamiento moderno. El neoplatonismo es, pues, la manifestación más destacada de la orientación religiosa que prevalece en la filosofía de la era alejandrina. Es también la primera forma histórica de *escolástica,* si se aplica este nombre a la filosofía que trata de verificar la comprensión racional de las verdades religiosas tradicionales (§ 173). En efecto, la actitud religiosa implica que la verdad como tal no se busca: ha sido ya revelada y posee la garantía de la tradición. En cambio, es oportuno comprender, explicar y defender tal verdad; para este fin se utiliza la filosofía que más se presta a ello, en este caso el platonismo.

De ahí que el neoplatonismo no tenga nada que ver con el platonismo originario y auténtico. Es, por el contrario, una especie de escolástica que usa el platonismo en confusa mezcla con otros elementos doctrinales heterogéneos, con el fin de justificar una actitud religiosa. El hecho de que Proclo, el más consciente representante de la escolástica neoplatónica, considerase como apócrifas la *República* y las *Leyes* de Platón, que no se prestan, por dominar en ellas los temas políticos, a ser usadas con vistas a una apologética religiosa, es prueba evidente de la discontinuidad que hay entre platonismo y neoplatonismo y de la imposibilidad de utilizar a éste como elemento para la comprensión histórica del platonismo originario.

Amonio Sacas, el fundador del neoplatonismo, vivió entre el 175 y el 242 d. de C, y no dejó escrito alguno. Era bracero, de donde le viene el sobrenombre de "Sacas"; después enseñó en Alejandría la filosofía de Platón.

Entre sus discípulos se cuentan Orígenes, que no debe confundirse con el Orígenes cristiano (§ 144) y Casio Longino (213-273), retórico y filólogo, con cuyo nombre nos ha llegado el escrito *De lo sublime,* que sin embargo no es suyo.

El verdadero fundador del neoplatonismo es Plotino. Nació en Licópolis,

Egipto, el año 203 ó 205 d. de C. Participó en la expedición del emperador Gordiano contra los persas, para conocer las doctrinas de los persas e indios; a la vuelta, se estableció en Roma, donde su escuela contó entre sus numerosos oyentes a muchos senadores romanos. El emperador Galieno y su mujer Salonina fueron también admiradores suyos. Murió en Campania a la edad.de 66 años, en 269 ó 270 d. de C.

Su discípulo Porfirio, de Tiro (n. el 232-33 y m. a principios del siglo IV), publicó los escritos del maestro, ordenándolos en seis *Enéadas*, *o* sea libros de nueve partes cada uno. Porfirio es también autor de numerosas obras originales. Entre ellas son particularmente importantes una *Vida de Plotino*, una *Vida de Pitágoras y* la *Introducción a las Categorías de Aristóteles*, que es un comentario a la obra aristotélica en forma de diálogo. El interés fundamental de Porfirio es practicorreligioso. Saca de la doctrina de Platino razones para defender la religión pagana.

122. PLOTINO. LA TRASCENDENCIA DE DIOS

Plotino acentúa hasta el extremo la trascendencia de Dios, sobre la cual habían ya insistido Plutarco, los neopitagóricos y Filón. Pero mientras Filón identifica todavía a Dios con el ser, Plotino afirma que Dios es "más allá del ser" (V, 5, 6); "más allá de la sustancia" (VI, 8, 19); "más allá de la mente" (III, 8, 9) de modo que es trascendente con respecto a todas las cosas, aun produciéndolas y manteniéndolas en el ser él mismo (V, 5, 12). De esta manera, la causa del ser queda separada en cierta manera del ser, como lo que es inaprensible e inexpresable por parte del hombre. El nombre menos inadecuado pava designar a Dios es, según Plotino, el de *Uno*, y ello tanto porque Dios es la unidad, es decir, la causa simple y única de todas las cosas, como porque el nombre de "Uno" se presta a designar lo que es simple y diverso de todas las cosas que vienen después. (V, 4, 1). No obstante, el propio Plotino advierte que este nombre no contiene más que la exclusión de lo múltiple y, salvo esta exclusión, no es más adecuado que los demás para designar a Dios (V, 5, 6). Con estas consideraciones, Plotino inicia lo que luego se llamó la teología negativa, esto es, la determinación de Dios por medio del reconocimiento de la imposibilidad de predicar o afirmar de *él* todas y cada una de las determinaciones finitas.

Por otra parte, la definición de Dios como unidad no tiene nada que ver con el monoteísmo. Conforme a toda la tradición griega, Plotino defiende explícitamente el politeísmo como consecuencia necesaria del poder infinito de la divinidad: "No restringir la divinidad a un ser único, hacerla ver tan múltiple como ella misma se manifiesta; eso es lo que significa conocer el poder de la divinidad, capaz de crear —incluso permaneciendo como ella es una multiplicidad de dioses unidos a ella, que existen por ella y proceden de ella (II, 9, 9).

Para una divinidad concebida de esta manera evidentemente la creación no puede ser un acto de voluntad, que implicaría un cambio en la esencia divina. La creación acontece de tal manera que Dios permanece inmóvil en el centro de la misma, sin quererla ni consentirla. Es un proceso de *emanación*, semejante a aquel por el que la luz se difunde en torno al cuerpo

luminoso o el calor en el cuerpo caliente, o, mejor, como el perfume que emana del cuerpo oloroso (V, I, 6). Empleando la noción aristotélica de Dios como "pensamiento del pensamiento" (§ 78) Plotino interpreta la emanación misma como el pensamiento que el Uno piensa de sí mismo. El Uno, pensándose, da origen al Intelecto, que es su imagen (V, 4, 2); el Intelecto, pensándose, da origen al Alma, que es la imagen del Intelecto (IV, 8, 3). Y así, de imagen en imagen, la emanación es también un proceso de degradación. Lo que emana del Uno es inferior al Uno, como la luz es menos luminosa que la fuente de donde dimana y la ola de perfume es menos intensa a medida que se aleja del cuerpo oloroso. Los seres que emanan de Dios no pueden, por lo tanto, tener su perfección ni su unidad, sino que tienden cada vez más hacia la imperfección y la multiplicidad.

123. PLOTINO: LAS EMANACIONES

La primera emanación del Uno es el Intelecto *(νους),* que es la imagen más próxima a él. El Intelecto contiene ya la multiplicidad, por cuanto implica distinción entre el sujeto que piensa y el objeto pensado. Este Intelecto, como el Logos o el Verbo de Filón, es la sede de las ideas platónicas. Lo identifica Plotino con el Demiurgo de que habla Platón en el *Timeo.*

Del Intelecto procede la segunda emanación, el *Alma del Mundo,* que es Verbo y Acto del Intelecto, como el Intelecto lo es del Uno. El Alma, por un lado, mira al Intelecto del que procede, y así piensa; por otro, se mira a sí misma y se conserva; por otro aun, mira lo que hay después de ella y lo ordena, lo gobierna y lo rige. Así el Alma universal tiene una parte superior que se dirige al Intelecto y una parte inferior que se dirige al cuerpo: con esta gobierna el universo y es *Providencia.*

Dios, el Intelecto y el Alma del Mundo constituyen el *mundo inteligible.* El *mundo corpóreo* supone para su formación, además de la acción del Alma del Mundo, otro principio del que deriven las imperfecciones, la multiplicidad y el mal. Este principio es la *materia,* concebida por Plotino negativamente, como *privación* de realidad y de bien. La materia está en el extremo inferior de la escala en cuya cima está Dios. Es la oscuridad que comienza allí donde termina la luz: por consiguiente, es no-ser y mal.

Las almas singulares son partes del Alma del Mundo. El Alma universal ha entrado en la materia vivificándola y penetrándola completamente; pero permaneciendo en sí misma única e indivisible. Ella produce la unidad y la simpatía de todas las cosas del Mundo; ya que éstas, al tener un alma única, se enlazan unas con otras como los miembros de un mismo animal.

Dominado como está por el Alma universal, el mundo tiene un orden y una belleza perfecta. Para descubrir este orden es menester mirar al todo, en el cual encuentra su función y su sitio cada parte individual, aun las que aparentemente son imperfectas o malas. El vicio mismo tiene una función útil al todo, porque es un ejemplo de la fuerza de la ley y acaba por producir útiles consecuencias (III, 2, 5).

124. PLOTINO: LA CONCIENCÍA Y EL RETORNO A DIOS

En la filosofía de Plotino hay un concepto que se hace central y dominante, que ya había aparecido en la especulación de los estoicos: el concepto de la *conciencia.* La conciencia no es el conocimiento de los propios estados internos, sino la actitud del sabio que no necesita salir fuera de sí para encontrar la verdad, por lo que siempre tiene la mirada dirigida hacia sí mismo. La conciencia es, en este sentido, el campo privilegiado en que se manifiestan en su evidencia las verdades más altas a las que el hombre puede llegar y la fuente o el principio mismo de tales verdades, o sea, Dios. El presupuesto de este concepto es la autosuficiencia del sabio, sobre lo cual habían insistido los estoicos y que había dominado en las especulaciones morales de los estoicos romanos. La distinción establecida por Epicteto entre "las cosas que están en nuestro poder", es decir, las cosas externas, como fundamento de las actitudes morales del hombre, no es sino un corolario del principio de la conciencia. Para designar la conciencia como introspección o auscultación interior, Plotino emplea expresiones como "retorno a sí mismo", "vuelta a la interioridad", "reflexión sobre sí" y contrapone constantemente esta actitud propia del sabio a la del que, por el contrario, como norma de su vida, se apoya en el conocimiento de las cosas externas. "El sabio —dice Plotino- saca de sí mismo lo que revela a los demás y mira hacia sí mismo, pues no sólo tiende a unificarse y aislarse de las cosas externas, sino que está vuelto hacia sí mismo y encuentra en sí mismo todas las cosas" (III, 8, 6).

El retorno a Dios es un camino que el hombre puede iniciar y recorrer sólo mediante el retorno a sí mismo. Las etapas del retorno a Dios son las etapas de la interiorización progresiva del hombre y, ante todo, de su liberación de toda dependencia o relación con la exterioridad corporal. Por consiguiente, Plotino afirma que el primer deber del hombre es librarse de sus vinculaciones corporales y purificarse por medio de las virtudes. Las virtudes son caminos de purificación por ser vías de liberación de la exterioridad. Con la inteligencia y la sabiduría, el alma del hombre se habitúa a obrar por sí sola, sin la ayuda de los sentidos corporales; con la templanza se libera de las pasiones; con la fortaleza no teme separarse del cuerpo; con la justicia procede de tal manera que sólo manden en él la razón y el Intelecto (I, 2, 3). Sin embargo, la virtud como purificación constituye solamente una condición liberadora del camino interior hacia Dios. En la música, en el amor y en la filosofía, el alma encuentra las sendas positivas del retorno a Dios.

Por medio de la música el hombre debe proceder más allá de los sonidos sensibles, tratando de alcanzar sus relaciones y sus medidas para remontarse a aquella armonía inteligible que es la misma belleza. Mediante el amor, el hombre se eleva gradualmente (según el proceso ya descrito por Platón en el *Fedro)* de la contemplación de la belleza corporal a la de la belleza incorpórea, que es un reflejo o imagen del Bien, es decir, de Dios. En efecto, la belleza resplandece en las cosas que se hallan más cerca de la perfección; una estatua es más bella que un bloque de mármol, un cuerpo vivo es más bello que una estatua. Pero, más allá de la belleza, el hombre debe avanzar con la filosofía hacia la fuente misma de la belleza, que es Dios. Sin

embargo, no podrá llegar a Dios por medio de la inteligencia, porque ésta se ve condicionada por el dualismo del sujeto que piensa y el objeto pensado, mientras que Dios es absoluta unidad. En la visión de Dios no hay intervalo ni dualidad, sino que el alma se une a Dios totalmente en un impulso de amor. No se trata de una visión, sino "de éxtasis y de simplificación, de reposo y de unión, de entrega completa". El filósofo sólo raramente podrá alcanzar esta situación. Porfirio nos atestigua que en los seis años que estuvo con el maestro, Plotino alcanzó el éxtasis únicamente cuatro veces.

125. LA ESCUELA SIRIACA

El discípulo de Porfirio, Jámblico de Calcídica, muerto hacia el 330, comienza el llamado neoplatonismo siríaco, mucho más cercano a las fuentes orientales que el plotinismo. El fue autor de numerosas obras, de las cuales nos quedan cinco libros de *Los misterios de los egipcios.* Jámblico es un teólogo más bien que un filósofo. Multiplica las emanaciones plotinianas, subdividiéndolas en tantas divinidades como corresponden a los dioses de la religión popular. Insiste, por tanto, en el valor de la *teurgia,* que es la virtud mágica de los ritos y de las fórmulas propiciatorias. La divinidad, nos dice, no puede ser persuadida a obrar por nuestro pensamiento, porque la perfección no es arrastrada a obrar por lo que es imperfecto. Obra, en cambio, por virtud de los símbolos y de las fórmulas que ella misma ha sugerido a los hombres. El neoplatonismo se inclinaba con Jámblico hacia una teología mítica que se prestaba a justificar todas las supersticiones de las creencias paganas.

Jámblico tuvo numerosos discípulos que, según los datos que nos han quedado, aparecen desprovistos de toda originalidad. Cuando el emperador Juliano, llamado el Apostata, quiso dar nueva vida al paganismo para ponerlo como fundamento de la vida política del Imperio, recurrió precisamente a la filosofía neoplatónica en la forma que Jámblico le había dado.

Entretanto, la escuela platónica de Alejandría continuaba y tuvo nuevo esplendor por una mujer, Hipacia, que cayó, en 415, víctima del fanatismo de la plebe cristiana, suscitada contra ella por el obispo Cirilo.

Por los escritos de su discípulo Sinesio de Cirene (n. hacia 370), que el año 411 fue hecho obispo de Tolemaida (167), parece que expuso la doctrina neoplatónica según las enseñanzas de Jámblico.

126. LA ESCUELA DE ATENAS

La última fase del neoplatonismo fue dedicada preferentemente al comentario de las obras de Platón y Aristóteles. Al principio del siglo V, el jefe de la escuela ateniense fue Plutarco, de Atenas, hijo de Nestorio, que murió muy viejo el año 401-2 y comentó a Platón y Aristóteles.

La investigación metafísica fue, en cambio, cultivada por Siriano (el maestro de Proclo), el cual siguió especialmente a Platón, a quien consideraba superior a Aristóteles, y quiso conciliar con los pitagóricos y con los neoplatónicos.

Proclo es el principal representante de la orientación ateniense. Habiendo nacido en Constantinopla en 410 y educado en Licia, a los 20 años se fue a Atenas, donde permaneció hasta su muerte, en el año 485. Sus obras más importantes son el *Comentario* al *Timeo,* a la *República,* al *Parménides,* al *Alcibíades I* y al *Cratilo, y* dos escritos sistemáticos, la *Institución Teológica y* la *Teología platónica.*

Proclo dio a la filosofía neoplatónica su forma definitiva. Le sucedieron numerosos pensadores, que siguieron sus huellas, pero que no ofrecen ninguna contribución original a su doctrina. A la última generación de neoplatónicos pertenece Simplicio, cuyos comentarios a muchas obras aristotélicas tienen para nosotros la mayor importancia como fuentes de todo el pensamiento antiguo, y representan, además, una notable obra del pensamiento.

En el año 529 Justiniano prohibió la enseñanza de la filosofía en Atenas y confiscó el ingente patrimonio de la escuela platónica. Damascio, que era el jefe de la misma, con otros seis compañeros entre los que se hallaba Simplicio, se refugió en Persia. Pero volvieron de allí, desengañados, bien pronto. El pensamiento platónico ya no existía como tradición independiente, porque había sido absorbido y asimilado por el pensamiento cristiano.

El último representante de aquél puede decirse que fue Severino Boecio (§ 172). Boecio tradujo y comentó los principales escritos del *Organon* aristotélico y la *Introducción a las categorías* de Porfirio. Escribió también un *Comentario* de esta obra y otros trabajos de lógica, matemáticas y música. En la cárcel escribió, además, la obra que le ha hecho famoso en toda la Edad Media, *La consolación de la filosofía.* Esta obra no es original, sino resultado de varias fuentes, entre las cuales se cuenta *d Protréptico* de Aristóteles, quizá conocido a través de algún escrito más reciente que lo reproducía. El punto de vista de Boecio es un platonismo ecléctico. De Platón saca Boecio el concepto de la divinidad como el Sumo Bien; con Aristóteles considera a Dios como el primer motor inmóvil; con los estoicos admite la providencia y el hado. Aunque siendo cristiano, en su filosofía sigue de cerca el neoplatonismo de la época. Representa en su persona el paso de la Antigüedad a la Edad Media; es el último romano y el primer escolástico.

127. LA DOCTRINA DE PROCLO

El punto fundamental de la filosofía de Proclo es la ilustración de aquel principio triádico que es propio del neoplatonismo. Todo proceso se cumple por vía de semejanza de las cosas que surgen con aquello de lo cual proceden. Un ser que produce a otro permanece en sí mismo inmutable; pero la cosa producida necesariamente se le asemeja. Ahora bien, el efecto, en cuanto tiene algo idéntico a la causa, queda en ella, en cuanto tiene algo diverso procede de ella. Pero siendo semejante es en cierto modo idéntico y diverso; por lo tanto, permanece y procede al mismo tiempo, y no hace ninguna de las dos cosas sin la otra. Ahora bien, cualquier cosa que procede por naturaleza de un ser, vuelve a él.

Vuelve a él, por cuanto no puede hacer otra cosa que aspirar a la propia causa, que es su bien; y todo ser desea el bien. Este retorno o conversión se realiza por la semejanza del que vuelve con aquello a lo que vuelve *(Inst. Teol.,* 30, 32). Con esto Proclo distingue en el proceso de emanación de todo ser a partir de su causa tres momentos: 1.° el *permanecer (μονή)* inmutable de la causa en sí misma; 2.° el *proceder* (πρόοδος) de ella por parte del ser derivado que por su semejanza con ella queda a ella adherido y a la vez se aleja de la misma; 3.° el *retorno* o *conversión (επιστροφή)* del ser derivado a su causa originaria. Aquel proceso de la emanación que Plotino había expuesto en términos metafóricos con el ejemplo de la luz y del olor, es justificado por Proclo con esta dialéctica de la relación entre la causa y la cosa producida, por la cual ellas, al mismo tiempo, se enlazan, se separan y vuelven a unirse en un proceso circular, en el cual el principio y el fin coinciden.

El punto de partida del proceso entero es el Ser originario o *Uno,* Causa primera y Bien absoluto, que Proclo, como Plotino, considera incognoscible e inefable. Del *Uno* proceden una multiplicidad de Unidades o *Enadas,* que son también Bienes supremos y Divinidades que sirven de intermedianos entre el *Uno* originario y el mundo del Intelecto. El *Intelecto,* que es la tercera fase de la emanación, es dividido por Proclo en tres momentos: lo inteligible (el objeto del Intelecto), que es el *ser;* lo *inteligible-intelectual,* que es la *vida;* lo *intelectual* (intelecto como sujeto), que es el *intelecto.* El ser y la vida, a su vez, se dividen en varios momentos, a cada uno de los cuales Proclo hace corresponder una divinidad de la religión popular. El cuarto momento de la emanación es el *Alma,* dividida en tres especies: la *divina,* la *demoníaca* y la *humana;* las primeras dos especies se dividen de nuevo y se identifican con divinidades o seres de la superstición popular.

El Mundo está gobernado y organizado por el Alma divina. El mal no procede de la divinidad, sino de la imperfección de los grados medios y bajos de la escala del mundo y de sus deficiencias en la aceptación del bien divino. La materia no puede ser causa del mal, porque ha sido creada por Dios como cosa necesaria para el Mundo.

Además de las distintas facultades que señalan Platón y Aristóteles en el Alma, Proclo admite en ella una facultad superior a todas, el *Uno* en el alma, que corresponde al Uno en el Mundo y es la facultad apta para conocerlo. El proceso de elevación moral e intelectual del alma culmina en la unión extática con el *Uno.* Los últimos grados de este proceso de elevación son el *amor,* la *verdad* y la *fe.* El amor lleva al hombre hasta la visión de la belleza divina; la verdad hasta la sabiduría divina y el conocimiento perfecto de la realidad. Pero solamente la fe le lleva, más allá del conocimiento y de todo devenir, al reposo y a la unión mística con lo que es incognoscible e inefable.

BIBLIOGRAFÍA

§ 121. Los datos antiguos sobre Amonio Sacas, Orígenes y Longinos, están recogidos en Zeller, III, 2, p. 500 y sigs. Para Plotino, la fuente principal de las noticias biográficas es la *Vida de Plotino,* de Porfirio.

Las obras de Plotino fueron editadas por Creuzer y Moser, Oxford, 1835, edic. reproducida en la Firmin-Didot, París, J855; Volkmann, Leipzig, 1883-1884; en la colección "Las Universidades de Francia" apareció la edic. y trad, de Brehier, en 6 vols., 1924-1938. Las fuentes para la biografía de Porfirio son su *Vida de Plotino y* el articulo del *Léxico, de* Suidas. La *Vida de Plotino* está publicada en la edic. plotiniana de Creuzer y Moser, el *Comentario a las categorías de Aristóteles,* en los "Comentarios griegos de Aristóteles", de la Academia de Berlín, IV, I. Para las ediciones de las obras de Porfirio, ver Ueberweg-Praechter, p. 598. Sobre Porfirio, ver Bidez, *Vie de P. le philosophe neoplatonique,* Gante-Leipzig, 1913.

§ 122, 123, 124. Sobre Plotino: Inge, *The philosophy of Plot.,* 2 vols., Londres, 1918; Brehier, *La Philosophie de Plot.,* Pan's, 1928; Carbonara, *La filosofia di Piotino, 2* vols., Roma, 1938-1939; Jensen, *Plotin*, Copenhague, 1948; *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique,* Vandoeuvres-Genève, 1957; bibl., de Marien en apéndice al volumen IV de la trad, de Cuento.

§ 125. Los datos antiguos sobre Jámblico, Juliano, Hipacia, Sinesio, en Zeller, III, 2, p. 773 y sigs. Las obras de Jámblico en la Bib.Teubneriana de Leipzig. *Sobre los misterios de los egipcios,* ed. Parthey, Berlín, 1857.

Las obras de Juliano han sido publicadas por Bidez y Cumont, París, 1922; las de Sinesio, por Petavio, París, 1612, 2.ª edic., 1633, y en la *Patr. griega* de Migne vol. 66.°. Sobre Juliano el Apóstata: Barbagallo, *Giuliano l'Apostata,* Genova, 1912; Rostagni, *Giuliano l'Apostata,* Turín, 1920.

§ 126. Los datos antiguos sobre Proclo han sido recogidos en la *Vida* del mismo, escrita por su discípulo Marino, ed. Boissonade, Leipzig, 1814. Sobre los otros neoplatónicos de la escuela de Atenas, los datos antiguos han sido recogidos en Zeller, III, 2, p. 805 y sigs. (Plutarco), 890 y sigs. (Simplicio, Damascio, Boecio).

§ 127. Las obras de Proclo fueron publicadas por Cousin, 6 vols., París, 1820-1825; existen también numerosas ediciones de Leipzig de las obras separadas. Las obras de Boecio están en la *Patr. lat.,* de Migne, vols. 63.° y 64.°. Los *Elementos de Teología,* de Proclo, han sido traducidos al italiano por Losacco, Lanciano, 1927; G. Mariano, *L'uomo e Dio in Proclo,* Nápoles, 1952, con bibliografía.

PARTE SEGUNDA

FILOSOFÍA PATRÍSTICA

CAPITULO I

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA

128. LA FILOSOFÍA GRIEGA Y LA TRADICIÓN CRISTIANA

Grecia fue verdaderamente la cuna de la filosofía. Por primera vez, en el mundo occidental, entendió y realizó la filosofía como *investigación:* como investigación autónoma, que recibe sólo de sí misma el fundamento y la ley de su desarrollo. La filosofía griega demostró que la filosofía no puede ser otra cosa que *investigación, y* esta no puede ser más que *libertad.* La libertad implica que la disciplina, el punto de partida, el fin y el método de la investigación sean justificados y hallados por la misma investigación, y no aceptados independientemente de ella.

El predominio del cristianismo en el mundo occidental determinó una nueva orientación de la filosofía. Toda religión supone un conjunto de *creencias,* que no son el fruto de una investigación, pues consisten en la aceptación de una *revelación.* La religión es la adhesión a una verdad que el hombre acepta en virtud de un *testimonio* superior. Tal es, en efecto, el cristianismo. A los fariseos que le decían: "Tú das testimonio de ti mismo, por tanto, tu testimonio no es verdadero", Jesús respondió: "Yo no estoy solo, sino que somos yo y Aquél que me envió" (S. Juan, VIII, 13, 16), fundando así el valor de su enseñanza en el testimonio del Padre. La religión parece por esto excluir en su mismo principio la investigación y consistir precisamente en lo contrario, en la aceptación de una verdad testificada desde lo alto, independiente de cualquier investigación. Con todo, apenas el hombre se pregunta por el *significado* de la verdad revelada y quiere saber por qué camino puede verdaderamente comprenderla y hacerla carne de su propia carne y sangre de su misma sangre, renace la exigencia de la investigación. Reconocida la verdad en su valor absoluto, tal como es revelada por una potencia superior, queda determinada inmediatamente la exigencia, para cada hombre individual, de acercarse a ella y comprenderla en su auténtico significado, para vivir verdaderamente con ella y de ella. A esta exigencia solo puede satisfacerla la investigación filosófica. La investigación renace, pues, de la misma religiosidad, por la necesidad del hombre religioso de acercarse lo más posible a la verdad revelada. Renace con un fin específico, impuesto por la naturaleza de tal verdad y por las posibilidades que la misma puede ofrecer a su comprensión efectiva por parte del hombre; pero renace con todos los caracteres que son propios de su naturaleza y con tanta mayor fuerza cuanto mayor es el valor que se atribuye a la verdad en que se cree y que se quiere hacer propia.

De la *religión* cristiana ha nacido así la *filosofía* cristiana, la cual ha emprendido la tarea de llevar al hombre a la comprensión de la verdad revelada por Cristo, de manera que pueda verdaderamente realizar el significado auténtico de la misma. Los instrumentos indispensables para esta tarea los halló la filosofía cristiana ya dispuestos por la filosofía griega. Las doctrinas del último período, preferentemente religioso, de la especulación helénica se prestaban a expresar de una manera accesible al hombre el significado de la revelación cristiana; y a tal fin fueron, en efecto, utilizados de la manera más amplia.

129. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

La predicación de Cristo se enlaza, por un lado, con la tradición hebraica y, por otro, la renueva profundamente. La tradición hebraica enseñaba la creencia en un Dios único, espíritu puro y garantizador del orden moral en el mundo de los hombres; un Dios que ha escogido como pueblo suyo el hebreo, al que ayuda en las dificultades y castiga inexorablemente en sus aberraciones religiosas y en sus faltas morales. La última tradición hebraica, la de los profetas, anunciaba, después de un período de desgracias y castigos tremendos, la renovación del pueblo hebreo y su resurgimiento hasta una potencia material y moral, que haría de él el instrumento directo de Dios para su dominio del mundo.

Al anuncio de esta renovación, que debía verificarse por medio de la obra de un *Mesías* directamente elegido por Dios, se refiere la predicación de Cristo. Pero tal predicación amplía inmediatamente el horizonte del anuncio profético, extendiéndolo del pueblo elegido a todos los pueblos de la Tierra, a todos los hombres " de buena voluntad", cualquiera que sea su raza, su cultura *y* su posición social. Al mismo tiempo, quita a la anunciada restauración todo carácter temporal y político y hace de ella una pura renovación espiritual que debe realizarse en el interior de las conciencias.

El reino de Dios anunciado por Jesús, no exige un cambio político: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (S. Mateo, 22, 21; San Lucas, 20, 25). Es más bien una realidad invisible e interior al hombre: "No se podrá decir 'aquí está, o allí está', porque, en verdad, el reino de Dios esta dentro de vosotros" (San Lucas, 17, 21). "Es semejante al grano de mostaza, que es el más pequeño de todos los granos y llega a hacerse un árbol grande; es semejante a la levadura que se esparce por la harina y la hace fermentar toda" (San Mateo, 13, 31 sigs.; S. Marcos, 4, 30 sigs.;S. Lucas, 13, 18 y sigs.); es, por tanto, una vida espiritual que se desarrolla y, se esparce gradualmente en los hombres. El reino de Dios exige el abandono radical por parte del hombre de todos los intereses mundanos. Jesús afirma explícitamente que no ha venido a traer la paz, sino la espada (S. Mateo, 10, 34); la aceptación de su mensaje significa la ruptura definitiva con todos los lazos terrenos y el dirigirse totalmente a Dios. Por esto dice: "El que hallare su alma la perderá, y el que la perdiere por mí la encontrará" *(Ibid.,* 39). Qué cosa suponga para el hombre esta ruptura total con el mundo y consigo mismo, este total dirigirse a Dios, Jesús lo ha dicho en el *Sermón de la Montaña.* El reino de los cielos es para los pobres de espíritu, para los que

sufren, para los mansos, para los que desean la justicia, para los perseguidos. Impone al hombre el *amor.* A la ley del viejo Testamento: "Ojo por ojo, diente por diente", Jesús impone la nueva ley cristiana: "Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace brillar el sol sobre los malos y sobre los buenos y hace llover sobre justos e injustos. Ya que, si amáis solamente a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? ¿No hacen también esto los publicanos? (1). Y si queréis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿Acaso no lo hacen los paganos? Sed, pues, perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial" (S. Mat., 5, 44-48).

En la predicación de Jesús, Dios, más que el *Señor,* es el *Padre* de los hombres; más que administrador de aquella justicia inflexible y vengativa que le atribuyen los judíos, es fuente inagotable de amor, que manda a todos el amor como deber primero y fundamental. La comunidad humana que deberá salir de la predicación de Cristo, será, pues, una comunidad fundada en el amor. La relación misma entre el hombre y Dios, debe ser esencialmente una relación de amor. El hombre debe abandonarse a la providencia de su Padre celestial: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" (S. Mat., 6, 33). Pero este abandono no debe ser una espera inerte. "Vigilad, dice Jesús, porque no sabéis qué día vuestro Señor vendrá" (S. Mat., 24, 42). Esperar el reino de Dios significa prepararse incesantemente para él. Nada se concede sin esfuerzo: "Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá" (S. Luc., 11, 9). Toda la enseñanza de Jesús está dirigida a comunicar la exigencia de esta espera activa y preparatoria, de esta búsqueda sin la cual no es posible hacerse dignos del reino de Dios. Por esto se dirige con preferencia a los humildes y a los que sufren ("Yo he sido enviado sólo para las ovejas descarriadas de la casa de Israel" [S. Mat., 15, 24]), mientras juzga que su llamada suena en vano para los que están satisfechos de sí mismos y no tienen nada que pedir a la vida: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios" (S. Mat., 19, 24). Sólo del dolor, de la inquietud y de la necesidad nacen en el hombre la aspiración a la justicia, a la paz y al amor, que lleva al reino de Dios.

130. LAS "CARTAS" DE SAN PABLO

Las *Cartas* de S. Pablo, escritas circunstancialmente a diversas comunidades cristianas contienen, además de referencias a la doctrina fundamental de Cristo, avisos, consejos, prescripciones rituales. Pero también incluyen las bases conceptuales de la nueva religión, que debían servir en los siglos siguientes, como puntos constantes de referencia de las disputas teológicas y de las interpretaciones filosóficas. Estas bases o principios conceptuales pueden resumirse de la manera siguiente:

1.° La cognoscibilidad natural de Dios y, por ende, la reducción a culpa de la ignorancia o desconocimiento del mismo. En efecto, Dios es cognoscible a través de sus obras, en las que él mismo

(1) *Publicanos (telonai)* eran los recaudadores de los impuestos públicos, gente odiosa y apegada al dinero.

se ha revelado y en ellas aparecen de modo evidente su poder y su gloria *(Rom.,* I, 18-25).

2.° La doctrina del pecado original y de la redención mediante la fe en Cristo. "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así también la muerte paso a todos los hombres porque todos pecaron" *(Rom.,* V, 12). La redención del pecado se opera mediante la te en Cristo. "Dios es justo y justifica a quien tiene fe en Jesús. ¿Dónde hay, pues, razón para ufanarse? Ha sido excluida. ¿Por medio de qué ley? ¿Tal vez la de las obras? No, sino por medio de la ley de la fe. Pues afirmamos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la ley" *(Rom.,* III, 26-28).

3.° Él concepto de la *gracia* como acción salvadora de Dios por medio de la fe. "No como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo murieron todos, mucho más sobreabundó la gracia de Dios y el don gratuito de la gracia de un solo hombre:Jesucristo"*(Rom.,* V, 15, 16).

4.° El contraste entre la vida según la carne y la vida según el espíritu: "Si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis. Porque todos los que siguen el espíritu *de* Dios, son hijos suyos" *(Rom.,* VIII, 13, 14).

5.° La identificación del reino de Dios con la vida y el espíritu de la comunidad de los fieles, o sea, con la Iglesia. Según S. Pablo, la Iglesia es el *cuerpo* de Cristo, cuyos distintos miembros son los cristianos, pero armonizados y concordes *(Rom.,* XII, 5 *y* sigs.).

En la comunidad cristiana hay sitio para las más diversas tareas, conspirando todas a la unidad del conjunto, pero cada uno debe elegir aquella para la cual ha sido llamado. En las cartas paulinas domina el concepto de la *vocación* (κλεισις) mediante el cual la *gracia* (χάρις) divina opera en cada uno llamándolo al *don* o entrega o a la función carismática que es más conforme con su naturaleza. "Cada uno permanezca en la vocación a que ha sido llamado" *(Cor.,* I, 7, 20). "Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es uno solo; hay diversidad de servicios, pero el Señor es uno solo; hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios que opera todo en todos. El Espíritu se manifiesta en cada uno del modo más útil" *(Cor.,* 1, 12, 4-7). Y así a uno se le ha concedido la sabiduría, a otro la ciencia, a otro la fe, a otro el don de la profecía, pero todos son como los miembros de un solo cuerpo que es el propio cuerpo de Cristo, la comunidad de los cristianos *(Cor.,* 12 y sigs.). Pero esta misma diversidad de funciones en la comunidad hace necesaria la armonía espiritual de sus miembros, armonía que sólo está garantizada por el *amor* (a)gaph *= charitas).* El amor es la condición de toda vida cristiana. Todos los demás dones del espíritu, la profecía, la ciencia, la fe, son nada sin el amor. "La caridad lo soporta todo, tiene fe en todo, lo espera todo, sostiene todo... Quedan estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la mayor de todas es la caridad" *(Cor.,* I, 13, 7, 13). Esta acentuación del valor de la caridad y el puesto central que el concepto de vocación ocupa en las cartas paulinas demuestran con toda evidencia que el cristianismo *ha venido a ser una comunidad histórica,* cuya vida consiste en tratar de comprender la enseñanza y la persona de Cristo y realizar su significado.

131. EL IV EVANGELIO

En los evangelios sinópticos la predicación de Cristo aparece ya estrechamente ligada a la persona de Cristo. Cristo ha dado *testimonio* de la verdad de su enseñanza con la apelación a su Padre celestial, que le ha enviado entre los hombres, con los milagros que ha obrado, y, sobre todo, con su resurrección. El Evangelio de San Juan está dominado, más que los sinópticos, por la figura de Jesús, y presenta por vez primera la tentativa de entender filosóficamente la figura del Maestro y el principio de su enseñanza. El prólogo del IV Evangelio ve en Jesús al *Logos* o Verbo divino. "En el principio existía el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios. En el principio él estaba en Dios. Todo ha sido creado a través de él y sin él ninguna cosa ha sido creada de las creadas. En él estaba la vida y la vida era la luz. de los hombres. Y la luz apareció en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron" (S. Juan, 1, 1-5). En estas palabras de San Juan se determina por vez primera la naturaleza de Cristo por el concepto del Logos, que ya había entrado en la tradición hebraica con el libro de la *Sabiduría* (§ 119). Al Logos se atribuye la función de mediador entre Dios y el mundo, en cuanto se dice que todo ha sido creado a través de él. Es reconocida su directa filiación y derivación del Padre (9, 35; 16, 28) y se le atribuye claramente el papel de salvador de todos los hombres. "Yo no ruego por éstos (los discípulos), sino por todos aquellos que por su palabra creerán en mí, para que todos sean una sola cosa, como tú, oh Padre, estás en mí, y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y todo el mundo crea que tú me enviaste" (17, 20-21).

En el IV Evangelio la oposición entre los lazos terrenos y el reino de Dios queda expresada como la oposición entre la *vida según la carne* y la *vida según el espíritu,* y es presentada como la *alternativa* crucial del hombre. La vida, según el espíritu, es una. nueva vida que supone un *nuevo nacimiento.* "En verdad, en verdad os digo que si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios. Nicodemo le dijo: ¿Cómo puede nacer un hombre ya viejo? ¿Puede él entrar por segunda vez en el seno de su madre y volver a nacer? Jesús le respondió: En verdad, en verdad te digo, que si uno no nace del agua y del espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne es carne, y lo que ha nacido del espíritu, es espíritu. No te asombres si te digo: es menester que nazcáis de nuevo. El viento sopla donde quiere, tú oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo lo que nace del espíritu" (3, 3-8). Este renacimiento en el espíritu (πνεύμα) es el nacimiento a la verdadera vida. "El espíritu es lo que vivifica, la carne no vale nada; las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida" (6, 63). La vida espiritual supone un nuevo criterio de juicio, por esto Jesús dice a los fariseos: "Vosotros juzgáis según la carne; pero yo no juzgo a nadie. Y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque yo no estoy solo, sino que estamos yo y Aquel que me ha enviado" (8, 15-16).

El Evangelio de San Juan ha formulado en términos rigurosos la alternativa en que la obra y la persona de Cristo ponían a los hombres.

se ha revelado y en ellas aparecen de modo evidente su poder y su gloria *(Rom.,* I, 18-25).

2° La doctrina del pecado original *y* de la redención mediante la fe en Cristo. "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, *y* por el pecado la muerte, así también la muerte paso a todos los hombres porque todos pecaron" *(Rom., V,* 12). La redención del pecado se opera mediante la fe en Cristo. "Dios es justo *y* justifica a quien tiene fe en Jesús. ¿Dónde hay, pues, razón para ufanarse? Ha sido excluida. ¿Por medio de qué ley? ¿Tal vez la de las obras? No, sino por medio de la ley de la te. Pues afirmamos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la ley" *(Rom., III,* 26-28).

3.° El concepto de la *gracia* como acción salvadora de Dios por medio de la fe. "No como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo murieron todos, mucho más sobreabundó la gracia de Dios y el don gratuito de la gracia de un solo hombre: Jesucristo" *(Rom.,* V, 15, 16).

4.° El contraste entre la vida según la carne y la vida según el espíritu: "Si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis. Porque todos los que siguen el espíritu de Dios, son hijos suyos" *(Rom.,* VIII, 13, 14).

5.° La identificación del reino de Dios con la vida y el espíritu de la comunidad de los fieles, o sea, con la Iglesia. Según S. Pablo, 1a Iglesia es el *cuerpo* de Cristo, cuyos distintos miembros son los cristianos, pero armonizados y concordes *(Rom.,* XII, 5 y sigs.).

En la comunidad cristiana hay sitio para las más diversas tareas, conspirando todas a la unidad del conjunto, pero cada uno debe elegir aquella para la cual ha sido llamado. En las cartas paulinas domina el concepto de la *vocación* (κλεισις) mediante el cual la *gracia* (χάρις) divina opera en cada uno llamándolo al *don* o entrega o a la función carismática que es más conforme con su naturaleza. "Cada uno permanezca en la vocación a que ha sido llamado" *(Cor.,* I, 7, 20). "Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es uno solo; hay diversidad de servicios, pero el Señor es uno solo; hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios que opera todo en todos. El Espíritu se manifiesta en cada uno del modo más útil" *(Cor.,* I, 12, 4-7). Y así a uno se le ha concedido la sabiduría, a otro la ciencia, a otro la fe, a otro el don de la profecía, pero todos son como los miembros de un solo cuerpo que es el propio cuerpo de Cristo, la comunidad de los cristianos *(Cor.,* 12 y sigs.). Pero esta misma diversidad de funciones en la comunidad hace necesaria la armonía espiritual de sus miembros, armonía que sólo está garantizada por el *amor* (a)gaph *= charitas).* El amor es la condición de toda vida cristiana. Todos los demás dones del espíritu, la profecía, la ciencia, la fe, son nada sin el amor. "La caridad lo soporta todo, tiene fe en todo, lo espera todo, sostiene todo... Quedan estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la mayor de todas es la caridad" *(Cor., I,* 13, 7, 13). Esta acentuación del valor de la caridad y el puesto central que el concepto de vocación ocupa en las cartas paulinas demuestran con toda evidencia que el cristianismo *ha venido a ser una comunidad histórica,* cuya vida consiste en tratar de comprender la enseñanza y la persona de Cristo y realizar su significado.

131. EL IV EVANGELIO

En los evangelios sinópticos la predicación de Cristo aparece ya estrechamente ligada a la persona de Cristo. Cristo ha dado *testimonio* de la verdad de su enseñanza con la apelación a su Padre celestial, que le ha enviado entre los hombres, con los milagros que ha obrado, y, sobre todo, con su resurrección. El Evangelio de San Juan está dominado, más que los sinópticos, por la figura de Jesús, y presenta por vez primera la tentativa de entender filosóficamente la figura del Maestro y el principio de su enseñanza. E! prólogo del IV Evangelio ve en Jesús al *Logos* o Verbo divino. "En el principio existía el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios. En el principio él estaba en Dios. Todo ha sido creado a través de él y sin él ninguna cosa ha sido creada de las creadas. En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres. Y la luz apareció en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron" (S. Juan, 1, 1-5). En estas palabras de San Juan se determina por vez primera la naturaleza de Cristo por el concepto del Logos, que ya había entrado en la tradición hebraica con el libro de la *Sabiduría* (§ 119). Al Logos se atribuye la función de mediador entre Dios y el mundo, en cuanto se dice que todo ha sido creado a través de él. Es reconocida su directa filiación y derivación del Padre (9, 35; 16, 28) y se le atribuye claramente el papel de salvador de todos los hombres. "Yo no ruego por éstos (los discípulos), sino por todos aquellos que por su palabra creerán en mí, para que todos sean una sola cosa, como tú, oh Padre, estás en mí, y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y todo el mundo crea que tú me enviaste" (17, 20-21).

En el IV Evangelio la oposición entre los lazos terrenos y el reino de Dios queda expresada como la oposición entre la *vida según la carne* y la *vida según el espíritu, y* es presentada como la *alternativa* crucial del hombre. La vida, según el espíritu, es una. nueva vida que supone un *nuevo nacimiento.* "En verdad, en verdad os digo que si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios. Nicodemo le dijo: ¿Cómo puede nacer un hombre ya viejo? ¿Puede él entrar por segunda vez en el seno de su madre y volver a nacer? Jesús le respondió: En verdad, en verdad te digo, que si uno no nace del agua y del espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne es carne, y lo que ha nacido del espíritu, es espíritu. No te asombres si te digo: es menester que nazcáis de nuevo. El viento sopla donde quiere, tú oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo lo que nace del espíritu" (3, 3-8). Este renacimiento en el espíritu *(πνεύμα)* es el nacimiento a la verdadera vida. "El espíritu es lo que vivifica, la carne no vale nada; las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida" (6, 63). La vida espiritual supone un nuevo criterio de juicio, por esto Jesús dice a los fariseos: "Vosotros juzgáis según la carne; pero yo no juzgo a nadie. Y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque yo no estoy solo, sino que estamos yo y Aquel que me ha enviado" (8, 15-16).

El Evangelio de San Juan ha formulado en términos rigurosos la alternativa en que la obra y la persona de Cristo ponían a los hombres.

132. LA FILOSOFÍA CRISTIANA

La tarea de entender y realizar el mensaje de Cristo continuó siendo la de la comunidad cristiana en los siglos siguientes. La vida histórica de la Iglesia es el intento continuado de acercar a los hombres al significado esencial del mensaje cristiano, reuniéndolos en una comunidad universal (catolicismo), en la cual el valor de cada hombre se funda únicamente en su capacidad de vivir en conformidad con el ejemplo de Cristo. Pero la condición fundamental de este acercamiento es la *posibilidad* de comprender el significado de aquel mensaje; y tal tarea es propia de la filosofía. La filosofía cristiana no puede tener el fin de descubrir nuevas verdades y ni siquiera el de profundizar y desarrollar la verdad primitiva del cristianismo, sino solamente el de encontrar el camino mejor, por el cual los hombres puedan llegar a comprender y hacer propia la revelación cristiana. Todo lo que era necesario para levantar al hombre del pecado y para salvarle, ha sido enseñado por Cristo y sellado con su martirio. Al hombre no le es dado descubrir sin fatiga el significado esencial de la revelación cristiana, ni puede descubrirlo por sí solo, fiándose únicamente de la razón. En la Iglesia cristiana la filosofía no sólo se dirige a esclarecer una verdad que ya es conocida desde el principio, sino que se dirige a esclarecerla en el ámbito de una responsabilidad colectiva, en la cual cada individuo halla una guía y un límite. La Iglesia misma, en sus asambleas solemnes (Concilios), define las doctrinas que expresan el significado fundamental de la revelación *(dogmas).*

De ello se deriva el carácter propio de la filosofía cristiana, en la cual la investigación personal halla señalados anticipadamente sus límites. No es, como la filosofía griega, una investigación autónoma que debe dirigirse en primer lugar a fijar los términos y el significado de su problema; los términos y la naturaleza del problema ya le han sido dados. Esto no disminuye su significado vital: sólo a través de la investigación filosófica el mensaje cristiano, en la inmutabilidad de su significado fundamental, ha renovado y conservado, a través de los siglos, la fuerza y la eficacia de su magisterio espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

§ 128. Sobre la relación entre el cristianismo y la filosofía griega, a la que se refiere el final de este párrafo: Renán, *Les Evangiles et la seconde génération chrét.*, París, 1877; Havet, *Le christianisme et ses origines,* 4 vols., París, 1871-1874; Harnack, *Lebrbuch der Dogmengeschichte,* I, 4.a ed, 1909, p. espec., 121-148 y 496 y sigs.

§ 129. La fuente para el conocimiento del cristianismo es el *Nuevo Testamento,* que está compuesto de los siguientes libros: *Evangelios de Mateo, Lucas, Marcos,* llamados *sinópticos* porque la exposición que dan de la enseñanza y de la vida de Cristo concuerda y forma un cuadro único; *IV Evangelio* o *Evangelio de San Juan,* que presenta una elaboración filosófica de la doctrina y del significado de Cristo; los *Hechos de los Apóstoles;* las *Epístolas* de San Pablo a los Romanos, a los Corintios (I y II), a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, a los Tesalonicenses (1 y II), a Timoteo, a Tito, a Filemón, a los Hebreos; las *Epístolas universales* de Jaime, de Pedro (I y II), de Juan (I, II y III), de Judas; el *Apocalipsis* de San Juan. Los más importantes de estos escritos desde el punto de vista doctrinal, son los cuatro *Evangelios* y las Cartas de San Pablo, especialmente las

dirigidas a los Romanos y a los Corintios. El Nuevo Testamento está escrito en griego. Entre las ediciones críticas más recientes, véase la de Nestle, Stuttgart, 1928, según la cual han sido traducidos los fragmentos aducidos en el texto.

Sobre el *Nuevo Testamento* véanse las siguientes introducciones generales: R. Knolf-H. Lietzmann-H. Weinel, *Einfübrung in das Neue Testament,* Berlín, 1949; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament,* Berna, 2.[a] ed. 1954; A. Wickenhauser, *Einleitung in das Neue Testament,* Friburgo *de* Brisgovia, 1956; A. Robert-A. Feuillet, *Introduction a la Bible. II, Nouveau Testament,* Tournai, 1959; bajo el cuidado de diversos autores, *Introdutione alla Biblia: IV, I Vangeli,* Turín, sin fecha (pero es del año 1959). Actualizaciones bibliográficas anuales en la "Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzegebiete" (Dusseldorf) y en "Bíblica" (Roma).

§ 130. Sobre los puntos tratados en el texto, véanse los siguientes comentarios a la *Epístola a los Romanos:* T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Romer,* Leipzig, 1910; M. J. Lagrange, St. *Paul Epitre aux Romains,* París, 1915 (numerosas reediciones; la última de 1950); K. Bart, *Der Romerbrief,* Munich, 1929; O. Kuss, en el *Regensburger Neues Testament,* Regensburger, 1940; C. K. Barret, *The Epistle lo the Romans,* Londres, 1957.

§ 131. Sobre el *IV Evangelio:* J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis,* Berlín, 1908; A. Loisy, *Le quatrieme évangile,* París, 1921 ; M. J. Lagrange, *Evangile selon St. Jean,* París, 1925; W. Bauer, en *Htmdbuch zum Neuen Testament,* Tübingen, 1933; R. Bultmann, en *Kritiscbexegetiscber Kommentar über das Neues Testament,* Gottingen, 1953; Supl. 1957; A. Wickenhauser, en *Regensburger Neues Testament,* Regensburger, 1957; sobre el *Prólogo* en particular, M. E. Boismard, *Le prologue de Saint Jean,* París, 1955.

CAPITULO II

LA PATRÍSTICA DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS

133. CARACTERES DE LA PATRÍSTICA

Cuando el cristianismo, para defenderse de los ataques polémicos y de las persecuciones, y asimismo para garantizar su propia unidad contra escisiones y errores, tuvo que poner en claro sus propios presupuestos teóricos y organizarse como sistema doctrinal, se presentó como expresión completa y definitiva de la verdad que la filosofía griega había buscado, aunque sólo la había hallado de una manera parcial e imperfecta. Una vez en el terreno de la filosofía, el cristianismo sostuvo su continuidad con la filosofía griega y se presentó como la última y más completa manifestación de la misma. Justificó esta continuidad con la unidad de la razón, que Dios ha creado idéntica para todos los hombres y todos los tiempos y a la cual la revelación cristiana ha dado el último y más seguro fundamento; y con esto afirmó implícitamente la unidad de la filosofía y de la religión. Esta unidad *no* es un *problema* para los escritores cristianos de los primeros siglos; es, más bien, un *dato* o un presupuesto, que guía y dirige toda su investigación. Y aun cuando establecen una antítesis polémica entre la doctrina pagana y la cristiana (como en el caso de Taciano), esta antítesis se establece en el terreno común de la filosofía y presupone, por tanto, la continuidad entre cristianismo y filosofía.

Era natural, desde este punto de vista, que se intentase por un lado interpretar el cristianismo mediante conceptos tomados de la filosofía griega para así enlazarlo con tal filosofía, por otra parte conducir el significado de la filosofía griega al mismo cristianismo. Este doble intento, que en realidad es uno solo, constituye la esencia de la elaboración doctrinal de que el cristianismo fue objeto en los primeros siglos de la era común. En esta misma elaboración los Padres de la Iglesia, como era inevitable, se ayudaron e inspiraron en las doctrinas de las grandes escuelas filosóficas paganas, sobre todo, de los estoicos, lanzándose a veces (como ocurre en Tertuliano) hasta aceptar tesis aparentemente incompatibles con el cristianismo, como la de la corporeidad de Dios.

Este período de elaboración doctrinal es la patrística. *Padres de la Iglesia* son los escritores cristianos de la antigüedad, que han contribuido a la elaboración doctrinal del cristianismo, y cuya obra ha sido aceptada y hecha propia por la Iglesia. El período de los Padres de la Iglesia se puede considerar cerrado con la muerte de Juan Damasceno para la Iglesia griega (hacia 754) y con la de Beda el Venerable (735) para la Iglesia latina. Este

período puede dividirse en tres fases. La primera, que llega hasta el año 200, está dedicada a la defensa del cristianismo contra sus adversarios paganos y gnósticos. La segunda, que va desde el 200 hasta el 450, está dedicada a la formulación doctrinal de las creencias cristianas. La última, que va desde el 450 hasta el fin de la patrística, sé caracteriza por la reelaboración y sistematización de las doctrinas ya formuladas.

134. LOS PADRES APOLOGETAS

Los Padres Apologetas del siglo I son los autores de *Cartas* que ilustran algunos puntos particulares de la doctrina cristiana y regulan cuestiones de orden práctico y religioso. Tales son: el autor de la llamada *Carta de Bernabé*, Clemente Romano, Hermes, Ignacio de Antioquía y Policarpo. Pero estos escritores todavía no abordan problemas filosóficos.

La verdadera actividad cristiana empieza con los Padres Apologetas en el siglo II. Estos Padres escriben en defensa *(apología)* del cristianismo contra los ataques y persecuciones que se le dirigen. En este período "los cristianos son hostilizados por los hebreos como extranjeros y son perseguidos por los paganos" *(Epist. ad Diogn.*, 5, 17). Los escritores paganos emplean la sátira y la burla contra el cristianismo (Luciano, Celso). Los cristianos son objeto del odio de la plebe pagana y de las persecuciones sistemáticas del Estado.

En estas condiciones nacen las apologías. La más antigua de que se tiene noticia es la defensa presentada al emperador Adriano hacia el año 124, con ocasión de una persecución de cristianos, por Cuadrato, discípulo de los Apóstoles. De ella sólo conservamos un fragmento, guardado por Eusebio *(Hist. Eccles.*, IV, 3, 2). La apología del filósofo Marciano Arístides ha sido encontrada en 1878 y va dirigida al emperador Antonino Pío (138-161). En ella se afirma ya explícitamente el principio de que sólo el cristianismo es la verdadera filosofía. De hecho, sólo los cristianos tienen el concepto de Dios que se deriva necesariamente de la consideración de la naturaleza. Se usan conceptos platónicos en esta demostración. El orden del mundo, tal como aparece en los cielos y en la tierra, hace pensar que todo se mueve por necesidad y que Dios es el que lo mueve y lo gobierna todo. Arístides insiste en la inaccesibilidad e inefabilidad de la esencia divina, para contraponer el monoteísmo riguroso del cristianismo a las creencias de los bárbaros, que han adorado los elementos materiales, de los griegos, que han atribuido a sus dioses debilidades y pasiones humanas, y de los judíos, que aun admitiendo un solo Dios, sirven más bien a los ángeles que a El. Pero la primera gran figura de Padre apologista y el verdadero fundador de la patrística es Justino.

135. JUSTINO

Justino nació probablemente en el primer decenio del siglo II en Flavia Neápolis, la antigua Siquem, ahora Nablus en Palestina. El mismo nos describe su formación espiritual. Hijo de padres paganos, frecuentó los representantes de las diversas tendencias filosóficas, estoicos, peripatéticos y

pitagóricos, y profesó durante largo tiempo las doctrinas de los platónicos. Finalmente encontró en el cristianismo lo que buscaba, y desde entonces, con su palabra y sus escritos lo defendió como la única y verdadera filosofía. Vivió mucho tiempo en Roma y fundó allí una escuela; y en Roma sufrió el martirio entre e! 163 y el 167. De las obras que nos quedan, sólo tres son seguramente auténticas: el *Diálogo con el Judío Trifón y* dos *Apologías.* La primera y más importante de ellas está dirigida al emperador Antonino Pío, y debe haber sido compuesta en los años 150-155. La segunda, que es un suplemento o un apéndice de la primera, fue motivada por la condenación de tres cristianos, reos de profesarse tales. El *Diálogo con el judío Trifón* refiere una discusión que tuvo lugar en Efeso entre Justino y Trifón y tiende sustancialmente a demostrar que la predicación de Cristo realiza y completa las enseñanzas del Viejo Testamento.

La doctrina fundamental de Justino es que el cristianismo es la "única filosofía segura y útil" *(Dial.,* 8) y que es el resultado último y definitivo a que la razón debe llegar en su investigación. Puesto que la razón no es otra cosa que el Verbo de Dios, esto es, Cristo, del cual participa todo género humano. "Nosotros aprendimos, dice *(Apol. primera,* 46), que Cristo es el primogénito de Dios y que es la razón, de la cual participa todo el linaje humano. Y los que vivieron según razón son cristianos, aunque fueran considerados ateos; entre los griegos Sócrates, Heráclito y otros como ellos; y entre los bárbaros, Abraham y Ananías y Azarías y Misael y Elias y otros muchos. De modo que aquellos que nacieron y vivieron irracionalmente eran malvados y enemigos de Cristo y asesinos de los que viven según la razón; mas quienes vivieron y viven según la razón, son cristianos impávidos y tranquilos." Con todo, estos cristianos anteriores no conocieron toda la verdad. Había en ellos *semillas de verdad,* que no pudieron entender completamente *(Ibid.,* 44). Podían ciertamente, ver de modo oscuro la verdad mediante aquella semilla de razón que había innata en ellos. Pero una cosa es la semilla y la imitación, otra es el desarrollo completo y la realidad, de la cual la semilla y la imitación nacen *(Apol. segunda,* 13). Aquí la doctrina estoica de las *razones seminales* es empleada para fundamentar la continuidad del cristianismo con la filosofía griega, para reconocer en los filósofos griegos a los anticipadores del cristianismo y para justificar la obra de la razón mediante la identificación de la misma con Cristo. Esta doctrina permite a Justino la identificación completa entre el cristianismo y la verdad filosófica. "Todo lo que de verdad se haya dicho pertenece a nosotros los cristianos; ya que, además de Dios, nosotros adoramos y amamos al Logos del Dios ingénito e inefable, el cual se hizo hombre por nosotros, para curarnos de nuestras enfermedades participando de ellas" *(Apol. segunda,* 13).

Dios es el eterno, el increado, el inefable: es la noción de una realidad inexplicable, enraizada en la misma naturaleza de los hombres *(Apol. seg.,* 6). A su lado y por debajo de él hay *otro* Dios, el Logos coexistente y engendrado antes de la creación, por medio del cual Dios creó y ordenó todas las cosas *(Apol. seg.,* 5). Así como una llama no disminuye cuando enciende otra, del mismo modo aconteció con Dios en la creación del Logos *(Dial.,* 48). Después del Padre y el Logos está el Espíritu Santo, llamado por San Justino el *Espíritu Profético,* al cual los hombres deben las virtudes y los dones profeticos *(Apol. primera,* 5).

El hombre ha sido creado por Dios libre de hacer el bien y el mal. Si el hombre no tuviese libertad, no tendría mérito del bien ni de la culpa del mal realizado *(Apol. primera,* 43). El alma del hombre es inmortal sólo por obra de Dios: sin ésta, con la muerte volvería a la nada *(Dial.,* 6). Pero también el cuerpo está destinado a participar de la inmortalidad del alma. Debe venir, en efecto, según el anuncio de los profetas, una segunda *parusia* de Cristo; y esta vez vendrá con gloria, acompañado por la legión de los ángeles: resucitará los cuerpos y revestirá de inmortalidad a los de los justos, mientras condenará al fuego eterno a los de los inicuos *(Apol. primera* 52).

136. OTROS PADRES APOLOGETAS

Discípulo de Justino, en Roma, fue Taciano el Asirio, que nació en Siria y se convirtió en Roma, después de haber conquistado la reputación de filósofo. Más tarde, probablemente en 172, se separó de la Iglesia para pasar a los gnósticos. Taciano es autor de una apología titulada *Discurso a los griegos,* que es en realidad una crítica del helenismo. La obra de Taciano es esencialmente un escrito polémico. Acusa de inmoralidad a los pensadores y poetas griegos y se extiende en invectivas contra ellos. A los errores de los griegos contrapone la doctrina cristiana acerca de Dios y el mundo, del pecado y de la redención. El Logos es la potencia racional de Dios y ha nacido de El por medio de un acto de participación, no de separación. Como una llama enciende otras muchas, sin que su luz disminuya, así el Logos no agota la potencia de razón de su engendrador *(Or. ad graec.,* 5). En el hombre distingue el *alma y* el espíritu. Sólo el espíritu es imagen y semejanza de Dios *(Ib.,* 12). El alma no es una esencia simple, sino que está compuesta de varias partes. Su existencia está vinculada al cuerpo y no es separable de él, por esto no es inmortal *(Ib.,* 15). Solamente por su unión con el espíritu, el alma y el cuerpo participan de la inmortalidad. A través del espíritu, el hombre puede reunirse con Dios. Debe despreciar la materia, de la cual se sirven los demonios para perderle, y dedicarse exclusivamente a la vida espiritual *(Ib.,* 16).

Atenágoras de Atenas es autor de una apología titulada *Súplica para los cristianos,* dirigida a Marco Aurelio o Cómodo y compuesta por esto entre el año 176 y el 180, probablemente en 177. Ese escrito se propone refutar las tres acusaciones que comúnmente se lanzaban contra los cristianos: el ateísmo, los banquetes tiesteos y el incesto a la manera de Edipo. La primera acusación es refutada mediante la exposición de la doctrina cristiana de Dios; contra las otras dos se aducen los fundamentos de la moral cristiana. En la *Súplica* recurre por vez primera a una prueba racional de la unicidad de Dios. Si hubiese más divinidades, no podrían existir en el mismo lugar porque, siendo todas increadas, no podrían caer bajo un tipo y modelo común. Deberían, pues, existir en lugares diferentes. Pero no pueden estar en lugares distintos porque el espacio que está más allá del mundo es la sede de un único Dios que es esencia sobremundana y así no hay espacio para otra divinidad. Otra divinidad podría existir en otro mundo o alrededor de otro mundo; pero en tal caso no llegaría hasta nosotros y por lo limitado de su esfera de acción no sería la verdadera divinidad *(Supl. pro crist.,* 8). Por

esto aun los poetas y filósofos griegos han conocido la unicidad de Dios, aunque la clara, segura y completa noticia de ella nos ha sido dada sólo por medio de los profetas *(Ib.,* 7). El Logos engendrado por el Padre y coeterno con él, es el modelo, la fuerza creadora de todas las cosas creadas, mientras el Espíritu Santo es un efluvio de Dios, semejante a un rayo de sol *(Ib.,* 24).

Teófilo de Antioquía fue obispo de esta ciudad y nos ha dejado tres libros *A Autólico,* que son tres escritos independientes, el tercero de los cuales fue compuesto hacia el 181-182 y los dos primeros poco antes. Al desafío de Autólico: "Enséñame tu Dios", Teófilo responde: "Enséñame tu hombre y yo te mostraré mi Dios". Dios, en efecto, sólo es visto por aquellos que tienen bien abiertos los ojos del alma. Como no se puede ver la cara del hombre sobre un espejo cubierto de moho, así el hombre, cuando está en pecado, no puede descubrir a Dios *(A Autólico I,* 2). A la pregunta: "Tú que lo ves descríbeme e! aspecto de Dios", Teófilo responde: "Escúchame: la belleza de Dios es indecible e inefable y no se puede ver con los ojos corporales" *(Ib.,* 1,3). Dios, que es eterno, y, por tanto, increado e inmutable, es e! creador de todo: todo lo hizo de la nada, para que a través de sus obras se comprendiera su grandeza. Por eso se hace visible a través de su creación. "Como el alma humana, que es invisible para los hombres, se conoce a través de los movimientos del cuerpo, asi Dios, que no puede ser visto por ojos humanos, puede ser visto y conocido a través de su providencia y sus obras" *(Ib., I,* 5).

El cauce de la creación del mundo es el Logos. Dios, mediante el Logos y la sabiduría, ha creado todas las cosas *(Ib.,* I, 7). El Logos es el consejero de Dios, su mente y prudencia *(Ib.,* 11, 22). Por primera vez Teófilo ha usado la palabra Trinidad (τριάς) para indicar la distinción entre las personas divinas. Los tres días de la creación de la luz, de que habla el *Génesis,* "son imágenes de la Trinidad, de Dios, de su Verbo, de su sabiduría" *(Ib.,* II, 15).

Bajo el nombre de Justino nos ha sido transmitida una *Carta a Diogneto,* que ciertamente no pertenece a Justino, por su diferencia de estilo y de doctrina. El autor responde a las dudas propuestas por un pagano que se interesa por el cristianismo. La composición de la carta no debe ser anterior al 160, perteneciendo verosímilmente al fin del siglo II. El autor responde a tres dudas de Diogneto. Al culto pagano judaico la carta contrapone el culto cristiano del Dios invisible y creador. La religión cristiana no es un hallazgo humano, sino una revelación divina. Dios ha enviado a su Hijo, la eterna verdad y la eterna palabra, para enseñar a los hombres la verdadera religión; y el Hijo de Dios vino al mundo no como señor, sino como salvador y libertador, y nos ha encaminado hacia la salvación con el amor *(Ep. ad Diogn., 7).*

Con el título *Irrisión de los filósofos paganos,* de Hermias, filósofo, nos ha llegado un pequeño escrito polémico, en el cual se exponen sarcásticamente las contradicciones de los filósofos griegos en su doctrina sobre el alma humana (cap. 1-2) y los principios fundamentales de las cosas (cap. 3-10). El escrito pertenece probablemente al fin del siglo II.

137. LA GNOSIS

La obra de los Padres apologetas no debió dirigirse solamente contra los enemigos externos del cristianismo, paganos y hebreos, sino también contra

los enemigos internos, contra las tendencias y las sectas que en su intento de interpretar el mensaje original del cristianismo falsean su espíritu y letra contaminándolo con elementos y motivos heterogéneos. El mayor peligro contra la unidad espiritual del cristianismo lo representó, en los primeros siglos, el conjunto de sectas gnósticas, que se difundieron ampliamente por Oriente y Occidente, especialmente en las esferas de los doctos, y produjeron una rica y variada literatura. Esta literatura, con todo, si se exceptúan unos pocos escritos, conservados en traducciones coptas, se ha perdido y sólo la conocemos a través de los fragmentos citados por los Padres apologetas que los refutaron.

La importancia del intento de los gnósticos consiste en el hecho de que fue la primera investigación de una filosofía del cristianismo. Pero esta investigación fue verificada sin rigor sistemático, mezclando elementos cristianos, míticos, neoplásticos y orientales, en un conjunto que no tiene nada de filosófico. La palabra *gnosis,* como conocimiento religioso distinto de la simple fe, está tomada de la tradición griega, especialmente del pitagorismo, en el cual significaba el conocimiento de lo divino propio de los iniciados. Fue así empleada para indicar al grupo de pensadores cristianos del siglo II que hicieron del conocimiento la condición de la salvación. Se atribuyeron por vez primera el nombre de gnósticos, los *ofitas,* o socios de la serpiente, que después se dividieron en numerosas sectas. Estas utilizaban gran cantidad de textos religiosos atribuidos a personalidades bíblicas: tal era el *Evangelio de Judas,* al que se refiere Ireneo *(Adv. haereses,* I, 31, I). Otros escritos de esta clase han sido encontrados recientemente en traducciones coptas, y de ellos el más importante es la *Pistis Sophia,* editada el año 1851, que expone en forma de diálogos entre el Salvador resucitado y sus discípulos, especialmente María Magdalena, la caída y redención de Pistis Sophia, un ser que pertenece al mundo de los Eones (seres intermedios entre el hombre y Dios), y el camino para la purificación del hombre mediante la penitencia. Los principales gnósticos de que tenemos noticias son Basílides, Carpócrates, Valentino y Bardesanes.

Basílides, que enseñó en Alejandría entre el 120 y el 140, escribió un *Evangelio,* un *Comentario y* algunos *Salmos.* Su doctrina nos es conocida a través de la obra de Clemente de Alejandría *(Tapetes) y* las refutaciones de Ireneo *(Contra los herejes) y* de Hipólito *(Filosofemas).* Para Basílides, la fe es una entidad real, una *cosa* puesta por Dios en el espíritu de los elegidos, esto es, de los predestinados a la salvación. Basílides, por la necesidad de explicar el mal en el mundo, fue llevado a admitir dos principios de la realidad, uno como causa del bien y otro como causa del mal: la luz y las tinieblas. Puestas en contacto entre sí, las tinieblas trataron de unirse a la luz y participar de ella, mientras la luz, por su parte, permanecía alejada sin absorber las tinieblas. Estas dieron lugar así a una apariencia y a una imagen de la luz, que es el *mundo* en el cual el bien se encuentra por esto en una cantidad despreciable y el mal predomina. Esta concepción de Basílides es muy semejante a la maniquea; pero no admite, como ésta, la lucha entre los dos principios.

De Carpócrates de Alejandría sabemos solamente que una discípula suya, Marcelina, que fue a Roma en tiempos de Aniceto (hacia el 160), "provocó la ruina de muchos" (Ireneo, *Contra los herejes,* I, 25, 4). Carpócrates, para

explicar la superioridad de Cristo sobre los hombres, se sirve de la teoría platónica de la reminiscencia. Cristo se hizo superior a los demás hombres, porque su alma recordó con más amplitud todo lo que había visto durante su vida con el Padre increado, de donde éste le dio una virtud particular que le hizo capaz de sustraerse al dominio del mundo y regresar libremente hasta El. Lo mismo acontecerá a toda alma que se atenga a la misma línea de conducta. Los seguidores de Carpócrates admitían la transmigración del alma de cuerpo en cuerpo, hasta que hubiese cumplido el ciclo de las experiencias pecaminosas; sólo al fin de esta odisea, el alma se haría digna de volver a subir al Padre, librándose de todo lazo con el cuerpo.

El mayor número de los seguidores pertenece a la escuela de Valentino, que, según Ireneo, fue a Roma en tiempos del obispo Igino (135-140). En la cima de la realidad Valentino y sus secuaces ponían un ser no temporal e incorpóreo, increado e incorruptible, que ellos llamaban *Padre o* primer Padre o también *Eón* (del griego *αιών* = eterno) *perfecto.* Este primer principio está formado por una pareja de términos, Abismo y Silencio; y también los eones que emanan de él están constituidos por parejas. Del primer eón se derivan, en efecto, la Mente y la Verdad, de las cuales proceden por emanación la Razón y la Vida; de las cuales a su vez proceden el Hombre (como determinación divina) y la Comunidad (εκκλησία, comunidad de vida divina). El conjunto de estas ocho determinaciones divinas (ογδοάδαι) es el reino de la perfecta vida divina o *Pleroma.* El último eón, la *Sabiduría,* quiso descubrir el primero, el Abismo, y procuró subir hacia las regiones superiores del Pleroma. Pero su esfuerzo fue inútil y durante el mismo dio origen al *mundo,* que presenta por ello los caracteres de un esfuerzo incompleto, y los errores y el llanto que produce siempre un esfuerzo fracasado. "De la desazón e inquietud nacieron las tinieblas; del temor y de la ignorancia nacieron la malicia y la perversión, de la tristeza y el llanto las fuentes de agua y los mares. Cristo fue enviado por el Primer Padre, inviolable en su misterio, para restaurar el equilibrio roto por el sueño loco de la Sabiduría" (Tertuliano, *Contra los valentinianos,* 2). De esta manera el Universo nace de la rebelión infecunda del eón Sabiduría, que da origen a la obra plasmadora de un Demiurgo. Valentino dividía el género humano en tres categorías: la masa de los hombres *carnales,* el conjunto *de* los *psíquicos y* la casta de los *espirituales* (pneumáticos). Los primeros están destinados a la perdición; los segundos pueden salvarse a costa de un esfuerzo; a los privilegiados les basta, para conseguir la felicidad, la *gnosis,* esto es, el conocimiento de los misterios divinos.

Bardesanes, nacido en Edesa el año 154 y muerto el 222, fue discípulo de Valentino. Es esencialmente un astrólogo y un naturalista que, de la astrología babilónica y egipcia, saca la teoría de la influencia de los astros sobre los acontecimientos del mundo y las acciones humanas.

El persa Mani, que nació probablemente hacia el 216, se proclamó Paráclito, esto es, el que debía llevar la doctrina cristiana a su perfección. Su religión es una mezcla fantástica de elementos gnósticos, cristianos y orientales, sobre el fundamento del dualismo de la religión de Zaratustra. Admite, en efecto, dos principios originarios, uno del mal, o principio de las tinieblas, otro del bien, o principio de la luz, que se combaten perpetuamente en el mundo. También en el hombre hay dos almas, una

corpórea, que es el principio del mal, y otra luminosa, que lo es del bien. El hombre llega a su perfección con un triple *sello,* esto es, absteniéndose de la comida animal y de los discursos impuros *(signaculum oris),* de la propiedad y del trabajo *(signaculum manus) y* del matrimonio y del concubinato *(signaculum sinus).* El maniqueísmo halló su grande e implacable adversario en San Agustín.

138. LA POLÉMICA CONTRA LA GNOSIS

En la polémica contra la gnosis el cristianismo va hacia una más rigurosa elaboración doctrinal. En este punto era menester, efectivamente, en primer lugar, individualizar y defender las fuentes genuinas de la tradición cristiana, y, en segundo lugar, fijar el significado auténtico de esta tradición contra perversiones y errores que pretendían disputársela y expresar su verdadero significado. Un cierto numero de obras antignósticas se ha perdido. De otras obras (de Agripa Castor, Egesipo, Rodón, Filipo de Cortina, Heráclito) nos quedan escasos e insignificantes fragmentos (Migne, *Patr. graec.,* 5.°). En cambio, poseemos las obras de Ireneo e Hipólito.

Ireneo nació hacia el 140 en Asia Menor, probablemente en Esmirna. Durante la persecución de Marco Aurelio era sacerdote de la iglesia de Lyon, y según una tradición que se remonta a San Jerónimo, murió martirizado; pero se ignora en qué fecha. Ireneo escribió numerosas obras. Eusebio, en su *Historia Eclesiástica* (V, 20), cita un tratado: *Sobre la monarquía o Sobre que Dios no es Autor del mal;* otro *Sobre las ogdóadas,* diversas cartas y escritos menores de los cuales hay uno contra los paganos, titulado *Sobre la ciencia.* De todos estos escritos sólo nos quedan escasos fragmentos (en Migne, *Patr. graeca 7°,* 1225-1274). En cambio, nos queda una gran obra contra el gnosticismo titulada *Refutación y desenmascaramiento de la falsa gnosis,* llamada comúnmente *Adversus haereses*. Pero nos ha llegado no en su original griego, sino en una traducción latina del siglo IV; con todo, hay algunos fragmentos del texto griego, especialmente del libro primero, en forma de citas de escritores posteriores.

La verdadera gnosis es, según Ireneo, la que nos han transmitido los Apóstoles de la Iglesia. Pero esta gnosis no tiene la pretensión de superar los límites del hombre, como la falsa gnosis de los heréticos. Dios es incomprensible y no puede ser pensado. Todos nuestros conceptos le son inadecuados. El es entendimiento; pero no es semejante a nuestro entendimiento. Es luz, pero no es semejante a nuestra luz. "Es mejor no saber nada, pero creer en Dios, y permanecer en el amor de Dios, que arriesgarse a perderle con investigaciones sutiles" *(Adv. haeres.,* II, 28, 3). Lo que nosotros podemos saber de Dios, podemos conocerlo solamente por revelación: sin Dios no se puede conocer a Dios. Y la revelación de Dios se nos manifiesta también a través del mundo, que es obra de Dios, como lo reconocieron también los mejores paganos. La más grave blasfemia de los gnósticos es, según Ireneo (II, 1, 1), la tesis de que el Creador del mundo no es Dios mismo, sino una emanación suya. Que Dios haya tenido necesidad de seres intermedios para la creación del mundo, significaría que él no habría tenido la capacidad de llevar a efecto lo que había proyectado.

Contra la doctrina gnóstica de que el Logos y el Espíritu Santo son eones subordinados, Ireneo afirma la igualdad de esencia y de dignidad entre el Hijo, el Espíritu Santo y el Padre. El Hijo de Dios no ha tenido principio, ya que El es eternamente coeternamente existente con el Padre, y el Espíritu Santo tampoco ha tenido principio, por estar junto al Padre desde la eternidad como el Hijo. No se puede admitir la emanación del Hijo y del Espíritu Santo, del Padre. La simplicidad de la esencia divina no permite la separación del Logos o del Espíritu Santo del Padre (II, 13, 8). El hijo es el órgano de la revelación divina y está subordinado al Padre no por su ser, o por *su* esencia, sino sólo por su actividad (V, 18, 2).

Por lo que se refiere al hombre, Ireneo, contra la distinción gnóstica de cuerpo, alma y espíritu, afirma que el hombre resulta compuesto de alma y cuerpo y que el espíritu es solamente una capacidad del alma, por la cual el hombre llega a ser perfecto y se constituye en imagen de Dios. Pero para que el espíritu transfigure y santifique la figura humana es necesaria la acción del Espíritu Santo. El alma humana se encuentra entre la carne y el espíritu y puede dirigirse a una u otro. Solamente con la fe y el temor de Dios, el hombre participa del espíritu y se eleva a la vida divina (V, 9, 1). Pero yerran los gnósticos al afirmar que la carne sea en sí el mal o el origen del mal. El cuerpo, como el alma, es una creación divina, y no puede, por tanto, implicar mal en su naturaleza (IV, 37, 1). El origen del mal está más bien en el abuso de la libertad, y por esto deriva no de la naturaleza, sino del hombre y de su elección (IV, 37, 6). El bien consiste en obedecer a Dios, en creer en El, en guardar sus preceptos; el mal consiste en la desobediencia y negación de Dios (IV, 39, 1). El bien conduce al hombre a la inmortalidad, que es concedida al alma por Dios, pero que no es intrínseca a la naturaleza de la misma. El mal es castigado con la muerte eterna. También los cuerpos resucitarán; pero resucitarán en la nueva venida de Cristo, que se verificará después del reino del Anticristo. Entonces las almas, habiendo readquirido sus cuerpos, podrán llegar a la visión de Dios (V, 31,2; 27, 2).

De la vida de Hipólito, discípulo de Ireneo, nos da algunas indicaciones la obra que nos ha quedado de él, el *Philosophoumena.* Contra el Papa Calixto (217-222), se puso a la cabeza de un partido cismático y fue así uno de los primeros antipapas que la historia conoce. El motivo del cisma fueron las mitigaciones de la disciplina eclesiástica introducidas por Calixto, que había permitido la readmisión en la Iglesia de los que volvían de las sectas heréticas, la concesión de las dignidades eclesiásticas a los bigamos, etc. *(Philos.*,IX, 12). En 235 Hipólito fue desterrado a Cerdeña, con el segundo sucesor de Calixto, Ponciano, y allí, probablemente, el Papa y el antipapa se reconciliaron. Muertos ambos en Cerdeña, sus cuerpos fueron transportados a Roma y sepultados el mismo día, 13 de agosto de 236 ó 237. La estatua de Hipólito, encontrada mutilada el año 1551 y conservada en el museo lateranense, lleva a los lados del pedestal una lista incompleta de sus numerosos escritos. Entre las obras de Orígenes iba comprendido en muchos manuscritos el primer libro de una *Refutación de todas las herejías,* que ciertamente no pertenece a Orígenes, porque el autor se titula obispo. El año 1842, en un manuscrito del monte Athos, fueron hallados los libros IV-X de la misma *Refutación,* la cual es hoy atribuida universalmente a Hipólito con el título impropio de *Philosophoumena.* De las demás obras

nos han llegado fragmentos; entre éstos el capítulo final del escrito *Contra Noetum.* Nos quedan enteros un escrito apologético *Sobre el Anticristo y* un *Comentario del Profeta Daniel,* que es el primer intento de esta clase entre los teólogos cristianos. Otros fragmentos de obras de Hipólito han sido conservados en lengua eslava, armenia, siria, etc.

Hipólito se propone refutar a los herejes demostrando que sacan su doctrina, no de la tradición cristiana, sino de la sabiduría pagana. Por esto el libro I y el IV (en el último de los cuales se pueden quizá ver también el II y el III) trazan un cuadro de la sabiduría pagana, mientras los últimos seis exponen y refutan las herejías. Al papa Calixto le reprende Hipólito por no establecer una distinción suficiente entre el Padre y el Logos y por atribuir, por tanto, toda la obra redentora al Padre más bien que al Hijo. Su doctrina del Logos tiende esencialmente a establecer esta distinción. El Padre y el Hijo son dos personas (πρόσωπα) diversas, aunque constituyan una sola potencia *(δύναμις).* Primeramente el Hijo existía en el Padre impersonalmente, en inseparable unidad con El, como *Logos no expresado.* Cuando el Padre quiso, y de la manera que quiso El procedió del Padre y llegó a ser una persona aparte como *otro* respecto al Padre. En fin, con la encarnación, el Logos se transformó en el verdadero y perfecto Hijo del Padre. Hipólito insiste en la arbitrariedad de la generación divina del Logos. "Si Dios hubiese querido" dice *(Philos., X,* 33), "hubiera podido hacer Dios a un hombre (o al hombre) en vez del Logos." Afirma así la subordinación de la naturaleza del Logos a la del Padre. Con todo, afirmando que el Logos es *otro* que Dios, él no quiere decir que sean dos divinidades: la relación entre el Padre y el Logos es semejante a la que hay entre la fuente luminosa y la luz, entre el agua y la fuente, entre el rayo y el sol. Puesto que el Logos es una potencia que procede del todo y el todo es el Padre, de cuya potencia procede *(Contra Noet.,* 11).La procedencia del Logos del Padre era necesaria para la creación del mundo, ya que el Logos es el intermediario de la obra creadora. Además del Padre y del Hijo, Hipólito admite la tercera institución *(oeconomia)* el Espíritu Santo. "El Padre manda, el Hijo obedece, el Espíritu Santo ilumina; el Padre está por encima de todo, el Hijo está por todo, el Espíritu Santo está en todo. No podemos pensar en un único Dios, si no creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo" *(Contra Noet.,* 14).

El hombre ha sido creado por Dios, dotado de libertad, y Dios le ha dado a través de los profetas, especialmente Moisés, la ley que debe guiar su libre voluntad. El hombre no es Dios; pero si quiere, puede llegar a serlo: "Sé seguidor de Dios y coheredero de Cristo, en vez de servir a los instintos y pasiones, y llegarás a ser Dios" *(Philos.,* X, 33).

139. TERTULIANO

Frente a los apologetas orientales que han intentado establecer la continuidad del cristianismo con la filosofía griega y han presentado la doctrina cristiana como la verdadera filosofía, que la revelación de Cristo ha conducido a su última perfección, los apologetas occidentales tienden a reivindicar la originalidad irreductible de la revelación cristiana en relación con la sabiduría pagana y fundarla en la naturaleza práctica e inmediata

de la fe, más bien que en la especulación. Este carácter de la apologética latina se manifiesta sobre todo en su mayor representante, Tertuliano.

Quinto Septimio Florencio Tertuliano nació hacia el año 160 en Cartago, de padres paganos. Tuvo una educación excelente y ejerció, probablemente en Roma, la profesión de abogado. Entre 193 y 197 se convirtió al cristianismo y recibió la ordenación sacerdotal. Desarrolló entonces una intensa actividad polémica en favor de su nueva fe; pero hacia la mitad de su vida se pasó a la secta de los montañistas y empezó a polemizar contra la Iglesia católica con violencia poco menor que la usada contra los herejes. Al fin, fundó una secta propia, los "tertulianistas" (Agustín, *De Haer.,* 86). Parece que vivió hasta la más avanzada vejez (Jerónimo, *De vir. ill.,* 53). La actividad literaria de Tertuliano es amplísima; pero exclusivamente polémica. Sus obras suelen dividirse en tres grupos: apologéticas, en defensa del cristianismo; dogmáticas, en refutación de las herejías: practicoascéticas, sobre cuestiones de moral práctica y de disciplina eclesiástica. Pertenecen al primer grupo el *Apologeticus,* dirigido el año 197 a los gobernadores de las provincias del Imperio romano; el *Ad nationes,* poco anterior al primero; el *De testimonio animae,* que quiere fundar la fe en el testimonio del alma, "naturaliter christiana"; la carta *Ad Scapulam,* dirigida a un procónsul de África, que perseguía a los cristianos; el *Adversus judaeos,* que probablemente pertenece a Tertuliano sólo en los ocho primeros capítulos. Las obras dogmáticas son: el *De praescriptione haereticorum,* que es uno de sus escritos filosóficamente más significativos; *Adversus Marcionem, Adversus Hermogenem y Adversus Valentinianos,* dirigidos contra los gnósticos; el *Scorpiace,* también dirigido contra los gnósticos, comparados a los escorpiones; el *De Baptismo,* que declara inválido el bautismo de los herejes; el *De carne Christi,* que confirma la realidad del cuerpo de Cristo, contra el docetismo; el *De resurrectione Christi,* en defensa de la resurrección de la carne; el *Adversus Praxean;* el *De anima,* que es el primer escrito de psicología cristiana. Los dos últimos pertenecen a su período montañista. Las obras practicoascéticas son: el *De patientia* el *De oratione,* el *De paenitentia,* el *De pudicitia,* la carta *Ad martyras,* el *De exhortatione castitatis,* el *De monogamia,* dirigidos todos contras las segundas nupcias; el *De spectaculis,* contra la intervención de los cristianos en los juegos paganos; el *De idololatria,* contra la participación de los cristianos en la vida pública; el *De corona,* contra el servicio militar; el *De cultu faeminarum,* contra los adornos de las mujeres; el *De virginibus velandis; el De fuga in persecutione,* que declara ilícita fuga durante las persecuciones; el *De ieiunio adversus psychicos,* contra los ayunos de los católicos; el *De pallio,* en defensa del hábito que él había adoptado al abandonar la toga.

El rasgo característico de Tertuliano es la inquietud. En el tratado *De patientia* que él se dirige sobre todo a sí mismo, hay indudablemente una confesión sincera: "Pobre de mí, que ardo siempre en la fiebre de la impaciencia." Y en realidad era incapaz de detenerse en los problemas y examinarlos con profundidad. El trabajo paciente y riguroso de la investigación no era para él; por algo, como veremos, desvaloriza la investigación ante la fe. Ayudado por una habilidad polémica excepcional y por una facundia oratoria poco común, examina los problemas tomando las posiciones más simples y extremistas, con suprema indiferencia contra toda

cautela crítica y toda exigencia de método. Este hombre que niega el valor de la investigación y pasa la vida buscando algo; este adversario implacable de todas las sectas que después pasa a una de ellas y acaba por fundar una propia; este defensor del cristianismo que afirma la corporeidad de Dios y del alma, perdiendo así la primera conquista no sólo del cristianismo, sino de cualquier religión; este defensor intransigente del pudor que se entretiene con complacencia en describir el acto carnal del amor *(De anima,* 27); este casuista, que defiende con igual violencia polémica la trinidad de Dios y su atuendo personal, revela en todas sus actitudes una fundamental falta de claridad y sinceridad consigo mismo. Con demasiada frecuencia deja ver en su arrogancia polémica, bajo el manto oratorio de las frases incisivas, la inconsistencia de su espiritualidad y el carácter formalista de su fe. Aquella secta de los montañistas, que tenía las características de su fundador Montano, ex sacerdote de Cibeles, formada por exaltados que vivían en continua agitación en espera del inminente retorno de Cristo, pudo seducirlo algún tiempo, pero no pudo retenerlo. Y así, ha dado a la especulación cristiana de Occidente su terminología; pero no ha conseguido proporcionarle una contribución sustancial de pensamiento.

140. TERTULIANO: SUS DOCTRINAS

El punto de partida de Tertuliano es la condenación de la filosofía. La verdad de la religión se funda en la tradición eclesiástica; de la filosofía nacen sólo las herejías. No hay nada común entre el filósofo y Cristo, entre el discípulo de Grecia y el de los cielos *(Apol.,* 46); los filósofos son "los patriarcas de los herejes" *(De anim.,* 3). La raíz de todas las herejías está en ios filósofos griegos. Valentino, el gnóstico, era discípulo de Platón; Marción, de los estoicos. Para negar la inmortalidad del alma se apela a los epicúreos; para negar la resurrección de la carne, al acuerdo unánime de los filósofos. Cuando se habla de un Dios-fuego se recurre a Heráclito. Y la cosa más inútil de todas es la dialéctica del desgraciado Aristóteles, que sirve igualmente para edificar como para destruir y que se adapta a todas las opiniones *(De praescr., 7).* ¿Que valor tiene entonces el dicho de Cristo: "Buscad y hallaréis"? Es menester buscar la doctrina de Cristo hasta que se la encuentre, esto es, mientras no se crea en ella. "Si se busca para encontrar y se halla para creer, se pone fin, con la fe, a toda ulterior investigación y hallazgo. He aquí el límite que el resultado mismo de la investigación establece. Me aquí la fosa que te ha trazado delante Aquél que quiso que tú creyeras sólo en lo que te ha enseñado y que no buscaras otra cosa ' *(De praescr.,* 10). La investigación excluye, pues, la posesión y la posesión excluye la investigación. Buscar después que se ha llegado a la fe, significa precipitarse en la herejía *(Ib.,* 14). Nada hay más ajeno a la mentalidad de Tertuliano que la exigencia de una investigación que nazca v se alimente de la fe, exigencia que se encarnará en una gran figura: San Agustín. Medido según el criterio de Tertuliano, S. Agustín sena incrédulo o hereje.

La verdad del cristianismo se funda, pues, solamente en el testimonio de la tradición. A las sectas heréticas que procuran interpretar a su manera las sagradas escrituras, objeta que su interpretación corresponde sólo a las

autoridades eclesiásticas, a las cuales se ha transmitido la herencia ininterrumpida de la enseñanza de Cristo. Con mentalidad de abogado defiende este derecho de la Iglesia, que ha sido instituida, a través de los apóstoles, como heredera del mensaje de Cristo. Pero admite, también, además de la tradición eclesiástica, otro testimonio en favor de la fe: el del alma. Pero el alma no es para él, como será para S. Agustín, *el* principio de la interioridad, el rincón íntimo donde resuena desde lo alto la voz de la verdad divina; es la voz del sentido común, la creencia que manifiesta el hombre de la calle en las expresiones corrientes de su lenguaje. "Yo no invoco el alma que se forma en las escuelas, ejercitada en las bibliotecas e hinchada por la sabiduría de las academias y pórticos de Grecia. Yo invoco el alma simple, ruda, inculta y primitiva, tal como la poseen aquellos que sólo la tienen a ella, el alma que se encuentra en las encrucijadas y bifurcaciones de los caminos" *(De testimon. and.,* I). Y Tertuliano recoge el testimonio de esta alma por las expresiones más sencillas y frecuentes que emplea el vulgo, con la convicción de que tales expresiones "son vulgares porque son comunes, comunes porque son naturales, naturales porque son divinas" *(Ib.,* 6).

Para Tertuliano, el testimonio del alma es el testimonio del lenguaje o del sentido común más que el testimonio de la conciencia. En efecto, el testimonio de la conciencia es extraño a Tertuliano, que acepta de los estoicos la tesis de la corporeidad de los seres: "Todo lo que existe es un cuerpo de una determinada clase. Nada hay incorpóreo, excepto lo que no existe" *(De carne Christi,* 11). Dios mismo es cuerpo, aunque sea espíritu, ya que el espíritu no es más que un cuerpo *sui generis.* La diferencia entre la naturaleza espiritual del alma y la naturaleza carnal del cuerpo es la diferencia entre dos cuerpos: el espíritu es un soplo que da vida a la carne; pero es también corpóreo. El mundo sensible y el mundo intelectual se diferencian entre sí sólo en cuanto uno es visible y aparente y el otro imperceptible y huidizo. El primero es objeto de los sentidos, mientras el segundo lo es del entendimiento. Pero el mismo entender es un sentir y el sentir un entender. La sensación es, en efecto, la inteligencia de la realidad sensible y la intelección es la sensación de la realidad que se percibe *(De anim.,* 18). El alma tiene, pues, la misma figura que el hombre y precisamente del cuerpo que la contiene *(Ib.,* 9). La define Tertuliano como "una sustancia simple, nacida del soplo de Dios, inmortal, corpórea y dotada de una figura, capaz por sí misma de sabiduría, rica en aptitudes, partícipe de arbitrio, sujeta a las circunstancias, mudable de humor, razonadora, dueña de sus facultades, rica en virtudes, adivinadora, que se multiplica a partir de un único brote" *(Ib; 22).* Esta última determinación expresa la convicción de Tertuliano de que el alma se transmite junto con el cuerpo del padre al hijo, a través de la generación *(traducianismo).* En el resuelto materialismo de Tertuliano se manifiesta, por un lado, la necesidad de dar al espíritu la realidad más sólida y concreta y, por otro, su incapacidad de concebir una realidad estable y firme fuera del cuerpo. Con todo, esto le permite afirmar con extremada energía la unidad indisoluble del hombre. "Si la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo, la vida, que es lo contrario de la muerte, no será otra cosa que la unión del alma con el cuerpo. Se funden en la vida los elementos que son

desintegrados por la muerte" *(Ib., 27).* Por esto Tertuliano defiende la realidad del cuerpo de Cristo contra los que lo reducían a una pura apariencia *(docetismo).* En su *De carne Christi* se detiene, con aquella complacencia en lo repugnante y abyecto que le es tan característica, en los más groseros detalles de la generación y del nacimiento, para defender la total y plena humanidad del hombre. "Cristo, dice *(De carne Christi,4),* ha amado al hombre tal como es. Si Cristo es del Creador, justamente amó lo que era suyo; si viene de otro Dios, su amor es más meritorio porque se ha redimido a un extraño. Era, pues, lógico que amase también su nacimiento, su carne; es imposible amar un objeto cualquiera sin amar lo que es uno con él. Quita el nacimiento y hazme ver un solo hombre, suprime la carne y dime qué cosa ha podido Dios redimir, si de lo uno y de lo otro ha resultado la humanidad que Dios ha redimido." La realidad y el valor de la carne justifican la resurrección de Cristo. Y a este propósito se encuentran las palabras paradójicas que expresan aquella exasperada tensión entre la certeza de la fe y la verdad del entendimiento, que se ha expresado en la fórmula (que no se halla en Tertuliano) del *credo quia absurdum.* "El Hijo de Dios fue crucificado: no es vergonzoso porque podría serlo. El Hijo de Dios ha muerto: es creíble porque es inconcebible. Sepultado, resucitó: es cierto porque es imposible" *(De carne Christi,* 5). Aquí la fe tiene tanta mayor certeza cuanto más repugna a las valoraciones naturales del hombre.

La resurrección de Cristo es la garantía de la resurrección del hombre. Tertuliano obtiene las pruebas de la inmortalidad del alma del testimonio del sentido común, de la necesidad implícita en todos de vivir de alguna manera después de la muerte, necesidad que se funda en una instintiva certeza del futuro *(De testim. an.,* 6). Pero a la inmortalidad del alma irá unida la resurrección de la carne. El hombre deberá resucitar en su naturaleza íntegra y ésta no lo sería sin la carne *(De resur. carnis.,* 56-57).

En su doctrina del Logos, Tertuliano se relaciona explícitamente con los estoicos: "Dios creó todo el mundo con la palabra, con la sabiduría y con la potencia. También vuestros sabios llaman Logos, esto es, palabra y sabiduría, al artífice del universo. Zenón le llama autor del orden que dispuso todas las cosas; Cleantes lo reduce a un espíritu y afirma que penetra el universo. Y nosotros a la Palabra, a la Sabiduría, y a la Potencia por la cual Dios creó todas las cosas, le atribuimos como sustancia propia el espíritu, en el cual existe la Palabra para mandar, la Razón para disponer, la Potencia para realizar" *(Apol., 21).* Tertuliano admite con todo la subordinación del Hijo y del Espíritu Santo respecto al Padre. El ser pertenece principalmente al Padre, que luego se comunica al Hijo y, a través del Hijo, al Espíritu Santo. Todo lo que el Hijo es, lo deriva de la sustancia del Padre, todo su poder y voluntad le viene del Padre *(Ad. Praxean,* 3-4). El Logos tiene un doble nacimiento, el *inmanente* y el *emanente:* por el primero, es engendrado en la sensibilidad de Dios; por el segundo, se aleja del Padre y emprende la creación del mundo *(Ib., 7).*

141. APOLOGETAS LATINOS

Contemporáneo de Tertuliano fue Minucio Félix, autor de un diálogo titulado *Octavius,* que es una de las primeras apologías latinas del

cristianismo. Poco sabemos del autor, que se llama a sí mismo abogado *(causidicus)* de Roma. En el diálogo hace de arbitro en la disputa entre el cristiano Octavio Genaro y el pagano Cecilio Natal, que al fin se declara vencido. La apología de Minucio Félix es, por su espíritu, una obra más cercana a los escritores griegos que a Tertuliano. Se presenta al cristianismo como un monoteísmo caracterizado sobre todo por su moral práctica. No se habla de los misterios de la fe ni de la Sagrada Escritura. La concordancia de todos los filósofos sobre la unicidad de Dios, lleva a concluir que "o los cristianos son los filósofos de ahora o que los filósofos de entonces eran cristianos" *(Octav.,* 20). Con todo, la obra presenta en su contenido una gran afinidad con el *Apologeticum* de Tertuliano. No es fácil dilucidar la prioridad de una u otra obra. Como quiera que sea, las tesis que en Tertuliano tienen una forma violenta y extremada, toman en Minucio Félix una forma atenuada y ecuánime, que las hace más aptas para influir persuasivamente sobre los paganos cultos a los cuales la obra se dirige. A la posición escéptica de Cecilio, el interlocutor pagano, el cual reconociendo la imposibilidad de la mente humana para mirar los misterios divinos, juzga que nos debemos contentar con las creencias de nuestros padres, Octavio contrapone la evidencia con que el único Dios se manifiesta en su obra, el cielo y la tierra. Como quien entra en una casa y la ve toda ordenada y dispuesta, atribuye este orden al dueño, así, quien considera el orden, la providencia y la ley que rigen el cielo y la tierra, debe creer en un señor del mundo que lo mueve, alimenta y gobierna *(Ib.,* 18). Como Tertuliano, Minucio recurre al testimonio del alma sencilla y lo encuentra en "la palabra espontánea de la muchedumbre". La creencia cristiana en un único Dios, confirmada juntamente por la demostración de los filósofos y por el sentido común de la mayoría, es opuesta por Minucio al politeísmo pagano; así como la moral cristiana es contrapuesta a la moral pagana, degenerada y corrompida.

En los escritos practicoascéticos de Tertuliano se inspiró frecuentemente Tacio Cecilio Cipriano (m. en 258), en tratados y cartas que tratan solamente de cuestiones que afectan a la disciplina y no tienen, por consiguiente, interés filosófico. Tiene, en cambio, contenido filosófico la apología de Arnobio, titulada *Adversus nationes*, compuesta en tiempo de la persecución de Diocleciano (303-305) o poco después. Arnobio era profesor de retórica en Sicca, en el África romana. Una visión le decidió a convertirse y para vencer la desconfianza del obispo que debía acogerle en la comunidad cristiana publicó ese escrito contra el paganismo. Tal es al menos el relato de S. Jerónimo *(De vir. ill.,* 79). Por su concepto pesimista sobre la condición del hombre, Arnobio ha sido comparado a Pascal. En el hombre todo le parece bajo, repugnante e innoble. Su misma existencia es inútil para la economía del mundo, que permanecería inmutable si el hombre no existiera (II, 37). La convivencia humana no llega nunca a ser justa y duradera; la historia es un continuo sucederse de violencias y crímenes (II, 38) que se repiten eternamente de la misma manera (I, 5). Supuesto esto, le parece a Arnobio "un crimen de impiedad sacrilega" admitir que haya sido creada por Dios, autor del orden y de la perfección del mundo, "esta cosa infeliz y miserable que se duele de ser, que detesta y llora su condición y entiende que no ha sido creada para otra cosa que para difundir el mal y perpetuar su

miseria" (II, 46). El hombre debe, por consiguiente, haber sido creado por una divinidad inferior en dignidad y poder, y en muchos grados, al sumo Dios, aunque perteneciente a la misma familia de El (II, 36). Arnobio admite, pues, divinidades inferiores, subordinadas al Dios supremo. Ni siquiera excluye la existencia de las divinidades paganas: si existieran serían ellas también divinidades de un orden inferior, subordinadas al Dios de los cristianos (I, 28; III, 2-3; VII, 35).

El alma humana no tiene, pues, aquel carácter divino que los platónicos le habían atribuido. Arnobio combate explícitamente la doctrina platónica de la reminiscencia. Un hombre que hubiese permanecido desde su nacimiento en completa soledad, tendría el espíritu vacío y no llegaría en modo alguno a tener conocimiento de las cosas ultraterrenas. La sensación es el único origen del conocimiento humano (II, 20). Una sola idea es innata en el hombre; la idea de Dios, el único creador y señor de todo (I, 33); con ella se le da también al hombre la certeza de la existencia de Dios, de su bondad y de su perfección. Por el mismo motivo de su naturaleza inferior, el alma no es naturalmente inmortal. No es puro espíritu ni puro cuerpo, sino de una cualidad intermedia y de naturaleza doble y ambigua (II; 14). Solamente Dios puede sustraerla a la muerte y conferirle la inmortalidad; la inmortalidad El la confiere a aquellos hombres que le reconocen y sirven, mientras los demás serán por El condenados a la verdadera muerte y consumidos hasta el aniquilamiento total por el fuego del infierno. (II, 14). Se equivocan, pues, los epicúreos cuando afirman la mortalidad incondicionada del alma (II, 30) y se equivoca igualmente Platón al afirmar la inmortalidad sin condiciones de la misma (II, 14). El destino del alma es una herencia de su conducta.

Discípulo de Arnobio parece que fue Lucio Celio Firmiano Lactancio, que también había enseñado retórica en África y había ya desarrollado una cierta actividad literaria cuando se convirtió al cristianismo. Llamado por Diocleciano para enseñar retórica latina en Nicomedia, la nueva capital del Imperio, conoció la vida rastrera y pobre cuando, el año 305, fue obligado por la persecución a dejar su oficio. Pero algunos años después asistía al cambio fundamental de la política del Imperio en relación con el cristianismo . por obra de Constantino y componía el *De mortibus persecutorum,* en el cual, con amargo espíritu de venganza, se complace en la ruina en que han caído los perseguidores de los cristianos. En su vejez fue preceptor de Crispo, hijo de Constantino, en la Galia. Su obra más importante, los 7 libros de *Divinae institutiones,* son al mismo tiempo la apología del cristianismo contra sus enemigos y un manual de toda la doctrina cristiana. Un compendio de esta obra es el *Epitome divinarum institutionum.* El tratado *De opificio Dei* tiene por finalidad demostrar contra los epicúreos, que el organismo humano es una creación de Dios; y el tratado *De ira Dei,* contra la indiferencia atribuida a la divinidad por los epicúreos, quiere demostrar la necesidad de la ira divina. La obra principal de Lactancio es el primer intento, realizado en Occidente, de reducir a sistema la doctrina cristiana, exponiéndola de un modo orgánico y completo. Por la notable forma literaria de esta exposición, Lactancio fue llamado por los humanistas el Cicerón cristiano; pero su obra muestra escasa originalidad de pensamiento. El que haya una providencia que rige el

mundo, es cosa evidente, según Lactancio, para cualquiera que levante sus ojos al cielo. Puede haber duda solamente sobre quién tenga tal providencia: si pertenece a un Dios único o a varias divinidades; la alternativa está, pues, entre el monoteísmo y el politeísmo. Pero admitir varias divinidades significa sostener que Dios no tiene suficiente poder para regir por sí solo el mundo: con lo cual se niega a Dios una potencia infinita y se elimina el mismo concepto de Dios. Divinidades diversas podrían establecer en el mundo leyes contrarias y luchar entre sí, lo cual es excluido por la unidad y orden del mundo. Además, así como en el cuerpo humano los diversos miembros y los diversos aspectos de la vida espiritual son dirigidos por un alma única, también el mundo debe ser regido por una única mente divina *(Inst. div.,* I, 2). La doctrina cristiana del Logos no divide ni multiplica el único Dios. El Padre y el Hijo no están separados uno de otro, ya que ni el Padre puede llamarse tal sin el Hijo, ni el Hijo puede ser engendrado sin el Padre. Entrambos constituyen una razón única, un espíritu único, una sustancia única. Pero el Padre es como la fuente desbordante, el Hijo es el torrente que emana de la fuente; el Padre es como el sol, el Hijo como el rayo irradiado por el sol; como el torrente no puede separarse de la fuente y el rayo no puede separarse del sol, así tampoco el Hijo puede separarse del Padre. Como una casa que pertenezca a un señor que ame a su hijo único y le reconozca como igual a sí mismo, no cesa por ello de ser jurídicamente una sola casa con un solo señor, así el mundo es la casa de Dios y el Padre y el Hijo que lo habitan son un solo Dios *(Ibid.,* IV, 29). El Hijo fue engendrado antes de la creación del mundo para ser el consejero de Dios en la concepción y realización del plan de la creación *(Ibid.,* II, 10). Y el mundo no fue creado por Dios mismo, ya que El no tiene necesidad de hacerlo, sino por el hombre; Dios creó, en cambio, al hombre por sí mismo, para que le reconociese y prestase el debido culto, comprendiendo y midiendo la potencia de la perfección de la obra que tiene delante *(Ibid.,* VII, 5). Tampoco tuvo necesidad Dios, en la creación, de una materia preexistente: el hombre tiene necesidad, en todas sus obras, de la materia, pero Dios crea la materia misma *(Ibid.,* II, 9). El hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma no tiene ningún peso terreno: es tan tenue y sutil que escapa aun a los ojos de la mente *(Ibid.,* VII, 12-13). Alma y mente no son idénticas: el alma es el principio de la vida y no se obnubila en el sueño ni se extingue en la locura; la mente es el principio del pensamiento, aumenta y disminuye con la edad, se pierde en el sueño y en la locura *(Ibid.,* VII, 12). El alma y el cuerpo están atados entre sí, aunque son opuestos: lo que es bueno para el alma, la renuncia a la riqueza, a los placeres, el desprecio del dolor y de la muerte, es un mal para el cuerpo; lo que es un bien para el cuerpo es un mal para el alma, que se relaja y extingue con los placeres y el deseo de riqueza *(Ibid.,* VII, 15). El hombre está formado por principios diversos y opuestos, como el mundo está formado por luz y tinieblas, vida y muerte. Estos principios combaten en él, y si en esta lucha el alma vence será inmortal y admitida a la luz eterna; si vence el cuerpo, el alma estará sujeta a las tinieblas y a la muerte *(Ibid.,* II, 13). Pero la inmortalidad no es solamente el fin y premio de la virtud: es condición de la virtud misma. Sería necio renunciar a aquellos placeres a los cuales el hombre naturalmente se inclina, y adentrarse por un camino hostil y

mortificante para la naturaleza humana, si la inmortalidad no existiera para darnos un sentido a nuestra práctica de la virtud, que va contra la naturaleza *(Ibid.,* VII, 9). Reaparece aquí como presupuesto de la vida moral el pesimismo de Arnobio sobre la condición humana. La naturaleza humana es radical y totalmente contraria a la vida moral y religiosa. Nada hay en ella que la rescate y atraiga al espíritu: antes bien, el espíritu la daña, ya que su único bien es el placer, su único mal el dolor. Pero este pesimismo es usado por Lactancio como fundamento de la vida moral y religiosa. Si la naturaleza no fuese fundamentalmente perversa, la virtud misma sería imposible. Los estoicos, que niegan el vicio en el hombre, quitan de en medio la virtud misma: puesto que, ¿qué sería la mansedumbre, si no existiese la ira, y la continencia, si no hubiese ansia carnal? La virtud, como término medio, supone los extremos viciosos *(Ibid.,* VI, 15). Por la virtud, el alma, desligándose de su naturaleza y atadura corporal, tiende a la inmortalidad, que le será dada como premio. Pero esto significa que el sumo bien del hombre se consigue sólo en la religión *(Ibid.,* III, 10) y no en cualquiera religión, sino en aquella con la cual está esencialmente ligada la esperanza de la inmortalidad: la cristiana *(Ibid.,* III, 12). Todo se centra para el hombre en el reconocimiento y culto de Dios: ésta es su esperanza y su salvación; éste es también el grado supremo de la sabiduría *(Ibid.,* VI, 9). Pero este grado más alto de la sabiduría no es la filosofía. La filosofía busca la sabiduría; pero no es la sabiduría misma *(Ibid.,* III, 2). No alcanza el conocimiento de las causas, como enseñan con razón Sócrates y los académicos. La disparidad de las escuelas filosóficas hace imposible orientarse entre sus opiniones si no se posee de antemano la verdad. Solamente la revelación puede, por consiguiente, dar la verdad. Y la dialéctica es inútil *(Ibid.,* III, 13).

BIBLIOGRAFÍA

§ 133. Son fundamentales para el estudio de la patrística las siguientes obras. Migne, *Patrologiae* cursus *completus,* serie 1.ª, "Ecclesia graeca", 162 vol. (con trad. lat.) que llega hasta el siglo XV, París, 1857-1866; serie 2.ª, "Ecclesia latina", 221 vol. hasta el principio del siglo XIII, París, 1844-1864. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* bajo el cuidado de la Academia de Viena, Viena, 1886 sigs. *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi,* 1 3 vol., Berlín, 1877-1898. *Escritores griegos cristianos de los primeros siglos,* Academia de Berlín, 31 vol. a partir de 1897. 5. S. *Patruum opuscula selecta,* editados por Hurter, 43 vol. 1868-1885; otra serie: 6 vol., 1884-1892. Sobre la Patrística en general: Stöckl, *Geschichte der christliche Philosophie zur Zeit der Kirchen-Väter* Maguncia, 1891. Bibliografía completa en Ueberweg-Geyer, *Die Patristiche und scholastische Philosophie* Berlín, 1928, p. 640 y sigs.

§ 134. Sobre los apologetas en general: Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten,* 1905; Zöckler, *Geschichte der Apologie des Cbristentums,* 1907; Corbiére, *Le Christianisme et la fin de la Philosophie antique,* París, 1921; Carrington, *Chnstian apologetes of the 2nd century m their relation to the modern thought,* Londres, 1921; M. Pellegrino, *Gli Apologeti greci del II secolo,* Roma, 1947.

§ 135. Las obras de Justino, en *Patr. Graec.,* vol. 6.°; *Apologia* ed. Pautigny, París, 1904; ed. Rauschen, Bonn, 1911; ed. Pfatisch, Münster, 1912; sobre Justino, Lagrange, *Saint Justin,* París, 1914; Martindale, Sí. *Justin,* Londres, 1921; Riviére, Sí. *Justin et les apologistes du second siecle,* París, 1907; Goodenough, *The Theology of Justin Martyr,* Jena, 1923.

§ 136. Las obras de los Padres Apologetas están impresas en el *Corpus apologetarum christianorum saeculi II,* Ed. Otto, 9 vol., Jena, 1847-1872; de los primeros 5 vol. nueva edición, 1876-1881. El escrito de Hermias, en Diels, *Doxographi graeci,* Berlín, 1879, pp. 649-656.

§ 137. Los fragmentos gnósticos están recogidos,(de modo incompleto) en la colección de W. Volker, *Quellen zur Geschichte der christlischen Gnosis (Sammlung ausgewählter Kircben-und Dogmengesch. Quellenschriften* hrgg. v. G. Kruger NF 5), Tübingen, 1932; una selección de textos gnósticos traducidos en italiano es la de E. Buonaiuti *Frammenti gnostici,* Roma, 1923. Tratados gnósticos conservados en copto publicados (en traducción alemana) por C. Schmidt, *Koptiscb-gnostische Schriften,* Berlín, 1905 (modernizados por W. Till) Berlín, 1954; W. Till, *Die gnostische Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* ("Texte und Untersuchungen", LX), Berlin, 1955. En 1946 se descubrieron en el Alto Egipto 11 vol. conteniendo 48 escritos de inspiración gnóstica. Sobre ellos: H. Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte,* en "Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum", Boston (Mass.) 1950, p. 91-154. De esta biblioteca gnóstica se han publicado hasta ahora: el valentiniano *Evangelium veritatis,* ed. M. Malinine-H. Ch. Puech-G. Quispel, Zurich, 1956; *El Evangelio según Tomás,* trad, francesa, París, 1959; trad, alemana e inglesa, Leiden, 1959.

Sobre la gnosis: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* Göttingen, 1907; A. V. Harnack. *Marción. Das Evangelium vom fremden* Gott, Leipzig, 1924; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme,* Paris, 1925; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis.* Cambridge, 1932; S. Petrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* Paris, 1947; G. Quispel, Gnosis *als Weltreligion,* Zurich, 1951; J. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* I Göttingen, 1954; H. Ch. Puech, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente,* en E. Hennecke-W. Scheneemelcher, *Neutestamentlische Apokryphen* I, Tübingen, 1959 (fundamental). Sobre el maniqueísmo: H. Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine.* París, sin fecha (pero de 1949).

§ 138. Las obras de Ireneo, en P. G., 7.°, *Adversus haereses,* ed. Harvey, Cambridge, 1857; ed. Stieren, Londres, 1848-53. Sobre Irineo: Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaeus,* Güterslok, 1925; Hitchcok, *Iraeneus of Lugdunum,* Cambridge, 1914. Las obras de Hipólito, en *Patr. Graec.,* vol. 10. Hay también la edic, berlinesa en 3 vol., 1897-1916. Sobre Hipólito: A. D'Alés, *La théologie de St. Hyppolite,* París, 1906.

§ 139. Las obras de Tertuliano en P. L., l.°-2.° y en el *Corpus* de Viena, 20.°, 47.°; ed. bajo el cuidado de Oehler, 3 vol. Leipzig, 1851-54; ed. menor Leipzig, 1854. Sobre Tertuliano: Monceaux, *Hist. Litt, de l'Afrique chrétienne,* vol. I, París, 1901; Buonaiuti, Il *cristianesimo nell'Africa romana,* Bari, 1928, p. 37-208; Lortz, *Tertullian als Apologet,* vol. 2, Münster, 1927-28.

§ 140. La obra de Mimicio Félix, en *Patr. Lat.,* vol. 3.°, edic, teubneriana, Leipzig, 1912. Sobre .Minucio: Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Litter.,* I, Friburgo, 1913, pp. 337 y sigs.; Buonaiuti, op. *cit.,* p. 217 sigs.

La obra de Arnobio, en P. L., 3.° y en el *Corpus* de Viena, vol. 4.°. Sobre Arnobio: Monceaux, *Hist. litt, de l'Afrique chrétienne,* vol. III, p. 275 sigs.; Buonaiuti, *op cit.,* pp. 278 sigs.

Las obras de Lactancio, en *Patr. Lat.,* vols. 6.° y 7.° y en el *Corpus* de Viena, 19, 27. Sobre Lactancio: Pichón, *Lactance,* París, 1901; Baonaiuti, *op. cit.,* p. 285 sigs.

CAPITULO III

LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA EN LOS SIGLOS III Y IV

142. CARACTERES DEL PERIODO

La elaboración doctrinal del cristianismo, iniciada por los apologetas para defender la comunidad eclesiástica contra perseguidores y herejes, fue continuada y profundizada en siglos sucesivos por una necesidad interna, que se va afirmando cada vez más en el campo mismo de la Iglesia. En esta sucesiva elaboración dominan menos los motivos polémicos y más la exigencia de constituir la doctrina eclesiástica como un organismo único y coherente, fundado sobre una sólida base lógica. El uso de la filosofía se hace por esto cada vez mayor. La continuidad que los apologetas orientales, comenzando con San Justino, habían establecido entre el cristianismo y la filosofía pagana, se solidifica y profundiza. El cristianismo se presenta como la filosofía auténtica que absorbe y lleva a la verdad el saber antiguo, del cual puede y debe servirse para obtener los elementos y motivos de su propia justificación. Las doctrinas fundamentales del cristianismo reciben, mediante este trabajo, su sistematización definitiva. El período que va desde el 200 al 450 es decisivo para la construcción de todo el edificio doctrinal del cristianismo. Las esperanzas escatológicas de las numerosas sectas cristianas, que habían dominado el período precedente, disminuyen. Si frente al inminente retorno de Cristo, el trabajo largo y paciente de la investigación doctrinal parecía casi inútil, y ocupaban el primer lugar los ritos propiciatorios y preparatorios, una vez perdida la expectación ante aquel retorno, la investigación doctrinal se convierte en la primera y fundamental exigencia de la Iglesia, que es la que debe garantizar su unidad y solidez en la historia.

El primer impulso para tal investigación fue dado por la escuela catequética de Alejandría, que existía ya desde hacía mucho tiempo, cuando, en 180, llegó a presidirla Panteno, que le dio el carácter de una academia cristiana en la cual toda la sabiduría griega era utilizada para los fines apologéticos del cristianismo. La escuela alcanzó su máximo esplendor con Clemente y Orígenes; pero cuando, en 23 3, Orígenes buscó en Palestina una nueva patria y abrió en Cesárea su escuela, ésta suplantó a la otra y se convirtió en la sede de una gran biblioteca que fue la más rica de toda la antigüedad cristiana.

143. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Tito Flavio Clemente nació hacia el 150, probablemente en Atenas. Convertido al cristianismo, viajó por Italia, Siria, Palestina y finalmente por

Egipto. En Alejandría, poco antes del 180, se hizo discípulo de Panteno y luego presbítero de aquella Iglesia. Desde el 190, más o menos, fue colaborador y ayudante en la enseñanza de Panteno y después de la muerte de éste (hacia el 200), se convirtió en director de la escuela catequética. En el 202 ó 203 fue obligado a abandonar Alejandría por la persecución de Septimio Severo; hacia el 211 estaba en Asia Menor con su discípulo Alejandro, que fue después obispo de Jerusalén: en una carta de Alejandro a Orígenes, de 215 ó 216, se habla de Clemente como de un padre ya muerto (Eusebio, Hist. *eccl.,* VII, 14, 8-9).

Los tres escritos que nos quedan de Clemente, *Protréptico a los griegos, Pedagogo y Tapetes,* fueron concebidos por él como tres partes de un único plan, de una progresiva introducción al cristianismo. El *Protréptico,* o exhortación a los griegos, se acerca mucho en su contenido y forma a la literatura apologética del siglo II. El *Pedagogo,* en tres libros, se propone educar en la vida cristiana al lector que ya se ha separado del paganismo. Los *Tapetes* o *Stromata,* esto es, "tejidos de comentarios científicos sobre la filosofía", debían tener por finalidad el exponer científicamente la verdad de la revelación cristiana. Se ha perdido su obra titulada *Hipotiposis* (esquemas o esbozos) y nos ha quedado una homilía que tiene por título *¿Qué rico se salvará?*

El primer fin de Clemente es elaborar el concepto mismo de una gnosis cristiana. No hay duda de que el conocimiento es el límite más alto a que el hombre puede llegar. Es el ápice *(Teleiosis)* del hombre: es la sólida y segura demostración de lo que ha sido aceptado por la fe, y frente a él la fe es sólo el conocimiento abreviado y sumario de las verdades indispensables *(Stromata,* VII, 10). Pero, por otra parte, la fe es condición del conocimiento. Entre fe y conocimiento hay la misma relación que los estoicos establecían entre *prolepsis,* esto es, el conocimiento preliminar de los primeros principios, y la *ciencia:* como la ciencia supone la prolepsis, así la gnosis supone la fe. La fe es tan necesaria al conocimiento como los cuatro elementos son necesarios para la vida del cuerpo *(Ibid.,* II, 6). Fe y conocimiento no pueden subsistir la una sin el otro *(Ibid.,* II, 4). Pero para llegar de la fe al conocimiento es necesaria la filosofía. La filosofía ha tenido para los griegos el mismo valor que para los hebreos la ley del Viejo Testamento: los ha conducido a Cristo. Clemente admite, como Justino, que en todos los hombres, pero especialmente en los que se han dedicado a la especulación racional, hay un "efluvio divino", una "chispa del Logos divino" que les descubre una parte de la verdad, aunque no les haga capaces de llegar a la verdad entera, que sólo es revelada por Cristo *(Protréptico, 6,* 10; 7, 6). Ciertamente los filósofos han mezclado lo verdadero con lo falso; se trata, pues, de escoger entre sus doctrinas lo que haya de verdad, abandonando lo falso, y la fe otorga el criterio de esta selección *(Strom.,* II, 4). La filosofía debe ser en este sentido la sierva de la fe, como Agar de Sara *(Ibid.,* I, 5). En esta subordinación de la filosofía a la fe consiste el carácter de la gnosis cristiana. La gnosis de los gnósticos es una falsa gnosis, porque establece entre filosofía y fe la relación inversa: si al gnóstico le fuese planteada la elección entre la gnosis y la salvación eterna, escogería la gnosis, porque la considera superior a todo *(Ibid.,* IV, 22).

Este concepto de gnosis influye poderosamente en las doctrinas teológicas

de Clemente. El cristianismo es la educación progresiva del género humano y Cristo es esencialmente el Maestro, El Pedagogo. Tal interpretación se hace predominante en la Iglesia a medida que disminuyen las esperanzas en la inmediata venida de Cristo y, por consiguiente, en la inmediata destrucción o regeneración del mundo. El concepto de una regeneración instantánea es sustituido por el de una regeneración gradual que debe verificarse a través de la historia con la asimilación y la comprensión progresiva de la enseñanza de Cristo. Esta interpretación, ya clara en Clemente, dominará toda la obra de Orígenes.

Frente a Dios, que es inasequible, porque supera toda palabra y todo pensamiento y del cual podemos saber lo que no es, más bien que lo que es, el Logos es la sabiduría, la ciencia, la verdad y, como tal, el guía de toda la humanidad *(Ped.,* 1, 7). El Logos es el alfa y la omega, porque todo proviene de El y todo vuelve a El *(Strom.,* IV, 25). La acción misma del Espíritu Santo está subordinada al Logos, ya que el Espíritu es la luz de la verdad, la luz de la cual participan, sin multiplicarla, todos aquellos que tienen fe *(Ibid.,* IV, 16). Como supremo maestro, el Logos es también guía y norma de la conducta humana. La máxima estoica del "vivir conforme a razón", toma en Clemente el significado de vivir conforme a las enseñanzas del Hijo de Dios *(Ibid.,* VII, 16). Pero obedecer al Logos significa amarle; la obediencia y el amor están condicionados por el conocimiento. A la fe le es dado el conocimiento, al conocimiento el amor, al amor el premio celestial *(Ibid.,VII,* 10).

144. ORÍGENES: VIDA Y ESCRITOS

Orígenes nació en 185 ó 186, probablemente en Alejandría, de padres cristianos. El padre, Leónidas, murió mártir en la persecución de Septimio Severo, el 202 ó 203, y el hijo, que quería correr la misma suerte que su padre, fue salvado por la madre (Eusebio, *Hist. Eccl.* 2-5). A los 18 años, el año 203, fue nombrado director de la escuela catequética, como sucesor de Clemente, que se había ido, por Demetrio, obispo de Alejandría. Desde esta fecha hasta el 215 ó 216 desarrolló una actividad ininterrumpida; y a través del estudio de los filósofos griegos y los textos sagrados, llego a formular las bases de su sistema. En este período su celo religioso le llevó a emascularse. Sin duda había tomado al pie de la letra la palabra evangélica (Mat., XIX, 12), que alaba a aquellos que se hacen eunucos por amor del reino de los cielos. Pero probablemente, como el mismo Eusebio observa (IV, 23, 1). quería quitar todo pretexto a la malignidad pública, puesto que su escuela era frecuentada también por mujeres. En el 215 ó 216 los estraños estragos hechos por Caracalla en Alejandría obligó a Orígenes a huir a Palestina, donde los obispos Alejandro de Jerusalén y Teoctisto de Cesárea le acogieron con honor y le hicieron predicar en sus iglesias. Demetrio no aprobó esta predicación de un lego e impuso a Orígenes su vuelta a Alejandría. Allí reemprendió su actividad como maestro y escritor, que era intensísima: un discípulo, Ambrosio, había puesto a su disposición siete taquígrafos y varios copistas (Euseb., IV, 23, 2). Ordenado sacerdote durante un viaje, cayó en desgracia del obispo Demetrio y fue expulsado de

Alejandría. Entonces residió en Cesárea, donde fundó una escuela teológica que pronto floreció y en la que permaneció hasta su muerte. Murió mártir durante la persecución de Decio. Orígenes sufrió tortura en la prisión y poco después murió en Tiro, a los sesenta y nueve años y, por tanto, el 254 ó 255. Un discípulo suyo, Gregorio el Taumaturgo, nos da interesantes detalles de su enseñanza en Cesárea *(Panegiricum in Orig.*, 7-15). Principio y base de la enseñanza de Orígenes era el estudio de la dialéctica. A él seguía el estudio de las ciencias naturales, de las matemáticas, de la geometría, de la astronomía; la geometría era considerada como modelo de todas las demás ciencias. A continuación se estudiaba la ética, que tenía por objeto las cuatro virtudes cardinales de Platón y la caridad cristiana. Un sitio eminente tenía en este curso de estudios la filosofía griega, y el punto culminante estaba representado por la teología.

La producción literaria de Orígenes fue amplísima: se le atribuye un número de obras que va de 600 (según Epifanio, *Haer.*, 64, 63) a 800 (según San Jerónimo, *Epist.*, 33). Pero el edicto de Justiniano contra él (543) y el juicio del V Concilio ecuménico (553) que le incluía entre los herejes, provocaron la pérdida de una buena parte de la producción de Orígenes. Nos quedan: una obra apologética en ocho libros, *Contra Celsum,* dirigida contra el neoplatónico Celso, que en 178 había escrito un *Discurso verdadero* para refutar el cristianismo; un tratado dogmático, el *De principiis,* que nos ha llegado sólo en una traducción latina arreglada por Rufino, el cual se ha preocupado de atenuar o eliminar las afirmaciones que estaban en conflicto con las decisiones del Concilio de Nicea; partes o fragmentos de sus vastísimos comentarios bíblicos; dos escritos, *Sobre la oración* y *Exhortación al martirio* ·, dos cartas y fragmentos de otras obras. Las obras exegéticas, que indudablemente constituían su más amplia producción, eran de tres clases: *escolios,* esto es, notas sobre pasajes difíciles de la Biblia; *homilías* o discursos sagrados sobre capítulos de la Biblia; *comentarios* o *tomos,* que eran análisis minuciosos de libros enteros de la Biblia. De todos estos escritos, las partes más notables que nos han quedado son las del comentario al Evangelio de San Mateo, del cual tenemos los libros X-XVII, el comentario al Evangelio de San Juan, del que nos quedan nueve libros no consecutivos, y el de la Epístola a los Romanos, del que tenemos un arreglo de Rufino en diez libros.

145. ORÍGENES: FE Y GNOSIS

La doctrina de Orígenes es el primer gran sistema de filosofía cristiana. En el prólogo al *De principiis,* él mismo señala la finalidad que se ha impuesto. "Los Apóstoles, dice, nos han transmitido con la mayor claridad todo lo que han juzgado necesario a todos los fieles, aun a los más lentos en cultivar la ciencia divina. Pero han dejado a los dotados de dones superiores del espíritu y especialmente de la palabra, de la prudencia y de la ciencia, el cuidado de buscar las razones de sus afirmaciones. Sobre otros muchos puntos, se limitaron a la afirmación y no han dado ninguna explicación, para que aquellos sucesores suyos que tengan pasión por la sabiduría puedan ejercitar su ingenio" *(De princ.*, pref., 3). Orígenes distingue aquí las doctrinas esenciales y las doctrinas accesorias del cristianismo. El cristiano

que ha recibido la gracia de la palabra y de la sabiduría tiene la obligación de interpretar las primeras y explicar las segundas. La primera función es indispensable para todos; la segunda es una investigación supletoria, inspirada por un particular amor a la sabiduría, y consiste en el simple ejercicio de la razón. Orígenes ha emprendido una y otra investigación. Su trabajo exegético de los textos bíblicos tiende a poner en claro el significado oculto y, por consiguiente, la justificación profunda de las verdades reveladas. Distingue un triple significado de la escritura: el somático, el psíquico y el espiritual, que se relacionan entre sí como las tres partes del alma: el cuerpo, el alma y el espíritu *(De princ.,* IV, 11). En la práctica, no obstante, contrapone al significado corpóreo o literal, el significado espiritual o alegórico y sacrifica resueltamente el primero al segundo cada vez que lo considera necesario *(Ibid.,* IV, 12).

El paso del significado literal al significado alegórico de las Sagradas Escrituras es el paso de la fe al conocimiento. Orígenes acentúa la diferencia entre la una y el otro y afirma la superioridad del conocimiento, que compendia en sí a la fe *(In Job.,* XIX, 3). Profundizando en sí misma, la fe se convierte en conocimiento: este proceso se verifica en los mismos apóstoles, que primeramente han alcanzado por la fe los elementos del conocimiento, y después han progresado en el conocimiento y llegado a ser capaces de conocer al Padre *(In Mat.,* XII. 18). La fe misma, pues, por una exigencia intrínseca, busca sus razones y se convierte en conocimiento. Veremos en seguida que la redención del hombre, su retorno gradual a la vida espiritual, de que gozaba en el mundo inteligible en el acto de la creación, es entendido por Orígenes como educación para el conocimiento. Ahora bien, respecto al grado más alto del conocimiento, la enseñanza de las Escrituras es insuficiente. Las Escrituras son tan sólo elementos mínimos del conocimiento completo y constituyen la introducción al mismo *(In Job.,* XIII, 5-6). Por encima del Evangelio histórico y como complemento de las verdades reveladas en él, hay un evangelio eterno que vale en todas las épocas del mundo y solamente a pocos les es dado conocer *(De principiis,* IV, 1 *sigs.;In Job., I, 7).*

146. ORÍGENES: DIOS Y EL MUNDO

La primera preocupación de Orígenes es afirmar contra los herejes la espiritualidad de Dios. Dios no es un cuerpo y no existe en un cuerpo; su naturaleza es espiritual y simplicísima. Su ser homogéneo, indivisible y absoluto, no puede ser considerado como el todo ni como una parte del todo, porque el todo está compuesto de partes *(Contra Cels.,* I, 23). Para indicar la unidad de Dios, Orígenes se sirve del término pitagórico de *mónada,* al lado del cual emplea el término neoplatónico de *énada,* que expresa aún más netamente la singularidad absoluta de Dios *(De princ.,* I, 1, 6).

Dios es superior a la misma sustancia, ya que no participa de ella; la sustancia participa de Dios, pero Dios no participa de nada. El Logos se puede decir que es el ser de los seres, la sustancia de las sustancias, la idea de las ideas; Dios está más allá que todas estas cosas *(Ibid.,* VI, 64). Orígenes

rechaza decididamente los antropomorfismos del Viejo Testamento, interpretándolos alegóricamente. Decir que Dios tiene forma humana y está agitado por pasiones como las nuestras, es la mayor de las impiedades *(Ibid.,* IV, 71). La omnipotencia de Dios está limitada por su perfección. Dios puede hacer todo lo que no es contrario a su naturaleza; pero no puede cometer injusticia, porque el poder ser injusto es contrario a su divinidad y a su potencia divina *(Ibid.,* III, 70). Dios es vida, pero en un sentido diverso de la vida de nuestro mundo: es la vida absoluta, esto es, en su absoluta inmutabilidad *(In Job.,* I, 31). Dios es el bien en el sentido platónico, ya que a El solo pertenece la bondad absoluta: el Logos es imagen de la bondad de Dios, pero no es el bien en sí *(In Math., XV,* 10). La providencia divina está dirigida en primer lugar a la educación de los hombres. Recogiendo y ampliando el concepto de Clemente, Orígenes compara la acción de Dios a la de un pedagogo o de un médico que castiga e inflige males y dolores para corregir o para sanar *(Contra Cels.,* VI, 56). Así se explica la misma severidad divina, de la cual los libros del Viejo Testamento nos dan tantos ejemplos. "Si Dios fuese solamente bueno y no fuese severo, nosotros despreciaríamos su bondad; si fuese solamente severo sin ser bueno, nuestros pecados nos conducirían a la desesperación" *(In Jerem.,* IV, 4).

Frente a la trascendencia divina, afirmada en términos tan rigurosos, el Logos se halla en una posición subordinada. Es ciertamente coeterno con el Padre, el cual no lo sería si no engendrase al Hijo; pero no es eterno en el mismo sentido. La eternidad del Hijo depende de la voluntad del Padre: Dios es vida y el Hijo recibe la vida del Padre. El Padre es *el Dios,* el Hijo es *Dios (In Joh.,* II, 1-2). El Espíritu Santo es creado no directamente por Dios, sino a través del Logos *(Ibid.,* II, 10). El Espíritu Santo lo entiende Orígenes como una fuerza puramente religiosa, que no tiene en el mundo ninguna tarea propia.

Recogiendo la doctrina platónica del *Fedro,* no sin experimentar el influjo de los gnósticos y especialmente de Valentino, Orígenes explica la formación del mundo sensible por la caída de las sustancias intelectuales que habitaban el mundo inteligible. Las inteligencias incorpóreas, que constituyen el mundo inteligible, son creadas y como tales sujetas a cambio; están, además, provistas de libre albedrío. Su caída se explica por la pereza y repugnancia hacia el esfuerzo que la práctica del bien exige. Dios había establecido que el bien dependiese exclusivamente de la voluntad de aquéllas y las había creado por ello libres. Descuidando y oponiéndose al bien, han procurado su caída, ya que la ausencia del bien es el mal y en la medida en que nos alejamos del bien caemos en el mal. Así las inteligencias han sido conducidas al mal, a medida que han descuidado más o menos el bien, conforme al movimiento secreto de cada una de ellas *(De princ.,* III, 9, 2; fr 23 [a]). Orígenes insiste en la libertad del acto que ha provocado su caída. La doctrina gnóstica había negado esta libertad: Orígenes combate vivamente al gnosticismo *(Ibid.,* 1, 8, 2-3). El mismo demonio, dice, no es malo por naturaleza, sino que lo ha sido por su voluntad *(In Joh.,* XX, 28). La caída es debida a un acto libre de rebelión contra Dios en que participaron todos los seres suprasensibles, con la sola excepción del Hijo de Dios. Su primer resultado es que las inteligencias se convierten en almas, destinadas a revestirse del cuerpo, más o menos luminoso o más o menos tenebroso,

según la gravedad de la culpa original. El segundo grado de la caída es precisamente el revestirse del cuerpo. Aparece entonces el mundo visible en la variedad y multiplicidad de los seres que lo constituyen. Y así algunas inteligencias se convierten en almas de los cuerpos celestes, etéreos, luminosos y sutiles. Otras se convierten en ángeles, a los cuales Orígenes da los nombres bíblicos de tronos, potestades, dominaciones, etc., destinados a ser los ministros de Dios cerca de los hombres. Otras todavía "descienden hasta la carne y la sangre" y se convierten en hombres. Las últimas, en fin, se convierten en demonios.

El mundo visible no es, pues, otra cosa que la caída y degeneración del mundo inteligible y de las puras esencias racionales que lo habitan. Orígenes admite una pluralidad sucesiva de mundos; pero, corrigiendo al estoicismo, niega que estos mundos sean la repetición uno del otro. La libertad de que están dotados los hombres impide tal repetición *(Contra Cels.,* IV, 67-68). Con todo, después que se han sucedido un número indeterminado de mundos, llega el fin. El mundo visible volverá al invisible. Los seres racionales habrán expiado a través de la serie de vidas sucesivas en los diversos mundos, su pecado original, y llegarán a la perfección y a la salvación final. Podrán entonces ser restituidos a su condición primitiva y conocer a Dios *(In Joh.,* I, 16, 20).

En este proceso de caída del mundo inteligible en el mundo sensible y del retorno del mundo sensible al inteligible, el Logos tiene una misión esencial. En primer lugar, Orígenes atribuye al Logos la misma función que le atribuían los estoicos: el Logos es el orden racional del mundo, la fuerza que determina su unidad v lo dirige. Precisamente como tal, se distingue de Dios. Solamente el Padre es el Dios en sí *(Autoqeoj).* el Logos es la imagen y el reflejo de Dios. Es distinto del Padre "por la esencia v el sustrato" y dejaría de ser Dios si no contemplase continuamente al Padre *(Ibid.,* XV, I; II, 2). Por esta naturaleza suya subordinada, el Logos ha recibido del Padre el encargo de penetrar en la obra de la creación y de infundirle orden y belleza *(Ibid.,* VI, 38, 39). Pero, en segundo lugar, el Logos vive en los hombres, que participan todos de él *(Ibid.,* I, 37): aun permaneciendo idéntico a sí mismo, el Logos se adapta a los hombres y a su capacidad de llegar hasta él *(Contra Cels.,* IV, 15); y se reviste de formas diversas, según aquellos que se acercan a conocerle, esto es, según su disposición y capacidad de progreso *(Ibid.,* IV, 16). El Logos es, pues, la fuerza inmanente que diviniza al mundo y al hombre. En la misma medida en que se acerca al mundo y al hombre para penetrarlos y volverlos a conducir a la perfección originaria, se aleja del Padre.

Precisamente la función del Logos en el hombre exige y justifica la encarnación. Por ella el Logos se apropia de un cuerpo mortal y de un alma humana. Ni uno ni otro son algo divino: solamente es divino el Logos, que permanece inmutable en su esencia y no sufre nada de lo que le sucede al cuerpo y al alma de Cristo *(Contra Cels.,* IV, 15). El elemento divino y el elemento humano no permanecen, con todo, yuxtapuestos en Cristo después de la encarnación (que Orígenes llama *economía,* para indicar su carácter providencial); el alma y el cuerpo de Jesús constituyen con el Logos una unidad absoluta *(Ibid.,* II, 9).

147. ORÍGENES: EL DESTINO DEL HOMBRE

El destino del hombre forma parte integrante del movimiento conjunto del mundo a que el hombre pertenece. El hombre, primeramente, era una sustancia racional, una inteligencia: con la caída se convirtió en alma. El alma es algo intermedio entre inteligencia y cuerpo: la inteligencia, como pura vida espiritual, es refractaria al mal; el alma, en cambio, es susceptible del bien y del mal (*In Joh.*, XXXII, 18). Como la caída del hombre ha sido un acto de libertad, así será un acto de libertad la redención y el retorno a Dios. La libertad es, en efecto, el don fundamental de la naturaleza humana, que es capaz de obrar en virtud de la razón, por consiguiente, de escoger. Como Clemente, Orígenes interpreta la acción del mensaje cristiano como una acción educadora que conduce gradualmente al hombre a la vida espiritual. Esta es la función del Logos que se encarnó en Cristo. "Jesús aleja nuestra inteligencia de todo aquello que es sensible y la conduce al culto de Dios, que reina sobre todas las cosas" (*Contra Cels.*, III, 34). En esto consiste la obra de la redención. Comentando el prólogo del IV Evangelio, Orígenes interpreta la acción iluminadora del Logos, no cómo una revelación repentina, sino como una penetración progresiva de la luz en los hombres, como la incesante llamada al hombre para que quiera libremente volver a Dios (*In Joh.*, I, 25-26). El camino de este retorno puede ser larguísimo. Si la existencia en un mundo no basta, el hombre renacerá en el mundo siguiente y después en otros, hasta que haya expiado su culpa y haya vuelto a la perfección primitiva. Precisamente la necesidad de la educación progresiva del hombre justifica la pluralidad sucesiva de mundos, que Orígenes ha tomado del estoicismo. Los mundos son otras tantas escuelas, en las cuales se reeducan los seres caídos (*De princ.*, II, 6, 3).

La educación del hombre como retorno gradual a la condición de sustancia inteligente se verifica a través de grados sucesivos de conocimiento. Del mundo sensible el hombre se eleva a la naturaleza inteligible, que es la del Logos y del Logos a Dios. El Logos, en efecto, es la sabiduría y la verdad, y sólo a través de él se puede discernir el ser, y más allá del ser el poder y la naturaleza de Dios (*In Joh.*, VIII, 19). Pero cuando este conocimiento directo de Dios sea posible, cuando Dios no sea ya visto a través del Hijo, en la imagen de una imagen, sino directamente como el mismo Hijo le ve, el ciclo del retorno a Dios del mundo, de la *apocatástasis*, se habrá realizado y Dios será todo en todos (*Ibid.*, XX, 7).

Tales son los rasgos fundamentales del sistema de Orígenes, en el cual, por vez primera, el cristianismo ha recibido una formulación doctrinal orgánica y completa. El platonismo y el estoicismo constituyen las dos raíces fundamentales por las cuales se une a la filosofía griega. Pero Orígenes ha adaptado con gran equilibrio la doctrina platónica de la caída y de la redención de los seres espirituales y la doctrina cosmológica de los estoicos a las exigencias del mensaje cristiano. Ciertamente, algunos elementos que la conciencia religiosa contemporánea consideraba esenciales a este mensaje, se han perdido en la síntesis de Orígenes. El concepto de creación es fundamentalmente ajeno a Orígenes, según el cual la creación de las sustancias racionales es eterna. El Logos viene a ser en su naturaleza subordinado a Dios Padre y el Espíritu Santo al Logos en su naturaleza y en

su función. El sacrificio de- Cristo no encuentra una propia y verdadera justificación, y la resurrección de la carne, sobre la cual tanto habían insistido otros padres (por ejemplo, Tertuliano), se excluye explícitamente *(De princ.,* II, 10, 3; *Contra Cels.,* V, 18). Pero en compensación, Orígenes ha conducido por vez primera a la claridad de la reflexión filosófica el significado más profundo y universal del cristianismo. Ha sido el primero en ver en el hecho histórico de la redención el destino de la humanidad entera, que, caída de la vida espiritual, debe volver a ella. Por primera vez ha reunido en una única visión de conjunto la suerte de la humanidad y la suerte del mundo, haciendo de la antropología cristiana el elemento de una concepción cosmológica. Por primera vez, en fin, ha afirmado enérgicamente la exigencia de la libertad humana, que se había perdido no solo en las doctrinas dualistas de los agnósticos, sino también en todas aquellas interpretaciones que hacían del hombre el sujeto pasivo de la obra redentora de Cristo. Por último conviene recordar que Orígenes es el primero en expresar claramente el principio en que debían inspirarse las doctrinas políticas del cristianismo en los siglos venideros. Empleando también aquí un concepto estoico, afirma él que "existen dos leyes fundamentales, la natural, cuyo autor es Dios, y la escrita que está formulada en los diversos estados". Sobre esta base, afirma la independencia de los cristianos ante la ley civil: "Cuando la ley escrita no se opone a la ley de Dios, conviene que los ciudadanos la observen y la antepongan a las leyes extranjeras; pero cuando la ley de la naturaleza, es decir, la ley de Dios, ordena cosas contrarias a la ley escrita, la razón te aconseja abandonar de buen grado las leyes escritas y la voluntad de los legisladores, y obedecer únicamente a la ley de Dios, y regular tu vida según sus enseñanzas aunque ello cueste trabajo, muerte y deshonra" *(Contra Celsum,* V, 37). De esta manera, se aplicaba el principio estoico del derecho natural empleándolo en defender la libertad de los cristianos frente a la ley civil.

148. SEGUIDORES Y ADVERSARIOS DE ORÍGENES

Discípulo de Orígenes fue Dionisio de Alejandría, al cual Eusebio da el calificativo de Grande. Desde el 231-32 fue jefe de la escuela catequética de Alejandría, sucediendo a Heraclio; en el 247-48 fue nombrado obispo de la ciudad y murió el 264 ó 265. Los *Discursos sobre la naturaleza,* de los que Eusebio nos ha conservado fragmentos, estaban dirigidos contra el atomismo de Demócrito y de los epicúreos. Entre sus numerosas *Cartas,* muchas de las cuales tratan cuestiones dogmáticas y disciplinarias, las que escribió contra el sabelianismo acentuaban la diferencia entre el Logos y Dios Padre, haciendo de él una creación del Padre. Pero en una obra ulterior, titulada *Refutación y defensa,* abandonó su interpretación y dio otra completamente ortodoxa.

Discípulo de Orígenes fue también Gregorio Taumaturgo, que nació hacia el año 213 en Neocesarea del Ponto; fue obispo de su ciudad natal y murió en tiempos de Aureliano (270 275). Dos biografías, una de Gregorio Niceno, la otra siríaca, que es un arreglo de la primera, narran una serie de historias milagrosas que explican su sobrenombre. Gregorio es autor de un *Discurso*

de acción de gracias, en el cual se exalta la obra del maestro Orígenes, de un escrito "a Teopompo sobre la capacidad e incapacidad de padecer en Dios", conservado sólo en siríaco y en el cual se discute la cuestión de si la impasibilidad de Dios implica su despreocupación por los hombres; y de otros escritos menores, exegéticos y dogmáticos. Se le atribuye también el breve tratado *Sobre el alma, a Taciano,* que examina la naturaleza del alma, fuera de toda prueba tomada de las Escrituras.

Conocido sobre todo como historiador de los primeros siglos de la Iglesia es Eusebio, obispo de Cesárea, nacido en el 265, y que murió el 340. Discípulo de Panfilo, del cual por reconocimiento tomó su nombre (Eusebio *de Panfilo)* y al que acompañó cuando el maestro fue encerrado en la prisión, junto con él compuso una *Apología de Orígenes,* en cinco libros, de los cuales queda sólo el primero en un arreglo de Rufino. Eusebio es autor de una crónica que lleva por título *Historias diversas* y de una *Historia Eclesiástica,* que llega hasta el año 323 y es un riquísimo archivo de hechos, documentos y extractos de obras de toda clase, de la primera época de la Iglesia. Escribió, además, un panegírico y un elogio del emperador Constantino, del cual fue gran amigo. Las obras dogmáticas *Contra Marcelo* y *Sobre la teología eclesiástica,* demuestran una acentuada tendencia al arrianismo, cuya tesis fundamental sobre la no identidad de naturaleza entre el Padre y el Logos defiende. Las obras apologéticas, *Preparación evangélica,* en quince libros, y *Demostración evangélica,* en veinte libros (de los cuales nos quedan sólo los diez primeros), tienden a demostrar la superioridad del cristianismo sobre el paganismo y el judaísmo. Un extracto de estas dos obras es el escrito *Sobre la teofanía,* en cinco libros, de los que nos quedan fragmentos en griego y una versión siríaca completa. Se conservan de Eusebio otras obras apologéticas *(Introducción general elemental, Contra Gerocles) y* algunas partes o fragmentos de su vasta obra exegética de las Sagradas Escrituras. El escrito filosóficamente más significativo es la *Preparación evangélica,* en el que Eusebio, empleando la rica biblioteca de Cesárea, acumuló un vastísimo material de extractos de escritos griegos, que son frecuentemente preciosos aun para nosotros, por haberse perdido las obras de las cuales fueron tomados. Esta obra está dominada por la convicción de que la filosofía y la revelación son idénticas y que en el cristianismo ha encontrado su plena expresión la verdad que ya había alboreado en los filósofos griegos. Es la misma convicción que había animado a Justino, Clemente y Orígenes y que dominará la obra de San Agustín. Aquella identidad le parece a Eusebio evidente, sobre todo por lo que se refiere al platonismo. Platón es considerado como un profeta (XIII, 3) o como un "Moisés ático" (XI, 10). Platón y Moisés van de acuerdo y tienen las mismas ideas; Platón conoció la trinidad divina porque puso al lado de Dios y el Logos el alma del mundo (XI, 16). En las doctrinas eticas y pedagógicas coinciden Platón y Moisés, Platón y San Pablo; y la misma república platónica ha encontrado su realización en la teocracia judaica (XIII, 12). Con todo, Platón queda anclado en el politeísmo y admite el dualismo de Dios y de la materia eterna, que son irreconciliables con el cristianismo: ha llegado, pues, hasta el vestíbulo de la verdad, no hasta la verdad misma (XI11, 14). Esta fue revelada por el cristianismo, que por ello es la verdadera y la definitiva filosofía. En el cristianismo no sólo los

hombres son filósofos, sino también las mujeres; los ricos y los pobres, los esclavos y los señores (I, 4). El que la filosofía griega haya podido alcanzar tantos elementos de la verdad cristiana, se explica por su derivación de las fuentes hebraicas (X, 1); o quizá también porque Platón fue encaminado hacia la verdad por la misma naturaleza de las cosas o por Dios (XI, 8).

Adversario de Orígenes fue, en cambio, Metodio, obispo de Filipo, que murió mártir hacia el 311. Contra Orígenes estaba dirigido su escrito *Sobre las cosas creadas,* del que nos quedan algunos fragmentos. Es, además, autor de tres diálogos al modo de Platón: *Banquete o sobre la Virginidad, Sobre el libre albedrío,* que nos ha sido transmitido en gran parte en griego y en una traducción eslava, y *Sobre la resurrección,* del que hay fragmentos del texto griego y una versión eslava abreviada. Para demostrar la eternidad del mundo, Orígenes había dicho que si no existiera el mundo, Dios no sería creador ni Señor. Metodio responde que entonces Dios es por sí mismo incompleto y alcanza la perfección solo a través del mundo: lo que es contrario al principio, afirmado por Orígenes, que Dios es perfecto por sí mismo *(De Creatis, 2).* Contra la doctrina de Orígenes, según la cual los hombres y los ángeles existían en el mundo inteligible como sustancias espirituales de la misma clase y que sólo con la caída se han diferenciado, Metodio defiende !a diferencia entre las almas humanas y los ángeles y niega la preexistencia de las almas humanas respecto al cuerpo *(De resurrect.,* 10-11). En su escrito sobre el libre albedrío niega que el mal dependa de una materia eterna (doctrina gnóstica) y afirma que es un efecto de la voluntad libre de la criatura racional.

Buena parte de la actividad especulativa del siglo IV fue puesta al servicio de la discusión sobre el arrianismo. Arrio, muerto el 336, había afirmado que el Logos o Hijo de Dios ha sido creado de la nada, exactamente como todas las otras criaturas, y que, por consiguiente, no es eterno. Si es llamado en la Segunda Escritura Hijo de Dios, es en el sentido en que lo son todos los hombres. Su naturaleza, por lo tanto, es diferente de la del Padre; su sustancia es diferente.

De Arrio nos ha conservado algunos fragmentos su gran adversario Atanasio. Nacido hacia el año 295, Atanasio tuvo una parte predominante en la condenación que el primer concilio ecuménico de la Iglesia, que tuvo lugar en Nicea el año 325, pronunció sobre el arrianismo. Pero la sentencia del Concilio no fue acatada en seguida y la polémica entre los cristianos continuó durante mucho tiempo. Atanasio, que había sido nombrado obispo de Alejandría, sufrió persecuciones y condenas por obra de los arrianos y murió el 2 de mayo de 373, en Alejandría. La parte más notable de la actividad literaria de Atanasio, es la dedicada a la polémica contra el arrianismo: *Discurso contra los arrianos, Cartas a Serapión, Libro sobre la Trinidad y el Espíritu Santo.* Escribió, también, obras historicopolémicas, exegéticas y ascéticas y dos apologías, *Discurso contra los griegos* y *Discurso sobre la encarnación del Verbo,* que son dos partes de un escrito único. Atanasio afirma enérgicamente la identidad de naturaleza del Hijo con el Padre; si el Hijo fuese una criatura, no podría unir con Dios las criaturas, porque tendría a su vez necesidad de esta unión. El Hijo tiene en común con el Padre toda la plenitud de la divinidad y participa de su mismo poder. El Espíritu Santo procede juntamente del Padre y del Hijo. Hay, por tanto, una

sola divinidad y un solo Dios en tres personas. Las formulaciones de Atanasio constituyeron la doctrina aceptada oficialmente por la Iglesia en el Concilio de Nicea.

Esta doctrina tuvo como defensores a "las tres luminarias de Capadocia", Basilio el Grande, Gregorio Nazianceno y Gregorio de Nisa. Basilio fue sobre todo un hombre de acción; Gregorio Nazianceno, orador y poeta; Gregorio de Nisa, pensador.

149. BASILIO EL GRANDE

Nacido hacia el año 331, Basilio estudió en Cesárea, en Constantinopla y Atenas. En esta ciudad, estrechó con Gregorio Nazianceno los lazos de una amistad que se fundaba especialmente en la comunidad de estudios y de doctrina. Fruto de la colaboración de los dos amigos, fue una antología de las obras de Orígenes titulada *Filocalia.* Nombrado obispo de Cesárea, participó en las luchas teológicas de su tiempo y murió el 1.° de enero del 379. Basilio dejó obras dogmáticas, exegéticas, ascéticas, y también homilías y cartas. Las obras dogmáticas *(Contra Eunomio, Sobre el Espíritu Santo)* están dedicadas a la polémica contra el arrianismo. Entre las obras exegéticas debemos citar en primer lugar las nueve homilías sobre el *Hexamerón,* en las cuales Basilio emplea, a propósito de las diversas fases de la creación del mundo, las doctrinas científicas de la antigüedad, especialmente de Aristóteles. Las homilías de Basilio fueron, además, famosas en la antigüedad y contribuyeron a poner a su autor entre los mayores oradores de la Iglesia. Sólo veinticuatro de ellas son ciertamente auténticas.

Basilio apela explícitamente, en su lucha contra la herejía, a la tradición eclesiástica. La fe precede al entendimiento: "En las discusiones sobre Dios debe tomarse por guía a la fe, la fe que empuja al asentimiento más fuertemente que la demostración, la fe que no es producida por una necesidad geométrica, sino por la acción del Espíritu Santo" *(Hom. in Ps.,* 115, 1). El contenido de la fe es determinado por tradición: "Nosotros no aceptamos ninguna nueva fe que nos sea prescrita por otros, ni presumimos de exponer los resultados de nuestra reflexión, para no dar como regla de religión lo que es sólo lo que los Santos Padres nos han enseñado" *(Ep.,* 140, 2). Basilio admite, con todo, que se puedan acoger, además de la enseñanza de la escritura, las tradiciones eclesiásticas que no se opongan a ella *(De Sp. S.,* 29, 71).

En sus discusiones sobre la Trinidad, Basilio mantiene firme el fundamento: una sola sustancia (ουσία) tres personas (ύπόστασις). "En Dios, dice, hay una cierta inefable e incomprensible comunidad y juntamente con una diversidad: la distinción de las personas no elimina la unidad de naturaleza, y la comunidad de naturaleza no excluye la particularidad de los caracteres distintivos" *(Ep.,* 38, 4). Eunomio de Cícico, en el *Apologético* (compuesto hacia el 360) contra el cual está dirigido un escrito de Basilio, había sostenido que la esencia de Dios consiste en no ser engendrado y que por esto tal esencia no puede ser participada por el Hijo, que es engendrado por el Padre. Basilio admite que la esencia divina es ingenerada en cuanto no depende de otra cosa fuera de sí misma y, en tal sentido, tanto el Padre

como el Hijo son ingenerados, porque participan de la misma esencia. Pero en la única esencia divina el Padre recibe su ser como persona de sí mismo, mientras el Hijo lo recibe del Padre. El Hijo es, pues, engendrado como persona, no como esencia y, por lo tanto, sólo como persona se distingue del Padre. El Espíritu Santo, a su vez, recibe el ser del Hijo y tiene, por consiguiente, su sitio después de él *(Adv. Eun.,* III, 1). Contra la afirmación de Eunomio de que conocemos directamente la esencia de Dios (que sería precisamente la ingenerabilidad), Basilio opone el que podemos conocer a Dios por medio de sus obras; pero su esencia nos es inaccesible. "Las criaturas, dice *(Ibid.,* II, 32) nos hacen ciertamente conocer el poder, la sabiduría y el arte del Creador; pero no su naturaleza. Más aún, ni siquiera manifiestan necesariamente el poder del Creador, puesto que puede ser que el artista no ponga toda su capacidad en su obra, sino que la ejerza de una manera restringida. Si hubiese aplicado toda su potencia en la obra, sería posible medir por ella el poder del mismo; pero jamás comprender la esencia de su naturaleza." Aun después de la revelación, el conocimiento de Dios se nos da solamente en el modo en que lo infinito puede ser conocido por lo finito y aun en la vida futura la esencia de Dios nos será incomprensible. La conclusión es una bella y profunda frase que Basilio pone como corolario de su doctrina: "El conocimiento de la esencia divina consiste sólo en la percepción de su incomprensibilidad" *(Ep.,* 234, 2). El límite que el hombre halla en el conocimiento de lo trascendente, es la más directa y evidente revelación del trascendente mismo.

150. GREGORIO NAZIANCENO

Gregorio Nazianceno nació hacia el 330 en Arianzo, cerca de Nazancio, y fue educado en Cesárea, en Alejandría y en Atenas, donde trabó amistad con Basilio. Fue nombrado obispo de Sásima y después de Constantinopla (379); pero renunció a estos honores para retirarse a la vida solitaria, dedicado sólo al trabajo literario. Murió en Arianzo, donde había nacido, en el año 389 ó 90. Gregorio ha escrito discursos, cartas y poesías. De los cuarenta y cinco sermones, los que van del número 27 al 31 son los más importantes y famosos; fueron llamados por el autor *Oraciones teológicas, y* le ganaron el apelativo de Teólogo. Fueron pronunciados en Constantinopla y tenían por finalidad justificar la doctrina trinitaria contra el arriano Eunomio (de quien ya se ha hablado a propósito de Basilio), y contra el semiarriano Macedonio, que mientras afirmaba la estrecha semejanza de la esencia del Hijo con la del Padre, hacía del Espíritu Santo una naturaleza subordinada al Padre y al Hijo y semejante en todo a los ángeles. Las cartas de Gregorio, escritas en una forma muy atildada, por consiguiente destinadas a la publicación, se refieren a ciertos sucesos de la vida de su autor, o de sus parientes y de las mismas sólo alguna, entre las cuales está la última, trata de cuestiones teológicas. Las poesías son, en cambio, de carácter polémico, dirigidas especialmente contra los apolinaristas (Apolinar, obispo de Laodicea de Siria, m. hacia el 390, negaba la humanidad de Cristo, considerándolo sólo Dios; el Logos divino habría tomado en Cristo el puesto del alma intelectiva). Tienen escaso valor poético y no son otra cosa que

prosa versificada. La especulación de Gregorio está falta de originalidad y de fuerza, aunque expresada en una forma oratoria elocuente. En virtud de esta forma, ha contribuido, con todo, a difundir y a hacer triunfar las doctrinas que sus contemporáneos habían formulado.

Nosotros podemos, según Gregorio, llegar a conocer, mediante la sola razón, la existencia de Dios, considerando el orden y la perfección del mundo visible, pero no podemos conocer la esencia de Dios. Sabemos que es superior a todas las otras esencias, en "un océano infinito e indeterminado de esencias" *(Or.,* 38); pero sobrepasa nuestra capacidad el determinar su naturaleza. Al misterio de la esencia divina se añade el misterio de la Trinidad. "Esta profesión de fe, dice Gregorio *(Ibid.,* 40, n.° 41), yo te la doy como compañera y guía de toda tu vida; una única divinidad y poder, que se encuentra unida en Tres y comprende a Tres diversos, que no es diversa por naturaleza ni por esencia, que no se aumenta ni disminuye por sumas o restas, que es totalmente igual, más aún, totalmente la misma, como la belleza y grandeza del cielo, que es la infinita conjunción de tres infinitos; y cada uno de éstos, considerado separadamente, es Dios, el Padre como el Hijo, el Hijo como el Espíritu Santo, y cada uno conserva su propiedad, mientras considerados los tres juntamente son también Dios, lo uno por unidad de la esencia, lo otro por unidad del mandato."

Contra el apolinarismo, Gregorio defiende la integridad de la naturaleza humana en Cristo, y así tiene ocasión de exponer su antropología. Al hombre pertenecen el cuerpo, el alma y la inteligencia. Pero la inteligencia no es distinta del alma: es una fuerza del alma misma y, por consiguiente, parte integrante de la naturaleza humana *(Ibid.,* 14). Cristo, que ha tomado la naturaleza humana, ha tenido que asumir también la inteligencia humana: de lo contrario, el hombre sería un animal privado de razón *(Ibid.,* 51).

151. GREGORIO DE NISA: LA TEOLOGÍA

Gregorio de Nisa era hermano de Basilio el Grande, y bastante más joven que él. Encaminado a la carrera de maestro de retórica, fue sacado de ello por Basilio, que le nombró obispo de Nisa. Como a tal, Gregorio participó en la lucha contra los arríanos. En 394 estaba en Constantinopla para participar en un sínodo que debía resolver una controversia entre obispos árabes; después, su nombre no aparece ya en la historia; muy probablemente su muerte debió acontecer poco después de aquella fecha. Su obra más notable es el *Discurso catequético grande,* demostración y defensa de los dogmas principales de la Iglesia contra paganos, judíos y herejes. La obra más extensa es el escrito *Contra Eunomio,* réplica al escrito *En defensa de la Apología,* con el cual Eunomio había respondido a Basilio. Gregorio escribió, ademas, dos obras, *Contra Apolinar,* varios tratados o diálogos *(Contra los griegos, Sobre la fe, Sobre la Trinidad, Sobre el alma y la Resurrección, Contra el Hado, Sobre los niños que mueren prematuramente).* Compuso, además, numerosos escritos exegéticos, de los cuales los más notables son el *Apologético sobre el Hexamerón y La creación del hombre;* finalmente, escritos ascéticos, discursos y cartas.

Como Basilio; Gregorio afirma la distinción entre la fe y el conocimiento

y la subordinación de éste a aquélla. La fe se apoya en la revelación divina y no tiene necesidad de la lógica y sus demostraciones. Es el criterio de toda verdad y debe ser tomada como la medida de todo saber. Por su parte, la ciencia debe proporcionar a la fe los conocimientos naturales preliminares, los que en la Edad Media se llamarán *preambula fidei; y* en primer lugar la demostración de la existencia de Dios *(Or., catech.,* pref.). En particular la dialéctica procura el método para sistematizar el contenido de la fe, y constituye el instrumento mediante el cual los principios de la fe pueden ser fundamentados y se puede avanzar hacia la gnosis, aunque esto se haga con gran cautela y en forma hipotética *(De hom. opif.,* 16). Gregorio mismo ha puesto en práctica este procedimiento en amplia medida, como sólo Orígenes había anteriormente hecho, y continuamente apela, además del testimonio de la tradición, a principios y demostraciones racionales. Su *Discurso catequético,* así como el diálogo *Sobre el alma y la resurrección,* están enteramente construidos como investigación puramente racional. En el diálogo citado, ve en la duda una ayuda metódica para la investigación.

En la sistematización de la teología cristiana, Gregorio se preocupa, en primer lugar, de establecer la unicidad de Dios. Esta deriva de la perfección infinita de Dios. Divinidades diversas podrían distinguirse entre sí solamente por alguna propiedad o perfección que perteneciese a una y no a la otra; pero de este modo ninguna sería perfecta. El mismo concepto de Dios como una sustancia perfectísima implica la unicidad de Dios y excluye el politeísmo. De la perfección divina se deriva también la trinidad de las personas. En el hombre, la razón está limitada y es mudable y, por tanto, no subsiste por sí misma. Pero en Dios es inmutable y eterna y no tiene, por consiguiente, el carácter de una fuerza impersonal, sino que subsiste como persona *(Or. catech.,* I). Lo mismo vale para el espíritu. En nosotros, el espíritu sirve de mediador entre la palabra interna, que es el pensamiento, y la palabra externa, con la cual se expresa. En Dios, la palabra externa no es como para el hombre un sonido, una cosa como las otras, sino que forma parte de su esencia y procede, por consiguiente, del Padre y del Hijo como otra persona, que tiene su misma subsistencia y su misma eternidad *(Ibid.).* El cristianismo, admitiendo la unidad y trinidad de Dios, ha conciliado el politeísmo pagano con el monoteísmo judío; ha admitido, con el judaísmo, la unidad de la naturaleza divina; con el paganismo, la pluralidad de las personas *(Ibid.,* 3).

En la interpretación de la trinidad, Gregorio se sirve del principio platónico de la única realidad de la esencia, principio del cual se servirá, en la Edad Media, para el mismo fin, Anselmo de Aosta. Si el nombre de Dios, dice en el tratado *Adversus Graecos,* significa la persona, necesariamente, hablando de tres personas, hablamos de tres divinidades. Pero si el nombre de Dios indica la esencia, nosotros podemos admitir que hay un único Dios, porque una sola es la esencia de las tres personas. Ahora bien, en realidad, el nombre de Dios indica la esencia divina. Es una costumbre abusiva del lenguaje la de indicar, con el plural del nombre que significa la naturaleza común, los individuos múltiples que participan de ella. Nosotros, por ejemplo, decimos que Pedro, Pablo y Bernabé son tres hombres y no un solo hombre, como se debería decir desde el momento que la palabra "hombre" significa la esencia universal y no la existencia parcial o propia de los

individuos singulares. Gregorio toma (como ya ha sido frecuentemente observado) el significado abstracto de la palabra, que no admite el plural, por el significado concreto, que, en cambio, lo admite. El sentido de su doctrina es, con todo, claro. La esencia, toda esencia, tanto la divina como la humana, es una realidad única y simple, que no se multiplica con el número de las personas (o ΰποστασις) que participan de ella. La esencia humana puede ser participada por un número indeterminado de personas; la esencia divina, sólo por tres; pero, como todos los hombres son tales en virtud de una única esencia humana, así las tres personas divinas subsisten en la única esencia divina y constituyen un único Dios. El rasgo que distingue la esencia divina de todas las demás es que ella, por su perfección implica también la *unidad de acción,* de las personas que participan de ella. Mientras los hombres tienen actividades diferentes y a veces contrarias, aun participando de la misma esencia, las personas divinas tienen una actividad única. "Toda actividad procedente de Dios, que se refiere a la criatura y se denomina de manera diferente según la diversidad del objeto, parte del Padre, procede a través del Hijo y se cumple en el Espíritu Santo. No se trata por esto de actividades que se diversifican según las personas que son activas, porque la actividad de cada persona singular no está separada de la de la otra y todo cuanto pasa, tanto en lo que concierne a la providencia por los hombres, como al gobierno y ordenación del mundo, sucede por medio de las tres personas, sin que, con todo, sea trino." De tal modo, en la unidad de acción la esencia divina halla su característica fundamental y propia frente a las esencias creadas. Tal es la interpretación de Gregorio por lo que concierne a la unidad divina. Por lo que se refiere a la trinidad, Gregorio da una interpretación que funda la diversidad de las personas sobre la diversidad de las relaciones de origen, formulando un principio, que debía permanecer como base de la interpretación trinitaria durante siglos sucesivos. De hecho, la distinción de las personas divinas se explica admitiendo que de ellas una es causa, la otra causada, y distinguiendo dos tipos de causalidad que corresponden a la segunda y tercera persona de la trinidad. Dios Padre es causa; el Hijo es inmediatamente causado por el Padre, de manera que le corresponde el carácter de unigénito; el Espíritu Santo es causado por el Padre a través de la mediación del Hijo y no es ingenerado como el Padre ni unigénito como el Hijo.

152. GREGORIO DE NISA: EL MUNDO Y EL HOMBRE

El mundo es una creación de Dios. La cuestión sobre de qué modo una esencia absolutamente simple, incorpórea e inmutable como Dios, haya podido producir una realidad compuesta, mudable y, sobre todo, corpórea, puede hallar respuesta sólo si se considera la naturaleza del cuerpo. Todo cuerpo se compone de partes que, tomadas individualmente, son momentos o potencias puramente inteligibles, como la cantidad, la cualidad, la figura, el color, la magnitud, y así sucesivamente. Si se prescinde de ellas, no queda nada del cuerpo. El cuerpo como tal, es por tanto el ligamen de cualidades incorpóreas en sí mismas y él mismo es incorpóreo en su fundamento. Se puede concebir, por tanto, que haya podido ser creado por una esencia

incorpórea *(De hom. opif.,* 23-24). Partiendo de la exigencia teológica de eliminar el abismo entre la naturaleza de Dios y de la creación, Gregorio ha llegado así a formular una doctrina de la pura inteligibilidad del mundo corpóreo, destruyendo el craso materialismo de Tertuliano, que representaba, con todo, una tendencia muy difundida entre las sectas cristianas de los primeros tiempos. Pero se engañaría quien interpretase esta inteligibilidad como subjetividad de las cualidades corpóreas, en sentido idealista. La inteligibilidad confirma y refuerza la pura objetividad de las cualidades mismas, porque, acercándolas a la naturaleza de Dios, las eleva al sumo principio de objetividad, que es Dios mismo.

En el mundo, el hombre ha sido creado por un acto de "amor sobreabundante" *(Or. catech.,* 5). El mundo no podía permanecer falto de finalidad y Dios, por esto, quiso que sirviera a un ser que pudiese participar del bien que había esparcido en él. Por un lado, el hombre es un microcosmos que comprende en sí el ser de las cosas inanimadas, la vida de las plantas, la sensibilidad de los anímales y la racionalidad de los ángeles. Por otro, es imagen de Dios; así como en Dios, del Padre increado procede el Logos y del Padre y del Logos el Espíritu Santo, de la misma manera en el hombre, del alma increada procede la palabra inteligible y, de ambas, la inteligencia. El atributo fundamental del hombre es la libertad. La razón, que le hace distinguir el bien del mal, sería inútil si él no pudiese escoger entre el bien y el mal. Sin libertad no habría virtud ni mérito ni pecado *(Ibid.,* 5). Sólo en la libertad está el origen del mal. El cuerpo no es un mal, ni causa del mal, porque es una creación de Dios. El mal está en nuestro interior y consiste en la desviación del bien debida al libre albedrío *(Ibid.,* 5). El mal no tiene ninguna esencia, porque sólo es privación del bien, que es la única realidad positiva. Como la oscuridad es privación de luz o la ceguera privación de la vista, así el mal no es otra cosa que la falta del bien. "La maldad tiene su ser en el no-ser; y no tiene otro origen que la privación del ser" *(De an. et res.,* 223).

153. GREGORIO DE NISA: LA APOCATASTASIS

El relato bíblico sobre el primer hombre es interpretado por Gregorio en sentido platónico, sobre la base de la distinción entre hombre ideal y hombre empírico. El primer hombre ha sido creado, dice Gregorio, provisto de un estado semejante al de los ángeles. Su naturaleza era la racionalidad y ningún elemento irracional formaba parte de ella. Por esto no tenía cuerpo material ni sexo, estaba libre de todas las tendencias e impulsos que se derivan del cuerpo y era superior a la enfermedad y a la muerte. Era el hombre perfecto, el hombre ideal, el hombre hecho verdaderamente a imagen y semejanza de Dios. Por el pecado, el hombre ha perdido esta feliz condición. Como consecuencia del pecado ha nacido el hombre empírico, que se encuentra limitado por su naturaleza animal y tiene todas las cualidades y los impulsos de tal naturaleza *(De hom. opif.,* 17). En esta condición, el hombre se encuentra en contraste con su naturaleza primitiva, con la idea perfecta del hombre.

El hombre debe volver, pues, a su condición originaria. Para dirigirlo en

este camino de retorno, ha sido necesaria la encarnación del Logos. Contra la encarnación no vale objeción de que lo finito no puede abarcar el infinito y que por esto la naturaleza humana no puede recibir en sí la naturaleza divina. Ya que la encarnación del Logos no significa que la infinidad de Dios se haya encerrado en los límites de la carne como en un vaso. La naturaleza divina se ha unido a la humana más bien como la llama se une al cuerpo inflamable o también como el alma supera los límites de nuestro cuerpo y se mueve libremente con el pensamiento a través de la creación entera *(Or. catech.,* 10). Con la muerte y la resurrección de Cristo, el Dios-hombre, la naturaleza humana como tal, recuperó su primitiva condición ideal, de la cual había caído por el pecado. Pero con ella no han vuelto a la condición primitiva todos los individuos, en que, después de la caída, se ha multiplicado y dispersado. La obra redentora de Cristo debe, por tanto, fructificar en los individuos singulares y conducirlos de nuevo a todos a su condición primera.

De ello se sigue que el castigo que recae sobre el mal en la vida del más allá no puede ser sino una purificación. Los que se han quitado la suciedad del vicio con el agua del bautismo, no tendrán necesidad de otra purificación; pero los que no participaron de esta purificación sacramental, serán necesariamente purificados por el fuego *(Ibid.,* 35).

En fin, la naturaleza llega por necesidad inevitable a la *apocatástasis,* a la reconstrucción de la condición feliz, divina y libre de todo dolor, como era la primitiva *(Ibid.,* 35). Gregorio afirma decididamente el carácter universal de la apocatástasis: "Hasta el inventor del mal, esto es, el demonio, unirá su propia voz en el himno de gratitud al Señor" *(Ibid.,* 26). Ya algún escritor antiguo (Germano de Constantinopla en Focio, *Bibl. cod.,* 233) había avanzado la hipótesis de una posterior falsificación de los escritos de Gregorio en los puntos en que trata de la apocatástasis universal. Pero esta hipótesis no tiene ningún fundamento, ya que esta doctrina responde al estilo general y al espíritu de la obra de Gregorio. El ciclo del mundo quedaría incompleto o cojo si una parte de los seres se sustrajese a la apocatástasis y no fuera restituida a su condición ideal originaria. Esta condición es concebida por Gregorio platónicamente como ser, sustancia, o norma de toda existencia: por tanto, la existencia subsiste, aun después de que, alejándose del bien, se inclina hacia la nada, sólo por la posibilidad que le es propia de una restitución a su sustancia primitiva.

Precisamente en virtud de esta exigencia de total reintegración de la realidad en su ser propio, Gregorio defiende la resurrección del cuerpo en un sentido que no tiene nada de material. El alma está dominada por una tendencia natural hacia el cuerpo que le pertenece, y por esto imprime al mismo su propia forma (είδος), que permanece en la materia constitutiva del cuerpo y permitirá al alma reconocerla y volverse a apropiar de ella en el momento de la apocatástasis *(De hom. opif, 27).* Aquí la fuerza organizadora y plasmadora del alma (la forma) se emplea para explicar la creencia cristiana en la resurrección.

El fin último del destino humano es, según Gregorio, el conocimiento místico de Dios, el éxtasis. Se consigue éste cuando se pasa más allá de las apariencias sensibles y de la razón misma; y en él *el ver* consiste en *no ver,* ya que la esencia divina es inconcebible e inefable. Para él, como para

Basilio, el único modo de relación directa con la trascendencia divina es la imposibilidad de relación. El motivo fundamental y permanente de la especulación mística encuentra en estas fórmulas su expresión.

Gregorio representa, con Orígenes, la expresión máxima de la especulación cristiana de los primeros siglos. El cristianismo ha alcanzado con ello su primera sistematización doctrinal, sobre el fundamento de un encuentro sustancial con la filosofía griega. Con todo, el principio de la interioridad espiritual afirmado por el cristianismo y el principio del objetivismo, fundamento de toda la filosofía griega, no hallan todavía, en la obra de los Padres orientales, su punto de encuentro y de fusión. Lo hallarán solamente en San Agustín, gracias a un renovado concepto de la naturaleza y de la finalidad de la investigación.

154. OTROS PADRES ORIENTALES DEL SIGLO IV

Escasa contribución han dado a la elaboración filosófica del cristianismo otros numerosos escritores que en esta época han participado en las discusiones teológicas de la Iglesia. Epifanio, obispo de Constanza (la antigua Salamina), nacido hacia el 315, muerto el 403, es autor de un escrito titulado *Panario* (o cajita de medicinas), en el cual pretende ofrecer una defensa a los que están mordidos por serpientes, esto es, contaminados por las herejías. Enumera ochenta herejías, de las cuales, no obstante, veinte son sectas o doctrinas precristianas. Entre las herejías se incluye la doctrina de Orígenes.

Macario, obispo de Magnesia, es autor de una gran apología, *El Unigénito o respuestas a los paganos,* que ha sido encontrada incompleta en 1867 y combate las objeciones que al cristianismo había opuesto el neoplatónico Porfirio en varios libros contra los cristianos que se han perdido. A otro Macario, llamado el Egipcio, han sido atribuidas erróneamente cincuenta homilías (a las que se han añadido otras siete halladas en 1918), que presentan una curiosa mezcla de estoicismo y misticismo. Según Macario, todo lo que existe, incluyendo el alma y sus facultades, es corpóreo, excepto Dios. Pero el alma corpórea tiene en sí una "imagen celestial" de Dios y tal imagen viene a ser liberada poco a poco y purificada por la acción de Dios sobre el alma, con la cooperación de la voluntad humana. Este proceso de purificación es un proceso de elevación hasta Dios, que parte de la apatía y a través de la iluminación, la visión y la revelación de (a comunidad del mundo con Dios, llega al grado más alto, al éxtasis, que es la unión con Dios.

Un carácter escasamente especulativo tienen las homilías de Juan, llamado Crisóstomo o Boca de Oro, por su elocuencia, que fue patriarca de Constantinopla y murió en el 407. Desde el 428, Nestorio, patriarca de Constantinopla, empezó a defender en sus sermones una doctrina, que negaba la unidad de la persona de Cristo. Esta doctrina había sido anteriormente defendida por Diodoro de Tarso (m. hacia el 394) y por su discípulo Teodoro de Mopsuestia (m. hacia el 428). Consistía en admitir que en Cristo coexistían, no sólo dos naturalezas, sino también dos personas, una de las cuales habitaba en la otra como en un templo. Nestorio negaba que María fuera madre de Dios y decía que era una fábula pagana la idea de

un Dios envuelto en un sudario y crucificado. Contra esta doctrina combatió Cirilo, obispo de Alejandría, muerto el 444. Afirmó la unidad de la persona de Cristo, aduciendo que el Logos ha tomado la naturaleza humana en la unidad de su persona, a la vez divina y humana. La obra de Cirilo, importantísima para la definición del dogma de la Encarnación, como la de Atanasio, para el de la Trinidad, no tiene un significado filosófico particular.

El más docto adversario de Cirilo fue Teodoreto, nacido hacia el 386, en Antioquía, discípulo de Crisóstomo y de Teodoro de Mopsuestia, y condiscípulo de Nestorio. Favorable en un principio a la doctrina de Nestorio, que luego abandonó en los últimos años de la vida (murió hacia el 458), Teodoro combatió la doctrina contraria de Eutiques, obispo de Constantinopla, que sostenía una sola naturaleza en Cristo, no en el sentido de un solo individuo, como había enseñado Cirilo; sino en el sentido de una naturaleza mixta en la cual se hubieran fundido la divina y la humana. Contra esta doctrina, Teodoreto escribió *el Mendigo o Polimorfo,* porque le parecía una aberración sacada de muchas herejías precedentes. En favor de la tesis de Nestorio escribió el *Pentalogium,* del que tenemos sólo dos fragmentos. Teodoreto escribió la última y más completa de las apologías cristianas que nos ha transmitido la antigüedad griega. Lleva por título *Cura de las enfermedades paganas o conocimiento de la verdad evangélica por medio de la filosofía pagana.* Usa las apologías anteriores, especialmente los *Stromata* de Clemente Alejandrino y la *Preparación Evangélica* de Eusebio.

155. PADRES LATINOS DEL SIGLO IV

Escasa es la contribución de la patrística latina a la especulación cristiana, antes de San Agustín. Julio Fírmico Materno es autor de una obra, *De errore profanarum religionum,* escrita con el fin de empujar a los emperadores Constancio y Constante a una enérgica política contra el paganismo. El escrito fue compuesto hacia el 347, y es un análisis polémico del culto pagano.

Las conquistas de la especulación cristiana de Oriente fueron hechas accesibles a la Iglesia latina por Hilario de Poitiers, muerto en 366, cuya obra más importante es la que lleva por título *De Trinitate,* pero que primitivamente debía llamarse *De fide* o *De fide adversus arianos.*

En los doce libros de esta obra se recogen y exponen minuciosamente todos los argumentos de la polémica de la Iglesia contra el arrianismo. Pero por grande que sea la importancia de Hilario como divulgador y defensor de las doctrinas ortodoxas, es menospreciable el contenido especulativo de su obra.

Una gran figura de hombre de acción es Ambrosio, nacido hacia el 340, obispo de Milán desde el 374 al 397, año de su muerte. Ambrosio escribió numerosas exégesis de los libros sagrados, obras dogmáticas dirigidas contra los arríanos, cartas, sermones y un tratado, *De officiis ministrorum,* que tiene semejanza con los tres libros de Cicerón, *De officiis.* En él, Ambrosio sigue de cerca la obra ciceroniana, pero la completa en sentido cristiano, aludiendo como último límite de la moralidad la felicidad en Dios. En sus obras dogmáticas, de las cuales las principales son *De fide ad Gratianum*

Augustum y *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum,* se inspira preferentemente en las obras de Atanasio y de Basilio el Grande.

Como traductor de la Biblia al latín, fue sobre todo benemérito Sofronio Aurelio Jerónimo, nacido en Stridón (entre la Dalmacia y la Panonia) y muerto en Belén, donde durante muchos años vivía retirado en soledad, el año 420. Revisó la traducción latina entonces en uso del Nuevo Testamento y tradujo del hebreo el Viejo Testamento, a excepción de los libros de *Baruch, Macabeos* I y II, *Eclesiástico* y *Sabiduría* porque dudaba de su canonicidad. Muy importante es su obra *De viris illustribus,* compuesta el 392 en Belén, que es una historia de los escritores eclesiásticos, cuya materia para los escritores griegos de los tres primeros siglos está tomada de la obra de Eusebio de Cesárea (§ 148) , mientras para los escritores latinos y griegos posteriores, Jerónimo se basa en el conocimiento directo. Con temperamento de polemista, Jerónimo redactó también polémicamente sus obras dogmáticas; sus obras más acabadas son las *Cartas,* que alguna vez son verdaderos tratados. Su importancia, con todo, radica totalmente en su obra de erudito y de historiador.

Agustín nombra con alabanza en sus *Confesiones* (VIII, 2) al retórico africano Mario Victorino. Convertido al cristianismo en edad avanzada, tradujo al latín la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías y* la *Interpretación* de Aristóteles y compuso diversos escritos contra los arríanos y maniqueos. El escrito *De definitionibus,* que se halla entre las obras lógicas de Boecio, debe atribuirse a él. Aparece en sus obras teológicas la doctrina de la predestinación.

BIBLIOGRAFÍA

§ 143. Las obras de Clemente, en *Patr. Graec.,* vols. 8.° y 9.°, ed. Dindorf, 4 vol., Oxford, 1869; ed. Stählin, 3 vol., Berlín, 1906-1909. Sobre Clemente; De Faye, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la Philosophie grecque du II[e] siecle,* París, 1898, 2.[a] ed., 1906; Meyboom, *Clemens Alexandrinus·* Leyden, 1912; Tollington, *Clemens of Alex. A study in christian liberalism,* 1-2, Londres, 1914.

§ 144. Las obras de Orígenes, en *Patr. Graec.,* vols., 11-17, ed. berlinesa en la colección patrística, 8 vol. 1899-1925; *Contra Celsum,* trad, inglesa con introducción y notas de H. Chadwick, Cambridge, 1953, 1965; *Commento al Vangelo di Giovanni,* trad. ¡tal. con riquísima intr. y bibl. al cuidado de Eugenio Corsini, Turín, 1968.

§ 145. Sobre Orígenes: E. de Faye, *Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensée,* 3 vol., París, 1923-28; A. Miura-Stange, *Celsus und Origine,* Giessen, 1926; G. Rossi, *Saggi sulla metafísica di Origine,* Milán, 1929 ;.H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origine und sein Verhältnis zum Platonismus,* Berlín, 1932; R. Cadiou, La *jeunesse d'Origene,* 1936; H. de Lubach, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'apres Origene,* París, 1950; M. Harl, *Origene et la fonction révélatrice du Verbe Incarné,* en "Patrística Sorboniensia", París, 1958 (con bibl.); H. Crouzel, *Origene et la connaissance mystique.* París, 1959; *Origene et la Philosophie,* París, 1961

§ 148. Los escritos de Dionisio de Alejandría en *Patr. Graec.,* vol. 10, 1233-1344, 1575-1602; los de Gregorio Taumaturgo, en *Patr. Graec.,* vol. 10, 963-1232. Las obras de Eusebio en *Patr. Graec.,* XIX-XXIV, en la edición berlinesa de los Padres de la Iglesia, 6 vol., 1902-13.

Los escritos de Metodro, en *Patr. Graec.,* vol. 28, 9-408, *en* la edición berlinesa de los Padres de la Iglesia, 1917.

Las obras de Atanasio, en *Patr. Graec.,* vol. 25-28.

§ 149. Las obras de Basilio el Grande, en *Patr. Graec.,* 29-33. Sobre Basilio: Clarke, St. *Basil the Great,* Cambirdge, 1913.

§ 150. Las obras de Gregorio Nazianceno, en *Patr.* Graec., vols. 35-38. Sobre Gregorio: Pinault, *Le platonisme de* St. *Gr. de Naz.,* París, 1926.

§ 151. Las obras de Gregorio de Nisa, en *Patr. Graec.*, vols. 44-46; *Contra Eunomium,* ed. Jaeger, 2 vol. Berlín, 1921-24; *Lettere,* ed. Pasquali, Berlín, 1925; *Oratio Catech. Magna,* ed. Méridier, París, 1908; *Op. ascet.,* ed. Jaeger y otros, Leiden, 1954; *Opusculi dogmatici,* ed. Muller, Leiden, 1958.

§ 152. Sobre Gregorio: H. Cherniss, *The Ptatonism of Gregory of Nyssa,* Berkeley, 1930; M. Pellegrino, Il *platonismo di S. Gregorio Nisseno,* en "Riv. di filos, neoscol.", XXX, 1938; A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knotvledge according to St. Greg. of Nyssa,* Washington, 1952; J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grég. de Nysse,* París, 1953; W. Wolker, *Gregor von N. als Mystiker,* Wiesbaden, 1955.

§ 154. Las obras de Epifanio, en *Patr. Graec.,* vols. 41-43; de Macario de Magnesia, edic. de C. Blondel, París, 1876; de Macario el Egipcio, en *Patr. Graec.*, vol. 34 y las otras 7 homilías, en Marriott, *Macarii Anécdota,* Cambridge, 1918; de Juan Crisóstomo, en Mopsuestia, en *Patr. Graec.*, vol. 66; de Cirilo, en *Patr, Graec.*, vol. 77. Sobre todos, véase la bibliografía especial en Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* III Friburgo de Brisgovia, 1923; y Christ-Schmid-Stahlin, *Geschichte dergriech. Literatur,* II, 2 Munich, 1924.

§ 155. El escrito de Fírmico Materno, en *Patr. Lat.,* vol. 12, 981-1050; y en el *Corpus* de Viena, vol. *2.0,* 1867. Los escritos de Hilario, en *Patr. Lat.*, vols. 9-10, y en el *Corpus* de Viena, vol. 22. Las obras de Ambrosio, en *Patr. Lat.*, vols. 14-17, y en el *Corpus* de Viena, vols. 32 y 64. Las obras de Jerónimo, en *Patr. Lat.,* vols. 22-30. Los escritos de Mario Victorino, en *Patr. Lat.*, vol. 8.°, 999-1310; el *De definitionibus,* en *Patr. Lat.*, vol. 64, 891-910; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, 2* vol., París, 1968. Sobre todos, véase la bibliografía en Bardenhewer, *op. cit., y* Veberweg-Geyer, pág. 626-663.

CAPITULO IV

SAN AGUSTÍN

156. FIGURA HISTÓRICA

Por primera vez en la personalidad de Agustín la especulación cristiana realiza su pleno y auténtico significado humano. La investigación teológica cesa para el de ser puramente objetiva, como había ocurrido aun en las más poderosas personalidades de la patrística griega, para hacerse más interior y acomodarse al mismo hombre que la realiza. El problema teológico es en San Agustín el problema del *hombre* Agustín: el problema de su dispersión y de su inquietud, el problema de su crisis y de su redención, el problema de su razón especulativa y de su obra de obispo. Lo que Agustín dio a los otros es lo que na conquistado para sí mismo. La sugestión y la fuerza de su enseñanza, que no han disminuido a través de los siglos, aunque hayan cambiado los términos del problema, surgen precisamente del hecno de que en toda referencia inmediata a la vida, no ha buscado y conseguido más que la claridad sobre sí mismo y sobre su propio destino, el significado auténtico de su vida interior.

El centro de la investigación agustiniana coincide verdaderamente con el centro de su personalidad. La actitud de la confesión no está limitada sólo a su famoso escrito, sino que es la posición constante del pensador y del hombre de acción que, en todo lo que dice o emprende, no tiene otra finalidad que la de ponerse en claro consigo mismo y de ser lo que *debe ser*. Por esto declara que no quiere conocer otra cosa que el alma y Dios, y se mantiene constantemente fiel a este programa. El alma, esto es, el hombre interior, el yo en la simplicidad y verdad de su naturaleza. Dios, esto es, el ser en su trascendencia y en su valor normativo, sin el cual no es posible admitir la verdad del yo. Por esto los problemas teológicos están siempre en él sólidamente unidos al problema del hombre, que los hace objeto de investigación; y toda solución de esos problemas es siempre justificación de la investigación humana que conduce a ella. Agustín ha recogido lo mejor de la especulación patrística precedente; y los conceptos teológicos fundamentales, ya entonces adquiridos por la especulación y aceptados por la Iglesia, no tienen en su obra desarrollos sustanciales. Pero se enriquecen con un calor y un significado humano que antes no poseían, se convierten en elementos de vida interior para el hombre, ya que son tales para él, para San Agustín. Y de esta manera consigue unirlos a las inquietudes y a las dudas, a la necesidad de amor y felicidad que son propios del hombre: fundamentarlos, en una palabra, en la investigación. Esta halla en la razón su

disciplina y su rigor sistemático, pero que no es una exigencia de pura razón. *Todo* el hombre busca: cada parte o elemento de su naturaleza, en la intranquilidad de su finitud, se mueve hacia el Ser, que es el único que puede darle consistencia y estabilidad. San Agustín presenta en la especulación cristiana la exigencia de la investigación, con la misma fuerza con que Platón la había presentado en la filosofía griega.

Pero, a diferencia de la platónica, la investigación agustiniana radica en el terreno de la religión. Desde el comienzo San Agustín abandona la iniciativa de la misma a Dios: *Dad quod iubes et iube quod vis.* Sólo Dios determina y guía la investigación humana, sea como especulación, sea como acción; y así la especulación es, en su verdad, *fe* en la revelación, y la acción es, en su libertad, *gracia* concedida por Dios. La polémica antipelagiana ofreció a San Agustín ocasión de expresar en la forma más fuerte y vigorosa el fondo de su convicción; pero no constituye una ruptura en su personalidad, una victoria del hombre de iglesia sobre el pensador. Ya que en él el pensador vive por dentro en la esfera de la religiosidad, la cual necesariamente encuentra solamente en Dios la iniciativa de la investigación y halla, por consiguiente, su mejor expresión en la frase: Dios es nuestra única posibilidad.

157. VIDA

Aurelio Agustín nació el 354 en Tagaste del África romana. Su padre, Patricio, era pagano; su madre, Mónica, cristiana, y ejerció sobre el hijo una profunda influencia. Pasó su niñez y adolescencia entre Tagaste y Cartago; de temperamento ardiente, opuesto a toda clase de frenos, llevó en este período una vida desordenada y disoluta, de lo cual se acusó ásperamente en tas *Confesiones.* Cultivaba, no obstante, los estudios clásicos, especialmente latinos, y se ocupaba con pasión de la gramática, hasta considerar (como confiesa con horror, *Conf.*, I, 8) un solecismo cosa más grave que un pecado mortal. Hacia los 19 años, la lectura del *Hortensio* de Cicerón, le condujo a la filosofía. La obra de Cicerón (que se ha perdido) era, como hemos dicho (§ 10), una exhortación a la filosofía que seguía de cerca las huellas del *Protréptico* de Aristóteles. En virtud de ella, San Agustín, del entusiasmo por las cuestiones formales y gramaticales, se encaminó al entusiasmo por los problemas del pensamiento, y por vez primera fue encaminado a la investigación filosófica. Se adhirió entonces (374) a la secta de los maniqueos (§ 139). Desde los 19 años comenzó a enseñar retórica en Cartago y conservó tal ocupación en esta ciudad hasta los 29 años, entre los amores de mujeres y el afecto de los amigos, de lo que se acusó y arrepintió igualmente después. A los 26 ó 27 años compuso su primer libro, *Sobre lo bello y lo conveniente (De pulchro et apto)*, que se ha perdido. Su pensamiento iba madurando; leyó y comprendió por sí mismo el libro de Aristóteles *De las categorías* y otros escritos y entretanto formulaba las primeras dudas sobre la verdad del maniqueísmo, dudas que se confirmaron cuando vio que ni siquiera Fausto, el más famoso maniqueo de sus tiempos, sabía resolverlas. A los 29 años, en el 383, se dirigió a Roma con intención de continuar allí su enseñanza de la retórica; iba movido por la esperanza de

encontrar en aquella ciudad una estudiantina menos díscola y más preparada que la de Cartago, y quizá también por la ambición de obtener éxito y dinero. Pero sus esperanzas no se realizaron y al cabo de un año se dirigió a Milán para enseñar oficialmente retórica, cargo que había obtenido por el prefecto Simaco. El ejemplo y la palabra del obispo Ambrosio le persuadieron de la verdad del cristianismo y se hizo catecúmeno. En Milán se le reunió su madre, cuya influencia tuvo una importancia decisiva en la crisis espiritual de Agustín. La lectura de los escritos de Plotino en la traducción de Mario Victorino, un famoso retórico que se había convertido al cristianismo, dio a Agustín la orientación definitiva. No halló en los libros neoplatónicos la encarnación del Verbo y, por consiguiente, el camino de la humildad cristiana; pero halló en ellos confirmada y demostrada claramente la incorporeidad e incorruptibilidad de Dios, y esto le libertó definitivamente del materialismo, al cual había permanecido hasta entonces atado, hasta creer que el Universo estaba lleno de Dios, a la manera de una gigantesca esponja que ocupase el mar *(Conf.,* VII, 5). En otoño del 386, Agustín deja la enseñanza y se retira, con una pequeña compañía de parientes y amigos, en la villa de Verecondo, a Cassiciaco, cerca de Milán. De la meditación en esta villa y de las conversaciones con sus amigos nacen sus primeras obras: *Contra los académicos, Del orden, Sobre la felicidad, Soliloquios.* El 25 de abril del 387 recibía el bautismo de manos de Ambrosio. Entonces se convence con certeza de que su misión era la de difundir en su patria la sabiduría cristiana; pensó, pues, en el regreso. En Ostia, esperando su embarque, pasó con su madre días de inmensa alegría espiritual, tratando con ella sobre cuestiones religiosas; pero Mónica murió allí. Desde aquel momento la vida de San Agustín es una continua búsqueda de la verdad y una continua lucha contra el error. Después de una nueva permanencia en Roma, volvió a Tagaste, donde en el año 391 fue ordenado sacerdote; en el 395 fue consagrado obispo de Hipona. Su actividad se dirigió entonces a defender y esclarecer los principios de la fe, mediante una investigación de la cual la re es más el resultado que el presupuesto, pero también a combatir a los enemigos de la fe y de la Iglesia: el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. El saqueo de Roma, perpetrado en el 410 por los godos de Alarico, había vuelto a dar actualidad a la vieja tesis de que la seguridad y la fuerza del Imperio romanos estaban ligados al paganismo, y que el cristianismo representaba para él un elemento de debilidad y de disolución. Contra esta tesis, San Agustín compuso, entre el 412 y 426, su obra maestra: *La ciudad de Dios.* Pero, entretanto, un azote análogo, la invasión de los vándalos, se abatió en el 428 sobre el África romana. Ya hacía tres meses que las tropas de Genserico asediaban a Hipona, cuando, el 28 de agosto del 430, moría Agustín.

158. OBRAS

Los primeros escritos de Agustín que han llegado hasta nosotros son los que compuso en Cassiciaco: *Contra los académicos, De la felicidad, Del orden, Soliloquios.* De una exposición completa de todas las artes liberales acabó, en Tagaste, sólo la parte que se refiere a la *Música.* En Roma,

mientras esperaba embarcarse para África, compuso el escrito *Sobre la cantidad del alma,* referente a las relaciones entre el alma y el cuerpo. Vuelto a Tagaste acabó el escrito *Sobre el libre albedrío,* que había empezado en Roma; compuso el titulado *Sobre el "Génesis" contra los maniqueos,* el diálogo *Del maestro* y el libro *De la verdadera religión,* que es uno de sus escritos filosóficos más notables. La polémica contra los maniqueos le tuvo ocupado largamente. Sus escritos polémicos contra la secta son numerosos *(Sobre la utilidad de creer,* compuesto en el 391 en Hipona; *De las dos almas, Contra Fortunato, Contra Adimanto, Contra Fausto, Sobre la naturaleza del bien* y otros). Convertido en obispo, San Agustín dirigió su polémica, por un lado, contra l*os-donatistas* que propugnaban una iglesia africana independiente y resueltamente hostil al Estado romano (§ 165), y, por otro lado, contra los *pelagianos,* que negaban o al menos limitaban la acción de la gracia divina. Contra los donatistas compuso, entre el 393 y el 420. muchos escritos *(Contra la carta de Parmeniano, Sobre el bautismo, contra los donatistas, Contra las Cartas de Petiliano donatista, Cartas a los católicos contra los donatistas, Contra el gramático Cresconio, Sobre el único bautismo, Contra Petiliano,* etc.); así como el *De diversis quaestionibus 83.* Contra los pelagianos, Agustín abrió su lucha en el año 412, con el escrito *Sobre la culpa γ la remisión de los pecados y sobre el bautismo de los niños,* al cual siguieron: *Sobre el espíritu γ sobre la letra, a Marcelino, De la naturaleza γ de la gracia, Carta a los obispos Eutropio y Pablo, Sobre la gesta de Pelagio, La gracia de Cristo y el pecado original,* y otros varios. Con ocasión de una carta de San Agustín, en el 418 *(Ep.,* 194), los monjes de Adrumeto (Susa) empezaron a rebelarse contra sus abades, sosteniendo que, puesto que la buena conducta depende solamente del socorro divino, sus superiores no debían dar órdenes, sino solamente elevar oraciones a Dios para su mejoramiento espiritual. Para tranquilizar e iluminar a aquellos monjes sobre el verdadero significado de su doctrina, Agustín compuso, en el 426 ó 427, el escrito *Sobre la gracia y el libre arbitrio* y el *De la corrección y de la gracia.*

Como el movimiento pelagiano se difundía en la Galia meridional, en la forma atenuada que se llamo después semipelagianismo, la cual declaraba inútil la gracia en el comienzo de la obra de salvación y en la perseverancia de la justificación conseguida, Agustín escribió contra esta doctrina otros dos escritos: *De la predestinación de los santos* y *Del don de la perseverancia.*

Junto a éstas y otras obras polémicas menores, componía el importante escrito *De la Trinidad,* el de *Sobre la doctrina cristiana,* la obra exegetica *Del Génesis al pie de la letra,* y su obra más amplia: *La ciudad de Dios* (413-426). Hacia el 400 compuso los trece libros de las *Confesiones,* que son la obra clave de su personalidad de pensador. Hacia el fin de su vida, en el 427, en las *Retractaciones,* daba una mirada retrospectiva sobre toda su obra literaria, a partir de su conversión en el 386. Agustín recuerda, por orden cronológico, y uno por uno, todos sus escritos, excepto las cartas y sermones, y a menudo indica la ocasión y la finalidad de su composición y hace una revisión crítica de las doctrinas contenidas en ellos, corrigiendo sus errores o imperfecciones dogmáticas. La obra es una guía preciosa para comprender el desarrollo de la actividad literaria de Agustín.

159. CARACTERES DE LA INVESTIGACIÓN AGUSTINIANA

San Agustín ha sido llamado el Platón cristiano. Esta definición no es verdadera tanto porque en su doctrina se encuentran vislumbres y motivos doctrinales del autentico Platón o del neoplatonismo, cuanto porque renueva en el espíritu del cristianismo aquella investigación que había sido la realidad fundamental de la especulación platónica. La fe está, según Agustín, al final de la investigación, no en sus comienzos. Ciertamente la fe es condición de la investigación, que no tendría, sin ella, ni dirección ni guía; pero la investigación se dirige hacia su condición y trata de esclarecerla con la profundización constante de los problemas que suscita. Por esto la investigación encuentra fundamento y guía en la fe y la fe halla su consolidación y enriquecimiento en la investigación. Por un lado, impulsando a esclarecer y profundizar su propia condición, la investigación se extiende y se robustece porque se aproxima a la verdad y se basa en ella; por otro, la fe misma se alcanza y posee a través de la investigación en su realidad más rica y se consolida en el hombre triunfando de la duda. Nada hay tan contrario al espíritu de Agustín como la pura *gnosis,* un conocimiento puramente racional de lo divino, excepto tal vez la afirmación exasperada de la *irracionalidad* de la fe, tal como se encuentra en Tertuliano. Para Agustín, la investigación afecta a todo el hombre, y no solamente al entendimiento. La *verdad* a la que él tiende es también, según la frase evangélica, el *camino* y la *vida.* Buscarla significa buscar el *verdadero* camino y la *verdadera* vida. Por esto no sólo la mente tiene necesidad de ella, sino el hombre entero, y debe satisfacer y dar reposo a todas las exigencias del hombre. Por otro lado, la investigación agustiniana se impone una rigurosa disciplina: no se abandona fácilmente a creer, no cierra los ojos ante los problemas y dificultades de la fe, no procura evitarlos y eludirlos, sino que los afronta y considera incesantemente, volviendo sobre las propias soluciones, para profundizarlas y esclarecerlas. La racionalidad de la investigación no equivale para Agustín a su organización como sistema, sino más bien a su disciplina interior, al rigor del procedimiento que no se detiene frente al límite del misterio, sino que hace de este límite y del mismo misterio punto de referencia y base. El entusiasmo religioso, el ímpetu místico hacia la Verdad no obran en él como fuerzas contrarias a la investigación, sino que robustecen la misma investigación, le dan un valor y un calor vital. De aquí surge el enorme poder de sugestión que la personalidad de Agustín ha ejercido, no solamente sobre el pensamiento cristiano y medieval, sino también sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.

160. EL FIN DE LA INVESTIGACIÓN: DIOS Y EL ALMA

Al comienzo de los *Soliloquios* (I, 2), que es una de sus primeras obras, Agustín declara el fin de su investigación: "Yo deseo conocer a Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más absolutamente." Y tales han sido, en realidad, los términos hacia los cuales se dirige constantemente su especulación desde el principio hasta el fin. Pero Dios y el alma no requieren, para Agustín, dos investigaciones paralelas o quizá diversas. Dios, en efecto, está en el alma y

se revela en la más recóndita intimidad del alma misma. Buscar a Dios significa buscar el alma y buscar el alma significa replegarse sobre sí mismo, reconocerse en la propia naturaleza espiritual, *confesarse.* La actitud de la confesión, que ha dado origen a la más famosa de las obras agustinianas, es en realidad desde el principio la posición fundamental de San Agustín, que él constantemente mantiene y observa en toda su actividad de filósofo y hombre de acción. Esta actitud no consiste en describir para sí mismo o para otros las alternativas de la propia vida interna o externa, sino en esclarecer todos los problemas que constituyen el núcleo de la propia personalidad. Las mismas *Confesiones* no son una obra autobiográfica: la autobiografía es un elemento de las mismas, que proporciona los puntos de referencia de los problemas de la vida de San Agustín, pero no es su carácter fundamental y dominante, y tanto es así que en un cierto punto, en el libro X, cesa toda referencia autobiográfica y San Agustín pasa a tratar en los otros tres libros problemas de especulación puramente teológica. El esfuerzo de San Agustín en esta obra está dirigido a proyectar luz sobre los problemas que constituyen su misma existencia. Cuando aclara la naturaleza de la inquietud que ha dominado la primera parte de su vida y le ha conducido a disiparse y divagar desordenadamente, se da cuenta de que en realidad nunca ha deseado otra cosa que la verdad, de que la verdad es Dios mismo, de que Dios se halla en el interior de su alma. ' No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad; y si encuentras que tu naturaleza es mudable, levántate por encima de ti mismo" *(De vera rel.,* 39). Solamente la vuelta a sí mismo, el *encerrarse* en la propia interioridad es verdaderamente *abrirse* a la verdad y a Dios. Es menester llegar hasta el más íntimo y escondido núcleo del yo, para encontrar *más allá* de él ("levántate por encima de ti misino") la verdad y a Dios.

En la búsqueda de esta interioridad que se trasciende y se abre a Dios, se encuentra una certeza fundamental que elimina la duda. No fue casualidad que la carrera de escritor de San Agustín empezase con una refutación del escepticismo académico. No puede uno detenerse en la duda, como pretendían los académicos, y suspender el asentimiento. Quien duda de la verdad, está cierto de que duda, esto es, de que vive y piensa; tiene, por consiguiente, en la misma duda una certeza que le sustrae de la duda y le lleva a la verdad *(Contra acad.,* III, 11; *De vera rel.,* 39; *De Trin.,* X, 10). Esta movilidad del pensamiento por la cual el mismo acto de la duda se toma como fundamento de una certeza, que no es inmóvil, porque significa solamente que se *puede y debe* buscar, se volverá a encontrar en los comienzos de la filosofía moderna en Descartes. En Agustín significa que la vida interior del alma no puede pararse ante la duda, que hasta la duda permite al alma elevarse más allá de sí misma hacia la verdad.

La verdad es, pues, al mismo tiempo interior al hombre y trascendente. El hombre no puede buscarla si no es encerrándose en sí mismo, reconociéndose en lo que es, confesándose con absoluta sinceridad. Pero no puede reconocerse y confesarse si no es por la verdad y frente a la verdad: la cual, por consiguiente, se afirma precisamente en aquel acto, en toda su trascendencia, como guía y luz de la investigación. La verdad se muestra precisamente trascendente al que la busca como debe buscarse, en lo íntimo de la conciencia. La verdad, en efecto, no es el alma, sino la *luz* que desde lo

alto guía y llama a la sinceridad del reconocimiento de sí misma y a la humildad de la confesión. La verdad no es la razón, sino que es la *ley* de la razón, esto es, el criterio del cual se sirve la razón para juzgar las cosas. Si la razón es superior a las cosas que juzga, la ley a base de la cual juzga es superior a la razón. El juez humano juzga a base de la ley; pero no puede juzgar la ley misma. El legislador humano, si es honrado y prudente, juzga las leyes humanas, pero consulta, al hacer esto, la ley eterna de la razón. Pero esta ley sobrepasa todo juicio humano, porque es la verdad misma en su trascendencia *(De vera rel.*, 30-31).

161. LA BÚSQUEDA DE DIOS

La verdad es Dios: éste es el principio fundamental de la teología agustiniana. El carácter fundamental de la verdad reside en el hecho que ella nos revela lo que es, en contraste con la falsedad, que nos hace aparecer o creer lo que no es. La verdad es la revelación del ser como tal. Es el ser que se revela, el ser que ilumina la razón humana con su luz y le suministra la *norma* de todo juicio, la *medida* de cualquier valoración. En esta revelación del ser hecha al hombre en su interior, en este valor suyo para el hombre como principio que ilumina su investigación, consiste la verdad. Pero el Ser que se revela y habla al hombre, el Ser que es Palabra y Razón iluminadora, es Dios en su Logos o Verbo *(De vera rel.*, 36). La verdad no es otra, por tanto, que el Logos o Verbo de Dios. La primera y fundamental determinación teológica del Dios cristiano nace, pues, del planteamiento mismo de la investigación agustiniana. Precisamente en cuanto el hombre busca a Dios en el interior de su conciencia, Dios es para él Ser y Verdad, Trascendencia y Revelación, Padre y Logos. Dios se revela como trascendencia al hombre que incesante y amorosamente le busca en la profundidad de su yo: esto quiere decir que El no es ser, sino en cuanto es a la vez manifestación de sí mismo como tal, esto es, Verdad: que no es trascendencia sino en cuanto es al mismo tiempo revelación, que no es Padre sino en cuanto también es Hijo, Logos o Verbo que se acerca al hombre para traerle a sí. Las dos primeras personas de la Trinidad se manifiestan al hombre en la investigación; y también la otra, el Espíritu Santo, que es el amor. Dios es Amor, además de Verdad; amor y verdad van juntos porque no puede haber amor si no es por la verdad y en la verdad. Amar a Dios significa amar al Amor, pero no se puede amar al Amor si no se ama a quien ama. No es amor el no amar a nadie. Por esto el hombre no puede amar a Dios, que es Amor, si no ama a los otros hombres. El amor fraterno entre los hombres "no sólo nace de Dios, sino que es Dios mismo" *(De Trin.*, VIII, 12). Dios se revela como Verdad a quien busca la verdad; Dios se ofrece como amor sólo a quien ama. La búsqueda de Dios no puede ser, pues, solamente intelectual, es también necesidad de amor: parte de la pregunta fundamental: "¿Qué amo, oh Dios, cuando te amo a ti? " *(Confesiones,* X, 6).

* Aquí está el nudo de la investigación acerca del alma y de Dios, nudo que es el centro de la personalidad de Agustín. No es posible buscar a Dios si no es sumergiéndose en la propia interioridad, confesándose y reconociendo el. verdadero ser propio: pero este reconocimiento es el mismo reconocimiento

de Dios como verdad y trascendencia. Si el hombre no se busca a sí mismo no puede encontrar a Dios. Toda la experiencia de la vida de Agustín se expresa en esta fórmula, ya que sólo más allá de sí mismo, en lo que trasciende la parte más elevada del yo, se vislumbra, por la misma imposibilidad de alcanzarla, la realidad del ser trascendente. Por un lado, las determinaciones de Dios se fundan en la investigación; por otra parte, la investigación se funda en las determinaciones de la trascendencia divina. Cierto que el hombre no puede admitir la trascendencia si no busca; pero no puede buscar si la trascendencia no le llama hacia sí, y no le sostiene revelándose en su inescrutabilidad. Dios, por su trascendencia, es el *trascendental* del alma, la condición de la investigación, de toda su actividad. Al mismo tiempo, es la condición de las relaciones entre los hombres. Dios es el Amor, que condiciona y hace posible cualquier amor. Pero no es posible reconocerle como amor, y, por tanto, amarle, si no se ama; y no puede amarse más que al prójimo. Amar al Amor significa, en primer lugar, amar; y no se puede amar sino al hombre. El amor fraterno, la caridad cristiana, condiciona la relación entre Dios y el hombre; y al mismo tiempo está condicionada por ella. También aquí el Amor divino, el Espíritu Santo, es en su trascendencia el trascendental de la búsqueda que lleva al hombre hacia los demás hombres.

El tema de toda la investigación de San Agustín es el mismo, y es el tema de su vida: la relación entre el alma y Dios, entre la investigación humana y su término trascendente y divino. Pero esta relación se manifiesta en San Agustín religiosa y no filosóficamente. Su acento no cae sobre la posibilidad humana de la búsqueda de lo trascendente, sino sobre la presencia de lo trascendente al hombre como posibilidad de la investigación. La iniciativa se deja a Dios. Precisamente mientras el hombre se da a la investigación y quema en el ardor de ella las escorias de su humanidad inferior, debe reconocerse que la iniciativa no parte de él, sino de Dios, que él consigue entrar en relación con la trascendencia divina sólo porque ésta se le revela, y llega a amar a Dios, sólo porque Dios le ama. El esfuerzo filosófico se transforma en humildad religiosa, la *investigación* se convierte en *fe.* La *libertad* de la iniciativa filosófica aparece como *gracia.* La exigencia de referir cualquier esfuerzo, cualquier valor humano a la gracia divina no es un puro resultado de la polémica contra los pelagianos, resultado que negaría los motivos agustinianos más profundos, sino una exigencia intrínseca de la especulación agustiniana. Tal exigencia se funda en la relación con que en la personalidad de Agustín se enlazan la filosofía y la religión, la investigación y la fe: relación de *tensión,* por la cual se atraen, y al mismo tiempo se oponen una a otra.

162. EL HOMBRE

La posibilidad de buscar a Dios y de amarle está fundada en la misma naturaleza del hombre. Si fuésemos animales, podríamos amar solamente la vida carnal y los objetos sensibles. Si fuésemos árboles no podríamos amar nada de lo que tiene movimiento y sensibilidad. Pero somos hombres, creados a imagen de nuestro creador, que es la verdadera Eternidad, la

eterna Verdad, el eterno y verdadero Amor; tenemos, pues, la posibilidad de volver a él, en el cual nuestro ser no volverá a morir, nuestro saber no tendrá errores, nuestro amor no incurrirá ya en ofensas *(De civ. Dei,* XI, 28). Esta posibilidad de volver a Dios en la triple forma de su naturaleza, está inscrita en la triple forma de la naturaleza humana, en cuanto imagen de Dios. "Yo soy, yo conozco, yo quiero. *Soy* en cuanto sé y quiero; *sé* que soy y quiero; *quiero* ser y saber. Vea quien pueda cómo en estas tres cosas hay una vida inseparable, una vida única, una mente única, una única esencia, y cómo la distinción es inseparable, y, sin embargo, existe," (*Conf.,* XIII, 11). Los tres aspectos del hombre se manifiestan en las tres facultades del alma humana: la *memoria,* la *inteligencia* y la *voluntad,* las cuales, juntas y cada una por separado, constituyen la vida, la mente y la sustancia del alma. "Yo, dice Agustín *(De Trin.,* X, 18), *recuerdo* que tengo memoria, inteligencia y voluntad; *sé* que entiendo, quiero y recuerdo, y *quiero* querer, recordar y entender." Y recuerdo toda mi memoria, toda la inteligencia y toda la voluntad y de la misma manera, entiendo y quiero *todas* estas tres cosas; las cuales, pues, coinciden plenamente y, a pesar de su distinción, constituyen una unidad, una sola vida, una sola mente y una sola esencia. En esta unidad del alma que se diferencia en sus facultades autónomas, cada una de las cuales comprende las otras, está la imagen de la trinidad divina: imagen desigual, pero siempre imagen.

La misma estructura del hombre interior hace, pues, posible la búsqueda de Dios. Que el hombre esté hecho a imagen de Dios significa, por tanto, que el hombre puede buscar a Dios, y amarle y referirse a su ser. Dios ha creado al hombre para que éste *sea,* puesto que el ser, aunque en grado menor, es siempre un bien y el supremo Ser es el supremo Bien; pero el hombre puede alejarse y apartarse del ser, y en tal caso peca. La constitución del hombre como imagen de Dios, si, por una parte, le da la posibilidad de relacionarse con Dios, no le garantiza, por otra, la relación necesaria de esta posibilidad. El hombre, en efecto, es, en primer lugar, un hombre *viejo,* el hombre exterior y carnal, que nace y crece, envejece y muere. Pero, en segundo lugar, puede ser también hombre *nuevo* o espiritual, puede renacer espiritualmente y llegar a someter su alma a la ley divina. También este hombre nuevo tiene sus edades, que no se distinguen por el correr del tiempo, sino por su progresivo acercamiento a Dios *(De vera rel.,* 26). Todo individuo es por su naturaleza un hombre viejo; pero debe convertirse en hombre nuevo, debe renacer a la vida espiritual. Este renacimiento se le presenta como alternativa entre la cual debe escoger; o vivir según la carne y debilitar y romper su propia relación con el ser, esto es, con Dios, y caer en la mentira y en el pecado; o vivir según el espíritu estrechando su relación personal con Dios y prepararse para participar de su misma eternidad *(De civ. Dei,* XIV, 1, 4). Pero la primera elección no es verdaderamente una elección, ni una decisión. La verdadera elección es aquella con la cual el hombre decide adherirse al ser, esto es, relacionarse con Dios. La causa del pecado, tanto en los ángeles rebeldes como en los hombres, es una sola: la renuncia a esta adhesión. "La causa de la felicidad de los ángeles buenos es que ellos se adhieren a lo que verdaderamente es; mientras que la causa de la miseria de los ángeles malos es que ellos se alejaron del ser y se volvieron hacia sí mismos, que no son el ser. Su pecado

fue, pues, el de soberbia" *(Ibid.,* XII, 6). Consubstancial con la soberbia de la voluntad que nos aparta del ser y nos ata a lo que tiene menos ser, es el *pecado.* El cual, por esto, no tiene causa eficiente, sino causa deficiente, no es una realización *(effectio),* sino una defección *(defectio). Es* renuncia a lo sumo para adaptarse a lo inferior. Querer hallar las causas de tal defección es como querer ver las tinieblas u oír el silencio, tales cosas sólo se pueden conocer ignorándolas, mientras que, conociéndolas, se ignoran *(Ibid.,* XII, 7).

163. EL PROBLEMA DE LA CREACIÓN Y DEL TIEMPO

En cuanto es Ser, Dios es el fundamento de todo lo que es; es, pues, el creador de todo. Y de hecho la mutabilidad del mundo que nos rodea demuestra que no es el ser: ha debido, pues, ser creado, y ha tenido que ser creado por un Ser eterno *(Conf.,* XI, 4). Dios ha creado todas las cosas por medio de la Palabra; pero la palabra de que habla el *Génesis* no es la palabra sensible, sino el Logos o Hijo de Dios, que es coeterno con él *(Ibid.,* XI, 7). El Logos o Hijo tiene en sí las ideas, esto es, las *formas* o las *razones* inmutables de las cosas, que son eternas como lo es él mismo; y en conformidad con tales formas o razones han sido formadas todas las cosas que nacen y mueren *(De div. quaest. 83,* q. 46). Estas formas o ideas no constituyen, pues, como quería Platón, un mundo inteligible, sino la eterna e inmutable Razón por medio de la cual Dios ha creado el mundo. Separar el mundo inteligible de Dios sería admitir que Dios está privado de razón en la creación del mundo o antes de ella *(Retract.,* I, 3). Las ideas divinas son comparadas por Agustín a las *rationes seminales,* de que hablaban los estoicos (§ 93). El orden del mundo, que depende de la división de las cosas en géneros y especies, está garantizado precisamente por las razones seminales, que, implícitas en la mente divina, determinan, en el acto de la creación, la división y ordenación de las cosas individuales.

Algunos Padres de la Iglesia, por ejemplo, Orígenes, sostenían que la creación del mundo era eterna, puesto que no podía suponer un cambio en la voluntad divina. El problema se presenta también a Agustín: "¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? " Se podría responder, bromeando: "Preparaba el infierno para quien quiere saber demasiado"; pero sería eludir con una broma un problema serio. En realidad, Dios es autor no sólo de lo que existe en el tiempo, sino del mismo tiempo. Antes de la creación, no había tiempo: no había, por consiguiente, un "antes" y no tiene sentido preguntarse qué hacia "entonces" Dios. La eternidad está por encima de todo tiempo: en Dios nada es pasado ni nada es futuro, porque su ser es inmutable y la inmutabilidad es un eterno presente, en el que nada pasa. Pero, ¿qué es el *tiempo?*

Ciertamente la realidad del tiempo no es nada permanente. El pasado lo es porque no existe ya, el futuro es tal porque todavía no existe; y si el presente fuese siempre presente y no se transformase continuamente en pasado, no habría tiempo, sino eternidad. A pesar de este continuo huir del tiempo, nosotros conseguimos medirlo y hablamos de un tiempo corto o largo, pasado o futuro. ¿Cómo y dónde efectuamos su medición? Agustín responde: en el alma. No se puede ciertamente medir el pasado, que ya no

existe, o el futuro, que todavía no es; pero conservamos el recuerdo del pasado y estamos esperando el futuro. El futuro todavía no existe, pero hay en el alma la *espera* de las cosas futuras; el pasado ya no existe, pero hay en el alma la *memoria* de las cosas pasadas. El presente carece de duración y en un instante pasa, pero dura en el alma la *atención* por las cosas presentes. El tiempo encuentra en el alma su realidad: en la distensión *(distensio)* de la vida interior del hombre a través de la atención, la memoria y la expectación, en la continuidad interior de la conciencia, que conserva dentro de sí el pasado y tiende hacia el futuro. Partiendo en busca de la realidad objetiva del tiempo, Agustín llega, en cambio, a aclarar su subjetividad. Una vez más el replegarse de la conciencia sobre sí misma aparece como método que resuelve un problema fundamental.

164. LA POLÉMICA CONTRA EL MANIQUEISMO

Una vez alcanzada la determinación de la naturaleza del pecado, San Agustín se encontraba en disposición de abordar el problema del mal en el mundo y combatir victoriosamente las afirmaciones de los maniqueos. Lo que, según San Agustín, desmiente irrefutablemente el principio mismo del maniqueísmo, es el carácter fundamental de Dios: la *incorruptibilidad* que es propia de Dios, por cuanto es el mismo Ser. La argumentación de su amigo Nebridio hacia ver el contraste entre este carácter de la divinidad y la tesis de los maniqueos. Estos admitían que Dios debía combatir eternamente con el principio del mal. Pero si el principio del mal puede dañar a Dios, Dios no es incorruptible, porque puede recibir una ofensa. Y si no puede ser dañado, no hay ningún motivo para que Dios haya de combatir *(Conf.,* VII, 2). De modo que el reconocimiento de la incorruptibilidad de Dios quita todo fundamento a la afirmación maniquea de un principio del mal; pero, al mismo tiempo, vuelve a proponer en toda su grandeza y urgencia el problema del mal en el mundo. Si Dios es el autor de todo, aun del hombre, ¿de dónde procede el mal? Si el diablo es el autor del mal, ¿de dónde procede el diablo? Si el mal depende de la materia de que el mundo está formado, ¿por qué Dios al ordenarla dejó en ella un residuo de mal? Cualquiera que sea la solución a que se recurra, la *realidad* del mal contradice a la *bondad* perfecta de Dios: no queda, pues, otra solución que negar la realidad del mal; y tal es la solución por la que se decide Agustín.

Todo lo que es, en cuanto es, es bien. Aun las cosas corruptibles son buenas, ya que si no fueran tales no podrían, al corromperse, perder su bondad. Pero a medida que se corrompen, no pierden la bondad solamente, sino también la realidad; ya que si perdieran la bondad y continuasen existiendo, llegarían a un punto en que estarían privadas de toda bondad, y con todo serían reales: por consiguiente, incorruptibles. Pero lo incorruptible es Dios y es absurdo suponer que, al corromperse, las cosas se acercan a El. Es menester, por lo tanto, admitir que a medida que se corrompen, las cosas pierden su realidad, que el mal absoluto es la nada absoluta y que el ser y el bien coinciden *(Conf.,* VII, 12 sigs.).

No puede, pues, haber otro mal en el mundo sino el pecado y la pena del pecado. Ahora bien, el pecado consiste, como se ha dicho, en la deficiencia

de la voluntad que renuncia al ser y se entrega a lo que es bajo. Como no es un mal el agua, pero, en cambio, es un mal arrojarse voluntariamente a ella, así también ninguna cosa creada, por humilde que sea, es un mal; pero es mal entregarse a ella, como si fuese el ser y renunciar por ella al ser verdadero *(De vera rel.,* 20). De la tesis maniquea que hacía del mal no sólo una realidad, sino un principio sustancial del mundo, San Agustín ha llegado a la tesis opuesta: la negación total de la realidad o sustancialidad del mal y la reducción del mismo a la defección de la voluntad humana ante el ser. El mal no es, pues, una realidad ni siquiera en el hombre, ya que es defección, deficiencia, renuncia, no-decisión, no-elección; aun en el hombre es, pues, no ser y muerte. En el pecado, Dios que es el ser, abandona al alma, igual que en la muerte del cuerpo el alma abandona al cuerpo *(De civ. Dei,* XIII, 2).

165. LA POLÉMICA CONTRA *EL* DONATISMO

La segunda gran polémica de Agustín, es la dirigida contra el *donatismo.* Se trata de una polémica que condujo a Agustín a esclarecer vigorosamente puntos fundamentales de su construcción religiosa. El donatismo (así llamado de Donato de Casas Negras, uno de los corifeos), cuando Agustín fue consagrado obispo, se iba extendiendo por el África romana desde hacía casi un siglo. Era un movimiento cismático fundado sobre el principio de la absoluta intransigencia de la Iglesia frente al Estado. La Iglesia es una comunidad de perfectos, que no deben tener contacto con las autoridades civiles. Aquellas autoridades religiosas que toleran tales contactos, pierden la capacidad de administrar los sacramentos, y los fieles deben considerarlas como *traidoras* y renovar el bautismo y los otros sacramentos recibidos de sus manos. Estas afirmaciones de los donatistas hacían imposible cualquier jerarquía eclesiástica, porque daban a cualquier fiel el derecho de indagar los títulos de su superior jerárquico y de negarle, cuando lo creyese oportuno, la obediencia y disciplina. Además, ligando el valor de los sacramentos a la pureza de vida del ministro, exponían los sacramentos mismos a una duda continua. Establecían, finalmente, entre la Iglesia y el Estado una antítesis que esterilizaba la acción de la Iglesia en una pura negación.

Contra el donatismo, Agustín afirma la validez de los sacramentos independientemente de la persona que los administra. Es Cristo quien obra directamente a través del sacerdote y confiere eficacia al sacramento, que él administra; no puede, por tanto, haber duda sobre tal eficacia. Además, la comunidad de los fieles no puede ser restringida a una minoría de personas que se aislan de la humanidad. "La sangre de Cristo fue el precio del universo, no de una minoría. Sólo la Iglesia que ha levantado sus tiendas por todas partes donde hay vida civil, atestigua con su misma existencia la validez del Evangelio en el mundo. Y esta Iglesia es la Iglesia de Roma." Así, San Agustín veía en la universalidad de la Iglesia la demostración efectiva del valor del mensaje cristiano, y al mismo tiempo defendía esta universalidad contra la tentativa de negarla y de reducir la comunidad cristiana, como querían los donatistas, a un convento de solitarios.

166. LA POLÉMICA CONTRA EL PELAGIANISMO

La tercera gran polémica agustiniana es la dirigida contra el *pelagianismo.* Es la polémica que ha tenido mayor importancia en la formulación de la doctrina agustiniana, y que condujo a Agustín a fijar con extraordinaria energía y claridad su pensamiento sobre el problema del libre albedrío y de la gracia.

El monje inglés Pelagio vivía en Roma en los primeros años del siglo V. Allí tuvo por vez primera conocimiento de la doctrina agustiniana sobre la gracia, expresada en la famosa invocación a Dios: "Da lo que mandas y manda lo que quieras" *(da quod iubes et iube quod vis).* Habiendo ido después Pelagio a Cartago con su amigo Celestio, cuando al acercarse los godos muchas familias romanas se refugiaban en África, sus críticas al agustinismo se difundieron, por obra, sobre todo, de Celestio, en la misma grey del obispo Agustín. El punto de vista de Pelagio consistía esencialmente en negar que la culpa de Adán hubiese debilitado radicalmente la libertad primitiva del hombre y, por consiguiente, su capacidad de hacer el bien. El pecado de Adán es sólo un mal ejemplo que pesa, sí, sobre nuestras facultades y hace más difícil obrar el bien; pero no lo nace imposible y, sobre todo, no las priva de la posibilidad de reaccionar y decidirse por lo mejor. Para Pelagio, el hombre, sea antes del pecado de Adán, sea después, es naturalmente capaz de obrar virtuosamente sin necesidad del socorro extraordinario de la gracia. Pero esta doctrina conducía a tener por inútil la obra redentora de Cristo. Si el pecado de Adán no ha puesto al hombre en la imposibilidad de salvarse con sus solas fuerzas, el hombre no tiene evidentemente necesidad de la ayuda sobrenatural, que le trajo la encarnación del Verbo, ni, por consiguiente, tiene necesidad de hacerse partícipe de esta ayuda por la obra mediadora de la Iglesia y los sacramentos que ella administra.

Frente a una doctrina que se presentaba tan destructora para la dogmática cristiana y la obra de la Iglesia, Agustín reacciona enérgicamente, afirmando que con Adán y en Adán ha pecado *toda* la humanidad y que, por tanto, el género humano es una sola "masa condenada", ningún miembro de la cual puede sustraerse a la pena debida, si no es por la misericordia y por la no debida gracia de Dios *(De civ. Dei,* XIII, 14). Y para justificar la transmisión del pecado, Agustín fue impulsado a defender, sobre el origen del alma, no el *creacionismo* (ya que no se puede admitir que Dios cree un alma condenada), sino el *traducianismo,* por el cual el alma es transmitida del padre al hijo por medio de la generación del cuerpo.

El vigor con que Agustín defendió esta tesis le condujo a no dudar ante ninguna de las consecuencias de la misma. Se inclinó, pues, a un pesimismo radical sobre la naturaleza y posibilidades del hombre, considerado incapaz de dar el más pequeño paso en el camino de su elevación espiritual y de su salvación; y fue conducido a admitir el carácter inescrutable de la elección divina que predestina a algunos hombres y condena a otros. Pero por más que estas conclusiones parezcan paradójicas (y la misma Iglesia católica tuvo que mitigar el rigor de las mismas), no hay duda de que el principio en el cual San Agustín las funda tiene en su doctrina un alto valor, del todo independiente de la polémica antipelagiana Este principio es la *identidad* de

la libertad humana con la gracia divina. La voluntad, según Agustín, es libre solamente cuando no está esclavizada por el vicio y el pecado; y esta libertad es la que puede ser restituida al hombre sólo por la gracia divina *(Ibid.,* XIV, 11). El primer libre albedrío, el que fue dado a Adán, consistía en *poder no pecar.* Perdida esta libertad por la culpa original, la libertad última, la que Dios dará como premio, consistirá en *no poder pecar.* Esta última libertad será dada al hombre como un don divino, ya que no pertenece a la naturaleza humana, y hará a esta última partícipe de la impecabilidad propia de Dios. Pero, puesto que la primera libertad na sido dada al hombre para que consiga la última y más completa libertad, es evidente que sólo esta última expresa lo que el hombre verdaderamente debe y puede ser. El no poder pecar, la liberación total del mal, es una *posibilidad* del hombre fundada en una dádiva divina: "Dios mismo es nuestra posibilidad", dice Agustín (Sol., II, 1; *De gratia Chr.,* 25). Estas palabras de San Agustín expresan la identidad esencial de la libertad y de la gracia. Lo que en el hombre es esfuerzo de liberación, voluntad de elevación espiritual, para buscar y amar a Dios, es, en su última posibilidad, la acción gratificante de Dios. Agustín no puede admitir, como hacían los pelagianos, o los semipelagianos, una cooperación del hombre con Dios,-ya que el hombre no está en el mismo plano que Dios. Dios es el Ser que le da existencia, la Verdad que da ley a su razón, el Amor que le llama a amar. Sin Dios, el hombre no puede hacer otra cosa que alejarse del ser, de la verdad y del amor, esto es, pecar y condenarse. Por esto él no puede tener méritos propios que hacer valer ante Dios. Los méritos del hombre no son más que dones divinos; y a Dios, no a sí mismo, el hombre los debe atribuir *(De grat. et libero arbitrio,* ó). La iniciativa no puede pertenecer más que a Dios, porque Dios, como Ser, Verdad y Amor, es la única fuerza del nombre. La gracia divina se revela en el hombre como libertad: como búsqueda de la verdad y del bien, alejamiento del error y del vicio, aspiración a la impecabilidad final. Precisamente la voluntad humana de liberación *es* acción de la gracia. San Agustín ha concebido la relación entre Dios y el hombre del modo más intrínseco; y así la relación atribuye a la iniciativa divina todos los caracteres positivos del hombre.

167. LA CIUDAD DE DIOS

La vida del hombre individual está dominada por una alternativa fundamental: vivir según la carne o vivir según el espíritu. La misma alternativa domina la *historia* de la humanidad. Esta está constituida por la lucha de dos ciudades o reinos: el reino de la carne y el reino del espíritu, la ciudad terrena, o ciudad del diablo, que es la sociedad de los impíos, y la ciudad celestial o ciudad de Dios, que es la comunidad de los justos.

Estas dos ciudades no se distribuyen nunca netamente su campo de acción en la historia. Ningún período de la historia, ninguna institución es dominada exclusivamente por una u otra de las dos ciudades. No se identifican nunca con los elementos particulares con que la historia de los hombres se construye, ya que dependen solamente de lo que cada individuo decide ser: "El amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios,

engendra la ciudad terrena; el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, engendra la ciudad celestial. Aquélla aspira a la gloria de los hombres; ésta, por encima de todo, a la gloria de Dios, testimoniado por la conciencia... Los ciudadanos de la ciudad terrena están dominados por una necia ambición de dominio que los induce a subyugar a los demás; los ciudadanos de la ciudad celestial se ofrecen uno a otro con espíritu de caridad y respetan dócilmente los deberes de la disciplina social" *(De civ. Dei,* XIV, 28). Ninguna contraseña exterior distingue las dos ciudades, que están mezcladas desde el comienzo de la historia humana y lo estarán hasta el fin de los tiempos. Sólo preguntándose a sí mismo podrá cada uno averiguar a cuál de las dos ciudades pertenece.

Toda la historia de los hombres en el tiempo es el desarrollo de estas dos ciudades: se divide en tres períodos fundamentales. En el primero los hombres viven sin *leyes* y no hay todavía lucha contra los bienes del mundo; en el segundo los hombres viven *bajo la ley* y por esto combaten contra el mundo, pero son vencidos. El tercero es el tiempo de la *gracia,* en el cual los hombres luchan y vencen. Agustín distingue estos períodos en la historia del pueblo de Israel. Atenas y Roma son juzgadas por San Agustín, sobre todo a través del politeísmo de su religión. Roma es la Babilonia de Occidente. En su origen hay un fratricidio, el de Rómulo, que reproduce el fratricidio de Caín, del cual nació la ciudad terrena. Las mismas virtudes de los ciudadanos de Roma son virtudes aparentes, pero en realidad son vicios, porque la virtud no es posible sin Cristo *(Ibid.,* XIX, 25).

El libro VIII del *De civitate Dei* está dedicado al examen de la filosofía pagana. Agustín se detiene sobre todo en Platón, a quien llama "el más merecidamente famoso entre los discípulos de Sócrates". Platón ha admitido la espiritualidad y unidad de Dios, pero ni siquiera él ha glorificado y adorado a Dios como tal, sino que, como los demás filósofos paganos, ha admitido el culto politeísta *(Ibid.,* VIII, 11). Las coincidencias de la doctrina platónica con la cristiana son explicadas por Agustín aduciendo los viajes de Platón a Oriente, durante los cuales pudo conocer el contenido de los libros sagrados *(Ibid.,* VIII, 12). En cuanto a los neoplatónicos, se ha visto cómo Agustín mismo ha sido dirigido hacia el cristianismo por los escritos de Plotino: han enseñado la doctrina del Verbo; pero no que el Verbo se haya encarnado y sacrificado por los hombres *(Confes.,* VII, 9). Estos filósofos han vislumbrado, sin duda, aunque de una manera oscura, el fin del hombre, su patria celestial; pero no han podido enseñarle el camino, que es el señalado por el apóstol San Juan: la encarnación del Verbo *(De civ. Dei, X,* 29).

BIBLIOGRAFÍA

§ 157. La principal fuente para la vida de San Agustín son las *Confesiones,* en 13 libros, de los cuales sólo tienen, empero, carácter autobiográfico, los 10 primeros. Sobre la conversión de San Agustín, véase especialmente Thimme, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner "Bekehrung",* Berlín, 1908; Altarie, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin,* París, 1918. Bibliografía completa sobre el tema en el artículo Augustin, de Portalié, en *Dictionnaire de Théologie catholique.* Véase también: Buonaiuti, Il cristianesimo *nell'Africa romana.* Bari, 1928, p. 341 y sigs.; Pincherle, *Sant'Agostinovescovo e teologo.* Bari, 1930.

§ 158. Las obras de San Agustín, en Migne, *Patr. Lat.,* vols. 32-47 y en el *Corpus script. eccl. lat.,* de la Academia de Viena; y en el *Corpues Christianorum.* Serie latina, Turnhout-París Además:

Confessiones, ed. Skutella, Leipzig, 1934; *De civitate Dei* ed. Dombart-Kalb, Leipzig, 1928-29; *Retractationes,* ed. Knoll, en el *Corpus* de Viena.

§ 159. Sobre las relaciones entre razón y fe en San Agustín; Grabmann, *Die Geschichte der Scholastiscben Methode* , I, 1909, pp. 125-143.

§ 161. Sobre el concepto de verdad: Boyer, *L'idée de venté dans la Philosophie de Saint Augustin,* París, 1921;Guzzo,Dal *"Contra académicos" al "De vera religione",* Florencia, 1925.

§ 162. Sobre doctrinas morales: Roland-Gosselin, *La morale de St. Augustin,* París, 1925.

§ 163. Sobre la doctrina de las razones seminales: Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimekraften,* 1914, pp. 108-224.

§ 164. Sobre el maniqueísmo: Cumont, *Recherches sur le manichéisme,* Bruselas, 1908.

§ 165. Sobre el donatismo; Battifol, *Le catholicisme de Saint Augustin,* París, 1920. Buonaiuti, *op. cit.,* p. 292 y sigs.

§ 166. Sobre la lucha antipelagiana: Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* París, 1910; Buonaiuti, *La genesi della dottrina agustiniana interno al peccato originale,* Roma, 1916; Guzzo, *Agostino contro Pelagio,* 2.ª ed., Turín, 1934; Buonaiuti, Il *Crist. nell'Africa romana,* p, 361 y s.

§ 167. Sobre la ciudad de Dios: Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte,* 1911; Troeltsch, *Augustin, die christliche Anticke und das Mittelalter,* Munich, 1915.

CAPITULO V

LA ULTIMA PATRÍSTICA

168. DECADENCIA DE LA PATRÍSTICA

A partir de la mitad del siglo V la patrística pierde toda vitalidad especulativa. En Oriente, su actividad sobrevive en las disputas teológicas, que pasan empero cada vez más al servicio de la política eclesiástica y pierden, por lo tanto, todo valor filosófico. En Occidente, la civilización romana se ha roto en pedazos bajo los golpes de los bárbaros y no se ha formado todavía la nueva cultura europea. El sueño del pensamiento filosófico es, en realidad, el sueño de la cultura europea. La cultura vive a expensas del pasado. El poder de creación ha disminuido: persiste la actividad erudita, que se reduce a la compilación de extractos y comentarios y parte de una renuncia preliminar a toda investigación original.

En Occidente queda todavía un núcleo de interés laico por las siete artes liberales, del *trivio* (gramática, retórica, dialéctica) y del *cuadrivio* (aritmética, geometría, astronomía, música). El contenido de este interés es manifestado por unas pocas obras que compendian en la forma más genérica la sabiduría de la antigüedad: la *Historia Natural* de Plinio el Viejo, el *De officiis* de Cicerón, la *Farsalia* de Lucano y la *Consolación de la filosofía* de Boecio. En virtud de estas obras se salva la tradición humanística propia de la latinidad que conducirá al florecimiento del siglo XII.

169. ESCRITORES GRIEGOS

Más cercano al neoplatonismo que al cristianismo está, aún después de su conversión, Sinesio de Cirene, nacido entre el 370 y el 375 y muerto hacia el 413. Había sido discípulo de la neoplatónica Hipacia (§ 123), con la cual estuvo aún después en relaciones amistosas. El año 409 fue nombrado obispo de Tolemaida, con la reserva de no renunciar a su esposa y a sus convicciones filosóficas. Algunas de sus obras no muestran trazas de cristianismo. Tales son: los discursos sobre el poder real; el escrito sobre el don del astrolabio; las narraciones egipcias o sobre la providencia; el elogio de la calvicie, sátira de los sofistas que hablan sin ton ni son; la apología de Dión Crisóstomo; un escrito sobre los sueños. Tienen un carácter más estrictamente cristiano numerosas cartas, dos homilías, dos sermones y algunos himnos. Sinesio considera a Dios neoplatónicamente, como la unidad de las unidades, y niega la resurrección de la carne y el fin del mundo.

Bastante cercano al neoplatonismo está también Nemesio, que fue obispo de Emesa en Fenicia y compuso a fines del siglo IV o comienzos del V una obra, *Sobre la naturaleza del hombre,* que se difundió en la Edad Media a través de la traducción latina hecha en el siglo XI, probablemente por Alfano (1058-1085), arzobispo de Salerno. El hombre es, según Nemesio, el vínculo de unión entre el mundo sensible y el mundo suprasensible; por el espíritu pertenece al mundo suprasensible, esto es, al mundo de los seres espirituales o ángeles; por el cuerpo pertenece al mundo sensible. Por esto el primer hombre no fue creado inmortal ni mortal; podía llegar a ser lo uno o lo otro y la elección dependía de él. Se hizo mortal, al transgredir el mandato divino, pero puede de nuevo, volviendo a Dios, participar de la inmortalidad *(De nat. hom.,* I). Nemesio acepta la definición aristotélica del alma como "entelequia de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia" Como tal, el alma es una sustancia inmaterial e incorpórea, que subsiste por sí y no es engendrada, por lo tanto, en el cuerpo o con el cuerpo. Su unión con el cuerpo no es una mezcla de sustancias, sino una relación por la cual el alma está presente toda en todas las partes del cuerpo y lo vivifica a la manera como el sol ilumina con su presencia el aire *(Ibid.,* 3). El alma está dotada de libre albedrío, porque su naturaleza es racional. Quien piensa puede también reflexionar y quien reflexiona puede escoger libremente *(Ibid.,* 41). Escapa a la libertad humana lo que escapa a la reflexión, como la salud, la muerte, las enfermedades, etc. *(Ibid.,* 40).

Cuando las escuelas retóricas griegas ya se acercaban a su ruina, tuvieron un breve florecimiento las escuelas de la ciudad siria de Gaza. Entre los maestros de estas escuelas, dos tienen un cierto realce y figuran como apologetas del cristianismo. Uno es Procopio, cuya vida se desarrolla entre el 465 y el 528, que fue autor de comentarios sobre el Viejo Testamento; otro es Eneas, que vivió durante el mismo período y debe su celebridad durante la Edad Media al diálogo *Teofrasto* o sobre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo, compuesto antes del 534. El escrito está dirigido contra la doctrina de la preexistencia del alma y de su transmigración. Las almas no existen antes de su unión con el cuerpo, sino que son creadas por Dios en el momento de esta unión. Dios ha creado todas las inteligencias incorpóreas de una vez, pero crea diariamente las almas de los hombres.

En la misma línea de pensamiento se mueve el hermano de Eneas, Zacarías, que fue obispo de Mitilene, llamado el Escolástico (esto es, el retórico), que murió antes del 533. Zacarías es autor de un diálogo titulado *Ammonio,* destinado a combatir la doctrina de la eternidad del mundo. Es notable el hecho de que, para negar su eternidad, Zacarías niega la necesidad del mundo; procedimiento que siguen todas las críticas del mismo género que después seguirán. El mundo ha sido creado por la voluntad de Dios, por esto no es efecto necesario de la naturaleza divina y no es coeterno con Dios. A la objeción de que si Dios no hubiese creado el mundo *ab aeterno,* no sería el eterno creador y hacedor del bien, Zacarías responde que Dios tiene en sí, desde la eternidad, la idea del mundo y de todas las cosas que lo componen, y también el poder y la voluntad de crearlo. Un constructor es siempre constructor, aun en el momento en que no construya nada, y un retórico es siempre retórico, aunque no siempre pronuncie discursos.

Contra la eternidad del mundo escribió también una obra el gramático alejandrino Juan, llamado Filopono por su incansable actividad. Es también autor de una obra teológica titulada *Arbitro o sobre la unidad,* de otra *Sobre la resurrección del cuerpo* y de un comentario a la narración bíblica de la creación, titulado *De la construcción del Mundo.* Este último escrito y la obra *Sobre la eternidad* nos han sido conservados; de las otras dos obras tenemos fragmentos conservados por su adversario Leoncio de Bizancio y por Juan Damasceno. Juan Filopono entendía por naturaleza la esencia común de los individuos y por hipóstasis o persona la naturaleza misma circunscrita a la existencia individual por determinadas cualidades. Por esto entendía la unidad de sustancia en Dios como naturaleza común a las tres hipóstasis y hacía de tal manera de las tres personas divinas tres existencias particulares, esto es, tres divinidades. Al lado de este trideísmo (que por lo demás tuvo en este período, como en el precedente, numerosos defensores), Juan admitía el monofisismo por lo que se refiere a la encarnación. Dos naturalezas no pueden subsistir en una única hipóstasis; en la persona de Cristo no puede, por consiguiente, subsistir más que la naturaleza divina. El presupuesto de estas interpretaciones dogmáticas es la lógica aristotélica, a la cual Juan había dedicado un comentario: el significado de naturaleza y de hipóstasis está de hecho tomado de Aristóteles. Es curioso notar que cuando la lógica aristotélica será de nuevo empleada, por Roscelino de Compiégne, en la interpretación del dogma de la Trinidad, se llegará a la misma conclusión trideística.

Al tiempo de Justiniano pertenece Leoncio de Bizancio, que vivió entre el 475 y el 543, autor de tres libros contra los nestorianos y eutiquianos y de dos escritos contra Severo, el patriarca monofisita de Antioquía. El fundamento de las interpretaciones dogmáticas de Leoncio es la lógica aristotélica filtrada a través de los escritos de los neoplatónicos. Para salvar la interpretación ortodoxa del dogma de la Encarnación, según la cual en la única persona de Cristo subsisten las dos naturalezas, divina y humana, y para mantener asimismo el principio aristotélico de que toda naturaleza no puede subsistir más que en una hipóstasis, Leoncio introduce el concepto de *enipóstasis,* esto es, de una naturaleza que subsista no en una hipóstasis propia, sino en la hipóstasis de otra naturaleza. Tal es el caso de la naturaleza humana de Cristo, la cual no tiene hipóstasis propia, sino que subsiste en la hipóstasis propia de la naturaleza divina de Cristo. Pero ni en esta doctrina, que se encuentra ya en Cirilo, el máximo antagonista de los monofisitas, ni en las otras, Leoncio posee una verdadera originalidad de pensamiento.

170. SEUDO DIONISIO EL AREOPAGITA

Hacia principios del siglo VI empiezan a ser conocidos y citados algunos escritos cuyo autor se identifica con Dionisio, el que, según los *Hechos de los Apóstoles* (XVII, 34), fue convertido por la predicación del apóstol San Pablo ante el Areópago. Motivos internos y externos demuestran que tales escritos no pueden remontarse más allá del final del siglo V y que, por tanto su atribución a Dionisio es imposible. De hecho la fuente principal de estos

escritos es el neoplatónico Proclo (411-485), del cual el autor, en algunos puntos, incluye extractos textuales.

Como Proclo, Dionisio distingue una teología *afirmativa,* la cual, partiendo de Dios, se dirige hacia lo finito con la determinación de los atributos o nombres de Dios, y una teología *negativa,* la cual parte de lo finito hasta Dios y lo considera por encima de todos los predicados y nombres con que se lo puede designar. A este segundo tipo de teología pertenece el breve tratado *Teología mística,* según el cual el más alto conocimiento es el no saber místico: sólo si se prescinde de toda determinación de Dios, se comprende a Dios en su ser en sí. En el tratado *Sobre los nombres divinos,* Dionisio insiste en la imposibilidad de designar adecuadamente la naturaleza de Dios. Aunque es la absoluta unidad y el sumo bien de que todas las cosas participan, y sin el cual no podrían existir, Dios es superior a la misma unidad tal como es concebida por nosotros: es el Uno superesencial, que es causa y principio de todo número y de todo orden. No puede ser designado verdaderamente como unidad ni como trinidad, ni como número, ni con cualquier otro término de que nos sirvamos para las cosas finitas. El nombre mismo de Bien, que es el más alto de todos, es inadecuado a la elevación de la perfección divina. La emanación de las cosas de Dios, que tiene en sí las ideas o modelos de todas las realidades, es entendida por Dionisio como creación. El mundo no es un estadio del desarrollo de Dios, sino un producto de la voluntad divina. Con todo, los seres del mundo son todos manifestaciones o símbolos de Dios, y por eso su consideración permite al hombre ascender hasta Dios y rehacer así, a la inversa, el camino de la creación, tendiendo hacia el principio de la misma.

En los dos tratados *Sobre la jerarquía celestial* o *Sobre la jerarquía eclesiástica,* Dionisio concibe a Dios como centro de las esferas en las cuales se ordenan todas las cosas creadas. Más cercanas a El están las criaturas más perfectas. La jerarquía celestial está constituida por los ángeles, que se distribuyen en nueve órdenes reunidos en formaciones ternarias. La primera es la de los Tronos, los Querubines y los Serafines; la segunda la de las Potestades, Dominaciones y las Virtudes; la tercera la de los Angeles, los Arcángeles y los Principados *(De cel. hier., 6 y* sigs.). A la jerarquía celestial corresponde la eclesiástica, dispuesta también en tres órdenes. El primero está constituido por los misterios: Bautismo, Eucaristía, Orden Sagrado. El segundo está formado por los órganos que administran los misterios: el Obispo, el Sacerdote, el Diácono. El tercero lo constituyen aquellos que por medio de estos órganos son conducidos a la gracia divina: Catecúmenos, Energúmenos y Penitentes. El término de la vida eclesiástica es la deificación, la transfiguración del hombre en Dios. Esto se consigue solamente mediante la ascensión mística y su cumbre es el no saber místico, la muda contemplación del Uno.

Los libros de Dionisio siguen la dirección neoplatónica, adaptándola lo mejor posible a las exigencias cristianas, pero sirviéndose todavía de la terminología de los misterios, en que se complacía el neoplatonismo. Traducidos por Juan Eriúgena, tuvieron en la Edad Media una difusión vastísima y constituyeron el fundamento de la mística y de la angelología medieval.

171. MÁXIMO EL CONFESOR. JUAN DAMASCENO

En los escritos del falso Dionisio se inspira Máximo, llamado el Confesor, que nació en Constantinopla el 580 y murió el 662. Fue el mayor adversario del llamado m*onoteletismo*, según el cual todos los actos de Cristo dependían sólo de la voluntad divina, de la cual su naturaleza humana sería el instrumento pasivo. Esta doctrina fue después condenada en el VI Concilio ecuménico del año 680; pero la lucha contra ella costó a Máximo persecuciones y suplicios. Escribió, además, numerosas obras, casi todas en forma de comentarios o de colección de máximas. Entre estas obras hay comentarios sobre el seudo Dionisio y Gregorio Nazianceno *(Ambigua in S. Gregorium theologum),* opúsculos teológicos y varias colecciones o florilegios de máximas. Según San Máximo, el hombre puede conocer a Dios no en sí mismo, sino solamente a través de las cosas creadas, de las cuales Dios es causa. Por esto puede llegar a determinar solamente los atributos de Dios que las cosas nos revelan: la eternidad, la infinitud, la bondad, la sabiduría, etc. En su ser en sí Dios es inconcebible e inefable. Las mismas perfecciones que nosotros le atribuimos sobre el fundamento y consideración de las cosas creadas están por debajo de su naturaleza, y, así, tanto pueden ser negadas como afirmadas de El. El influjo de la teoría negativa del seudo Dionisio es aquí evidente. Y también es evidente en la doctrina mística de San Máximo. Si volvemos las espaldas a las pasiones que contrastan con la razón y nos alzamos hasta el perfecto amor de Dios, podemos conseguir un conocimiento de Dios que trasciende la razón y el procedimiento discursivo y en el cual Dios se revela inmediatamente. Pero a este conocimiento de Dios no se puede llegar con la capacidad de la naturaleza humana, sino por la gracia divina; la cual, con todo, no obra por sí sola, sino que eleva y perfecciona la capacidad propia del hombre *(Quaest. ad Thalassium,* q. 59). El centro de las especulaciones teológicas de San Máximo es el Dios-Hombre. Para él, el Logos es la razón y el fin último de todo lo creado. La historia del mundo encierra un doble proceso: el de la encarnación de Dios y el de la divinización del hombre. Este último pudo iniciarse gracias a la encarnación para restablecer en el hombre la imagen de Dios. Como principio de este segundo proceso, Cristo debía necesariamente ser verdadero Dios y verdadero hombre. Las dos naturalezas no se mezclan en él, ni rompen la unidad de su persona. Puesto que a cada una de las dos naturalezas está unida la capacidad de querer, en Cristo subsistían dos voluntades: la divina y la humana; pero la voluntad humana era conducida a la decisión y a la acción por la voluntad divina *(Patr. Graec.,* 91.°, 48).

Resume los caracteres del último período de la patrística y concluye la patrística misma en su rama oriental, continuando y sistematizando sus resultados, Juan Damasceno. No se conoce el año de su nacimiento. Se sabe que pertenecía a una familia cristiana de Damasco, en la cual se transmitía hereditariamente un cargo público por cuenta del gobierno árabe; y Juan tenía, en efecto, el nombre árabe de Mansur. Hacia el 730 empieza su actividad de escritor teológico en favor del culto de las imágenes que había sido prohibido algunos años antes por León el Isáurico. Cuando en 754 Juan fue condenado por un concilio iconoclasta de Constantinopla, había ya

muerto. La más famosa de sus obras es la *Fuente del conocimiento,* que está dividida en tres partes. La primera es una introducción filosófica que sigue de cerca la metafísica y la lógica de Aristóteles. La segunda es una historia de las herejías, compuesta en buena parte sobre el *Panano* de Epifanio (§ 154). La tercera esta dedicada a la exposición de la fe ortodoxa, y con este título precisamente *(De fide ortodoxa)* fue también traducida en latín por Burgundio de Pisa (m. el 1194) y se convirtió en uno de los textos fundamentales de la escolástica. La obra de Juan Damasceno no es más que una compilación, en la cual la parte original es muy escasa. Pero tiene el mérito de recoger y ordenar sistemáticamente toda la especulación patrística griega que la Iglesia ha reconocido y hecho suya. Su obra es, por consiguiente, una especie de florilegio de la patrística misma, unificada con el criterio de la ortodoxia. Juan asienta el principio de la subordinación de las ciencias profanas a la teología y afirma, en particular, que la filosofía debe ser la sierva de la teología, según una expresión que debía ser empleada de nuevo en la escolástica por Pedro Damián . Como sierva de la teología, la filosofía suministra ciertos presupuestos fundamentales de la fe y en primer lugar la demostración de la existencia de Dios.

La demostración la toma Juan de otros escritores, pero la formulación que da de la misma es aquella de la cual han partido muchos escolásticos, entre ellos Santo Tomás. En primer lugar, todo lo que es creado es mudable, ya que la misma creación es un cambio (de la nada al ser). Pero todo lo que hay en el mundo sensible o espiritual es mudable y, por consiguiente, creado: supone, pues, un creador, que no sea creado a su vez, sino increado; y éste es Dios. En segundo lugar, la conservación y duración de las cosas suponen la existencia de Dios. Ya que elementos diversos y contrarios, como el fuego, el agua, la tierra, el aire, no podrían permanecer unidos sin destruirse si no interviniese una fuerza omnipotente para mantenerlosy conservarlosjuntos;y esta fuerza omnipotente es Dios. Finalmente, el orden y la armonía del mundo no pueden ser producidos por el puro acaso y presuponen un principio ordenador, que es Dios *(De fide orthod.,* I, 3). Pero si la existencia de Dios puede ser alcanzada por la razón humana, su esencia es incomprensible. "La divinidad, dice Juan *(Ibid.,* 1, 4), es indeterminable e incomprensible; y esto es lo único que puede ser comprendido de su indeterminabilidad e incomprensibilidad." Nosotros podemos negar de ella todo lo que repugna a su perfección infinita y podemos atribuirle todo lo que está implícito en tal perfección; pero el camino más seguro es el negativo, porque cada atributo positivo es desigual a Dios. Se trata, como se ve, de nociones familiares a toda la patrística oriental, que el Damasceno reproduce con las mismas fórmulas. Con el mismo procedimiento trata la naturaleza del alma humana, que considera naturalmente inmortal, porque pertenece al número de las sustancias incorpóreas y espirituales, y dotada de libre albedrío. Este no es negado por la presciencia divina, que todo lo prevé, pero no lo predetermina todo: el mal depende únicamente del libre querer del hombre *(Ibid., II,* 30).

172. ESCRITORES LATINOS

Los escritores latinos de la última patrística se mueven sobre las huellas

de San Agustín y manifiestan la misma falta de originalidad especulativa que sus contemporáneos griegos y la misma tendencia a exponer, coordinar y sistematizar doctrinas ya conocidas.

Fue el iniciador del semipelagianismo Juan Casiano, nacido hacia el 360 en la Galia meridional, muerto el 435, autor de un escrito sobre la organización y reglas de los monasterios y de una obra titulada *Collationes,* que es la relación de los coloquios celebrados por él y su amigo Germano con los ermitaños egipcios. Precisamente en esta obra, Casiano sostiene la tesis de que Dios ilumina y refuerza la buena voluntad que nace en el hombre; pero que esta voluntad tiene origen solamente en el esfuerzo humano. Si el buen querer no basta al hombre, cuando no está ayudado por la gracia divina, esta gracia, con todo, no se da más que a aquel que tiene buena voluntad. La tesis de Casiano se difundió ampliamente por los monasterios del mediodía de Francia.

Claudiano Mamerto, que fue presbítero de Vienne, en el Delfinado, y murió hacia el 474, es autor de una obra en tres libros, *De statu animae,* compuesta el año 468 ó 469, en la cual se defiende la incorporeidad del alma humana. Es imposible que el alma caiga bajo la categoría de cantidad, que es propia del cuerpo; ya que sus potencias: memoria, razón y voluntad, carecen de cantidad, y son, por tanto, incorpóreas. Ahora bien, estas facultades del alma son su misma sustancia; ya que toda el alma es razón, voluntad, memoria, se sigue que toda el alma carece de cantidad y es incorpórea *(De statu animae,* III, 14). El alma es la vida del cuerpo y, por lo tanto, está presente en todas las partes del cuerpo; pero está presente de una manera que excluye su distribución espacial porque está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Su presencia en el cuerpo es idéntica a la de Dios en el mundo. El alma, pues, tiene la misma incorporeidad que Dios. Se trata de un resumen de la demostración agustiniana de la inmaterialidad del alma.

Hacia el 430, Marciano Capella componía su escrito *De nuptiis Mercurii et philologiae,* un compendio de las artes liberales, que subsistió como uno de los textos fundamentales de la erudición medieval. Pero a quien se debe la supervivencia de una parte notable de la filosofía griega en la Edad Media es a Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio, que nació en Roma hacia el 480, cónsul de Roma bajo el rey Teodorico. Caído más tarde en desgracia de éste, fue encarcelado y muerto en el 525. Boecio emprendió la tarea de traducir y de interpretar todas las obras de Platón y Aristóteles y demostrar su acuerdo, fundamental. Pero sólo en pequeña parte consiguió realizar este vasto proyecto. Poseemos las traducciones de los *Analíticos I y II,* de los *Tópicos* (de los cuales se ha perdido un comentario), de los *Elencos sofísticos y* del *De la interpretación* con dos comentarios, de las *Categorías* con un comentario. Tenemos, además, un comentario sobre la traducción de Mario Victorino de la *Isagoge* de Porfirio, su propia traducción de la *Isagoge* con comentario y otros trabajos de lógica. Pero la obra más famosa de Boecio es el libro *De consolatione philosophiae,* que no es muy original, porque es resultado del empleo de varias fuentes, entre las cuales está el *Protréptico* de Aristóteles, conocido quizás a través de algún escrito más reciente que lo reproducía. La obra está escrita en forma retórica y alegórica y la filosofía es presentada por la figura de una noble dama que conforta a Boecio y

responde a sus dudas. Nada específicamente cristiano se encuentra en la obra y por esto no ha faltado quien, en tiempos recientes, ha creído que Boecio era pagano, o bien cristiano sólo de nombre, y que, por tanto, eran apócrifos los opúsculos teológicos que nos han quedado de él *(De Sancta Trinitate, Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, De fide, Liber contra Nestorium et Eutychen).* Pero la autenticidad de estos escritos, a excepción del *De fide* está comprobada, además del testimonio de los códices, por la del contemporáneo de Boecio, Casiodoro, y, por tanto, no puede ser puesta en duda. Además, si el libro *De consolatione* carece de toda indicación sobre los misterios del cristianismo, está lleno de aquel espíritu platónico o neoplatónico que los escritores de la patrística consideran sustancialmente cristiano. Las traducciones y los escritos lógicos de Boecio han asegurado la supervivencia de la lógica aristotélica aun en el período de la mayor oscuridad medieval y han hecho de ella un elemento fundamental de la cultura y de la enseñanza medieval.

En cuanto al *De consolatione,* se cuenta entre las más famosas obras de la Edad Media. Está dividida en cinco libros y compuesta de versos y prosa. El primer libro es una especie de introducción, en la cual la filosofía se presenta a Boecio en forma de augusta matrona que viene a traerle el consuelo en la triste condición en que se encuentra, no por su culpa, sino por haber querido seguir la verdad y la justicia.

En el segundo libro, la filosofía hace ver a Boecio que la felicidad no consiste en los bienes de fortuna, que son mudables y caducos y que, aun cuando se poseen, llevan consigo el peligro y el temor de perderlos. La felicidad debe consistir en una condición que excluya cualquier temor de esta clase, y comprenda en sí todos los bienes que hacen al hombre suficiente por sí mismo. El tercer libro contiene precisamente la teoría de la felicidad así entendida. Es evidente que no puede consistir en la riqueza ni en el deber, ni en los honores, ni en la gloria, ni en los placeres. Ninguno de éstos es el sumo bien, el bien mejor de todos, y que hace que el hombre se baste a sí mismo. Sólo resta, pues, que la felicidad consista en Dios mismo, en cuanto es el ser mejor que cualquier otro que se pueda concebir y, por consiguiente, el bien supremo. Dios es juntamente el origen de todas las cosas y el fundamento de la verdadera felicidad humana (III, 10). El cuarto libro examina de qué modo Dios, como supremo bien, rige el mundo, y expone una teoría de la providencia y el hado. La providencia es el plan del orden y de la disposición del mundo en la inteligencia divina: el hado es el orden mismo determinado por ese plan en el mundo. "La providencia es el mismo plan (ratio) divino constituido en supremo principio de todo, que dispone todas las cosas; el hado es la disposición inherente a las cosas mudables, disposición por la cual la Providencia señala a cada cosa su propio orden" (IV, 6). El orden del hado en la multiplicidad de su desarrollo temporal depende, pues, del plan único y simple de la Providencia divina. Los problemas que nacen de este concepto de la Providencia y del hado, son examinados en el quinto libro. La Providencia y el hado parecen excluir a primera vista la libertad; pero en tal caso sería inútil al hombre la razón, que sirve para juzgar y escoger libremente. La respuesta de la filosofía al problema es que, si Dios lo prevé todo, no prevé que todo suceda con

necesidad. La previsión de un hecho no implica que el acontecimiento se deba realizar necesariamente. Además, en Dios la previsión es inherente a la naturaleza de su vida, que es una eternidad en la que no hay ninguna sucesión. En El no existe el pasado ni el futuro y su ciencia es el conocimiento total y simultáneo de todos los sucesos, que se verifican sucesivamente en el tiempo (V, 6). En El están también presentes los sucesos futuros; pero están presentes del mismo modo que ocurrirán y los que dependen del libre albedrío están presentes precisamente en su contingencia (V, 6). La importancia de Boecio para la cultura medieval ha sido grandísima. El libro *De consolatione* ha tenido numerosísimos comentarios; las obras lógicas han introducido la lógica aristotélica (como se ha dicho) en la enseñanza y en la cultura escolástica. Sus opúsculos teológicos han suministrado a las discusiones teológicas medievales los conceptos, la terminología y el método. Con todo esto, Boecio no se eleva al rango de pensador original. Es un hábil compilador y un orador elocuente, que ha sabido adaptar a la lengua y a la mentalidad latina la especulación griega, siguiendo las huellas de San Agustín, cuyo lema se apropió: une, en los límites de lo posible, la fe y la razón.

Contemporáneo y amigo de Boecio, pero de temple diverso, fue Magno Aurelio Casiodoro, que nació hacia el 477 en Squilache, Calabria, y fue ministro de Teodorico y sus sucesores. En el 540 abandonó la corte y se retiró al monasterio de Vivario, fundado por él, para dedicarse a la vida espiritual y a la ciencia, y allí murió el 570. De Casiodoro tienen gran interés las cartas que escribió por cuenta de Teodorico, cuya colección lleva el título de *Variae,* y la *Historia de los godos,* que nos ha llegado sólo en extracto. La obra más importante, que escribió en el claustro, son las *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* en dos libros: el primero indica los autores que son estudiados como guía de las disciplinas teológicas; el segundo es un manual de las siete artes liberales. La obra debía ser utilizada por los monjes y fue uno de los manuales más usados en la Edad Media. En un breve escrito, *De anima,* Casiodoro se propone demostrar, siguiendo las huellas de Claudiano Mamerto, la incorporeidad del alma humana. El escrito reproduce los argumentos de Mamerto que, a su vez, como se ha visto, estaban tomados de San Agustín.

La última figura de la patrística es verdaderamente el Papa Gregorio el Magno, que nació en Roma probablemente el 540, fue consagrado Papa en 590 y murió el 604. Es un documento de la actividad papal de Gregorio el *Registrum epistolarum,* colección de sus cartas oficiales. El *Liber regulae pastoralis* señala la tarea del pastor de almas. Los *Diálogos* tratan de la vida y milagros de diversos hombres piadosos de Italia, el más conocido de los cuales es San Benito de Nursia. Gregorio escribió también una exposición del libro de Job y dos colecciones de homilías sobre los Evangelios y sobre Ezequiel. La parte especulativa de estos escritos es muy restringida. La importancia de Gregorio consiste íntegramente en haber procurado conservar, en un período de decadencia total de la cultura, las conquistas de los siglos pasados. El tiempo en que vivía parecía haber desencadenado la destrucción total de la cultura y de toda civilización y prenunciar el fin del mundo. "Las ciudades están despobladas, escribía Gregorio *(Diálogos,* 111, 38), los pueblos arrasados, las iglesias quemadas, los monasterios de hombres

y mujeres destruidos, los campos, abandonados por los hombres, están faltos de quien los cultive, la tierra está desierta en la soledad y ningún propietario la habita, las bestias han ocupado los sitios que antes eran hollados por los hombres. Yo no sé lo que pasa en las otras partes del mundo; pero en la tierra en que vivimos, el fin del mundo no sólo se anuncia, sino que ya se manifiesta de hecho." La desolación de una civilización destruida y caída no se podía describir mejor. En esta desolación la cultura se mantiene viva solamente en alguna figura solitaria de erudito que la saca de las obras del pasado y la transmite en rudos y desordenados compendios.

Así Isidoro de Sevilla, que nació hacia el 570 y murió el 636, compuso una serie de obras que debían servir a las escuelas abaciales y episcopales, donde se formaban los clérigos. Estas obras tienen el carácter de una pura compilación: nociones heterogéneas son yuxtapuestas sin ni siquiera un intento de unificación. En el *De natura rerum,* Isidoro expone la astronomía y la meteorología sacadas de las *Quaestiones naturales* de Séneca. En el *De ordine creaturarum* expone la jerarquía de los seres espirituales, según el modelo neoplatónico. En las *Sententiae* hace una historia de la Humanidad desde la creación y trata de la gracia, de las condiciones de la vida terrestre del hombre y del derecho natural. La obra más célebre son los veinte libros de *Orígenes* o *Etimologías,* una especie de enciclopedia donde está condensado todo el saber del pasado, desde las artes liberales a la agricultura y a las otras artes manuales. Gran parte de esta enciclopedia está destinada a investigaciones gramaticales; pero no se descuida lo que puede ser útil a una educación filosoficoteológica. Hay entremezclados en ella extractos tomados de las obras de escritores clásicos y de los Padres de la Iglesia, en particular San Gregorio el Magno. La filosofía se define en ella, con los estoicos, como ''la ciencia de las cosas humanas y divinas" y está dividida en física, ética y lógica. A través de la obra de Isidoro de Sevilla los resultados de la ciencia antigua fueron salvados del naufragio y destinados a alimentar el trabajo intelectual de los siglos sucesivos.

La misma naturaleza tienen los escritos de Beda el Venerable, nacido en el 674 en Inglaterra y muerto en el 735, en el claustro de Jarrow. Beda ha dado al catolicismo inglés el mismo instrumental intelectual que Isidoro dio al español. Su libro *De natura rerum,* basado preferentemente en la obra de Plinio el Viejo, nos da la misma imagen del mundo que el tratado homónimo de Isidoro. Beda es también autor de escritos gramaticales y cronológicos y de una *Historia eclesiástica de la gente de los Anglas,* que va hasta el año 731. Desde el punto de vista filosófico, Beda se inspira en las obras de San Agustín. En particular sostiene que la materia del mundo contiene las semillas de todas las cosas y que de ellas, como de causas primordiales, se desarrollan en el transcurso del tiempo todos los seres del mundo. El hombre es un microcosmos; la historia se divide en partes correspondientes a los siete días de la creación. Beda es otro anillo de la cadena a través de la cual la cultura antigua se transmite a la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

§ 168. Sobre la historia de este periodo: Dawson, *Les origines de l'Europe,* París, 1934. Sobre los escritores griegos de este período: Krumbacher, *Geschicbte der Byzantinische Literatur,* 2.ª ed., 1897.

§ 169. Los escritos de Sinesio, en *Patr. Graec.,* vol. 66; de Nemesio, en *Patr, Graec.,* vol. 40, 504-817 (trad, latina del *De natura hominis,* de Holzinger, Leipzig, 1877); de Procopio de Gaza, en *Patr. Graec.,* vol. 87, pp. I-II1; de Eneas de Gaza y de Zacarías Escolástico, en *Patr. Graec.,* vol. 85, 871-1004; de Juan Filopono, ed. teubneriana del *De mundi aeternitate,* de Rabe, 1899, y del *De opificio mundi,* de Reichardt, Leipzig, 1897; de Leoncio de Bizancio, en *Patr. Graec.,* vol. 86, pp. I-II; Jaeger, *Nemesios von Nemesa,* Berlín, 1914.

§ 170. Las obras del falso Dionisio, en *Patr. Graec.,* vols. 3.° y 4.°. Sobre el carácter seudoepigráfico de sus escritos: Stigimayr, en "Hist. Jahrb." 1895, 253-273, 721-748; Koch, en "Theol. Quartalschr", 1895, 353-420, 1896, 290-298; *Forschungen zur christ. Literatur und Dogmengescbichte,* I, 2-3 Maguncia, 1900. Sobre la doctrina de Dionisio: Müller, en los "Beitrage" de Baeumker, XX, 3-4; Roques, *L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* París, 1954 (con bibl.).

§ 171. Los escritos de Máximo, confesor, en *Patr. Graec..* vols. 90-91; de Juan Damasceno, en *Patr. Graec.,* vols. 94-96. Sobre Juan Damasceno: Prantl, *Gesch. der Logik,* I, 657-658; Grabmann *Gesch. der Scholast. Methode,* I, 108-113; II, 93 sigs., 389 sigs.

§ 172. Los escritos de Casiano, en *Patr. Lat.,* vol. 49-50, y en el *Corpus* de Viena, vol. 13 y 17; los de Mamerto, en *Patr. Lat..* vol. 53, 697-780, y en el *Corpus* de Viena, vol. 11. El escrito de Marciano Capella, ed Eyssenhardt , 1866. Las obras de Boecio, en *Patr. Lat.,* vols. 63-64, y en el *Corpus* de Viena, vol. 48. Sobre la autenticidad de los escritos teológicos y el testimonio de Casiodoro: Usener, *Anecdoton Holderi,* Bonn, 1877. Sobre la no autenticidad del *De fide:* Rand, en "Jahrbucher für klass. Philol.", supl. 1901, 405-461. Sobre las obras lógicas de Boecio: Grabmann, *Die Gesch. der Scholast. Methode,* I, 149-160; II, 70-72; Dürr, *The Propositional Logic of Boethius,* Amsterdam, 1951; Vann, *The Wisdom of Boetbius,* Londres, 1952. Las obras de Casiodoro en *Patr. Lat.,* vols. 69-70; de Gregorio el Magno, en *Patr. Lat.,* vols. 75-79; de Isidoro, en *Patr. Lat.,* vols. 81-84; de Beda, en *Patr Lat.,* vols 90 95.

Sobre todos: bibliografía especial en Ueberweg-Geyer, *Die patr. und schol. Philos.,* Berlín, 1928, pp. 669-672.

PARTE TERCERA

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

CAPITULO I

LOS ORÍGENES DE LA ESCOLÁSTICA

173. CARACTERES DE LA ESCOLÁSTICA

La palabra *escolástica* designa la filosofía cristiana de la Edad Media. El nombre *scholasticus* indicó en los primeros siglos de la Edad Media el maestro de artes liberales, esto es, de las disciplinas que constituían el *trivio* (gramática, lógica o dialéctica y retórica) y el *cuadrivio* (geometría, aritmética, astronomía y música). Luego se llamó *scholasticus* también al que enseñaba filosofía o teología, cuyo título oficial era el de *magister (magister artium* o *magister in theologia) y* que desarrollaba sus lecciones primeramente en la escuela monacal o catedral, después en la universidad *(studium generale)*. El origen y el desarrollo de la escolástica se relacionan estrechamente con la función de la enseñanza, que determinó también la forma y el método de la actividad literaria de los escritos escolásticos. Puesto que las formas fundamentales de la enseñanza eran dos, la *lectio,* que consistía en el comentario de un texto y la *disputatio,* que consistía en el examen de un problema hecho con la consideración de toaos los argumentos que se puedan aducir *pro y contra,* la actividad literaria de los escolásticos asumió preferentemente la forma de *Comentarios* (a la Biblia, a las obras de Boecio, a la lógica de Aristóteles y luego a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a otras obras de Aristóteles) o de colección de *cuestiones.* Colecciones de esta clase son los *Quodlibeta,* que comprenden las cuestiones que los aspirantes a la láurea en teología debían discutir dos veces al año (antes de Navidad y antes de Pascua) sobre cualquier tema, *de quodlibet.* Las *quaestiones disputatae* eran, en cambio, el resultado de las *disputationes ordinariae,* que los profesores de teología tenían durante sus cursos sobre los más importantes problemas filosóficos y teológicos.

La conexión de la escolástica con la función docente no es un hecho simplemente accidental y extrínseco, sino que forma parte de la naturaleza misma de la escolástica. Toda filosofía está determinada en su naturaleza por el problema que constituye el centro de su investigación; y el problema de la escolástica era el de llevar al hombre a la comprensión de la verdad revelada. Ahora bien, éste era un problema de *escuela,* o sea, de educación: el problema de la formación de los *clérigos.* La coincidencia típica y total del problema especulativo y del problema educativo justifica plenamente el nombre de la filosofía medieval y explica sus rasgos fundamentales. En primer lugar, la escolástica no es, como la filosofía griega, una investigación *autónoma,* que afirme su propia independencia crítica frente a cualquier

tradición. La tradición religiosa es, para ella, el fundamento y la *norma* de la investigación. La verdad na sido revelada al hombre por medio de las Sagradas Escrituras, a través de las definiciones dogmáticas que la comunidad cristiana ha puesto como fundamento de su vida histórica, a través de los Padres y doctores inspirados o iluminados por Dios. Para el hombre, se trata solamente de acercarse a esta verdad, de comprenderla, en cuanto sea posible, mediante los poderes naturales y con la ayuda de la gracia y de hacérsela propia para ponerla como fundamento de su propia vida religiosa. Pero aun en esta tarea, que es propia de la investigación filosófica, el hombre no puede ni debe confiar en sus propias fuerzas. Aun en esto le ayuda y debe ayudar la tradición religiosa suministrándole, por medio de los órganos de la Iglesia, una guía iluminadora y una garantía contra el error. Se trata, pues, de una obra común más que individual: de una obra en la cual el individuo particular no puede ni debe confiar solamente en sus fuerzas, sino que puede y debe recurrir a la ayuda de los otros, especialmente de aquellos a quienes la Iglesia misma reconoce particularmente como inspirados y sostenidos por la gracia divina. De aquí el uso constante de las *auctoritates* en la investigación. *Auctoritas* es la decisión de un concilio, una frase bíblica, una *sententia* de un Padre de la Iglesia. El recurso a la autoridad es la manifestación típica del carácter común y superindividual de la investigación, escolástica, en la cual el individuo quiere sentirse apoyado continuamente y sostenido por la responsabilidad colectiva de la tradición eclesiástica.

De aquí deriva otro carácter fundamental de la investigación escolástica. Ella no se propone formular *ex novo* doctrinas o conceptos. Su objeto es el de entender la verdad ya dada por la revelación, no el de encontrar la verdad. Por esto, así como toma de la tradición religiosa la *norma* de la investigación, también toma de la tradición filosófica los *instrumentos y* el *material* de la misma investigación. Ella vive sustancialmente a expensas de la filosofía griega; primero la doctrina platonicoagustiniana, después la aristotélica, le suministran los instrumentos y el material de la investigación.

La filosofía, como tal, es, pues, de por sí solamente un medio: *ancilla theologiae.* Naturalmente, las doctrinas y los conceptos que se emplean para este objeto sufren una transformación más o menos radical de su significado primitivo. Pero la escolástica no se propone intencionadamente esta transformación y las más de las veces no tiene ni siquiera conciencia de ella. El sentido de la *historicidad* le es extraño. Las doctrinas y los conceptos son libertados de los complejos históricos de que forman parte y son considerados independientemente de los problemas a que responden y de la personalidad auténtica del filósofo que los ha elaborado. La Edad Media lo pone todo en *el* mismo piano y hace de los filósofos más alejados de su mentalidad unos *contemporáneos,* de los cuales es lícito tomar los frutos, más caracterizados para adaptarlos a las exigencias propias.

En esta estructura formal de la filosofía medieval se refleja la misma estructura social y política del mundo medieval. Este mundo medieval está constituido como una jerarquía rigurosa sostenida por una fuerza única que desde lo alto lo dirige y determina todos sus aspectos. Se suele decir que la concepción medieval del mundo se inspira en el aristotelismo; en realidad, es sustancialmente la concepción estoico-neoplatónica aquella a la que se

reducen y adaptan las mismas doctrinas aristotélicas. El mundo es un orden necesario y perfecto en el que cada cosa tiene su puesto y su función, manteniéndose en éste puesto y en esta función por la fuerza infalible que determina y guía el mundo desde arriba. Todo lo que el hombre puede y debe hacer es conformarse a este orden: su mismo libre albedrío puede ser empleado provechosamente sólo con miras a esta conformidad. Las instituciones fundamentales del mundo medieval, el Imperio, la Iglesia, el Feudalismo se presentan como los guardianes del orden cósmico e instrumentos de la fuerza que lo rige. Dichas instituciones se dirigen sustancialmente a hacer aparecer todos los bienes espirituales y materiales a los que el hombre puede aspirar, desde el pan de cada día hasta la verdad, como derivados del orden a que pertenece y, por ende, de las jerarquías que son intérpretes y vigilantes de dicho orden. En un mundo así, la investigación filosófica no puede tomar sus principios y su disciplina sino de las mismas jerarquías en que se concreta el orden universal o de la fuerza que se considera como causa del mismo.

Como norma directriz de la vida individual y social, la noción de este orden se afirma a partir del siglo VIII cuando, al desaparecer Casi por completo los intercambios económicos y culturales juntamente con la decadencia de las ciudades, sólo queda en pie una economía rural tan pobre como cerrada. El despertar del comercio y de las artes que se produce a partir del siglo XI, los viajes e intercambios, provocan la primera crisis de la concepción medieval del orden cósmico. Éstos fenómenos, por la fuerza misma de los hechos, demuestran que el individuo puede adquirir por sí mismo los bienes que se le presentan, aumentándolos y defendiéndolos con su actividad y con la colaboración de los demás. A veces comienza a insinuarse el poder jerárquico como un límite o como una amenaza, más bien que como una ayuda o una garantía para la capacidad de adquirir o conservar los bienes indispensables para el hombre. La lucha por las autonomías comunales, para la liberación de las angosturas del feudalismo, estriba sustancialmente en la confianza del hombre en sí mismo, en su capacidad de proveer a sus necesidades y de organizarse en comunidades autónomas que provean, mejor que las jerarquías impuestas desde arriba, a su propia defensa. En estas condiciones, la investigación filosófica cobra nuevo impulso y nuevas dimensiones de libertad. Todavía no se ponen en duda sus presupuestos jerárquicos y todavía siguen reconociéndose sus límites y sus condiciones sobrenaturales; pero la parte debida a la iniciativa racional del hombre se extiende y se refuerza y, dentro de ciertos campos y de ciertos límites, se reconoce esta iniciativa como legítima y eficaz. Por lo tanto, se trata de establecer claramente los campos y los límites en que es tal y se cree de esta manera haber realizado un perfecto acuerdo entre la razón y la fe, es decir, entre la verdad que el hombre puede alcanzar con sus poderes naturales y la que se le revela desde arriba y se le impone por las jerarquías. Pero también este equilibrio comienza a romperse a partir de los últimos decenios del siglo XIII ; sin embargo, no se renuncia entonces a la fe ni se denuncia en su totalidad la concepción jerárquica del orden cósmico, sino que se extiende y se refuerza al ámbito de la iniciativa racional empeñándose la investigación filosófica en dominios que nada tienen que ver con los objetos de la fe y en los que ella puede proceder con sus fuerzas autónomas.

Sobre este desarrollo, que comprende tanto los aspectos sociales y políticos como los filosóficos del mundo occidental en los siglos de la Edad Media, se funda la caracterización de la filosofía escolástica como *problema de la relación entre la razón y la fe y* su periodicidad fundada en el modo distinto de resolver este problema. Claro está que, desde este punto de vista, el problema de la relación entre la razón y la fe no es un problema puramente especulativo. *Además,* es un problema especulativo que puede considerarse a base del cotejo entre los textos filosóficos y religiosos con sus interpretaciones e implicaciones. Pero no es esto sólo. Sobre todo, es el problema de la parte que puede y debe tener la iniciativa racional del hombre en la investigación de la verdad y, por lo tanto, en la dirección de la vida singular y asociada, frente a la que debe tener el orden cósmico y las jerarquías que lo representan. Por eso es también el problema de la libertad que el hombre puede reclamar para sí y de las limitaciones que esta libertad debe encontrar en las jerarquías que gobiernan el mundo. Por último, es también el problema de los nuevos campos de investigación (la naturaleza, la sociedad) que se abren al hombre a medida que éste reivindica una mayor autonomía para su razón.

Entendido el "problema escolástico" en los términos que se dejan expuestos, puede aprovecharse fácilmente para darse cuenta de la continuidad y de la variedad, de las concordancias y de las polémicas del pensamiento medieval. Este problema permite percatarse de que la ortodoxia y la heterodoxia religiosas forman parte igualmente de este pensamiento como la forman también las especulaciones políticas y los intereses redivivos o renacientes por la naturaleza o por la ciencia; y que las tendencias heréticas, las rebeliones filosóficas, teológicas o políticas que siempre lo han caracterizado, aunque en diversa medida, constituyen sus aspectos históricos fundamentales con el mismo título que las grandes síntesis doctrinales en que la iniciativa racional del hombre y las exigencias de la fe y de la jerarquía eclesiástica parecen haber hallado un resultado comprometido. Lo que este concepto del problema escolástico excluye es el intento de considerar la propia escolástica en su conjunto como una síntesis doctrinal homogénea en la que se unifiquen y se fundan las contribuciones individuales. Esta noción de la escolástica ha sido sugerida por la voluntad de privilegiar el aspecto por el cual es ella (o presume ser) concordancia plena y definitiva entre la razón y la fe: aspecto característico de la síntesis tomística. Ahora bien, este privilegio carece de base histórica y no tiene más efecto que el de excluir de la escolástica, considerada como la única filosofía viva de la Edad Media, una parte importante de los pensadores medievales. La base de este privilegio la constituye una preferencia ideológica, historiográficamente insostenible. La filosofía medieval, como la de cualquier otro período, puede describirse y caracterizarse únicamente sobre la base de su *problema* dominante, no de una de las soluciones que fueron dadas a dicho problema. La continuidad de esta filosofía puede reconocerse sólo sobre el fundamento de la unidad de su problema y de las diferencias de sus soluciones. Y la periodicidad de la misma sólo puede efectuarse sobre la base del predominio de una u otra de las soluciones fundamentales.

A esta exigencia responde la periodicidad tradicional que distingue cuatro fases de la escolástica. La primera, llamada preescolástica, es la del renacimiento carolingio, en el que se presupone y se admite sin más la identidad de la razón y la fe. En la segunda, llamada alta escolástica, que va desde mediados del siglo XI hasta finales del XII, el problema de la relación entre la razón y la fe comienza a esbozarse y a plantearse claramente sobre la base de la antítesis potencial de los dos términos. En la tercera, que va desde el año 1200 hasta los primeros años del siglo XIV, aparecen los grandes sistemas escolásticos que constituyen lo que ha dado en llamarse "florecimiento de la escolástica". En la cuarta, que abarca el siglo XIV, se produce la disolución de la escolástica por la reconocida insolubilidad del problema que está en su fundamento.

Sin embargo, concluida como período histórico, la escolástica continúa actual para expresar la exigencia, para e! hombre que vive en una tradición religiosa, de entender y justificar racionalmente esta tradición. Esta exigencia se representa frecuentemente en la historia de la filosofía. Otras formas de escolástica que recurren a las formas de filosofía que van dominando se presentarán en el curso ulterior del pensamiento filosófico.

174. EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

Los siglos VIII y IX señalan la concentración de las fuerzas sobrevivientes de la cultura en los grandes imperios de Occidente: el imperio árabe y el imperio carolingio. Los dos hicieron posible un renacimiento intelectual. Carlomagno, por la necesidad misma de garantizar la unidad de su imperio y de administrarlo, necesidad que requería el empleo de numerosos funcionarios dotados de una cierta cultura, promovió y animó los estudios. En el período precedente, éstos habían sido cultivados solamente en las regiones periféricas: por un lado, en las ciudades de Italia meridional, como Ñapóles, Amalfi y Salerno; por el otro, en los monasterios ingleses e irlandeses. En la época carolingia se convirtieron en el patrimonio de las grandes abadías, que ejercieron la función que había pertenecido primeramente a las ciudades.

A fines del siglo VIII la obra de Alcuino fue el comienzo de la reconstrucción intelectual de Europa. Nacido en 730 en Inglaterra, Alcuino se formó en la escuela episcopal de York; el 781 fue llamado por el emperador Carlomagno para dirigir su escuela palatina y se convirtió en organizador de los estudios del imperio franco. Murió en el 804. Las obras de Alcuino están casi exclusivamente constituidas por extractos tomados de otros autores. Su *Gramática* está tomada de Prisciliano, Donato, Isidoro, Beda; su *Retórica* del escrito de Cicerón *De inventione,* su *Dialéctica* de una obra seudoagustiniana sobre las categorías. También su escrito *De animae ratione ad Eulaliam Virginem,* que es el primer tratado de psicología de la Edad Media, es una serie de extractos de Agustín y de Casiano.

Alcuino es el gran organizador de la enseñanza en el reino franco. El ordenó los estudios según las siete materias del trivio y del cuadrivio, que llama las siete columnas de la sabiduría *(Patr. Lat.,* 10.1, 853 *c).* En su escrito teológico sobre la Trinidad *(De fide Sanctae et individuae Trinitatis,*

tres libros), Alcuino trata de la esencia divina, de las propiedades de Dios, de la trinidad de las personas, de la encarnación y de la redención, permaneciendo del todo fiel a la especulación de San Agustín. Como éste, insiste sobre la imposibilidad de concebir y expresar la esencia divina, respecto a la cual las categorías, que sirven para entender las cosas finitas, adquieren un nuevo significado. En Dios todo se identifica: el ser, la vida, el pensamiento, el querer y el obrar y, sin embargo, El es la absoluta simplicidad. En su escrito sobre el alma, dedicado a la joven Eulalia, Alcuino define el alma como "espíritu intelectual o racional, siempre en movimiento, siempre vivo y capaz de buena o mala voluntad". El alma recibe varios nombres según sus funciones: se llama alma en cuanto vivifica; espíritu en cuanto contempla; sentido en cuanto siente; ánimo en cuanto sabe; mente en cuanto comprende; razón en cuanto juzga; voluntad en cuanto consiente; memoria en cuanto recuerda. Pero estas funciones diversas no son propias de varias sustancias, aunque sean indicadas con diversos nombres: constituyen todas un alma única *(De animae ratione,* 11). Alcuino distingue en ella tres partes, siguiendo la doctrina platónica: la racional, la irascible y la apetitiva. Las tres partes del alma racional: memoria, entendimiento y voluntad reproducen la Trinidad divina (según la doctrina de Agustín). El alma es el fundamento de la personalidad humana; pero al yo en su totalidad pertenece no sólo el alma, sino también el cuerpo. El alma es incorpórea, y, como tal, inmortal. Su bien más alto es Dios y su destino es el de amar a Dios. A tal destino ella se prepara con las virtudes, y entre éstas Alcuino coloca no sólo las cristianas: fe, esperanza y caridad, sino también las paganas, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, de las cuales da definiciones platónicas tomadas del *De officiis* de Cicerón.

La obra de Alcuino fue continuada por sus sucesores. Fredegiso, que le sucedió como abad de St. Martin en Tours y fue, desde 819 hasta el 834, año de su muerte, canciller de Ludovico Pío, compuso una obra en la cual se planteaba la cuestión de si la nada es algo o no *(De nihilo et tenebris).* Concluye que la nada en cierta manera *es; y* de hecho, si se niega esto, esta misma negación es ya algo y por ella la nada en cierta manera *es (Patr. Lat.,* 105.°, 751). El mismo hecho de que la nada tenga un nombre demuestra su realidad, porque un nombre que no se refiera a alguna cosa real, no puede ser pensado. La expresión bíblica de que el mundo ha sido creado de la nada, demuestra también la realidad de la misma; porque de la nada proceden todos los elementos y también la luz, los ángeles y las almas de los nombres.

Discípulo de Alcuino fue Rábano Mauro. Nacido en Maguncia en el 776 ó 784, fue primero maestro y después abad del monasterio de Fulda; el año 847 fue nombrado arzobispo de Maguncia, donde murió en el 856. Rábano es considerado como el creador de la escuela en Alemania. De la escuela de Fulda salieron un gran número de doctores que fueron a enseñar en las provincias vecinas lo que habían aprendido de su maestro. Una anécdota nos revela la hostilidad de algunos eclesiásticos de su tiempo contra la cultura y la fama que había conquistado Rábano. El abad de Fulda se apoderó un día de los cuadernos de Rábano y de sus discípulos y declaró que prohibía en adelante la introducción de cualquier novedad en el monasterio. Además, empleó a los monjes más estudiosos

en trabajos pesados y continuos. Los monjes apelaron al rey, que se pronunció contra el abad; y Rábano, reintegrado a su cátedra, continuó sus lecciones. Sus contemporáneos le apellidaron Rábano el Sofista.

Rábano se preocupó sobre todo de la educación filosófica y teológica del clero. Con este fin, compuso los tres libros *Sobre la instrucción de los clérigos (De institutione clericorum),* que es una compilación, cuyo material está tomado de los Padres de la Iglesia, de Isidoro y de Beda. Rábano insiste en la necesidad e importancia del estudio de las artes liberales y aun de los filósofos paganos, y en particular de los platónicos. Justifica el uso de la cultura profana con la teoría de la *injusta posesión:* "Si los filósofos han dicho en sus escritos cosas verdaderas y que están de acuerdo con la fe, no se debe temer el reprenderlos como injustos poseedores" (III, 26). Y, en efecto, los filósofos las han descubierto en cuanto han sido guiados por la verdad, esto es, por Dios: por esto pertenecen no a ellos, sino a Dios.

En un tratado *De Universo,* tomado en gran parte de las *Etimologías* de Isidoro y del *De natura rerum* de Beda, recogió un rico material profano de ciencias naturales. En una glosa a las *Categorías* de Aristóteles, Rábano niega, refiriéndose a la doctrina de este filósofo, la univocidad del ser, esto es, niega que el término "ser" conserve el mismo significado refiriéndose a todo lo que existe, y afirma, en cambio, su equivocidad, la diversidad de sus significados. La univocidad o la equivocidad del ser debía convertirse, en el siglo XIII, en uno de los temas fundamentales de la polémica filosófica.

Un discípulo de Rábano, Servato Lupo, que fue abad de Ferriéres desde el 842 hasta su muerte (862), tiene en gran aprecio la cultura humanística y ofrece en sus *Cartas* el ejemplo de un vivo interés literario y filológico. Su tratado *Sobre tres cuestiones* se ocupa del libre albedrío, de la predestinación y la Eucaristía, siguiendo las huellas de los padres y especialmente de Agustín.

De la escuela de Alcuino salió también Pascasio Radoberto, abad de Corbie, desde el 842, y muerto en el 860. Pascasio compuso en 831 la obra *De corpore et sanguine Domini.* Su mayor obra es un *Comentario* al Evangelio de San Mateo. En la obra titulada *De fide, spe et charitate*, distingue tres especies de cosas creíbles. La primera es la de las que pueden ser inmediatamente creídas, como las cosas visibles; la segunda, de las cosas que pueden ser creídas y comprendidas a la vez, como los axiomas de la matemática y las verdades racionales. La tercera es la de las cosas que la revelación enseña acerca de Dios; y éstas no son simultáneamente creíbles y comprensibles, sino que deben ser primeramente creídas con todo el corazón y con toda el alma, para ser después comprendidas. Pascasio expresa así aquella precedencia de la fe sobre la razón que debía ser tema de la especulación de Anselmo.

Otro monje de Corbie, Godescalco, muerto entre el 866 y el 869, sostuvo con mucha energía, a pesar de las condenaciones de dos sínodos, la doctrina de la doble predestinación. Sostenía que Dios predestina tanto al bien como al mal y que algunos hombres, por la predestinación divina que les constriñe a la muerte espiritual, no pueden corregirse del error y del pecado, porque Dios los ha creado desde el principio incorregibles y destinados a la pena.

Esta doctrina de la doble predestinación, que era enseñada también por

el maestro de Godescalco, el monje Ratramno (muerto hacia el 868), fue combatida por el arzobispo de Reims, Hinchmar, y nos es conocida precisamente por la refutación de este último.

175. ENRIQUE Y REMIGIO DE AUXERRE

Enrique de Auxerre (841-876) fue discípulo de Servato Lupo y continuó la tradición humanística de su maestro. Fue, en efecto, autor de una *Vita S. Germani,* en verso, que enriqueció con glosas tomadas de los clásicos y también de la *Divisio naturae* de Juan Escoto. A él han sido atribuidas algunas glosas marginales a un escrito seudoagustiniano sobre las *Categorías.* Estas glosas exponen una tesis que será la del conceptualismo posterior, esto es, que los conceptos universales no son realidades en sí, sino que designan tan sólo las cosas particulares conocidas por la experiencia. La formación de los conceptos de género y especie se hace por una exigencia de economía mental. Puesto que los nombres de los seres individuales son innumerables y el entendimiento y la memoria no bastan para conocerlos y retenerlos, se forman los conceptos de especie (por ejemplo, hombre, -caballo, león), con los cuales se pueden conocer y recordar fácilmente innumerables individuos. Pero como los conceptos de especie son a su vez innumerables y, por tanto, en gran parte incognoscibles, se agrupan en conceptos más amplios y menos numerosos, que son los conceptos de género, como animal, piedra. Después se recurre a un grado más alto, a un concepto extensísimo, que permite designar con un solo nombre todos los seres: tal es el concepto de *sustancia.*

Un discípulo de Enrique, Remigio de Auxerre (841-908), enseñó en la escuela de Auxerre todas las artes liberales, y especialmente la gramática, la dialéctica y la música. Escribió comentarios de las obras de los gramáticos y poetas latinos, del Génesis y de los Salmos. Tiene significación filosófica su comentario a Marciano Capella. A diferencia de su maestro Enrique, Remigio se inclina hacia el realismo, esto es, hacia la afirmación de la realidad sustancial de los conceptos. Sostiene que el concepto más general al que la inteligencia se puede elevar, es la esencia, que comprende todas las naturalezas; y que todo lo que existe, existe por participación de la esencia. La esencia se divide en géneros y especies hasta la última especie, que es el individuo, el cual, como dice la misma palabra, es indivisible. Según esta doctrina, que se relaciona con la de Juan Escoto, el individuo sería el resultado de la repartición sucesiva de una realidad universal. También se relaciona con el platonismo la doctrina de Remigio sobre el conocimiento humano. La naturaleza humana posee en sí todas las artes; pero éstas han sido oscurecidas por el pecado original y pueden ser reconquistadas sólo mediante esfuerzos fatigosos, que poco a poco las libran de las tinieblas que las ocultan a la inteligencia. Así se explica que no todos se conviertan en oradores, dialécticos o músicos, aunque todos tengan en sí las nociones correspondientes. No todos, en efecto, ejercen el esfuerzo requerido para sacar de nuevo a la luz el saber primitivo oscurecido por las tinieblas del pecado.

BIBLIOGRAFÍA

| 173. El intento de comprender la escolástica desde el punto de vista del contenido, como una síntesis doctrinal, ha sido hecho por De Wulf, *Histoire de la phil. méd.*, V ed., 1924, el cual ha puesto los fundamentos de esta síntesis en la negación de la comunidad entre el ser divino y el ser de las criaturas, en la afirmación del valor de la personalidad humana, en la existencia de una esencia supramaterial y en la objetividad del saber humano. De Wulf ha considerado antiescolásticos los sistemas que se alejan de estos fundamentos, por ejemplo, el de Escoto Eriúgena, el panteísmo del siglo XII, el averroismo. Pero aquellos fundamentos son tan genéricos que verdaderamente no llegan a caracterizar la escolástica ni explican sus afirmaciones más destacadas.

Para el estudio de la escolástica son fundamentales, además de la *Patrología Griega y Latina* de Migne, las siguientes colecciones de textos y estudios: Barach y Wröbel, *Bibliotheca philosophiae mediae aetatis;* Bauemker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* textos e investigaciones, Munich, desde 1891 en adelante; Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliotéque Nationale,* París, 1890-1893, 6 vols. No se da aquí noticia de las muchas colecciones en que se han publicado y se publican textos y estudios de filosofía medieval (y que se pueden encontrar en los instrumentos bibliográficos que se citan) pues estos textos y estudios se mencionarán en las notas bibliográficas relativas a cada uno de los filósofos.

Obras generales sobre filosofía escolástica: Söckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3* vol.. Mainz, 1864-1866; Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique, 2* vol. París, 1872-1880; Picavet, *Essai d'une histoire generále et comparée des philosophies medievales,* París, 1905, 2[a] ed. 1913; Grabmann, *Gescbichte der scholastischen Methode,* 2 vol., Friburgo, 1909-1911; 1956 (ed. fotostática); Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters,* en *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Leipzig, 1913; Duhem, *Le systéme du monde, de Platón a Copernic,* 10 vol., París, 1913-1959; Gilson, *La Philosophie au mayen age.* París, 1922, 1952; *L'esprit de la Philosophie mediévale.* París, 1932, 1944; Bréhier, *La Philosophie du mayen age,* París, 1937; Copleston, *A History of Philosophy, 11: Medieval Philosophy,* Londres, 1958; Vignaux, *La Philosophie au mayen age.* París, 1958; Vasoli, *La filosofía medioevale,* Milán, 1961.

Para la bibliografía: Ueberweg-Geyer, *Die Patristische und scholastische Philosophie,* Berlín, 1928; De Brie, *Bibliographia Philosophica, 1934-1945, 2.* vol., Bruselas, 1950-1954; Moschetti, *Bibliografía critica genérale per la storia del pensiero cristiano,* en *Grande Antología Filosófica, III,* Milán, 1954; Vasoli, op. cit. Para ulterior actualización bibliográfica: *Repertoire bibliographique de la Revue Philosophique de Louvain.*

§ 174. Sobre el renacimiento carolingio: Brunhes, *La fot chrétienne et la Philosophie au temps. de la renaissance carolingienne.* París, 1903, Pirenne, *Mahomet et Charlemagne,* París, 1937.

Las obras de Alcuino en *P. L.,* vol. 100-101. E. M. Wilmont-Buxton, *Alcuin,* Londres, 1922.

El escrito de Fredegiso en *P. U,* 105, 751-756. Geymonat, I *problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours,* en *Saggi di filosofía neorazionalisttca,* Turín, 1953, p. 101-111.

Las obras de Servato Lupo, en *P.* L., vol. 119, 431-700.

Las obras de Pascasio Radoberto, en *P. L.,* vol. 120.

Las obras de Ratramno, en *P. L.,* vol. 121, 13-346.

Las obras de Hinkmar en *P. L.,* vol. 125-126. Sobre estos autores: J. A. Endres, en "Beitrage", XVII, 2-3.

§ 175. De Enrique de Auxerre, *Vida de San Germán,* editada en los "Mon. Germ. Hist." *Poetas latinos de la ¿poca carolingia,* II, 428-517. Extractos de las glosas al escrito seudoagustiniano han sido publicados en Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* p. 621, y Hauréau, *De la phil. schol,* I, p. 131-143.

CAPITULO II

JUAN ESCOTO ERIUGENA

176. PERSONALIDAD HISTÓRICA

De pronto aparece, en la primera mitad del siglo IX, la gran figura de Juan Escoto. En la pobreza cultural e investigadora de su tiempo, este hombre dotado de un espíritu extremadamente libre, de excepcional capacidad especulativa y de vasta erudición grecolatina, aparece como un milagro. A través de San Agustín, Juan Escoto se relaciona con el más genuino espíritu de la investigación filosófica, tal como había aparecido en la edad clásica de Grecia. El se da cuenta de las exigencias soberanas de la investigación y las afirma resueltamente. Cuando tropieza con la realidad incomprensible de Dios o de la esencia de las cosas, no repliega las armas dialécticas ni prescribe el abandono a la fe, sino que vuelve a tomar la misma incomprensibilidad en el ámbito de la investigación, la dialectiza y hace de ella un elemento de claridad. La razón perezosa, que en este período de la historia de la filosofía encuentra tantos modos de atrincherarse detrás de las exigencias de la fe, no hace presa en él.

La obra de Juan Escoto ha tenido una importancia decisiva para la ulterior evolución de la escolástica. Sus fuentes principales son las obras de San Agustín, del seudo Dionisio (que Juan mismo tradujo del griego) y de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Gregorio y de San Máximo. En la especulación posterior no hay filósofo de la escolástica que no se relacione con él directa o polémicamente. El papa Honorio III, en una bula del 23 de enero de 1225, condenó su obra maestra: *De divisione naturae.* Muchos doctores escolásticos, antes y después de la condenación, polemizan contra sus afirmaciones; pero su especulación señala sobre todos los puntos un hito de la escolástica.

177. VIDA Y OBRAS

Juan Escoto es llamado Eriúgena por haber nacido en Irlanda (Eriu, Erin, Irlanda), La fecha de su nacimiento debe caer hacia el año 810. No se sabe con precisión el año en que se dirigió a la corte de Carlos el Calvo de Francia, pero debió ser en los primeros años del reinado de este rey. Participó, en efecto, en la controversia teológica suscitada por las tesis del monje Godescalco sobre la predestinación; ahora bien, la condenación de Godescalco aconteció el año 853, después de largos y solemnes debates.

Muy probablemente la venida de Juan Escoto a Francia es anterior al año 847. Carlos el Calvo nombró a Juan director de la Academia de Palacio o *Schola Palatina,* en París; por invitación del mismo rey tradujo las obras de Dionisio el Areopagita, cuyos escritos el emperador bizantino Miguel Balbo había regalado a Ludovico Pío el año 827. El papa Nicolás I se lamentó ante el rey de que Juan no hubiese sometido esta traducción a la censura eclesiástica antes de publicarla, y quiso incoar un proceso contra las herejías contenidas en ella. Después de la muerte del rey Carlos, el año 877, no se tienen noticias seguras de Juan. Según unos, murió en Francia aquel mismo año; según otros, fue llamado por el rey Alfredo el Grande a la escuela de Oxford y, después, como abad de Malmesbury o de Athelney, fue asesinado por los monjes.

La actividad filosófica de Escoto puede ser dividida en dos períodos. En el primero se inspiró sobre todo en los Padres latinos, esto es, en Gregorio el Magno, Isidoro y especialmente en San Agustín. Pertenece a este período el escrito contra el monje Godescalco, *De divina praedestinatione.* En un segundo período, Juan sufrió el influjo de los teólogos y filósofos griegos. El año 858 tradujo los escritos del seudo Dionisio Areopagita, en el 864 los *Ambigua* de Máximo el Confesor y el escrito *De hominis opificio,* de Gregorio de Nisa. Estos estudios le guiaron en la elaboración de su obra maestra, *De divisione naturae,* en cinco libros. Esta obra, escrita en forma de diálogo entre maestro y discípulo, es el primer gran escrito especulativo de la Edad Media.

Muestra ya el carácter de la investigación escolástica: el método apriorístico o deductivo que el autor maneja con gran maestría. Las glosas de Juan a los *Opuscula theologica,* de Boecio, son el más antiguo comentario de los escritos teológicos de éste. Muy conocidas en la Edad Media, pero nunca impresas, debieron ser compuestas en sus últimos años, hacia el 870, y tienen con la *Divisio naturae* la misma relación que las *Retractationes* tienen con las demás obras de San Agustín.

La cultura y la capacidad especulativa de Juan Escoto le ponen muy por encima del nivel de sus contemporáneos. No sólo conoce el griego y traduce esta lengua, sino que saca de los escritores y del espíritu griego una gran libertad de investigación y de orientación especulativa.

178. FE Y RAZÓN

El presupuesto de la investigación de Juan Escoto es el acuerdo intrínseco entre razón y fe, entre la verdad a que llega la investigación libre y la revelada al hombre por la autoridad de los Libros Sagrados y de los escritores inspirados. "No hay salvación para las almas de los fieles si no es en *creer* lo que se dice con verdad sobre el único principio de las cosas, y en *entender* lo que con verdad se cree" *(De div. nat.*, II, 20). La autoridad de las Sagradas Escrituras es indudablemente indispensable al hombre, porque solamente ellas pueden conducirle a los rincones secretos en que reside fe verdad (I, 64). Pero el peso de la autoridad no debe en modo alguno apartarle de lo que le persuada la recta razón. "La verdadera autoridad no obstaculiza a la recta razón, ni la recta razón obstaculiza a la autoridad. No

hay duda de que ambas emanan de una fuente única, esto es, de la sabiduría divina" (I, 66). Pero la dignidad mayor y la prioridad de naturaleza corresponden a la razón, no a la autoridad. La razón nació al comienzo de los tiempos, junto con la naturaleza: la autoridad ha nacido después. La autoridad debe ser aprobada por la razón, de lo contrario no parece firme: la razón no tiene necesidad de ser apoyada o corroborada por ninguna autoridad. En fin, la autoridad misma nace de la razón, porque la verdadera autoridad no es otra cosa que la verdad hallada por virtud de la razón de los Santos Padres y por ellos transmitida por escrito para provecho de la posteridad (I, 69). Y Juan pone en boca del maestro, que es el principal interlocutor del diálogo, una enérgica invitación a la libre investigación: "Debemos seguir a la razón que busca la verdad y no está oprimida por ninguna autoridad y que de ninguna manera impide que sea publicamente expuesto y difundido lo que los filósofos buscan con asiduidad y llegan trabajosamente a encontrar" (II, 63).

Esta decidida afirmación de la libertad de la investigación, que hace de Juan Escoto un sobreviviente abanderado del espíritu, filosófico de los griegos, no implica en él ninguna limitación o negación de la religión. Ya que la religión no se identifica con la autoridad, sino con la investigación. Religión y filosofía son una misma cosa: "¿Qué significa tratar de filosofía, sino exponer las reglas de la verdadera religión, por las cuales la causa suma y principal de todas las cosas, esto es Dios, es humildemente adorada y racionalmente investigada? " *(De praedest.*, I). Juan está aquí muy cerca del espíritu de investigación agustiniana, para la cual la fe es un punto de llegada mas que de partida, está al final del largo y laborioso camino de la investigación más bien que al principio y es la dirección y la guía de la investigación más bien que un límite y un obstáculo. Y de hecho, el presupuesto agustiniano de la Verdad suprema, que se revela y se afirma en la investigación humana, se repite en Juan. La naturaleza humana en sí considerada es una sustancia tenebrosa, que es, no obstante, capaz de participar de la luz de la sabiduría. Cuando el aire participa del rayo de sol no es luminoso por sí mismo, sino por esplendor del sol que en él aparece; así la parte racional de nuestra naturaleza, cuando participa del Verbo, esto es, de la Verdad divina, no entiende por sí las cosas inteligibles y Dios, sino que solamente las conoce por la luz divina que hay en ella *(De div. nat.* , II, 23).

En la investigación humana quien halla no es el hombre que busca, sino la luz divina que busca en el hombre. La frase de Jesús, según San Juan: "No sois vosotros quienes habláis, sino que Dios habla en vosotros", es entendida por Escoto, como si dijera: "No sois vosotros los que me entendéis, sino Yo que me entiendo a Mí mismo en vosotros a través de mi espíritu" *(Hom. in Joh.,p.*291A).

179. LAS CUATRO NATURALEZAS

El título de la obra principal de Juan Escoto: *La división de la naturaleza* es de genuino origen platónico. La "división" a que alude el mismo es la operación fundamental de la dialéctica platónica, operación que afirma el Eriúgena constituye la estructura misma de la naturaleza; y la naturaleza"

es, según las doctrinas del *Parménides* y del *Sofista,* el conjunto del ser y del no ser. Inspirándose en un pasaje de San Agustín *(De civ. Dei,* V, 9), Eriúgena divide la naturaleza en cuatro partes. La primera naturaleza crea y no es creada; y es la causa de todo lo que existe y no existe. La segunda es creada y crea; y es el conjunto de las causas primordiales. La tercera es creada y no crea y es el conjunto de todo lo que se engendra en el espacio y en el tiempo. La cuarta no crea v no es creada, y es Dios mismo como fin último de la creación *(De div. nat.,* I, 1).

Forma parte de estas cuatro naturalezas no sólo todo lo que es, sino también todo lo que *no es.* Por el no-ser no se entiende la nada, sino solamente la negación de las varias determinaciones posibles del ser. Así se puede decir que *no son* las cosas que escapan a los sentidos y al entendimiento; o las cosas inferiores en relación con las cosas superiores y celestes, o las cosas futuras que todavía no son; o las que nacen y mueren; o, en fin, las que trascienden al entendimiento y la razón. Todas las cosas de este género en cierta manera no son: no se identifican, sin embargo, con la nada, y forman parte de la realidad universal, que Escoto llama naturaleza.

Las cuatro naturalezas constituyen el círculo vital del ser divino: "En primer lugar, Dios desciende de la superesencialidad de su naturaleza, en la cual debe decirse que El no es, y creado por sí mismo en las causas primeras, se convierte en principio de toda esencia, de toda vida, de toda inteligencia y de todo lo que la teoría gnóstica considera como causas primordiales. En segundo lugar, desciende a las causas primordiales, que están entre Dios y la criatura, entre la inefable superesencialidad de Dios, que trasciende toda inteligencia y la naturaleza que se manifiesta a los que tienen un espíritu puro; se encuentra en los efectos de las causas primordiales y se manifiesta abiertamente en sus teofanías. En tercer lugar, llega por medio de las formas múltiples de tales efectos hasta el último orden de la naturaleza entera que contiene los cuerpos. Así, procediendo ordenadamente en todas las cosas, crea todas las cosas y llega a ser todo en todo; y vuelve a sí mismo, volviendo a llamar a todas las cosas a sí y, mientras se encuentra en todas las cosas, no cesa de estar por encima de todo" (III, 20).

Este círculo, por el cual la vida divina procede a constituirse en la constitución de todas las cosas y vuelve con ellas a sí mismo, es el pensamiento fundamental de Juan Escoto. En él está contenida la determinación de la relación entre Dios y el mundo. El mundo es Dios mismo, en cuanto teofanía o manifestación de Dios; pero Dios no es el mundo, porque al crearse y convertirse en mundo, queda por encima de él.

180. LA PRIMERA NATURALEZA: DIOS

La primera naturaleza es Dios, en cuanto no tiene principio, y es la causa principal de todo lo que de El y por El es creado y es el fin único de todo lo que procede de El. Dios es, en efecto, el principio, el medio y el fin: es principio en cuanto de El se derivan todas las cosas que participan de su esencia; es el medio, en cuanto en El y por El subsisten y se mueven todas las cosas; es el fin, en cuanto todas las cosas se mueven hacia El, en busca del reposo de su movimiento y de la estabilidad de su perfección (I, 11). Como

principio, medio y fin, la naturaleza divina no sólo *crea*, sino que también *es creada.* Es creada por sí misma en las cosas que ella misma crea, a la manera como nuestro entendimiento se crea a sí mismo en los pensamientos que formula y en las imágenes que recibe de los sentidos (1, 12). Dios es increado, en el sentido de que no es creado por otro y como tal está por encima de todos los seres y no puede ser comprendido ni definido adecuadamente. Es *unidad,* pero unidad inefable que no se cierra estérilmente en su singularidad, sino que se articula en tres sustancias: la sustancia ingénita, o Padre; la sustancia génita, o Hijo; la sustancia procedente de la ingénita y de la génita, o Espíritu Santo. Juan toma del seudo Dionisio la distinción de las dos teologías, la positiva y la negativa. La primera afirma de Dios todos los atributos que le corresponden. La otra niega que la sustancia divina pueda ser determinada mediante los caracteres de las cosas que son.

Pero los mismos caracteres que la teología positiva atribuye a Dios toman en esta atribución un valor diferente del que tienen cuando se refieren a las cosas creadas. Dios no es propiamente esencia, sino *superesencia;* no es verdad, sino *superverdad, y* lo mismo se debe decir de todos los caracteres que pueden atribuirse a Dios. De modo que aun la teología positiva es en realidad negativa, a menos que no se quiera llamar positiva y negativa a la vez; ya que decir que Dios es superesencia equivale a afirmar y negar al mismo tiempo que sea esencia (I, 14). Es cierto que a Dios no se le puede atribuir ninguna de las categorías aristotélicas, las cuales, referidas a El, adquieren un significado diverso. Si Dios cayese en el ámbito de alguna de las categorías sería un género (como, por ejemplo, animal), mientras que El no es género, ni especie, ni accidente y, así, ninguna categoría puede propiamente calificarle (I, 15). La conclusión es que todo lo que la razón humana puede hacer respecto a Dios es demostrar que nada se puede propiamente afirmar de El.

Pero si Dios es inaccesible como naturaleza superesencial, se revela por sí mismo en la creación, que es una continua manifestación de El o *teofanía.* La esencia divina, que es incomprensible de por sí, aparece en las criaturas intelectuales y es posible conocerla en ellas. Teofanía es el proceso que de Dios desciende al hombre a través de la gracia, para retornar a través del hombre a Dios, con el amor. Teofanía es también toda obra de creación en cuanto manifiesta la esencia divina, que por esto se hace visible en ella y a través de ella (I, 10; V, 23). Cada una de las personas divinas tiene su propia función en el proceso de la teofanía. El Padre es el creador de todo; el Hijo crea las causas primordiales de las cosas que subsisten en él universal y simplemente; el Espíritu Santo multiplica estas causas primordiales en sus efectos, esto es, las distribuye en géneros y especies, en números y diferencias, sea de las cosas celestiales, sea de las sensibles (II, 22).

181. LA SEGUNDA NATURALEZA: EL VERBO

La segunda naturaleza, la que es creada y crea, corresponde a la segunda persona de la Trinidad. En ella están las *ideas* o *formas* de las cosas y ella es, por tanto, el Verbo divino, a través del cual todas las cosas han sido creadas. Escoto se pregunta qué valor causal tienen las formas subsistentes en el Verbo divino, si los cuerpos del mundo están formados por elementos que

fueron creados de la nada. Si la nada fuera verdaderamente el origen de tales cuerpos, habría sido también su causa. Y entonces la nada sería mejor *que* las mismas cosas de las cuales fue causa, ya que la causa es siempre superior al efecto. Escoto resuelve la dificultad afirmando que los elementos que componen el mundo no han sido creados por la nada, sino por las causas primordiales. Y vuelve a plantear el problema a propósito de estas últimas. ¿Han sido creadas ellas mismas de la nada? Escoto responde que tampoco ellas han sido creadas de la nada; han estado siempre en el Verbo divino, porque le son coesenciales. La creación de la nada no se refiere a las causas primordiales, ni tampoco a las cosas que dependen de ellas. La nada no encuentra lugar fuera ni dentro de Dios. Que las cosas hayan sido creadas de la nada, significa solamente que hay un sentido en el cual *no* son; de hecho han tenido principio en el tiempo a través de la generación y antes de ésta no aparecían en las formas ni en las especies del mundo sensible. Pero en otro sentido, siempre *son*, ya que subsisten como causas primeras en el Verbo divino, en el cual no comienzan ni cesan nunca de existir (III, 15). La teofanía divina empieza en las causas primeras que subsisten en el Verbo. Para ellas, el mismo Creador es creado por sí mismo y por sí se crea, esto es, comienza a aparecer en sus teofanías, a salir de las reconditeces de su naturaleza y a descender a los principios y a las cosas, empezando así a existir juntamente con ellas (III, 23). Juan Escoto insiste, a lo largo de toda su obra, en la identidad esencial de las criaturas con el Creador, en la permanencia de la criatura en la misma esencia del Creador, en la presencia sustancial de éste en aquéllas. El mundo es Dios mismo en su autorrevelación. Tal es el principio que domina toda la especulación de Eriúgena. Dios no puede, ciertamente, subsistir antes que el mundo. Dios precede al mundo, no en el tiempo, sino sólo racionalmente en cuanto causa de él. Pero no comienza a ser causa en un momento dado, porque es causa esencialmente, y puesto que no sería causa si no crease el mundo, su creación debe ser eterna, coeterna con El (III, 8). "Dios no existía antes de crear todas las cosas" (I, 72), dice Escoto.

182. LA TERCERA NATURALEZA: EL MUNDO

La tercera naturaleza, creada y no creadora, es el mundo mismo, el conjunto universal de las cosas sensibles y no sensibles que proceden de las causas primeras por la acción distribuidora y multiplicadora del Espíritu Santo.

Escoto sostiene que todos los cuerpos del mundo están constituidos por forma y materia. La materia, al estar falta de forma y color, es invisible e incorpórea, y es, por esto, objeto no de los sentidos, sino de la razón. Es resultado del conjunto de las diversas cualidades, por sí mismas incorpóreas, que la constituyen reuniéndose conjuntamente: y se transforma en los distintos cuerpos a medida que se le añaden las formas y los colores (III, 14).

Tampoco la tercera naturaleza, esto es, el mundo, se distingue en realidad del Verbo divino. La razón nos obliga, afirma enérgicamente Juan, a reconocer que en el Verbo subsisten no sólo las causas primeras, sino también sus efectos; y así en él están también los lugares y los tiempos, las sustancias, los géneros y las especies, hasta las especies especialísimas representadas por los

individuos con todas sus cualidades naturales. En una palabra, subsiste en el Verbo todo lo que está reunido en el universo de las cosas creadas, tanto lo que es comprendido por el sentido, o por el entendimiento humano o angélico, como lo que trasciende a los sentidos y la misma mente (III, 16). El mundo es ciertamente creado: lo afirma la Sagrada Escritura. El mundo es ciertamente eterno, porque subsiste en el Verbo; lo afirma la razón. De qué manera se concillan creación y eternidad, es problema que la mente humana no puede resolver. Pero, en realidad, quizás el problema es más aparente que real. Ya que las cosas que subsisten en el espacio y en el tiempo y están distribuidas en los géneros y en las formas del mundo sensible no son en realidad distintas de las causas primeras que subsisten en Dios, y son Dios mismo. No se trata de dos sustancias diversas, sino de dos diversos modos de entender las mismas sustancias; en la eternidad del Verbo divino, o en la vida del tiempo. Así, no hay dos sustancias "hombre", una como causa primordial, y otra individuada en el mundo; sino una sola sustancia, que puede ser entendida de dos modos, o en su causa intelectual, o en sus efectos creados. Entendida de la primera manera, está libre *de* toda mutabilidad, de la segunda está sujeta a mutabilidad; de la primera manera está libre de todas sus cualidades accidentales y escapa a la inteligencia; de la segunda, resulta compuesta de cualidades y cantidades diversas y es susceptible de ser conocida por la mente (IV, 7).

Se ha visto que Dios no es solamente el principio, sino también el fin de las cosas. A El, pues, retornarán las cosas que de El han salido y en El se mueven y están. La Sagrada Escritura enseña claramente el fin del mundo y es, por otra parte, evidente que todo lo que empieza a ser lo que antes no era, cesará también de ser lo que es. Ahora bien, si los principios del mundo son las causas de las cuales ha salido, estas mismas causas serán el último término de su retorno. El mundo no será reducido a la nada, sino a sus causas primeras; y, una vez terminado su movimiento, será conservado perpetuamente en reposo. Ahora bien, las causas primeras del mundo son el mismo Verbo divino; al Verbo divino volverá, pues, el mundo en su fin. Una vez vuelto a unirse con Dios, al cual tiende en su movimiento, el mundo no tendrá un ulterior fin al que tender, y necesariamente reposará. Por esto el principio y el fin del mundo subsisten en el Verbo de Dios y son el mismo Verbo (V, 3; 20).

Si la tesis típica del panteísmo es que Dios es la sustancia o la esencia del mundo, no hay duda de que la doctrina de Escoto es un panteísmo riguroso. "Dios está sobre todas las cosas y en todas; sólo El es la esencia de todas las cosas porque El solo es; y aun siendo todo en todo, no cesa de ser todo fuera de todas. El es todo en el mundo, todo alrededor del mundo, todo en la criatura sensible, todo en la criatura inteligible; está todo en crear el universo, todo deviene en el universo, está todo en todo el universo, está en las partes de éste, porque él mismo es todo y parte, y no es ni todo ni parte" (IV, 5).

Constantemente, el panteísmo, tanto en la filosofía medieval como en la moderna, ha admitido como principio suyo la tesis con tanto vigor expresada aquí, de que Dios es la sustancia del mundo. Por otro lado, se puede comprender como la otra afirmación igualmente resuelta *de* Escoto que Dios está fuera del universo y que no existe ni todo ni parte del mismo que pueda ser admitida como prueba del carácter no panteísta de su doctrina.

183. EL CONOCIMIENTO HUMANO

El hombre interior es una imagen de la Trinidad divina. Juan toma y desarrolla a su manera este pensamiento de San Agustín. Las tres personas divinas se relacionan entre sí como la *esencia* (ousia), la *potencia* (dunamis) *y* el *acto* (energeia). En el alma humana, la esencia es la *inteligencia (νους),* que es la parte más elevada de nuestra naturaleza y entiende a Dios y a las cosas en sus causas primeras. La *razón* o λόγος corresponde a la *virtud* o *δύναμις y se* refiere a los principios de las cosas que vienen inmediatamente después de Dios. El *sentido interior* o *διάνοια* corresponde al acto o energeia y se ocupa de los efectos, sean visibles o invisibles de las causas primeras. Tal sentido interior es coesencial a la razón y al entendimiento, mientras el sentido exterior, que se sirve de los cinco órganos y reside en el corazón, pertenece al cuerpo más que al alma, de modo que perece con la disolución del cuerpo (II, 23).

A estas tres partes del alma corresponden tres movimientos diversos: según el alma, según la *razón,* según el sentido. El primer movimiento es aquel mediante el cual el alma se mueve hacia el Dios desconocido, más allá de sí misma y de toda criatura. Por este primer movimiento Dios aparece al alma como trascendente a todo lo que es, y como absolutamente indefinible. El segundo movimiento es aquel por el cual el alma define el Dios desconocido como causa de todas las cosas, porque en El están las causas primeras. El tercer movimiento es el concerniente a las razones de las cosas individuales. Parte de las imágenes recogidas por los sentidos externos y de tales imágenes se eleva a las razones últimas de las cosas de las cuales son imágenes. A través de este movimiento, la misma imagen sensible se transfigura. De imagen impresa en los órganos del sentido, se transforma en imagen que el alma siente en sí como propia; y precisamente el alma parte de esta imagen espiritualizada para ascender hasta las razones eternas de las cosas (II, 23).

La correspondencia entre el alma y Dios se extiende también a lo referente al conocimiento que el alma tiene de sí misma. Como Dios es cognoscible a través de sus criaturas, pero incomprensible en sí mismo, ya que ni El mismo ni otro puede entender lo que es, pues no tiene un *quid,* una esencia determinada que se pueda entender; así el alma humana sabe que *es,* pero de ninguna manera puede conocer *qué* es. Y esto no es un limite o una imperfección de la mente misma. Así como la mejor manera de acercarse a Dios no es la afirmación, sino la negación, no es el conocimiento, sino la ignorancia, porque Dios, no teniendo límites, no puede ser definido ni restringido a una esencia determinada; del mismo modo si fuera posible al alma conocer su propia esencia, esto significaría la posibilidad de circunscribirla e implicaría su desemejanza con el Creador (IV, 7).

184. DIVINIDAD DEL HOMBRE

Circula por toda la obra de Juan Escoto el sentido del valor superior y divino del hombre. El pesimismo propio de los escritores cristianos y del mismo Agustín sobre la naturaleza y los destinos del hombre, se atenúa en él

hasta transformarse en exaltación del hombre, de sus capacidades y de su éxito final. "El hombre, dice, no ha sido llamado inmerecidamente *oficina de todas las criaturas;* en efecto, todas las criaturas se contienen en él. Entiende como el ángel, razona como hombre, siente como animal irracional, vive como el gusano, se compone de alma y cuerpo y no carece de ninguna cosa creada." En cierto modo, el hombre es superior al mismo ángel, el cual, por carecer de cuerpo, no tiene sensibilidad ni movimiento vital (III, 37).

Muy significativas son las consideraciones que Escoto desarrolla con visible complacencia sobre el tema "si el hombre no pecase..." Si el hombre no pecase, seria ciertamente omnipotente como Dios. En efecto, nada le apartaría de Dios, y él, que es imagen de Dios, participaría de lleno en la perfección de su modelo. Por el mismo motivo, sería omnisciente, porque, como Dios, conocería por sus causas primeras todas las cosas creadas. Si el primer hombre no hubiera pecado, la semejanza entre la naturaleza angélica y la humana se habría transformado en una identidad, y el hombre y el ángel se hubieran convertido en una misma cosa. Y esto se explica porque la misma identidad se establece entre hombre y hombre, cuando recíprocamente se entienden. "Si, dice Escoto, yo entiendo lo que tú entiendes, me convierto en tu mismo entendimiento y en cierta manera inefable me convierto en ti mismo. Y cuando tú entiendes lo que yo entiendo, tú te conviertes en mi entendimiento, y de dos entendimientos se hace uno solo, constituido por lo que ambos sincera y cumplidamente entendemos. Porque el hombre es verdaderamente su entendimiento, el cual se especifica e individualiza por la contemplación de la verdad (IV, 9).

La perfección del hombre es tan grande que ni siquiera el pecado original basta para destruirla. Con él el hombre no perdió su naturaleza que, en cuanto imagen de Dios, es necesariamente incorruptible: perdió solamente la felicidad, a la cual hubiera sido destinado si no hubiese despreciado el precepto divino. "Es menester decir, dice Juan, que la naturaleza humana, que está hecha a imagen de Dios, no perdió nunca la fuerza de su belleza y la integridad de su esencia y nunca puede perderlas. Una forma divina, como es el alma, permanece siempre incorruptible; a lo más, se hace capaz de soportar la pena del pecado" (V, 6).

Con el mismo optimismo Juan considera el destino último del hombre. La muerte es para el hombre el principio de una ascensión que le lleva a identificarse con Dios. No hay muerte para el hombre, sino retorno a un antiguo estado que había perdido al pecar. La primera fase de este retorno a Dios se efectúa cuando el cuerpo se disuelve en los cuatro elementos de los cuales está compuesto. La segunda fase es la resurrección, con la cual cada uno recibirá de nuevo su cuerpo, por medio de la reunión de los cuatro elementos. En la tercera fase, el cuerpo se transformará en espíritu. En la cuarta fase, toda la naturaleza humana volverá a sus causas primeras, que subsisten inmutablemente en Dios. En la quinta fase, la naturaleza humana, junto con sus causas, se moverá en Dios "como el aire se mueve en la luz" (V, 8). Este triunfo final de la naturaleza humana no será, sin embargo, una anulación en Dios. El disolverse místico y panteísta del hombre en Dios es excluido por Juan Escoto. El destino de la naturaleza humana no es el de perderse en el ser divino, sino el permanecer en su verdadera sustancia,

reintegrarla a sus causas primeras y subsistir en su perfección completa en el ámbito del ser divino, como el aire en la luz. El misticismo neoplatónico es aquí corregido por el sentido del carácter irreductible de la naturaleza humana, carácter por el cual conserva, aun frente a Dios, y en virtud de Dios, su autonomía sustancial.

185. EL MAL Y LA LIBERTAD HUMANA

Esta misma posición conduce a Juan a modificar la doctrina agustiniana de la libertad humana. De San Agustín toma el punto de partida para su doctrina del mal. Que el mal no sea una realidad, sino una negación de realidad, es para Juan un presupuesto evidente. De este presupuesto saca la conclusión de que Dios *no conoce* el mal. El conocimiento divino es, en efecto, inmediatamente creador: Dios no conoce las cosas, que son, porque son: sino *que* las cosas son, porque Dios las conoce. La causa de su esencia es la ciencia divina. Todo lo que es, es pensamiento divino. El hombre es definido por Escoto como "una noción intelectual eternamente creada en la mente divina"; y la misma definición se aplica a todo lo que existe (IV, 7). Por lo cual se ve que, si Dios conociera el mal, si el mal fuera un pensamiento divino, el mal sería una realidad en el mundo (II, 28). Pero el mal no es real. No es nada sustancial y las mismas apariencias seductoras de que se reviste ante los hombres malvados, no son malas por sí mismas. Un objeto bello y precioso, que inspira ambición en el avaro, inspira, en cambio, admiración desinteresada en el sabio. No es, pues, la apariencia bella lo que hace pecar y es mal en sí misma, sino la mala disposición del que la considera (IV, 16). Del mal, que no es realidad, no hay, pues, en Dios *presciencia; y* ni tampoco *predestinación.* La pena que recae sobre el que peca no ha sido predestinada por Dios; pues también ella es dolor y deficiencia, no realidad positiva. La pena es consecuencia del pecado y le sigue como si estuviera atada a él con una cadena; pero ni la pena, ni el pecado subsisten en la mente divina, en la cual halla lugar solamente el ser y el bien *(De praedest.*, 15, 8). Cuando las Sagradas Escrituras hablan de predestinación o de presciencia divina del mal, es necesario entender estas expresiones en el sentido con que nosotros decimos saber, que, después del ocaso del sol, vienen tinieblas, que el silencio viene después de las aclamaciones y la tristeza después de la alegría. Pero las tinieblas, el silencio, la tristeza, no son otra cosa que nociones negativas, e indican solamente la ausencia de las realidades positivas correspondientes *(Ibid.*, 15, 9).

Para Escoto, como para San Agustín, el mal se reduce, pues, al pecado, a deficiencia o ausencia de voluntad. Pero mientras para San Agustín la voluntad libre es únicamente la voluntad de bien, para Juan Escoto la voluntad libre es el *libre albedrío,* capaz de decidirse sea por el bien, sea por el mal. Ciertamente, la causa del pecado es la mutabilidad de la voluntad. Esta mutabilidad, que es causa del mal, es ciertamente ella misma un mal *(De div. nat.*, IV, 14). Pero sin ella el hombre no sería verdadera y plenamente libre. Si Dios hubiera dado al hombre solamente la capacidad de querer el bien y de vivir conforme a justicia, de manera que el hombre sólo se pudiera mover en una dirección, el hombre no sería absolutamente libre,

sino libre sólo en parte y en parte no libre. Ahora bien, una libertad parcial no es posible. Si aun en una parte mínima el hombre no es libre, es absolutamente no-libre. Un libre albedrío que se tambalea, no puede estar en pie *(De praedest.,* 5, 8). Si se responde que no dañaría al hombre el tener un libre albedrío claudicante, es necesario objetar que sin un verdadero y total libre albedrío la justicia divina no hubiera podido ejercerse. Ya que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo y por parte de Dios en reconocer a cada hombre el mérito de haber obedecido a sus mandatos. Pero ¿qué significado tendrían estos mandamientos para un hombre que no pudiese hacer más que el bien? Dios tuvo, pues, que dar al hombre un libre albedrío por el cual pudiese pecar o no pecar. Solamente un libre albedrío de esta clase hace al hombre capaz de usufructuar libremente la ayuda que le ofrece la gracia divina *(Ibid.,* 5, 9).

La libertad del hombre es, pues, *posibilidad de pecar y no pecar,* porque solamente tal posibilidad hace al nombre susceptible de ser premiado o castigado según juicio. Y, puesto que solamente la voluntad dotada de libre albedrío es responsable del pecado, solamente la voluntad es castigada por Dios. Aun los jueces humanos, si no son impulsados por la sed de venganza, tienen en cuenta la corrección de los reos y castigan, no su naturaleza, sino sólo su delito. De la misma manera, el castigo divino se dirige solamente a la voluntad que ha cometido el pecado, pero deja íntegra y salva la naturaleza del pecador, que permanece capaz de retornar a Dios, en el triunfo final (V, 31). Para este triunfo el hombre es ayudado a la vez por su naturaleza y por la gracia divina. El hombre debe a su propia naturaleza el haber sido sacado de la nada y el durar, a la gracia debe su *deifícatio,* por la cual vuelve a la sustancia divina. La naturaleza es dada, la gracia es un don gratuito, concedido por la divina bondad sin mérito por parte del hombre.

186. LA LÓGICA

Conforme a la orientación platonizante del sistema, la lógica de Escoto Eriúgena es realista: presupone la realidad objetiva de todas las determinaciones lógicas universales, de todos los conceptos de género y especie. Y pertenece al espíritu de tal lógica considerar que cuanto más universal es un concepto, tanto mayor es su realidad objetiva·, así los conceptos de géneros supremos son más reales que los de géneros menos extensos; y los conceptos de géneros son más reales que los conceptos de especies, en las cuales todo género se subdivide; en fin, las especies especialísticas, esto es, los individuos, tienen menor realidad que las especies superiores, o más extensas. Comentando un pasaje bíblico, Escoto afirma que Dios creó primero el género, porque en el se contienen y están juntas todas las especies; el género se divide después y multiplica en las formas generales y en especies especialísimas. De esto saca una, consideración fundamental sobre el valor objetivo de la dialéctica: "La dialéctica, el arte que divide los géneros en especies, y resuelve las especies y los géneros, no ha sido creada por investigaciones humanas, sino que está fundada en la misma naturaleza, y ha sido creada por el Autor de todas las artes que son verdaderamente artes, descubierta por los sabios y empleada para provecho

de toda clase de investigaciones sobre las cosas" (IV, 4). Y, así, la tabla lógica de los conceptos dispuestos según el orden de su universalidad, se identifica, según Escoto, con el orden metafísico de las determinaciones del ser.

La determinación lógica más universal, y, por consiguiente, la más real determinación objetiva, es la *esencia (ousia),* que es incorpórea, simple e indivisible. La esencia existe en los géneros y en las especies, pero no se divide en ellos, sino que permanece inmultiplicada, aun multiplicándose en los géneros, en tas especies y en los individuos (I, 34). "La esencia subsiste toda junta, está eterna e inmutablemente en sus subdivisiones, y todas sus subdivisiones constituyen simultáneamente y siempre, en ella, una unidad inseparable" (I, 49). Por eso la esencia de todas las cosas es en realidad una sola, es Dios mismo (I, 1). Es incognoscible e incomprensible como Dios mismo; lo que se percibe con los sentidos o se comprende con e! entendimiento en toda criatura, es solamente algún accidente de la incomprensible esencia (I, 3).

La lógica de Escoto, que nació dos siglos antes de que la discusión sobre los universales llegase a ser el problema fundamental de la dialéctica, presenta anticipadamente la solución típicamente realista del problema y es la fuente de todas las soluciones del mismo tipo que fueron adoptadas después. Representa también el papel de término de comparación polémico para las escuelas antirrealistas.

BIBLIOGRAFÍA

§ 177. Las obras de Juan Escoto y sus traducciones del seudo Dionisio y de los *Ambigua* de Máximo el Confesor, en la *Patr. L*at., vol. 122; *De divisione naturae,* ed. Schlüter, Münster, 1938; *Cormnentarius ad Opuscula Beothii,* ed. Rand, Munich, 1906; *Autographa,* ed. Rand, Munich, 1912.

§ 178. J. Huber, *Johannes Scotus Erigena,* 1861, ed. fot., 1960; Bett, J.S.E., Cambridge, 1952; Cappuyns, J.S.E., París-Lovaina, 1933 con bibli.; Dal Pra, S.E., Milán 1951, con bibliografía.

§ 181. Gregoy, *Sulla metafísica de G.S.E.,* en "Giorn. Crit. della Fil. Ital.", 1957; "Medizione e incarnazione, nella filosofia dell'E.", Ib., 1960.

CAPITULO III

DIALÉCTICOS Y ANTIDIALECTICOS

187. GERBERTO

Las condiciones políticas del siglo X, sobre todo la disolución del Imperio carolingio, detuvieron casi totalmente la recuperación intelectual de Occidente. Restablecida la unidad del Imperio con Otón el Grande, el movimiento de la cultura volvió a reemprenderse.

En este período aparece una gran figura de erudito y de maestro, Gerberto, que se formo en la escuela de Aurillac. Desde 972 fue maestro en la escuela de Reims-, en el 982 fue nombrado abad de Bobbio; en el 991, arzobispo de Reims; en el 998, arzobispo de Rávena; en el 999, papa, con el nombre de Silvestre II. Murió en el año 1003. Gerberto se ocupó de todas las ciencias, pero sobre todo sobresalió en la mecánica y en las matemáticas. Se le atribuye la invención de un reloj y de una especie de sirena a vapor de agua. Para explicar su extraordinaria erudición, un antiguo cronista, Vicente de Beauvais *(Speculum historiale*, XXIV, 98), cuenta que Gerberto hizo una larga permanencia en España, país de nigromantes. Allí debió seducir a la hija de uno de tales doctores diabólicos y robar luego sus libros. El mago, advertido por las constelaciones celestiales, se puso a seguir al ladrón; pero éste, aprovechándose de las indicaciones de los mismos astros, pudo sustraerse a toda persecución, escondiéndose durante una noche bajo el arco de un puente destruido. El diablo en persona fue después a buscarle y le llevó por encima del mar, para que un día uno de sus adeptos pudiese ocupar la cátedra del príncipe de los apóstoles. Probablemente esta leyenda fabulosa oculta la realidad de un viaje de Gerberto a España y de la procedencia árabe de buena parte de su cultura.

Gerberto escribió comentarios a la *Isagoge de* Porfirio, a las *Categorías y* al libro *De interpretatione*, de Aristóteles, y a los *Comentarios* lógicos de Boecio. Su escrito *De rationali et ratione uti,* una cuestión que disputó en Rávena contra Otrico, en presencia de Otón II, se propone investigar qué significa "emplear la razón". La cuestión se presenta, a primera vista, con carácter lógico gramatical; pero la solución de Gerberto la eleva a un plano metafísico. Es regla fundamental de la lógica aristotélica que el predicado sea más universal que el sujeto: por ejemplo, en la proposición "Sócrates es mortal", el predicado *mortal* es más universal que el sujeto, porque puede referirse a muchos otros seres, además de Sócrates. Pero en la expresión que se encuentra en San Agustín *(De ord.,* II, 12, 35): *Rationale, id est quod ratione utitur,* el predicado "ratione utitur" es más restringido que el sujeto

"rationale", porque no siempre quien es racional se sirve efectivamente de la razón. Tal es la dificultad de la cual toma su origen la discusión. Para resolverla, Gerberto distingue las sustancias necesarias y eternas de las mudables y caducas. Las primeras son suprasensibles, cognoscibles sólo por la razón y siempre en acto. Las otras son sensibles y naturales, sujetas a cambio, y, por consiguiente, a la generación y la corrupción. Ahora bien, puesto que las sustancias de la primera clase están siempre en acto, el ser racional y el servirse de la razón coinciden en ellas completamente; porque son racionales precisamente en el sentido de que su razón está siempre en acto, o sea, que siempre se sirven de ella. La situación es diversa cuando se trata de sustancias de la segunda clase. En el alma, que está unida al cuerpo, la racionalidad no está en acto, sino en potencia, y pasa de la potencia al acto precisamente cuando se dice que el alma "se sirve de la razón". De aquí se sigue que, para el alma, servirse de la razón no es un predicado necesario, como para las sustancias suprasensibles, que son razón en acto, sino que es un atributo accidental que puede convenir o no convenir a la racionalidad potencial del alma misma. Gerberto empleaba así los conceptos aristotélicos de potencia y acto, para llegar a una distinción entre sustancias racionales puras y sustancias racionales sensibles, que es de gran interés para el ulterior desarrollo de la metafísica escolástica.

188. DIALÉCTICOS Y ANTIDIALECTICOS

La segunda mitad del siglo XI y el siglo XII son en Occidente un período de florecimiento intelectual. La cultura deja de ser patrimonio de las abadías y la enseñanza tiende a organizarse en la forma que ha de tomar en el siglo XIII con las universidades. Este período representa la primera verdadera edad de la escolástica, que alcanza la conciencia de su problema fundamental: el de entender y justificar las creencias de la fe. Algunos creen hallar la solución del problema confiándose a la razón y a la ciencia que parece más propia de ella, la dialéctica; otros desconfían de la dialéctica, y apelan a las autoridades de los santos y de los profetas, limitando su tarea de investigación filosófica a defender las doctrinas reveladas. De aquí nace la polémica entre dialécticos y teólogos, que ocupa el siglo XI. En realidad, aun los más hostiles a la dialéctica, aun los defensores más acérrimos de la superioridad de la fe, no abandonan la investigación, propiamente escolástica, del mejor camino para conducir al hombre a la inteligencia de las verdades reveladas.

Entre los dialécticos descuella la figura de Berengario de Tours. Formóse en el convento de Saint-Martin, luego frecuentó la escuela de Chartres, que estaba dirigida por Fulberto, de quien fue discípulo. Desdeñando las otras artes liberales, se dedicó a la dialéctica y muy pronto se divirtió recogiendo en los escritos de los filósofos argumentos contra la fe de los simples. Se cuenta que Fulberto, en el lecho de muerte, dijo que Berengario era un diablo enviado por los abismos para corromper y seducir a los pueblos. Su éxito como maestro fue, con todo, grande. El año 1040 llegó a archidiácono de Angers. Murió en el 1088. Berengario pone la razón por encima de la autoridad y exalta la dialéctica por encima de todas las ciencias. Fundándose

en San Agustín, considera a la dialéctica como el arte de las artes, la ciencia de las ciencias. Recurrir a la dialéctica, significa recurrir a la razón. Y quien no recurre a la razón, por la cual el hombre es imagen de Dios, abandona su dignidad y no renueva en sí" día a día la imagen divina *(De sacra coena,* edic. Vischer, p. 100). La más famosa de las polémicas de Berengario es la que se refiere a la Eucaristía, que sostuvo contra Lanfranco, y a la cual está dedicado su escrito *De sacra coena adversus Lanfrancum.* Berengario sostiene el principio aristotélico de que los accidentes o cualidades de una cosa no pueden subsistir sin la sustancia de la misma cosa. Ahora bien, en el sacramento de la Eucaristía los accidentes del pan y del vino permanecen: la sustancia no puede, por consiguiente, haber sido destruida, y el pan y el vino deben permanecer siendo tales aún después de la consagración. Esta añade a la sustancia del pan y del vino un cuerpo inteligible, que es el cuerpo de Cristo. Tal doctrina impugnaba la definición dogmática de la Eucaristía, que afirma la transformación de la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo; y suscitó violentas polémicas. La doctrina de Berengario fue condenada por la Iglesia.

El más notable adversario de Berengario fue Lanfranco de Pavía, nacido el año 1010, alumno de la escuela de Bolonia, ya entonces floreciente. Lanfranco, dotado de un espíritu aventurero y entusiasta, recorrió Borgoña y Francia y se quedó en Normandía. Allí se hizo monje en la abadía de Bec, que por él se hizo famosa. En 1070 fue nombrado arzobispo de Canterbury; murió en el 1089. Lanfranco es un adversario de la dialéctica, la cual es, a su modo de ver, completamente incapaz de llevar al hombre a comprender los misterios divinos. Declara enérgicamente que prefiere oír discutir sobre los misterios de la fe con autoridades sagradas que con razones dialécticas *(De corp. et sang. Domini,* 7). "Quien vive de la fe, no intenta escrutarla con la argumentación y concebirla con la razón; prefiere prestar fe a los misterios celestiales más bien que fatigarse vanamente, poniendo aparte a la fe, por comprender lo que no puede ser comprendido" *(Ibid.,* 17). Pero, no obstante estas afirmaciones, Landranco mismo fue un dialéctico. Si la dialéctica, abandonada a sí misma, falla en el campo de los misterios de la fe, guiada y sostenida por la fe, puede prestar útiles servicios a la misma. Con este espíritu comentó las cartas de San Pablo, como nos atestigua Sigiberto de Gemblous *(De script, eccles., c.* 155; en *Patr.* Lat., 160, 582 *c):* "Lanfranco, dialéctico y arzobispo de Canterbury, expuso las cartas del apóstol San Pablo: y dondequiera que tuvo ocasión, presentó sus tesis, sus argumentos y sus conclusiones según las reglas de la dialéctica". Se puede decir que en la relación entre razón y fe, Lanfranco escogió la misma posición que después fue propia de su gran discípulo Anselmo de Aosta.

Contra los dialécticos polemizó Pedro Damián, nacido el 1007 en Rávena. En 1035 se retiró a vivir-como ermitaño en Fuente Avellana, y de allí fut llamado, en el año 1057, para ser consagrado obispo cardenal de Aosta. Murió en Faenza en el 1072. La mayor parte de la obra de Pedro Damián está dedicada a la ascética monástica y a cuestiones eclesiásticas. Su postura frente a la dialéctica y a las ciencias mundanas está expresada en la obra que compuso en el 1067, *De divina omnipotentia.* "Muchas veces, él dice, la virtud divina destruye los silogismos armados por los dialécticos y sus sutilezas y confunde los argumentos, que han sido considerados necesarios e

inevitables por los filósofos" *(De div. omnip.,* 10). Por eso, la dialéctica y en general toda arte o saber humano, no deben asumir arrogantemente la tarea principal, sino seguir la enseñanza de las Sagradas Escrituras "como sierva a su señora, con la debida dedicación" *(velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio, Ib.,* 5).

La tesis típica de Pedro Damián es la absoluta superioridad de la omnipotencia divina con respecto a la naturaleza y a la historia. Como las leyes las da Dios a \a naturaleza, las cosas naturales obedecen a sus leyes mientras Dios lo quiere; pero cuando él no quiere, olvidan su naturaleza y le obedecen a él. La omnipotencia divina no encuentra límite ni siquiera en el pasado: pues Dios puede hacer que las cosas acaecidas no hayan acaecido: por cuanto él *puede.* En tiempo presente se refiere a la voluntad de Dios que es eterna y, por lo mismo, fuera del tiempo, y nosotros deberíamos más bien decir que *podía* no hacerlas acaecer. A muchos de los mismos escolásticos, consideraciones semejantes les parecen implicar la tesis de la superioridad de la omnipotencia divina respecto al mismo principio de contradicción: en efecto, dicha tesis se puede expresar diciendo que Dios puede hacer que no hayan ocurrido las cosas sucedidas. De todos modos, Pedro Damián se aprovechaba de la tesis de la omnipotencia divina para privar de validez autónoma a todo el mundo de la naturaleza y del nombre; y hasta en el campo político (como lo testimonian las consideraciones expuestas en su *Disceptatio sinodalis),* su preocupación dominante era la de quitar al Emperador toda dignidad de poder autónomo y considerarlo como un simple delegado del Papa.

BIBLIOGRAFÍA

§ 187. Las obras de Gerberto, en *Patr. Lat.*, vol. 139, 57-338; otra edición de Olleris, París, 1867; Picavet, *Gerbert ou le Pape philosophe.* París, 1897; Leflon, *Gerbert,* París, 1946.

§ 188. El escrito de Berengario, *De sacra coena adversus Lanfrancum,* ha sido editado por A. F. y F. T. Vischer, en 1834; ed. Beekemkamp, La Haya, 1941.- A. J. Macdonald, *Berengar and the Reform of Sacramental* Doctrine, Londres, 1930.

Las obras de Lanfranco, en *Patr. Lat.*, vol. 150, 1-640; Macdonald, *Lanfranc,* Oxford, 1926.

Las obras de Pedro Damián, en *Patr. Lat.*, vols. 144-145; Endres, en *Beiträge* de Baeumker, VIII, 3, 1910; J. Gonsette, P. D. *et la culture profane,* Lovaina, 1956.

CAPITULO IV

ANSELMO DE AOSTA

189. SU FIGURA HISTÓRICA

Anselmo de Aosta representa la primera gran afirmación de la investigación en la Edad Media. Pero su investigación tiene un valor religioso y trascendente más que humano. Con acentos agustinianos, él abandona a Dios la iniciativa y la guía de su búsqueda; y no ve en el esfuerzo de acercarse a la verdad revelada más que la progresiva acción iluminadora de la verdad misma. "Enséñame a buscarte, dice *(Pros.,* 1), y muéstrate a mí que te busco. Yo no puedo buscarte, si Tú no me enseñas, ni encontrarte si Tú no te muestras. Que yo te busque deseándote, que yo te desee buscándote, que te encuentre amándote y que te ame encontrándote. Yo te reconozco, Señor, y te doy las gracias por haber creado en mí esta imagen tuya a fin de que me acuerde de Ti, piense en Ti, y te ame; pero esta imagen está tan gastada por !a miseria de los vicios, tan ofuscada por el cúmulo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo cual fue hecha si Tú no la renuevas y no la reconstituyes. No pretendo, Señor, penetrar en tu altísima dignidad, porque no puedo de hecho comparar a ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu voluntad que mi corazón cree y ama. Tampoco busco entender para creer; sino que creo para entender: Y aun esto creo: que si antes no creo, no podré entender." La prioridad de la fe sobre el entendimiento expresa claramente el carácter religioso de la investigación de Anselmo, como la prioridad del entender sobre la fe expresará el carácter filosófico de la investigación de Abelardo.

Esta religiosidad encuentra su mejor expresión en el punto culminante de la investigación de San Anselmo, la prueba ontológica de la existencia de Dios. Como Anselmo mismo reconoce en su respuesta a Gaunilón, el presupuesto de la prueba es la fe. La fe sola transforma en afirmación indudable la posibilidad de pensar el ser mayor de todos. Si se puede pensar este ser, se debe pensarlo como existente; pero se puede pensarlo solamente en la fe. La prueba ontológica es la misma fe que aclara su principio y se convierte en investigación: investigación entendida y practicada en su máximo valor religioso, como esfuerzo de penetrar y poseer, hasta donde es posible, la verdad revelada.

190. VIDA Y ESCRITOS

Anselmo nació el 1033 en Aosta del Piamonte. Entró en el monasterio de Bec, en Normandía, y llegó a ser el prior en el 1063, y abad en el 1078. La

mayor parte de sus obras son el resultado de las discusiones que dirigía en el monasterio. Desde 1093 hasta 1109, año de su muerte, fue arzobispo de Canterbury.

Tenemos por su secretario Eadmer una detallada narración de su vida. De naturaleza mansa y contemplativa, Anselmo fue empujado a la vida del claustro por la necesidad de recogimiento y meditación. Su fama de santo le atribuyó bien pronto poderes sobrenaturales. Sanó y llevó a la penitencia a un viejo monje, del cual previo la muerte, que se verificó en el tiempo y forma que él había predicho. Apagó un incendio en una casa vecina al monasterio haciendo la señal de la cruz de cara a las llamas. Y una vez que estaba en la celda meditando sobre el don de la profecía, vio a través de los muros a los frailes que preparaban en la iglesia el oficio de medianoche. Alejado contra su voluntad de la vida contemplativa, tuvo que ocuparse de negocios y de política, primero como abad de Bec, después como arzobispo de Canterbury. Por esta última dignidad se encontró metido en los azares que agitaban a la Iglesia inglesa en tiempos del rey Guillermo el Rojo, que pretendía subordinar a su voluntad al clero inglés, y sustraerse a la autoridad papal. Anselmo se dirigió a Roma para buscar el apoyo y el consuelo de Urbano II. Vuelto a Inglaterra, tuvo diferencias con el nuevo rey Enrique I, que quería conservar el derecho de la investidura de los obispos con el anillo y la cruz. Se llegó a un compromiso por el cual el rey renunciaba a conferir la investidura y los obispos le rendían homenaje (1106). Algunos años después, Anselmo, que no había descuidado nunca sus meditaciones, moría mientras procuraba concluir sus investigaciones sobre el origen del alma.

Entre el año 1070 y el 1078 Anselmo compuso el *Monologion*, cuyo primer título era *Exemplum meditandi de ratione fidei;* después el *Proslogion*, que se titulaba primeramente *Fides quarens intellectum y* su apéndice polémico *Liber apologeticus contra Gaunilonem-*, a continuación compuso los cuatro diálogos *De ventate, De libero arbitrio, De casu diaboli, De gramático.* En los últimos años de su vida escribió el *Cur Deus homo* y su apéndice *De conceptu virginali.* Otras obras suyas, son: *De fide Trinitatis, De concordia praescientiae et praedestinationis, Meditationes,* y, además, homilías, discursos y cartas.

191. FE Y RAZÓN

La frase que expresa la posición de Anselmo sobre el problema escolástico, es: *Credo ut intelligam (Pros.,* 1). La fe es el punto de partida de la investigación filosófica. No se puede entender nada si no se tiene fe; pero la fe sola no basta, es menester confirmarla y demostrarla. Esta confirmación es posible. "Lo que creemos por la fe sobre la naturaleza divina y las personas de la misma, excepto la encarnación, puede ser demostrado con razones necesarias, sin recurrir a la autoridad de las Escrituras" *(De fide Trin.,* 4). Y, puesto que es posible, es un deber: "Es negligencia no intentar comprender lo que se cree, después de que hemos sido confirmados en la fe" *(Cur Deus homo,* 1, 2). La encarnación misma es presentada por Anselmo, en la obra que ha dedicado a este tema, como una verdad a la que la razón puede llegar por sí sola: no hay duda, en efecto, de

que los hombres no hubieran podido salvarse, si Dios mismo no se hubiese encarnado y no hubiese muerto por ellos *(Ibid.,* pról.). Así, Anselmo considera el acuerdo entre fe y razón intrínseco y esencial. Ciertamente que, si se diera una contradicción, no sería necesario admitir la verdad del razonamiento, aun cuando éste pareciera irrefutable *(De concordia praescientiae,* 6); pero Anselmo está íntimamente seguro de que no puede haber una verdadera contradicción, porque el entendimiento está iluminado por la luz divina, exactamente como la fe. Esto no implica, por otra parte, que la verdad se encuentre enteramente al alcance de la mano del hombre. "Sea lo que sea lo que el hombre pueda decir o saber, dice Anselmo, las razones supremas, los misterios de la fe, permanecen siempre escondidas" *(Cur Deus homo,* I, 2). Al que investiga una realidad incomprensible, como es la Trinidad, le debe bastar el llegar con el entendimiento a conocer que existe, aunque no entienda de qué modo es *(Mon.,* 64). Anselmo ha afirmado de esta manera en amplios límites el valor de la investigación.

Distingue la verdad del conocimiento, la verdad del querer y la verdad de la cosa. La verdad del conocimiento consiste en la conformidad de! conocimiento con la cosa y se alcanza cuando se conoce la cosa tal como es. Esta verdad la define Anselmo como *rectitudo cognitionis.* La verdad de la voluntad es, análogamente, *rectitudo voluntatis.* Obrar según la verdad, significa hacer el bien, hacer lo que se debe hacer. Pero también aquí el criterio es objetivo; la medida está en el objeto, esto es, en la cosa. El fundamento de toda verdad es la verdad de la cosa, la *rectitudo rei.* Pero esta verdad, a su vez, está fundada en la verdad eterna, que es Dios: las cosas son verdaderamente aquellas que están en la mente de Dios, en la cual subsisten sus ideas o ejemplares. Dios mismo es, pues, la absoluta verdad, que es norma y condición de toda otra verdad *(De verit.,* 2-10). Anselmo sigue aquí las huellas de la especulación de San Agustín en su *De vera religione.* En el ámbito del pensamiento platónico-agustiniano se mueven también sus investigaciones sobre la existencia de Dios.

192. LA EXISTENCIA DE DIOS

El *Monologion* es un conjunto de reflexiones sobre la esencia divina que conducen a una demostración de la existencia de Dios. Anselmo parte del presupuesto de que el bien, la verdad y en general todo lo universal, subsiste independientemente de las cosas particulares y no solamente en ellas. Hay muchas cosas buenas, sea como medios, esto es, por utilidad, sea como fines, esto es, por su bondad o belleza intrínseca. Pero todas son más o menos buenas, no absolutamente; presuponen, pues, un bien absoluto, que sea su medida y del cual obtengan el grado de bondad o verdad que poseen. Este sumo bien es Dios. De la misma manera, todo lo que es perfecto y, en general, todo lo que existe, existe por participación de un Ser único y sumo. El sumo bien, el sumo ser, el sumo grado, todo lo que en el mundo tiene verdad y valor, coinciden en Dios.

El *Monologion* desarrolla una argumentación cosmológica que va de lo particular a lo universal y de lo universal a Dios. El *Proslogion* desarrolla, en cambio, una argumentación ontológica, que empieza en el simple concepto

de Dios para llegar a demostrar su existencia. Va dirigido contra la negación resuelta de la existencia de Dios: contra el necio del Salmo XIII "que dijo en su corazón: Dios no existe". Evidentemente, aun el negador de la existencia de Dios debe poseer el concepto de Dios, pues es imposible negar la realidad de algo que ni siquiera se piensa; la prueba que va del concepto a la realidad, es, pues, la que no puede ser negada en modo alguno. Ahora bien, el concepto de Dios es el de un Ser mayor que el cual nada puede pensarse *(quo maius cogitari nequit).* Aun el necio debe admitir que el Ser respecto al cual nada mayor puede ser pensado existe en el entendimiento, aunque no exista en la realidad. Una cosa es, en efecto, existir en el entendimiento, otra cosa existir en la realidad; la imagen que el pintor quiere pintar no está todavía en la realidad, pero existe ciertamente en su entendimiento. Esto supuesto, la prueba de Anselmo es la siguiente: "Ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Porque si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existía también en la realidad, y, por tanto, que era mayor. Si, pues, aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse existe solamente en el entendimiento, aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, es, en cambio, aquello mayor que lo cual se puede pensar alguna cosa. Pero, ciertamente, esto es imposible. Por lo tanto, no hay duda de que aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, existe tanto en el entendimiento como en la realidad" (Pros., 2). El argumento se funda en dos puntos: 1.° que lo que existe en realidad es "mayor", o más perfecto que lo que existe sólo en el entendimiento; 2.° que negar que existe realmente aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, significa contradecirse, porque significa admitir al mismo tiempo que se lo puede pensar mayor, esto es, existente en la realidad. A la objeción de que entonces no se ve cómo es posible pensar que Dios no existe, Anselmo responde que la palabra pensar tiene dos significados: se puede pensar la palabra que indica la cosa y se puede pensar la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe, como, por ejemplo, se puede pensar que el fuego es agua; en el segundo sentido, no es posible pensar que Dios no existe *(Pros.,* 4).

Al argumento ontológico, el monje Gaunilon, del monasterio Mar-Montier, en su *Liber pro insipiente,* opuso que, en primer lugar, un resuelto negador de la existencia de Dios empezaría por negar que tiene aun su concepto (que es el punto de partida del argumento ontológico); y, en segundo lugar, aun admitido que se tenga el concepto de Dios como el de un ser perfectísimo, de este concepto no puede deducirse la existencia de Dios, de la misma manera que no puede deducirse la realidad de una isla perfectísima del concepto de tal isla.

Anselmo replicó con el *Liber apologeticus.* Es imposible negar que se puede pensar a Dios: basta, para demostrar esta posibilidad, la misma fe de la cual Anselmo y Gaunilón están dotados; y si se puede pensar a Dios, se le debe reconocer como existente, siendo imposible negar la existencia a aquello que se puede pensar como la mayor de todas las cosas. De una isla fantástica, aunque se la conciba perfecta, no puede decirse que sea aquello respecto a lo cual nada más perfecto puede pensarse. De la posibilidad de pensarla no se sigue su realidad, como, en cambio, se sigue de la simple posibilidad de pensar a Dios como el ser más perfecto de todos.

El argumento ontológico ha sido unas veces defendido y otras criticado en la escolástica y estas alternativas han continuado en el pensamiento moderno. En realidad, el argumento ontológico no es una prueba, sino un principio. No es una prueba, porque la existencia que se pretende deducir está ya implícitamente contenida en la definición de Dios como el ser respecto al cual nada mayor puede pensarse y, por esto, en el simple pensamiento de Dios: como prueba es un círculo vicioso. Como principio, expresa la identidad de posibilidad y realidad en el concepto de Dios. Si se *puede* pensar a Dios, se *debe* pensarlo como existente: el pensamiento de Dios es el pensamiento mismo de esta identidad de posibilidad y de existencia, identidad que, como Anselmo dice en el *Liber apologeticus,* es realizada por la fe. La fe consiste, precisamente, en admitir como necesariamente real la perfección posible: el argumento ontológico, que deduce de esta perfección aquella existencia, no es, por consiguiente, otra cosa que el desarrollo de la fe en su expresión racional o en su principio lógico. Una vez más se trata de las *fides quarens intellectum,* del *credo ut intelligam* ·. del proceso por medio del cual el acto de fe se convierte en acto de razón y la iluminación divina en investigación filosófica.

193. LA ESENCIA DE DIOS

De las pruebas mismas que demuestran la existencia de Dios, resulta que sólo Dios es el ser perfecto y absoluto y que las otras cosas casi no son o apenas son *(fere non esse et vix esse, Mon.,* 28). Sujeto al devenir y al tiempo de ser de las cosas finitas empieza y cesa continuamente y continuamente cambia; es por esto un ser aproximativo y apenas tal, que no puede compararse con el ser inmutable de Dios. Al cual San Anselmo reconoce aquella necesidad, cuyo concepto iba elaborando la escolástica árabe casi contemporáneamente. La naturaleza de Dios es tal que no puede proceder ni de sí ni de otro; ni se da a sí misma una materia de la que pueda ser sacada, ni otro puede darle tal materia *(Mon.,* 6). Es, pues, originaria y necesaria.

Consiguientemente, las propiedades que se afirman de la naturaleza divina deben ser predicadas de ella *quidditativamente*, no cualitativamente: esto es, como partes o aspectos integrantes de la esencia divina, en nada diversas de esta esencia. Dios no puede ser justo o sabio, si no lo es en sí y por sí; no ciertamente por participación de una justicia o sabiduría distinta de El. Mejor es, por lo tanto, decir, no que Dios es justo, sino que es la justicia; no que tiene vida, sino que es la vida; y análogamente que es la verdad, el bien, la grandeza, la belleza, la felicidad, la eternidad, el poder, la inmutabilidad, la unidad y, en general, todas las cualidades que implican excelencia y perfección en quien las posee *(Mon.,* 15-16).

Por otra parte, todas estas cualidades no pueden subsistir en la esencia divina como una multiplicidad numérica. La naturaleza divina excluye toda composición y no puede constar de partes o de aspectos diversos. Las cualidades diversas que se le atribuyen, en cuanto idénticas a ella, son idénticas entre sí; y así la justicia o la sabiduría y cualquiera otra cualidad es la misma esencia divina, y quien dice una de ellas, dice también ésta *(Mon.,*

17). **De** aquí viene el que la esencia divina no es sustancia, en el sentido de sustrato o sostén de cualidades o accidentes. Es sustancia en el sentido de que subsiste por sí y en sí; pero en este sentido no puede ser comprendida bajo la categoría universal de sustancia, sino que está fuera de todo concepto genérico. La única determinación que se puede atribuir a la esencia divina como sustancia es la espiritualidad; el ser espiritual es, en efecto, más excelente que el ser corpóreo, y por esto lo único que es propio de Dios *(Mon.,* 27).

Una tal sustancia está absolutamente por encima de las variaciones temporales. En la vida divina, no hay sucesión, sino que todo está presente en un único acto indivisible. Está completa de una vez para siempre en su totalidad y no puede tener crecimientos o disminuciones *(Ibid.,* 24). Su inmutabilidad excluye, en fin, que en ella existan caracteres accidentales, que como tales implicarían mutabilidad. Pueden en Dios subsistir tales caracteres, pero no análogamente a lo que es, por ejemplo, el color de un cuerpo, sino sólo como relaciones determinadas, puramente exteriores, como cuando se dice que es mayor que todas las otras naturalezas. Sólo en estos límites, la categoría de accidente no contradice a la naturaleza divina *(Ibid.,* 25).

194. LA CREACIÓN

Puesto que Dios es el ser y las cosas existen tan sólo por participación del ser, toda cosa tiene su ser por Dios. Tal derivación es una creación de la nada. Y, de hecho, las cosas creadas no pueden proceder de una materia. Esta, a su vez, debería derivar de sí misma, lo cual es imposible, o de la naturaleza divina. En este caso, la naturaleza divina sería la materia de las cosas mudables y estaría sujeta a los cambios y a la corrupción de las mismas. Ella, que es el Sumo Bien, estaría sometida a mutabilidad y a corrupción; pero el Bien Sumo no puede dejar de ser tal. La materia de las cosas creadas no puede ser ni por sí ni de Dios; no hay, pues, materia de las cosas creadas. Sólo resta entonces admitir que han sido creadas de la nada *(Ibid.,* 7).

Contra la interpretación (que se encuentra, por ejemplo, en Eriúgena) de que la "nada" de la cual las cosas proceden es algo positivo, por ejemplo, una causa material o una realidad potencial, Anselmo tiene cuidado de añadir que no es ni una materia ni otra cosa real; y que la expresión creación de la nada significa solamente que el mundo primeramente no existía y ahora existe. La expresión "creación de la nada" es idéntica a la que se emplea diciendo que "se ha hecho de la nada" un hombre que ahora es rico y poderoso y antes no lo era. Indica el salto de la nada a algo *(Ibid.,* 8). El mundo ha sido, con todo racionalmente creado, y nada puede ser producido de tal manera sin suponer en la razón de quien produce un ejemplar de la cosa que ha de producirse, esto es, una forma, similitud o regla de ella. Debe, esto es, existir, en la mente divina, el modelo o la idea de la cosa producida, como en la mente del artista humano hay el concepto de la obra que se ha de realizar: con la diferencia de que el artista tiene necesidad de una materia exterior para efectuar su obra, y Dios no, y de que el primero debe sacar de las cosas externas el concepto mismo de la obra,

mientras Dios crea por sí mismo la idea ejemplar *(Ibid.,* 11). En uno y otro caso, no obstante, la idea de la obra es como una palabra interior; Dios se manifiesta en las ideas, como el artista en su concepto; pero la expresión no es una palabra externa, una voz; es la cosa misma, a la cual se dirige el ingenio de la mente creadora *(Ibid.,* 10).

La creación de la nada es precisamente esta articulación interior de la palabra divina. Sin la actividad creadora de Dios, nada existe y nada dura; Dios no solamente lleva al ser a las cosas, sino que las conserva y hace durar continuando su acción creadora. La creación es continua *(Ibid.,* 13). De aquí se sigue que Dios está y debe estar por todas partes; donde El no está, nada hay y nada está en pie. Esto no quiere decir, por cierto, que El esté condicionado por el espacio y el tiempo. En El no hay arriba ni abajo, ni antes ni después; sino que El está todo en todas las cosas existentes y en cada una de ellas, y vive una vida interminable, que es toda a la vez *(totum simul)* presente y perfecta *(Ibid.,* 14, 22-24).

195. LA TRINIDAD

La palabra interior de Dios no es un sonido de voz, sino esencia creadora. Este es el punto de partida de la especulación trinitaria de San Anselmo. Aquella palabra interior es la divina Sabiduría, el *Verbo* de Dios: por él todo ha sido dicho y todo ha sido hecho. El Verbo, por un lado, es idéntico con la esencia de Dios; por otro, idéntico con la esencia de la criatura. Es idéntico con la esencia de Dios, porque no es criatura, sino principio de la criatura, y porque está en Dios, en el cual no subsiste diversidad ni multiplicidad. Por otro lado, es la esencia misma de las cosas creadas; ya que ¿de qué sería Verbo si no fuese Verbo de ellas? Todo verbo es verbo de alguna cosa. ¿Es necesario, entonces, entender que no existiría el Verbo si no existieran las criaturas? La cosa es inconcebible, porque el Verbo es necesario y eterno como Dios mismo. Pero, por otra parte, si las criaturas no existieran, ¿cómo podría ser verbo de lo que no existe? La solución es que el Verbo es en primer lugar la inteligencia que Dios tiene de sí mismo. Así como la mente humana tiene conocimiento y comprensión de sí misma, también Dios: el Verbo es, pues, coeterno con Dios porque es la eterna inteligencia que Dios tiene de sí. Pero, al mismo tiempo, es también Verbo de las cosas creadas. "Con un solo y mismo Verbo el Sumo Espíritu habla de sí mismo y de todas las cosas creadas" *(Ibid.,* 33). Si tales cosas en sí mismas son mudables, con todo son inmutables en su esencia y en su fundamento, que está en el Verbo divino; y existen tanto más verdaderamente cuanto más semejantes son a tal fundamento *(Ibid.,* 34). Por su parte, el Verbo, aun en su identidad con el Sumo Espíritu, se distingue de él: ellos son dos, aunque no pueda expresarse de qué manera lo son. Son distintos por la recíproca relación, por cuanto uno es el Padre y otro el Hijo; y son, en cambio, idénticos en la sustancia, por cuanto en el Padre hay la esencia del Hijo, y en el Hijo la esencia del Padre. Única e indivisible es, en efecto, la esencia de entrambos *(Ibid.,* 43).

Ahora bien, si el Sumo Espíritu se reconoce y se entiende en el Hijo, debe también amarse; sería inútil, en efecto, la inteligencia sin el amor *(Ibid.,* 43).

El amor depende, pues, de la inteligencia que el Espíritu Sumo tiene de sí, esto es, depende a la vez del Padre y del Hijo. Esta dependencia no es generación: el amor no es hijo. Y, sin embargo, es una dependencia que supone participación en su naturaleza común; y puesto que tal naturaleza es espíritu, el amor se llama Espíritu *(Ibid.*, 57). Cada una de las tres personas divinas, participando de toda la esencia divina, recuerda, entiende y ama, sin necesidad de la otra. Aunque la memoria sea propia del Padre, la inteligencia del Hijo, el amor del Espíritu, cada uno de ellos es esencialmente memoria, inteligencia y amor. De la inteligencia, memoria y amor de cada uno de ellos no se derivan otros hijos y otros espíritus: en esto consiste el misterio inexplicable de la Trinidad divina *(Ibid.*, 62-64).

San Anselmo ha procurado aclarar con una imagen este misterio. Consideremos, dice *(De fide Trinitatis,* 8), una fuente, el río que nace de ella y el lago en el cual se recogen sus aguas: damos al conjunto de estas tres cosas el nombre de Nilo. Se trata de tres cosas distintas una de la otra; no obstante nosotros llamamos Nilo a la fuente, Nilo al río, Nilo al lago y, en fin, Nilo a todo el conjunto. No hablamos de tres Nilos, aunque sean tres cosas distintas entre sí. Son tres, la fuente, el río y el lago; pero es siempre el único y mismo Nilo, un solo fluir, una sola agua, una sola naturaleza. Hay aquí una trinidad en uno y una unidad en tres, que es la imagen de la Trinidad divina.

196. LA LIBERTAD

La investigación realizada por Anselmo en el *Monologion* y en el *Proslogion* tiende a comprender a Dios en su esencia y en su existencia. Anselmo intenta traducir con ella la certeza de la fe en verdad filosófica; y con esto ofrecer un camino de acercamiento a la verdad revelada, tal que el hombre pueda llegar hasta ella lo más cerca posible. Pero paralelamente a esta investigación, Anselmo emprende otra, dirigida al hombre y a sus posibilidades de elevarse hasta Dios. El tema de esta investigación es la libertad. A ella Anselmo ha dedicado dos obras: *De libero arbitrio* y *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non et gratiae Dei cum libero arbitrio*, compuesta, esta último, el año 1109, después de su vuelta a Inglaterra.

La libertad supone, en primer lugar, dos condiciones negativas: que la voluntad sea libre de coacción por parte de toda causa externa y sea libre de necesidad natural interna como es el instinto en los animales *(De libero arbitrio, 2,* 5). La libertad es esencialmente libertad de elección y ésta falta donde hay coacción y necesidad. Supuesto esto, Anselmo excluye que la libertad pueda definirse (como había hecho Escoto) como posibilidad de escoger entre pecar y no pecar. Si fuera así, ni Dios ni los ángeles, que no pueden pecar, serían libres. En todo caso, además, quien no puede perder lo que le favorece es más libre que aquel que lo puede perder; y así quien no puede alejarse de la rectitud de no pecar es más libre que cualquier otro individuo que pueda hacerlo. La capacidad de pecar no aumenta ni disminuye la libertad; por esto no es parte o elemento de la libertad *(De lib. arb.,* 1). El primer hombre ha recibido de Dios originariamente la rectitud de

la voluntad, esto es, la justicia. Hubiera podido y debido conservarla; y a este fin precisamente le fue dada la libertad. Esta, pues, no es arbitrio de indiferencia, esto es, voluntad que se decide indiferentemente entre el bien y el mal; es la capacidad positiva de conservar la justicia originaria y de conservarla por la misma justicia, y no en vista de un motivo extraño *(Ibid.,* 13).

Este poder en que consiste la libertad no lo pierde el hombre en ningún caso, ni siquiera con el pecado. Como quien ya no ve un objeto, conserva la capacidad de verlo, porque el no verlo depende de la lejanía del objeto y no de la pérdida de la vista, así la capacidad dé conservar la rectitud de la voluntad permanece en el hombre aun a través del pecado y entra en acción apenas Dios restituye la rectitud de la voluntad al hombre que la ha perdido.

Ahora bien, el hombre puede perderla sólo por un acto de su voluntad y nunca por causas externas. Dios mismo no puede quitársela al hombre. Puesto que consiste en querer lo que Dios quiere que se quiera, si Dios la quitase al hombre, no querría que el hombre quisiera lo que El quiere que quiera. Puesto que esto no se puede imaginar, Dios no puede quitar al hombre la voluntad justa; solamente puede perderla el hombre. Nada, pues, es más libre que la voluntad *(Ibid.,* 11).

No contradice a esto la frase bíblica de que el hombre que peca se convierte en "esclavo del pecado". Que se convierta en esclavo del pecado significa sólo que pierde la rectitud de la voluntad y que no tiene la capacidad de volverla a adquirir sino por don gratuito de Dios. La esclavitud del pecada es la *impotentia non peccandi:* el hombre que ha perdido la rectitud de la voluntad no puede dejar de pecar; pero aun así permanece libre, porque conserva la posibilidad de conservar aquella rectitud, si le es devuelta.

De esto resulta que Anselmo, como San Agustín, establece una estrecha relación entre la libertad humana y la gracia divina. No hay duda de que la voluntad quiere rectamente sólo porque es recta. Pero como la vista buena no es buena porque ve bien, sino que ve bien porque es buena, tampoco la voluntad es recta porque quiere con rectitud, sino que quiere con rectitud porque es recta. Esto quiere decir que la voluntad recibe su rectitud no de sí misma (desde el momento que cada acto recto suyo la presupone), sino de la gracia divina *(De Concord. praesc.,* q. 3, 3). La última condición de la libertad humana es, pues, la gracia divina. Como capacidad de conservar la justicia originaria, la libertad humana, está condicionada por la posesión de esta justicia; y tal posesión sólo puede venirle de Dios.

197. PRESCIENCIA Y PREDESTINACIÓN

Como la libertad humana no se opone para nada a la gracia divina, ningún límite o restricción aportan tampoco a la libertad misma la presciencia y la predeterminación divina. Ciertamente Dios prevé todas las acciones futuras de los hombres; pero esta previsión no impide que las acciones sean efectuadas libremente. Dios en efecto prevé las acciones de los hombres en la libertad, que es atributo fundamental de las mismas. No es menester decir, afirma San Anselmo, "Dios prevé que yo pecaré o que yo no pecaré", sino

que es necesario añadir que El prevé que yo pecaré o no pecaré sin necesidad; y así, tanto si peco como si no peco, una y otra cosa serán libres, porque Dios mismo prevé que esto sucederá sin necesidad *(De Concord, praesc.,* q. 1, 3). Hay una doble necesidad: una que precede al efecto, otra que sigue a la realización de una cosa. La primera es verdaderamente determinante, la segunda no. La primera está, por ejemplo, incluida en la afirmación "los cielos giran necesariamente"; la segunda está contenida en la afirmación "tú hablarás". De hecho, la necesidad natural obliga a los cielos a moverse, mientras que no hay ninguna necesidad que obligue al hombre a hablar. Aun en este caso, la previsión se verificara y, por tanto, es cierta; pero su certeza en nada anula ni disminuye la libertad del hecho previsto. Indudablemente, lo que es no puede no ser. Una acción libre, una vez que se ha verificado, tiene una necesidad de hecho, que obliga a admitirla tal como es. Pero esta necesidad de hecho no anula la libertad, aunque la haga previsible con absoluta certeza por parte de Dios.

Consideraciones análogas valen para la predestinación. Dios predestina a la salvación a los elegidos, y aquellos que no predestina están condenados. Se puede, por tanto, hablar también de una predestinación" de los condenados, por cuanto Dios permite su condenación: aunque la predestinación sea sólo positiva y efectiva para los elegidos. La predestinación tiene en cuenta la libertad. Dios no predestina a nadie naciendo violencia a su voluntad, sino que deja siempre la salvación en manos del predestinado. Como la presciencia, que no se engaña nunca, sabe de antemano todo lo que sucederá, sea que acontezca necesariamente, sea que suceda libremente, así la predestinación, que no cambia nunca, no predestina sino en virtud y en conformidad con la presciencia *(De concordia praesc., a. 2,* 3). Son predestinados a la salvación solamente aquellos cuya buena voluntad Dios conoce de antemano.

198. EL MAL

Se relaciona con conceptos agustinianos el tratado de Anselmo sobre el problema del mal. Como hay dos especies fundamentales de bien, la justicia y lo útil, así también hay dos especies fundamentales de mal: la injusticia *(malum injustitiae)* y el daño *(malum incommodi).* El mal verdadero y propio es sólo la injusticia. La injusticia es siempre algo negativo: es la pura y simple negación de lo que debe ser, esto es, de la justicia. Y puesto que el bien sólo es verdaderamente la justicia, el mal no tiene en ningún caso realidad positiva: es una pura negación y puede, con todo derecho, ser llamado la nada *(De casu diaboli,* 12-26).

En cuanto al daño, esto es, el mal físico, también es en su esencia una negación; pero alguna vez va acompañado por una acción positiva, en la cual, en realidad, se piensa cuando se le llama mal. Así no hay duda de que la ceguera, por ejemplo, es simple negación de la vista; pero va acompañada de tristeza y dolor, que son realidades positivas y constituyen el aspecto pavoroso del mal *(Ibid.,* 26). Con todo, la tristeza, el dolor y el horror que estas cosas determinan en el alma siguen a la privación del bien que es el verdadero fundamento de todo mal. El verdadero y único bien es la justicia,

por la cual son buenos, esto es, justos, los ángeles y los hombres y por la cual la misma voluntad es buena o justa. Ahora bien, la justicia consiste en la conformidad de la voluntad humana con la voluntad divina. La voluntad de la criatura racional debe estar sometida a la voluntad divina y el que no tributa a Dios este honor debido le quita lo que es suyo y por eso peca. A Dios solamente corresponde el tener voluntad propia, esto es, no sujeta a nadie. Todo el que se atribuye una voluntad propia se esfuerza por hacerse semejante a Dios *per rapinam y* por privar a Dios, en lo que a El se refiere, de su dignidad y singular excelencia *(De fide Trinit.,* 5).

El rasgo característico de estas formulaciones de Anselmo es la reducción de todo valor moral a la voluntad, en la cual solamente reside la justicia y la injusticia. Los apetitos sensibles, por su parte, no son buenos ni malos. El hombre es justo o injusto, no porque los sienta o no, sino solamente porque consiente o no con la voluntad. El pecado consiste no en sentirlos, sino en consentirlos *(De concep. virg.,* 4). El único origen del mal es la misma voluntad. La voluntad puede perder su rectitud en cuanto quiere lo que no debe querer; pero el poderla perder no es fundamento del mal; ya que no la pierde en realidad porque *puede* perderla, sino solamente porque *quiere* perderla. El mal no tiene otra causa positiva. Tampoco puede atribuirse a Dios, porque no se puede decir que El dé a los hombres una mala voluntad, sino en el sentido de que no impide, pudiéndolo, una tal voluntad. Dios, en cambio, es causa directa de la voluntad justa. Todo lo que hay de bueno en la voluntad y en las acciones de los hombres, procede de su gracia: el mal procede sólo del hombre.

Y así como la voluntad es el único sujeto de las valoraciones morales, así también sólo ella es responsable y puede ser castigada. No hay pena que no esté dirigida contra la voluntad y ninguna cosa puede sufrir un castigo si no está dotada de voluntad. Así como es la voluntad la que actúa sobre los miembros y los sentidos, así también es la voluntad la que en los miembros y en los sentidos es castigada o deleitada *(Ibid..* 4). En un solo caso el pecado no depende de la voluntad, y es el caso del pecado original. Adán pecó por propia voluntad; sus descendientes pecan por necesidad natural *(Ibid.,* 23). Pero en Adán estaba presente toda la naturaleza humana; en él, pues, han pecado todos los hombres, no personalmente, sino en su origen y en su naturaleza común.

199. EL ALMA

La doctrina de Anselmo sobre el alma sigue las huellas de la agustiniana, con algún desarrollo notable por lo que se refiere a la demostración de la inmortalidad. El hombre está compuesto de dos naturalezas, el alma y el cuerpo *(Medit.,* 19); la parte más alta, porque está más cercana a la suma esencia, es el alma y precisamente el entendimiento. Y, de hecho, sólo a través de la inteligencia se puede conocer y buscar a Dios y puede el hombre acercarse a El. El alma es como un espejo en el cual se mira la imagen de la Suma Esencia, que no se puede contemplar cara a cara. Anselmo sigue aquí a San Agustín: el alma recuerda, entiende y se ama a sí misma; y en esto reproduce la Trinidad divina, que es precisamente Memoria, Inteligencia y

Amor *(Monol.,* 67). La naturaleza del alma señala su destino. El alma debe tender a expresar con actos de voluntad la imagen de la Trinidad divina que está impresa en ella naturalmente: debe, por consiguiente, empeñar toda su voluntad en recordar, entender y amar al Sumo Bien; tal es el fin de su existencia *(Ibid.,* 68).

De este destino se deriva su inmortalidad. Si el alma está destinada a amar sin fin la Suma Esencia es menester que viva siempre y que la muerte no interrumpa en cierto punto, sin demérito suyo, el amor que debe a Dios. Tampoco Dios podría reducir a la nada una criatura que El ha creado para que le amase o permitir que le sea quitada a la criatura que le ama la vida que El le ha dado, cuando ella aún no le amaba, para que pudiera amarle: tanto más que el Creador ama a toda criatura que verdaderamente lo ama. Es, además, evidente que una vida empleada en el amor de Dios no puede ser más que feliz. El alma tiene, pues, asegurada por su destino una vida eterna y feliz *(Ibid.,* 69). Pero la inmortalidad no se refiere solamente al alma que ama a Dios. Si para el alma que ama a Dios, la inmortalidad es, por parte de Dios, un don de amor, para el alma que desprecia a Dios, la inmortalidad es, por parte de Dios, un acto de justicia. Sería, en efecto, injusto que el alma que desprecie a Dios fuese castigada con la pérdida de la vida y del mismo ser, y con esto no tuviese otro castigo que volver al estado en que se encontraba antes de toda culpa, esto es, antes de existir. Aun el alma injusta debe ser, por tanto, inmortal, para sufrir una pena eterna, así como es inmortal el alma justa para gozar del premio eterno *(Ibid.,* 71). Todas las almas son, pues, inmortales, tanto las justas como las injustas; aun aquellas que no son capaces ni de una cosa ni de otra, como las almas de los niños, deben serlo, porque deben tener la misma naturaleza *(Ibid.,* 72).

Sabemos por el biógrafo Eadmer que Anselmo murió mientras intentaba ansiosamente aclarar la naturaleza y el origen del alma. Poco, en efecto, nos dicen sobre este problema las obras que nos ha dejado. La investigación de Anselmo, que empieza con Dios, se concluía con el alma humana. Verdaderamente, Anselmo había hecho suyas las palabras de San Agustín: "Deseo conocer a Dios y el alma: y nada más."

BIBLIOGRAFÍA

§ 190. Las obras de San Anselmo en *P. L.* 158°-159°, ed. Sehmitt, 5 vol., Roma-Londres, 1938-1951. *Opere filosofiche,* trad, ital. de C. Ottaviano, 3 vol., Lanciano, 1928.- De Rémusat, *Saint-Anselme de Canterbury;* Domet de Vorges, *Saint-Anselme,* París, 1901; Levasti, *Sant'Anselme,* Bari, 1929; Vanni-Rovighi, *Sant'Anselmo,* Milán, 1949, con bibliografía.

§ 191. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la Philosophie et la fot de Bérenger de Tours a Saint-Thomas,* París, 1909; Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters,* Gotha, 1931; Gilson, en "Arch. Hist. Doct. Lit. Moyen Age", 1934, 5-5 1.

§ 192. Koyré *L'idée de Dieu dans la Philosophie de Saint-Anselme,* París, 1923; K. Barth, *Fides quaerens intellectum,* Munich, 1931. Sobre el argumento ontológico en la escolástica: Daniels, en "Beitráge" VIII, 1-2. Muchos filósofos han tomado partido sobre el argumento ontológico y de las discusiones con respecto a esta materia hay frecuentes alusiones en la presente obra.

§ 193. Seeberg, *Dogmengeschichte,* III, 1913, p. 150 y sigs., 207-226.

§ 196. Baeumker, en "Beiträge", X, 6, 1912.

§ 198. Martin, *La question du péché originel dans Saint-Anselme,* en "Revue des Sciences philos. et théol.", 1911, p. 735-749.

CAPITULO V

DISCUSIÓN SOBRE LOS UNIVERSALES

200. EL PROBLEMA Y SU SIGNIFICADO HISTÓRICO

A partir del siglo XII, uno de los temas más frecuentes de discusión entre los escolásticos es el llamado problema de los universales. El problema fue planteado siguiendo un pasaje de la *Isagoge* (introducción) de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles y los comentarios de Boecio a este respecto. El pasaje de Porfirio es el siguiente: "Sobre los géneros y las especies no diré aquí si subsisten o bien si están solamente en el entendimiento, ni en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las mismas expresando sus caracteres uniformes" *(Isag.,* 1). De las alternativas señaladas en este pasaje por Porfirio sólo una no encuentra comprobación en la historia de la disputa: aquella por la cual los universales serían realidades corpóreas. En compensación, se verifica históricamente una alternativa que Porfirio, a lo que dicen, no había previsto: o sea, que el universal no exista ni siquiera en el intelecto y sea sólo un nombre, un *flatus vocis.* De todas formas, del pasaje de Porfirio resulta que las dos soluciones fundamentales del problema son las que más tarde se llamaron del *realismo* (o *formalismo) y* del *nominalismo* (o *terminismo):* la primera de ellas afirma, mientras la otra niega, que los universales existan de alguna manera fuera del alma. Las soluciones que la disputa de los universales halló en la escolástica fueron muchísimas: Juan de Salisbury *(Metalogicus* II. 17) daba su primer resumen, aunque incompleto (Cfr. Prantl, *Geschichte der Logik,* II, p. 121 v sigs.).

Aunque el problema de que se trataba no era nuevo (como lo veremos enseguida) el hecho de su planteamiento explícito (por más que referido a un texto antiguo) y del reconocimiento de la posibilidad de resolverlo en varias direcciones es ya muy significativo de por sí y puede admitirse como un indicio del nuevo espíritu que comienza a dominar en la escolástica a partir de los últimos decenios del siglo XI. Con anterioridad a este período, ningún pensador llegó a dudar de que los géneros y las especies fueran *ideas* arquetipos en la mente divina y *formas* de esta mente impresa en las cosas. Desde este punto de vista, el problema del universal carecía de sentido. El mero hecho de plantearlo significa admitir que puede resolverse incluso en forma distinta de las doctrinas que la escolástica primitiva había tomado de la patrística y que se habían convertido en patrimonio de la especulación teológica. Por consiguiente, el planteamiento del problema significa la consideración del mismo desde un punto de vista que ve en los universales

no sólo los instrumentos de la acción creadora de Dios sino también, y ante todo, los instrumentos o las condiciones de las operaciones cognoscitivas del hombre. En consecuencia, el planteamiento de este problema es de por sí la instauración de un punto de vista que mira más al hombre que a Dios: este problema, planteado en los términos de Porfirio, no es más que el problema de la validez del conocimiento racional en general. Es el indicio de una nueva importancia atribuida al hombre; y desde este punto de vista, hasta las innumerables sutilezas a que dio lugar pueden ser consideradas como la expresión de la nueva libertad con la que el hombre se contempla a sí mismo y a sus propios problemas. Esta nueva libertad, que se manifiesta también (como lo veremos en el capítulo siguiente) con la atención renovada que los filósofos prestan al mundo de la naturaleza y a sus problemas, acompaña y despierta el renacimiento económico y social de la época: lo cual se expresa en la formación y consolidación de las repúblicas marineras y de los municipios, en los intercambios, en los viajes, en la economía mercantil y, en general, en la reanudación de las actividades y del espíritu laico.

Desde el punto de vista de la historia de la lógica, el planteamiento del problema de los universales viene condicionado por la posibilidad reconocida de una alternativa distinta de la metafísica o teológica que había sido admitida sin discusión en el período anterior. Esta es la alternativa *nominalista* que se denominó inmediatamente la *vía moderna* de la lógica y que no es mas que la corriente cínico-estoica de la lógica antigua, expresada en las obras de Boecio y de Cicerón y contrapuesta a la orientación tradicional de signo platónico-aristotélico. Sustancialmente, nominalismo y realismo corresponden a estas dos tendencias originales. Para el realismo, es decir, para la tradición lógica platónico-idealista, el universal es, además del *conceptus mentis,* la esencia necesaria o la sustancia de las cosas y la idea de Dios. Para el nominalismo, es decir, para la tradición estoica, el universal es un *signo* de las mismas cosas que *está en lugar (supponit)* de ellas. Mientras disputan sobre el problema buscándole siempre nuevas soluciones (que apenas si se distinguen unas de otras), los escolásticos, con su desenvuelto eclecticismo, no renuncian a los resultados que pueden obtenerse en el campo de la lógica apelando a uno u otro de los dos planteamientos. A partir del siglo XIII, los tratados de lógica yuxtaponen simplemente las doctrinas lógicas aristotélicas con las estoicas, dando a ambas la misma importancia sin preocuparse de sus distintos planteamientos teóricos. Las *Summulae logicales* de Pedro Hispano vienen a ser el modelo más famoso de esta yuxtaposición.

El antagonismo entre realismo y nominalismo, entre la vía antigua y la vía moderna es, pues, un antagonismo de fondo que sobrepasa el alcance de las disputas sutiles, abstractas y muchas veces enojosas, a que dio lugar. El realismo se puede emplear en plan teológico y cosmológico; el nominalismo, no. De ahí que las corrientes de la escolástica que se inspiraron en el realismo fueran las que se empeñaron en defender la teología y la concepción teológica del mundo. En cambio, las que se inspiraron en el nominalismo, por lo general, se enfrentaron contra la teología y adoptaron una posición crítica con respecto a la concepción teológica del mundo, lanzándose a veces a innovaciones atrevidas que presagian la preparación de-nuevas concepciones acerca de la naturaleza y del hombre. Así se explica

por qué, al final de la escolástica, tuviera predominio el nominalismo: los problemas de la teología, relegados al dominio de la fe, no interesaban ya a la filosofía, que se orientaba hacia otros campos, en los que se podían considerar más eficaces y adecuados los poderes racionales del nombre.

201. ROSCELINO

La primera fase ruidosa de la disputa de los universales fue provocada por la entrada en escena de la filosofía del nominalismo en su forma extrema, defendida por una figura extraordinaria: Roscelino.

Otón de Freising, en su crónica *Sobre las hazañas de Federico* (I, 47), afirma que Roscelino "fue el primero en nuestros tiempos que propuso en la lógica la doctrina de las palabras *(sententiam vocum)*'. Sabemos que Roscelino nació en Compiègne, estudió en Soissons y Reims y enseñó como canónigo en la escuela catedral de Compiègne, después en la de Loches, Bretaña, donde tuvo entre sus alumnos a Abelardo, y luego también en Besançon y Tours. Su muerte debió acaecer entre 1123 y 1125, como se puede conjeturar por los apostrofes que Abelardo le dirige en sus escritos.

Tenemos de Roscelino solamente una carta dirigida a Abelardo sobre la cuestión de la Trinidad. No sabemos si escribió alguna otra cosa o si sus obras no han sido todavía halladas en los manuscritos medievales. Es probable que no escribiera nada más, porque sus adversarios Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury no le atribuyen ningún libro y los Padres del Concilio de Soissons, que condenaron su doctrina trinitaria, no hubieran dejado de entregar a las llamas sus escritos, si hubieran existido. No podemos, pues, conocer la doctrina de Roscelino más que por los escritos de sus adversarios, y especialmente de Anselmo y Abelardo. Anselmo coloca a Roscelino entre los dialécticos, más aún, entre los herejes dialécticos de su tiempo, "los cuales creen que las sustancias universales no son otra cosa que un soplo de voz *(flatus vocis);* éstos, por "color", no pueden entender otra cosa que el cuerpo coloreado, y por "sabiduría" otra cosa que la misma alma del hombre'. San Anselmo añade la explicación de semejante opinión: permanecen enredados en los sentidos y no consiguen librar a la razón de ellos. "En sus almas, la razón que debe ser la parte dominante y juzgadora de todo lo que hay en el hombre, está de tal manera sumergida en las imaginaciones corporales, que no saben librarla de ellas; y permanecen incapacitados para discernirla mientras que, en cambio, se deberían servir de ella sola para la especulación" *(De fide Trin.,* 2). Esta incapacidad de Roscelino para desligar a la razón de la envoltura sensible, es también el motivo, según Anselmo, de la herejía trinitaria defendida por el clérigo de Compiègne: "Quien no comprende ni siquiera de qué manera los hombres constituyen la única especie hombre, ¿cómo podría comprender de qué manera, en la misteriosísima naturaleza divina, varias personas, cada una de las cuales es un Dios perfecto, constituyen un solo Dios? Y quien tiene la mente tan oscura que no sabe distinguir entre el caballo y su color, ¿cómo podría distinguir entre un único Dios y sus diversas relaciones? En fin, quien no entiende que el hombre no es el individuo mismo, de ninguna manera entenderá por hombre la naturaleza humana" *(Ibid.).* Juan de

Salisbury nos da un testimonio análogo sobre el nominalismo de Roscelino: le pone "entre aquellos que afirman que los géneros y las especies no son otra cosa que voces" (*Metal.*, II, 13; *Policrat.*, VII, 12). Abelardo nos ilustra otro aspecto de tal nominalismo. Roscelino sostuvo que es imposible que las cosas consten de partes y que las partes de las cosas son, como la especie, nombres diversos de las mismas cosas (*Obras inéditas,* edic. Cousin, 471).

Se ha visto como San Anselmo relaciona con el nominalismo la herejía trinitaria de Roscelino. El mismo nos dice que, según Roscelino, "las tres personas de la Trinidad son tres realidades como tres ángeles y tres almas, aunque son idénticas absolutamente por voluntad y poder" (*De fide Trin.*, 3); y que, además, se podría decir, si el uso lo admitiera, que son tres divinidades (*Epist.*, II, 41). Pero sobre esta doctrina tenemos alguna referencia de Roscelino mismo en su carta a Abelardo. Roscelino comienza identificando *persona* con *sustancia,* a propósito de Dios. Puesto que en Dios diversos nombres no indican realidades diversas, sino la misma, única, simplicísima realidad, persona no puede significar otra cosa que sustancia. Pero si las personas son diversas porque una engendra a la otra y la otra es engendrada, es evidente que son diversas las sustancias de la Trinidad divina. La Trinidad es una por la comunión de las tres sustancias, no porque esté constituida por una sustancia sola. A la Trinidad se le reconoce, pues, una unidad de semejanza o de igualdad, no de sustancia. De ello resulta que Roscelino ha deducido su trideísmo de la identificación de sustancia y persona (que en la tradición eclesiástica siempre han sido distintas): y ha sido llevado a esta identificación por suponer que las determinaciones diversas que se atribuyen a Dios no son mas que nombres diversos de una realidad única.

La herejía de Roscelino fue condenada por primera vez en un Concilio que se celebró en Reims el 1092 ó 1093. Se le obligó a abjurar y él se sometió por temor de ser asesinado por el pueblo de Reims; pero, habiendo dejado la ciudad, volvió a defender su tesis. Fue de nuevo condenado en el 1094 en un Concilio convocado por el rey Felipe para celebrar sus bodas con Bertrana. Expulsado de Francia, se dirigió a Inglaterra, donde una nueva persecución le obligó a volver a Francia. Volvió a aparecer en el 1121 para combatirla doctrina de Abelardo sobre la Trinidad. Su carácter nos aparece, por la carta que poseemos de él, como poco recomendable: ataca a Abelardo en los términos más violentos y le echa en cara cínicamente la mutilación que le había sido infligida.

202. GUILLERMO DE CHAMPEAUX

Se opone al nominalismo de Roscelino el realismo de Guillermo de Champeaux. Nació en Champeaux, cerca de Melun, hacia el 1070, y fue discípulo en París de Anselmo de Laón (muerto en 1117), que contó entre sus alumnos algunos de los hombres más notables de su tiempo, entre los cuales estuvieron Abelardo y Gilberto. Hacia el 1108, Guillermo pasó de la escuela catedral de París a la abadía de San Víctor, de la cual fue prior y abad. Luego fue nombrado obispo de Châlons-sur-Marne. Vivió hasta su muerte en gran amistad con San Bernardo, y murió el año 1121.

De sus numerosos escritos nos quedan: el *De Eucaristía*, el *De origine animae y* un diálogo *Sobre la fe católica.*

Por lo que se refiere a su doctrina sobre los universales, nuestra principal fuente es la polémica que contra él desarrolló Abelardo. Guillermo sostenía la realidad sustancial de los universales y afirmaba que tal realidad se halla enteramente en todos los individuos, los cuales son multiplicados y diferenciados entre sí por cualidades accidentales. Por ejemplo, la especie "hombre" es una realidad que permanece una e idéntica en todos los hombres: a ella se añaden después las cualidades accidentales que son diversas en Sócrates, Platón y en los otros individuos particulares (Abelardo, *Obras inéditas, De gen. et spec.*, 513).

Abelardo, que fue discípulo de Guillermo, se gloría de haberle obligado, con potentísimos argumentos, a cambiar, más aún, a abandonar del todo, esta tesis. He aquí el texto de Abelardo (*Hist. calam.*, 2): "El corrigió su opinión diciendo que la realidad universal se encuentra en los individuos no esencialmente, sino individualmente". Se individualiza, esto es, en los individuos de manera que pierde su unidad esencial y se multiplica con ellos; lo cual es una renuncia a afirmar la realidad en sí del universal. Pero con esto la tesis del realismo no quedaba del todo abandonada: estaba sólo abandonada la realidad separada y universal del universal y se admitía el universal *in re,* el universal individualizado e incorporado a la misma cosa individual. Es ésta una segunda fase del pensamiento de Guillermo. Mientras la primera niega efectivamente la realidad de los individuos, reduciéndolos a meras modificaciones accidentales de la esencia universal, la segunda sostiene la realidad de los individuos, afirmando, no obstante, la presencia en ellos de la esencia universal individualizada. Un fragmento de las *Sentencias* nos hace conocer una tercera fase de la doctrina de Guillermo sobre los universales: la esencia común de los individuos particulares no sería tampoco la misma, sino que los diversos individuos tendrían sólo esencias semejantes. En esta tercera fase la doctrina de Guillermo se transforma en puro conceptualismo.

203. EL TRATADO "DE GENERIBUS ET SPECIEBUS"

El tratado *De generibus et speciebus* fue considerado por Cousin como una obra de Abelardo e incluido entre sus obras inéditas. Ritter fue el primero en negar esta atribución y atribuyó el tratado a Joscelino (Gausleno, 1125-1151), obispo de Soissons. Esta atribución ha sido luego confirmada por otros eruditos, y, en efecto, Juan de Salisbury, en su *Metalogicus* (II, 17), atribuye a Gausleno la doctrina de que el universal es el conjunto de las cosas singulares; doctrina contenida en el tratado. En él se define a la especie como todo el conjunto de individuos que tienen la misma naturaleza. "Esa colección, aunque es esencialmente múltiple, se llama tradicionalmente una sola especie, un solo universal, una sola naturaleza a la manera como se habla de *un solo pueblo,* aunque esté constituido por muchas personas" (Abelardo, *Obras inéditas,* edic. Cousin, 527). Para el individuo, la especie es la materia, la individualidad, la forma. Por ejemplo, Sócrates está compuesto de la materia "hombre" y de la forma "Sócrates":

Platón, de una materia semejante, esto es, "hombre", y de una forma diversa, esto es, "Platón", y así en todos los demás. Y como la *socratidad* que constituye formalmente a Sócrates no subsiste fuera de Sócrates, tampoco la esencia "hombre" que en Sócrates constituye la *socratidad*, no subsiste nunca si no es en Sócrates. El punto de vista sostenido en este tratado se acerca mucho al de Abelardo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 200. Sobre la discusión de los universales, que ocupa la actividad filosófica de todos los escritores de la época, véase la siguiente bibliografía.

§ 201. La caita de Roscelino a Abelardo está publicada en las obras de Abelardo, en *Patr. Lat.*, vol. 178, 357 y sigs. Nueva ed. de Reiners, en "Beiträge", VIII, 5, 63-80; Picavet, *Roscelin*, París, 1911. Sobre el nominalismo: Reiners, ob. cit.

§ 202. Las obras de Guillermo de Champeaux, en *Patr. Lat.*, vol. 163, 1037-1072. Las *Sententiae* (o *Quaestiones*), en Lefèvre, *Les variations de G. de Cb. et de ¡a question des universaux*, Lille, 1898; Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode*, II, 136-168; Weisweiler, *L'école d'Anselme de Laon et de G. de C., Nouveaux documents*, en "Rev. Théol. anc. et méd.", 1932, 237-269, 371-391; De Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Lovaina, 1948.

§ 203. El *De generibus et speciebus*, se encuentra en las obras inéditas de Abelardo editadas por Cousin; Ritter, *Geschichte d. Phil.*, VII, 1844, p, 364; Prantl, II, 142-147; Robert, *Les écoles et l'enseignement de la Théologie pendant la première moitié du XIIe siede*, París, 1909, 202, 205.

CAPITULO VI

ABELARDO

204. FIGURA HISTÓRICA

Abelardo es la primera gran afirmación medieval del valor humano de la investigación. Esta figura que ni siquiera la tradición medieval ha podido reducir al esquema estereotipado del sabio o del santo; este hombre que ha pecado y sufrido y ha puesto todo el significado de su vida en la investigación; este maestro genial, que ha hecho durante siglos la fortuna y la fama de la Universidad de París, encarna, por vez primera en la Edad Media, la filosofía en su libertad y en su significado humano. Dotado de una gran prestancia física (Eloísa nos lo atestigua, *Ep.*, II en *Patr.*, 178, col. 185, que cuando se dirigía o volvía de sus lecciones con la mirada enérgica y la cabeza erguida, despertaba la admiración de todos), de una elocuencia precisa y tajante, de una extraordinaria potencia dialéctica que le hacía invencible en las disputas estaba destinado al éxito, que efectivamente le sonrió, acarreándole envidias, persecuciones y condenaciones. Pero el centro de su personalidad es la exigencia de la investigación: la necesidad de resolver en motivos racionales toda verdad que sea o quiera ser tal para el hombre, de afrontar con armas dialécticas toaos los problemas para llevarlos al plano de una comprensión humana efectiva. Para Abelardo, la fe en lo que no se puede entender es una fe puramente verbal, carente de contenido espiritual y humano. La fe que es un acto de vida es inteligencia de lo que se cree: a entender deben, pues, ser dirigidas rodas las fuerzas del hombre. En esta convicción está la fuerza de su especulación y su fascinación como maestro. En él se hace claro el significado, de otro modo débil e incierto, de la *ratio* medieval. Para el hombre, la razón es la única guia posible; y el ejercicio de la razón, que es propio de la filosofía, es la actividad más alta del hombre. Por lo tanto, si la fe no es un empeño ciego que puede también dirigirse a prejuicios y a errores, debe también ser sometida ella misma al examen de la razón. Desde este punto de vista no existe una diferencia radical entre filósofos paganos y filósofos cristianos; si el cristianismo representa la perfección del hombre, también los filósofos paganos, en cuanto filósofos, han sido cristianos en la vida y en las doctrinas (*Theoi. Christ.*, II, 1).

205. VIDA Y ESCRITOS

Las movidas circunstancias de la vida de Abelardo las cuenta él mismo en una carta que lleva el titule de *Historia calamitatum*. Pedro Abelardo había

nacido cerca de Nantes, el año 1079, y había estudiado dialéctica con Guillermo de Champeaux, del cual pronto se hizo adversario y rival. Enseñó primeramente dialéctica en varias localidades de Francia, después desde 1113, teología junto a la escuela catedral de París. Su enseñanza se desarrolló entre disputas clamorosas y polémicas violentas, suscitadas por su intemperancia dialéctica y por la envidia que su éxito provocaba.

En París se enamoró de Eloísa, sobrina de un tal Fulberto, canónigo, que era bella y muy culta, y tuvo de ella un hijo, Astrolabio. Habiéndose casado con ella para aplacar las iras del tío, quiso mantener secreto su matrimonio, temiendo que dañase su fama y carrera de maestro, y envió a Eloísa al convento de Argenteuil, cerca de París, donde ella había sido educada desde niña. Pero el tío y los parientes de la esposa, creyendo que quería desembarazarse de ella, se vengaron haciéndole desvirilizar, mientras dormía. Avergonzado por el ultraje recibido, Abelardo entró en un convento; y los dos esposos se consagraron juntamente a Dios: Abelardo en la abadía de San Dionisio, cerca de París; Eloísa en el monasterio de Argenteuil. En el epistolario de Abelardo se conservan algunas cartas de Eloísa que desbordan afecto y fuerza de resignación.

Después del infortunio, Abelardo renovó, con redoblado entusiasmo, su enseñanza, en un lugar aislado de Nogent-sur-Seine, donde sus discípulos le siguieron y le construyeron un oratorio que él dedicó al Espíritu Santo o Paráclito. En el 1136, reapareció en París, y reanudó sus lecciones sobre la montaña de Santa Genoveva, donde había tenido sus primeros éxitos como maestro. Exaltado por los discípulos por su elocuencia y por el ardor de su dialéctica, envidiado por los otros maestros, Abelardo pronto dio pie a ser tachado de hereje. El Concilio de Soissons condenó su doctrina trinitaria y le obligó a quemar por su mano el libro de *De unitate et trinitate divina* (1121). En los últimos años de su vida sostuvo una polémica con San Bernardo, el cual provocó contra él una condenación en el Sínodo de Sens (1140). Abelardo apeló al Papa y quería dirigirse a Roma para sostener su causa; pero el abad Pedro de Cluny le convenció de que se quedara en Cluny y se reconciliase con la Iglesia, con el Papa y con San Bernardo. Abelardo compuso en esta ocasión una *Apología* y pasó los últimos años de su vida en la abadía de St. Marcel. Allí murió el 20 de abril de 1142, a los 63 años. Sus restos fueron sepultados en el Paráclito y allí fueron llevados y puestos a su lado los restos de Eloísa, veintiún años después (1164).

Abelardo es autor de una *Dialéctica,* compuesta hacia el 1121, y de una obra titulada *Sic et non,* que es la típica expresión de su método. Escribió, además, tres obras sobre el problema trinitario: *Tractatus de unitate et trinitate divina, Introductio ad theologiam, Theologia christiana*. Las referencias contenidas en estas obras permiten conjeturar que la *Theologia christiana* fue compuesta después del *De unitate*, y probablemente entre el 1123-1124, y que la *Introductio* no es más que la primera parte de la *Theologia* condenada en el Concilio de Sens. A continuación compuso un *Comentario sobre la Epístola a los Romanos y* la *Etica o Scito te ipsum*. Posteriores son todavía las *Cartas* a Eloísa, los *Sermones,* los *Himnos*, los *Problemata*, la *Expositio in Exameron*. La carta que lleva el título de *Historia calamitatum* fue escrita entre el 1133 y el 1136. A los últimos años pertenecen el *Carmen ad Astrolabium y* el *Dialogus ínter iudaeum, philosophum et christianum* (1141-1142).

206. EL METODO

Abelardo ha ejercido sobre el desarrollo de la filosofía medieval una influencia poderosísima. Esta influencia es debida, en primer lugar, a su fascinación como maestro. El ha sido, si no el fundador, al menos el precursor de la Universidad de París. Su prestigio de profesor y la superioridad de su método consagraron la celebridad de la escuela de París *y* prepararon la formación de la Universidad. La obra en la cual ha aclarado mejor y puesto en práctica su método de investigación es el *Sic et non.* Se trata de una colección de opiniones (*sententiae*) de Padres de la Iglesia, dispuestas por problemas, de manera que aparezcan las diversas opiniones como respuestas positivas o negativas al problema propuesto (de donde se origina el título, que significa *sí y no). El* procedimiento amenazaba con acarrear el descrédito sobre la unidad de la tradición eclesiástica, haciendo ver sus contrastes de manera llamativa; pero la finalidad de Abelardo era plantear netamente los problemas para demostrar la necesidad de resolverlos. A este fin él da en el prólogo de la obra un cierto número de reglas. Empieza por distinguir los textos del Viejo y Nuevo Testamento de los textos patrísticos. Los primeros se leen con la *obligación de creer;* los otros con *libertad de juicio.* Si se encuentra en los primeros algo que sea absurdo, es necesario suponer, no que el autor se equivoca, sino que el códice es falso o que se ha equivocado el intérprete o que nosotros no conseguimos entender. Pero por lo que se refiere a los otros textos, mucho de lo que contienen ha sido escrito según opinión, más que según verdad. Cuando en ellos se encuentran opiniones diversas y opuestas sobre el mismo tema, es necesario darse cuenta del fin con vistas al cual hablaba el autor, y es preciso distinguir los tiempos en que la cosa fue dicha, porque lo que se admite en un tiempo está prohibido en otro y lo que es prescrito rigurosamente la mayoría de las veces es después atemperado por la dispensa. En fin, y es la regla fundamental, muchas controversias se pueden fácilmente resolver si se tiene en cuenta que las mismas palabras tienen significados diversos en los diferentes autores.

Hay que realizar, pues, una investigación completa para resolver el contraste entre los textos que tienen autoridad en filosofía. Y si se considera que la disciplina que estudia y prescribe el uso de las palabras y su significado es la *lógica,* se ve que la lógica tendrá, en la investigación escolástica, como la propone Abelardo, un sitio predominante. La lógica equivale a la razón humana. La investigación de Abelardo es una búsqueda racionalista que se ejercita sobre los textos tradicionales para buscar en ellos libremente la verdad que contienen. Esta investigación se entiende como una interrogación incesante *(assidua seu frequens interrogatio).* Principia en la duda, porque solamente la duda promueve la investigación y sólo la investigación conduce a la verdad *(dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*).

Aquí está, sin duda, el motivo de la fascinación que la personalidad de Abelardo ha ejercido sobre sus contemporáneos y de la eficacia de su enseñanza sobre la escolástica. Abelardo es una de las personalidades que más ha sentido y vivido la exigencia y el valor de la investigación. Los resultados especulativos son para él menos importantes que la investigación necesaria para llegar a ellos. El haber encarnado el espíritu

de la investigación en una época de despertar filosófico, le ha conducido a ser el fundador del método escolástico.

Este método se fijó, muy pronto, después de él, en un esquema que fue seguido universalmente, el esquema de la *questio*, que consiste en partir de textos que dan soluciones opuestas al mismo problema para llegar a dilucidar por un camino puramente lógico el problema mismo. Este método, que primeramente fue tenido como sospechoso y fue combatido, prevaleció luego en toda la escolástica.

207. RAZÓN Y AUTORIDAD

El predominio de la investigación en la especulación de Abelardo confiere naturalmente a la razón la preeminencia sobre la autoridad. Abelardo no niega la función de" la autoridad en la investigación: "Mientras la razón permanece escondida, dice (*Theol. christ.*, III, Migne, col. 1226), basta la autoridad y debe respetarse sobre el valor de la autoridad aquel conocidísimo y fundamental principio, transmitido por los filósofos: no se debe contradecir lo que parece verdadero a todos los hombres o a los más, o a los doctos". A la autoridad es menester confiarse solamente mientras la razón permanece escondida (*dum* raizo *latet*). Pero se convierte en inútil cuando la razón tiene medios de encontrar por sí misma la verdad: "Todos sabemos que en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad" (*Theol. christ.*, III, col. 1224). Ciertamente la razón humana no es medida suficiente para entender las cosas divinas (*De unit. et trin.*, edic. Stólzle, 27). A propósito de la Trinidad, por ejemplo, Abelardo afirma explícitamente que no puede prometer en este argumento enseñar la verdad, a la cual ni él ni hombre alguno puede llegar, sino solamente proponer una solución verosímil o cercana a la razón humana y al mismo tiempo no contraria a la fe (*Introd. ad theol.*, II, 2).

Pero esto no supone que la fe no se deba alcanzar y defender con la razón. Si no se debe discutir ni siquiera sobre lo que se debe o no se debe creer, ¿qué nos resta sino dar nuestra fe igualmente a los que dicen la verdad como a los que dicen lo falso? (*Ibid.*,II, 3). No se cree en una cosa porque Dios la haya dicho, sino que se admite que El la ha dicho, porque se nos convence de que la cosa es verdadera. Una fe ciega, prestada con ligereza, no tiene ninguna estabilidad y es incauta y carente de discernimiento: es menester, en todo caso, discutir al menos de antemano si es necesario prestar fe o no (*Ibid.*,II, 3). La última convicción de Abelardo está expresada en la *Historia calamitatum* (cap. 9). Aquí dice que escribió el libro sobre la Unidad y Trinidad divina para sus discípulos, los cuales, aun en el campo teológico, buscaban argumentos humanos y filosóficos y querían más razonamientos que palabras. Es necio pronunciar palabras de las cuales no se entiende el significado, porque no se puede creer sino lo que se entiende, y es ridículo predicar a los otros lo que ni quien predica ni quien escucha consigue aprender. *No se puede creer sino lo que se entiende.* Aquí está el verdadero meollo de la investigación de Abelardo. Aun la verdad revelada no es verdad para el hombre, si no se apela a su racionalidad, si no se le deja *entender* y apropiársela.

208. EL UNIVERSAL COMO "SERMO"

En la discusión de los universales la posición de Abelardo es típica y debía influir poderosamente el desarrollo posterior del problema. Y, en efecto, Abelardo fue el primero que fundó su solución no ya en la verdadera o supuesta realidad metafísica del concepto, sino únicamente en *su función,* que es la de significar las cosas.

Parte de la definición del universal dada por Aristóteles *(De interpr.*, 1, 6): "Universal es lo que ha nacido para ser predicado de muchas cosas". En virtud de esta definición, acentúa el carácter lógico y puramente funcional del universal y, por un lado, niega que pueda por cualquier *título* ser considerado como una realidad o *res*, y por otro, que pueda considerarse como un puro *nombre.* No puede ser considerado como realidad porque ninguna realidad puede ser predicada de otra. *Rem de re praedicari monstrum dicunt,* refiere de Abelardo y de sus seguidores Juan de Salisbury en el *Metalogicus* (II, 17). Por otro lado, no puede ser una pura voz, porque aun la voz es como tal una *res,* una realidad particular que no puede ser predicada de otra. La fórmula de Roscelino: *universale est vox*, Abelardo la sustituye por la fórmula *universale est sermo*•. a diferencia de la *vox,* el *sermo* supone predicabilidad, referencia a una realidad significada, lo que la escolástica posterior llamará *intencionalidad,*

Este punto de vista, que encuentra su expresión más clara en las *Glosas a Boecio,* tiene el gran mérito de haber aclarado la naturaleza puramente lógica y funcional del concepto. Es un hallazgo que el ulterior desarrollo de la lógica medieval no olvidará. Por ella, Abelardo puede justificar la realidad objetiva del universal sin recurrir a las hipóstasis metafísicas del realismo. Ciertamente no existe el universal fuera de las cosas individuales. Cuando los filósofos dicen que la especie es creada por el género, no por esto presuponen que el genero preceda a sus especies en el tiempo o exista antes que ellas. El género no es de ningún modo antes que la especie; ni jamás pudo existir un animal que no fuese racional ni irracional: el género no puede existir más que con la especie, como ésta no puede existir más que con aquél (*Introd. ad theol.*, II, 13). Pero que el universal no exista en realidad como tal, no significa que no sea nada. Las cosas singulares en su propiedad o en su naturaleza, son uniformes o semejantes, aunque esta uniformidad o semejanza no constituya a su vez una cosa singular. Todas las cosas separadas, como Sócrates y Platón, son opuestas en número, pero Convienen en alguna cosa, por ejemplo, en que son hombres. Y esta conveniencia o uniformidad es real: Abelardo la define como un *status*, que no es ni una *res* ni un *nihilum*. Cuando se dice que todos los hombres convienen en ser hombres *(in statu hominis),* no se entiende otra cosa sino que son todos hombres y que en esto no difieren en nada (*Philosophische Schriften*, ed. Geyer, p. 19-20). Estas tesis se hicieron típicas del nominalismo medieval y la lógica nominalista las integrará más tarde con la doctrina de la *suppositio*: por medio de ella se expresó la función propia del concepto (como signo) de *estar en lugar*, en las proposiciones y en los razonamientos en que se utilizó, de un conjunto de objetos semejantes entre sí.

209. EL ACUERDO ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA REVELACIÓN

El valor que la investigación filosófica como tal asume ante los ojos de Abelardo, le conduce naturalmente a reconocer el valor de todos aquellos en los cuales la misma investigación se efectúa, aunque estén fuera del cristianismo. Abelardo reconoce así que la verdad ha hablado en los mismos filósofos paganos, los cuales han podido reconocer la naturaleza trinitaria de Dios *(Introd. ad theol.*, I, 20). La distinción entre filósofos paganos y cristianos pierde para él valor: están asociados por la investigación. Tanto la vida como la doctrina de los filósofos, dice, encarna en el más alto grado la perfección evangélica o apostólica, y poco o nada se alejan de la religión cristiana (*Theol. christ.*, II, I, col. 1184).

El intento fundamental de Abelardo en sus especulaciones teológicas, es precisamente mostrar el acuerdo sustancial entre la doctrina cristiana y la filosofía pagana. Se da cuenta de que en esta tentativa fuerza el sentido literal de las expresiones de los filósofos a quienes se refiere; pero se defiende recordando que los mismos profetas, cuando a través de ellos habla el Espíritu Santo, no entienden más que en parte el significado de sus palabras: las cuales muchas veces son declaradas e interpretadas por otros *(Introd. ad theol.*, I, 20).

Conforme a estos presupuestos, el tratamiento racional del dogma trinitario es conducido por Abelardo, demostrando el acuerdo sustancial de los filósofos, y en particular de Platón y de los neoplatónicos, con la revelación cristiana. Aun los filósofos paganos han, en efecto, conocido la Trinidad, según Abelardo. Ellos admitieron que la Inteligencia divina o *Nous* ha nacido de Dios y es coeterna con El; y han considerado, además, el alma del mundo como la tercera persona, que procede de Dios y es la vida y la salvación del mundo. "Platón, dice Abelardo, reconoció explícitamente al Espíritu Santo como el alma del mundo y como la vida de todo. Ya que en la bondad divina todo de alguna manera vive; y toda cosa está viva y ninguna está muerta en Dios. Lo cual quiere decir que nada es inútil, ni siquiera los males, que son dispuestos de la mejor manera para bien del conjunto" *(Theol. christ.*, 1, 27, c. 1013). Si Platón dice que el alma del mundo es en parte indivisible e inmutable, en parte divisible y mudable, en cuanto se multiplica y divide en los diversos cuerpos, esto se entiende en el sentido de que el Espíritu Santo permanece indivisible en sí mismo; pero, en cuanto multiplica sus dones, aparece de alguna manera dividido en su acción vivificadora. Cuando Platón dice que el alma ha sido situada por Dios en medio del mundo y que desde allí se extiende igualmente por todo el globo del orbe, quiere indicar de bella manera que la gracia de Dios se ofrece igualmente a todos y que en esta casa o templo suyo, que es el mundo, ella dispone todas las cosas de modo saludable y justo *(Introd. ad theol.*, I, 27). La doctrina coincide así con la fe en la Trinidad; y si Platón dice que la mente y el alma del mundo han sido creadas, es ésta una expresión impropia para indicar la generación de las dos personas divinas del Padre (*Ibid.*, I, 16).

210. LA TRINIDAD DIVINA

Estas analogías guían a Abelardo en sus interpretaciones trinitarias. La distinción de las tres personas está fundada en la distinción de los atributos.

Con el nombre de Padre se indica la *potencia* de la majestad divina por la cual puede hacer todo lo que quiere. Con el nombre de Hijo o Verbo se designa la *sabiduría* de Dios, por la cual El puede conocer todas las cosas y no puede ser engañado en modo alguno. Con el nombre de Espíritu Santo, se expresa la *caridad* o benignidad divina, por la cual Dios quiere que todo esté dispuesto del mejor modo y encaminado al mejor fin. Estos tres momentos de la Trinidad garantizan la perfección divina, ya que no es perfecto en todo quien es impotente en alguna cosa, ni es perfectamente feliz quien puede en algo engañarse, ni perfectamente benigno quien no quiere que todo esté dispuesto de la mejor manera. Los tres atributos de Dios, expresados por las tres personas de la Trinidad, se presuponen y se reclaman mutuamente. De modo que aun cuando la sabiduría pertenece al Hijo y la caridad al Espíritu Santo, sin embargo, tanto el Padre como el Espíritu Santo son la sabiduría completa; y del mismo modo, tanto el Padre como el Hijo son caridad (*Introd. ad theol.*, I, 7-10). Precisamente por esta unidad de los atributos divinos las diversas personas derivan una de la otra. El Padre, que es la potencia, *engendra* en sí su sabiduría, que es el Hijo, por cuanto la misma sabiduría divina es una potencia, esto es, un poder de Dios: el poder de discernir la manera de evitar todo engaño o error, de modo que nada quede escondido al conocimiento de Dios. El Espíritu Santo *procede* del Padre y del Hijo, en cuanto la bondad que es propia del Espíritu, tiene manera de producir sus efectos, en la medida en que procede de la potencia y de la sabiduría de Dios: ya que si no se originase de la potencia estaría falta de eficacia, y si no se derivase de la sabiduría no conocería el mejor modo de emplearse y producir sus efectos. Ahora bien, el Espíritu Santo designa precisamente el proceder de Dios de sí hacia las criaturas, que tienen necesidad de los beneficios de la gracia divina, proceder que está dictado por el amor de Dios (*Ibid.*, II, 14). El Hijo y el Espíritu Santo difieren, no obstante, en su derivación del Dios Padre: el Hijo es engendrado por el Padre, y es de la misma sustancia de] Padre, porque la sabiduría es una potencia determinada; el Espíritu, en cambio, no es de la misma sustancia del Padre y del Hijo, porque la caridad, que es su atributo, no es una potencia ni una sabiduría, aunque esté condicionada en su eficacia por la una y por la otra. Se habla, pues, de *generación* del Hijo del Padre, pero de *procesión* del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (*Ibid.*, II, 14).

La relación entre las personas divinas y su generación o procesión, es ilustrada por Abelardo con una comparación. La divina Sabiduría es un aspecto determinado de la divina Potencia, a la manera en que un sello de bronce es una determinada parte del bronce. La divina Sabiduría recibe su ser de la divina Potencia como él sello de bronce recibe su ser del bronce de que está formado. Para que sea un sello de bronce es necesario que exista el bronce; así la divina Sabiduría, que es la potencia de conocer, exige necesariamente que haya una divina Potencia, de la cual está formada. Y así como el bronce se llama la sustancia del sello, así. la divina Potencia es la sustancia de la divina Sabiduría. En esta comparación, el Espíritu Santo es el que se sirve del sello y, por consiguiente, presupone el ser del sello mismo y del bronce que lo forma. Como aquel que sella se sirve, en cuanto sella, de alguna cosa blanda sobre la cual imprimir la imagen que hay en la sustancia del sello, así el Espíritu Santo, con la distribución de sus dones, reconstituye

en nosotros la imagen destruida de Dios, para que de nuevo seamos hechos conformes a la imagen del Hijo de Dios, esto es, de Cristo. En fin, así como el bronce, el sello y el acto de sellar son una sola cosa en su esencia, y con todo son tres cosas distintas, así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una única esencia, pero son distintos uno del otro por sus atributos personales, de manera que ninguna persona puede ser sustituida por la otra. El bronce como materia no es la forma del sello y recíprocamente. Así el Padre no es el Hijo, y la Potencia divina no es la divina Sabiduría, y recíprocamente (*Introd. ad theol.*, II, 14).

Estas especulaciones trinitarias de Abelardo suscitaron las críticas de San Bernardo, que interpretó los atributos con que Abelardo caracteriza las tres personas divinas como si fueran omnipotencia, semipotencia y no-potencia (*De erroribus Ab.*, 3, 8). Y, en realidad, son teológicamente impropios, porque no salvan la sustancialidad de las personas divinas, que quedan reducidas, según el esquema de Escoto Eriúgena, a tres momentos de la vida divina (modalismo). Pero, de otro lado, la especulación de Abelardo tiene una intencionalidad *cosmológica* más que teológica. El objeto de ella es aclarar la estructura y la constitución del mundo y la relación entre el mundo y Dios, más que el de esclarecer la naturaleza de Dios. Y en esta su intencionalidad cosmológica entendieron y utilizaron la especulación de Abelardo los filósofos posteriores, especialmente los de la escuela de Chartres.

211. LA UNIDAD DIVINA

Por lo que se refiere a la naturaleza de Dios en sí misma, Abelardo repite la especulación negativa de Escoto Eriúgena. No es posible definir la esencia de Dios, porque Dios es inefable. Dios está fuera del número de las cosas porque no es ninguna de ellas. Toda cosa pertenece o a la categoría de sustancia o a otra categoría. Pero lo que no es sustancia no puede subsistir en sí. Ahora bien, Dios es el principio y fundamento de todo, por tanto no puede pertenecer al conjunto de aquellas cosas que no son sustancia. Pero tampoco puede ser incluido entre las sustancias. De hecho, lo propio de la sustancia es permanecer numéricamente una e idéntica, aun pudiendo recibir en sí determinaciones diversas y opuestas. Pero Dios no puede recibir ninguna de tales determinaciones, porque en El no hay nada accidental o mudable. Por esto, mejor que sustancia se debe llamarle *esencia*, dado que en El el ser y el subsistir son absolutamente idénticos. Ningún hombre, ninguna palabra, referida a Dios conserva el significado con el cual se refiere a las cosas creadas. La naturaleza divina se puede expresar solamente con parábolas o metáforas. Nosotros distinguimos, por ejemplo, en la sustancia del hombre, la vida animal, la razón, la mortalidad, etc., aunque la esencia del hombre permanezca numéricamente una e idéntica. De la misma manera podemos suponer que en la divina Sustancia se puedan distinguir atributos diversos, constitutivos de tres personas diversas, aun permaneciendo aquella sustancia una e idéntica (*Introduction ad theol.*, II, 12).

Para entender la unidad de las personas divinas es útil otra imagen que Abelardo toma de la gramática. La gramática distingue tres personas: la que habla, aquella a quien se habla y aquella de quien se habla. Pero admite que

estas tres personas puedan ser atribuidas a un mismo sujeto, ya que mientras la primera persona habla, la segunda puede hablarle a él, y ambos pueden hablar de él; en este caso, se refieren al mismo sujeto las tres personas de la gramática. Además, la primera persona es el fundamento de las otras, porque donde no hay ninguno que hable, no hay tampoco a quien se hable ni nadie de quien se hable. En fin, la tercera persona depende de las dos precedentes, porque solamente entre dos personas que hablan se puede hablar de una tercera persona. En todo esto hay la imagen de la unidad divina: también en ella, en efecto, la segunda persona presupone la primera y la tercera las otras dos. Y así como un solo hombre puede ser primera, segunda y tercera persona gramatical, sin que estas tres personas se confundan y se anulen, así en Dios la misma esencia puede ser las tres personas sin que las tres personas se identifiquen una con otra (*Ibid.*, II, 12).

212. DIOS Y EL MUNDO

Las relaciones entre Dios y el mundo son aclaradas por Abelardo sobre el fundamento de los atributos divinos y, en primer lugar, de la omnipotencia, que es el atributo propio del Padre. La conclusión a que llega Abelardo a propósito de este atributo es que Dios no puede hacer m más ni menos de lo que hace y que por esto su acción es *necesaria*. De hecho, Dios puede hacer solamente el bien. Dios hace lo que quiere; pero quiere el bien. El principio de su acción no es el *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*: Él quiere que suceda sólo lo que es bueno que suceda (*Theol. christ.*, V, col. 1323). Está claro, por consiguiente, que en todo lo que Dios hace o deja de hacer, hay una justa causa. Todo lo que Él hace, *debe hacerlo*, porque si es justo que algo acaezca, es injusto que sea omitido (*Introd. ad theol.*, III, 5). Tampoco se puede decir que si Dios hubiese hecho algo diferente de lo que hizo, este algo sería también bueno, en cuanto hecho por él; ya que si lo que no ha hecho fuese bueno como lo que hace, no habría fundamento para su elección ni motivo para obrar una cosa y omitir la otra. Si lo que nace es solamente el bien, puede hacer solamente lo que hace. Tenía, pues, razón Platón al decir que Dios no podía crear un mundo mejor que el que ha creado (*Introd. ad theol.*, III, 5). En Dios, posibilidad y voluntad son lo mismo; es verdad que Él puede todo lo que quiere; pero es verdad también que no puede sino lo que quiere. Esta doctrina de Abelardo implica la necesidad de la creación del mundo y el optimismo metafísico. El mundo ha sido necesariamente querido y creado por Dios. Todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente y su voluntad no puede permanecer ineficaz; por tanto, necesariamente lleva a término todo lo que quiere (*Theol. christ.*, V, col. 1325 sigs.).

La necesidad del mundo no supone la ausencia de libertad en Dios. La libertad no consiste en escoger indiferentemente entre hacer una cosa u otra, sino más bien en realizar sin coacción y con plena independencia lo que se ha decidido consciente y racionalmente. Esta libertad pertenece también a Dios: porque todo lo que Él hace, lo hace solamente por su voluntad y, por tanto, sin ser obligado por ninguna coacción (*Introd. ad theol.*, III, 5).

Al hombre, Dios le ha concedido la posibilidad de pecar y hacer el mal para que, en comparación con nuestra debilidad, nos aparezca El en su gloria, puesto que no puede en absoluto pecar; y para que cuando nos alejamos del pecado, no atribuyamos esto a nuestra naturaleza, sino más bien a la ayuda de su gracia, que dispone para su gloria no sólo los bienes, sino también los males (*Ibid.*, III, 5).

La necesidad que es propia de Dios se refleja en la acción de Dios en el mundo. Dios todo lo prevé: y aunque su previsión no sea necesariamente determinante respecto a los acontecimientos singulares, no puede, sin embargo, ser desmentida y ellos deben entrar en el orden de su previsión. En este orden entra también la *predeterminación.* Dios predestina a los elegidos a la salvación, pero aun aquellos que El no predestina, y que por esto son condenados, entran en el orden de su providencia del mundo. La acción de Dios jamás carece de motivo, aunque el motivo permanezca oculto a los hombres. Aun la traición de Judas entra en el orden providencial, porque sin ella no hubiera sido posible la redención de la humanidad. Y como la traición de Judas, todos los males que pueden suceder o suceden, son ordenados por la Providencia divina al bien, y tienen su motivo y su resultado inevitable, aunque al hombre le sea imposible darse cuenta de ello (*In Ep. ad Rom.*, *c.* 649-652).

213. EL HOMBRE

El alma humana es, según Abelardo, una esencia simple y distinta del cuerpo. Hay un sentido en el cual se puede decir también que las criaturas intelectuales, como el alma o el ángel, son corpóreas, en cuanto están limitadas por el espacio; pero es un sentido impropio, que se deriva de un concepto engañoso de la corporeidad. El alma está toda presente en todas las partes del cuerpo y es el principio de la vida corpórea. El cuerpo, sólo a través del alma, es lo que es (*Introd. ad theol.*, III, 6). Como naturaleza espiritual, el alma lleva en sí la imagen de la Trinidad divina. Lo que en el alma es la sustancia, en la Trinidad es la Persona del Padre; lo que en el alma es virtud y sabiduría, es en la Trinidad el Hijo, que es virtud y sabiduría de Dios; lo que en el alma es la propiedad de vivificar, es en la Trinidad el Espíritu Santo, al cual corresponde la misión de dar vida al mundo (*Ibid.*, I, 5).

El alma humana está dotada de libre albedrío. "Por libre albedrío, dice Abelardo, los filósofos entienden el libre juicio de la voluntad. El arbitrio es, en efecto, la deliberación o del juicio del alma, por el cual uno se propone hacer o no una cosa. Este juicio es libre cuando ninguna necesidad de naturaleza impone realizar lo que se ha decidido y queda en nuestro propio poder tanto el hacerlo como el omitirlo" (*Ibid.*, III, 7). Los animales no tienen libre albedrío porque no tienen juicio, y hasta nosotros carecemos de libre albedrío cuando queremos lo que no está en nuestro poder o cuando alguna cosa sucede sin nuestra decisión. Como capacidad de verificar voluntariamente y sin coacción la acción que se ha decidido, después de un juicio racional, el libre albedrío pertenece tanto a los hombres como a Dios y, en general, a todos los que no están privados de la facultad de querer. Pertenece también, y en grado eminente, a los que no pueden pecar. El que

no puede pecar no puede ciertamente alejarse del bien; pero esto no implica que está obligado a hacerlo por una necesidad de coacción. Esa imposibilidad no ha de confundirse con una coacción que impida o ate el juicio racional de la voluntad (*Ibid.*, III, 7). Más aún, se puede decir que la libertad de elección es más amplia en el ámbito del bien, cuando el que escoge está libre de la servidumbre del pecado (*Ibid.* III, 7).

214. LA ETICA

El punto central de la ética de Abelardo es la distinción entre vicio y pecado y entre pecado y mala acción. El vicio es una inclinación natural del alma al pecado. Pero si tal inclinación es combatida y vencida, no sólo no da origen al pecado, sino que hace más meritoria la virtud. Pecado es, en cambio, el *consentimiento* dado a esta inclinación y es un acto de desprecio y ofensa a Dios. Consiste en no cumplir la voluntad de Dios, en contravenir una prohibición suya. Es, por consiguiente, un no-hacer, o un no-omitir; un no-ser, una deficiencia, una ausencia de realidad: por tanto, no tiene sustancia (*Scito te ipsum*, 3). La mala acción puede ser cometida aun sin el consentimiento de la voluntad, por tanto, sin pecado; como acontece cuando por defensa se mata a un perseguidor furibundo. El mal del alma es, pues, verdaderamente sólo el pecado, el consentimiento dado a la inclinación viciosa. La vida humana es una continua lucha contra el pecado. "En este mundo, nosotros estamos siempre empeñados en una lucha interior para recibir en el otro mundo la corona de los vencedores. Pero para que haya batalla es necesario que haya un enemigo que resista y que no falte del todo. Este enemigo es nuestra mala voluntad sobre la cual debemos triunfar, sometiéndola al querer de Dios; pero no conseguiremos nunca eliminarla completamente porque debemos tener enemigo contra el cual combatir" (*Ibid.*).

Abelardo está en condiciones de insistir, tomando como base estas premisas, en la pura interioridad de las valoraciones morales. La acción pecaminosa no añade nada verdaderamente al pecado, que es el acto por el cual el hombre desprecia la voluntad divina. Donde falta el consentimiento de la voluntad no hay pecado, aunque la acción sea en sí misma mala (como en el caso de quien mata por necesidad), y donde hay consentimiento de la voluntad a la inclinación viciosa, el desencadenamiento de la mala acción no añade nada a la culpa. Se debe llamar transgresor no al que hace lo que está prohibido, sino solamente a quien consiente en lo que le es vedado por Dios; y así aun la prohibición debe entenderse con referencia no a la acción, sino al consentimiento. "Dios tiene en cuenta no las cosas que hacemos, sino el ánimo con que se hacen; y el mérito y valor del que obra no consiste en la acción, sino en la intención" (*Ibid.*). Una misma acción puede ser buena o mala, y, por ejemplo, ahorcar a un hombre, puede ser un acto de justicia o un acto de maldad.

No siempre el juicio humano puede acomodarse a esta exigencia de la valoración moral. Pero esto sucede porque los hombres no tienen en cuenta la culpabilidad interior, sino el acto pecaminoso externo, que es efecto de la culpa. Solamente Dios, que mira, no las acciones, sino el espíritu con que se

hacen, puede valorar según la verdad el valor de la intención humana y juzgar exactamente la culpa (*Ibid.*, 5). El juicio humano se aleja, por tanto, necesariamente del juicio divino. El primero castiga más la acción que la intención, porque sigue más un criterio de oportunidad que un deber de justicia y mira con preferencia la utilidad común; el segundo atiende, en cambio, exclusivamente a la intención y se inspira en la más perfecta justicia, sin tener en cuenta las consecuencias sociales de la culpa. Pero, por más que eljuicio humano se conforme a necesarios criterios de oportunidad, no es justificable sobre el fundamento de la realidad moral del nombre. En esta realidad no es la acción, sino la intención la que cuenta, y la acción misma es buena solamente cuando procede de una buena intención. Es verdad que la bondad de la intención debe ser real y no aparente; es necesario que el hombre no se engañe creyendo que el fin al que tiende es grato a Dios (*Ibid.*, 11).

Abelardo procede coherentemente en esta ética de la intención y no se para ante las consecuencias teológicamente peligrosas de la misma. Si el pecado está sólo en la intención, ¿cómo se justifica el pecado original? Abelardo responde que el pecado original no es un pecado, sino la *pena* de un pecado. "Cuando se dice que los niños nacen con el pecado original y que todos nosotros, según el apóstol, hemos pecado en Adán, es como si dijese que del pecado de Adán se ha derivado nuestro castigo, esto es, la sentencia de nuestra condenación" (*Ibid.*, 14). Igualmente impropio es llamar pecado a la ignorancia en que están los infieles de la verdad cristiana y las consecuencias que surgen de tal ignorancia. "No constituye pecado el ser infiel, aunque esto impida la entrada en la vida eterna a los que han llegado al uso de razón. Para ser condenado es suficiente no creer en el Evangelio, ignorar a Cristo, no acercarse a los Sacramentos de la Iglesia, aunque se haga esto no por malicia, sino por ignorancia" (*Ibid.*, 14). No se puede tener por culpa no creer en el Evangelio y en Cristo en aquellos que no han oído nunca hablar de él. Afirmar que se puede pecar por ignorancia significa entender el pecado en sentido amplio e impropio, ya que pecado es verdaderamente la ignorancia sólo cuando es efecto de negligencia consciente.

BIBLIOGRAFÍA

§ 205. Las obras teológicas de Abelardo en *P. L.*, 178°. Algunos escritos lógicos fueron publicados parcialmente por Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, París, 1836. Cousin publicó también una nueva edición de las obras ya editadas, juntamente con Jourdain, París, 1849-1859; otros fueron editados por Geyer, *Abaelards philosophische Schriften*, en "Beitrage", XXI, 1-4, 1933; y por Dal Pra, P. *Abelardo. Scritti filosofici*, Milán, 1954.

Otras ediciones: *De unitate et trinitate divina*, ed. Stölzle, Friburgo, 1891 ; *Theologia Summi Boni*, ed. Ostlender, en "Beitrage", XXV, 1939; *Dialéctica*, ed. De Rijk, Utrecht, 1956; *Historia calamitatum*, ed. Monrain, París, 1959.

Remusat, *Abélard*, 2 vols., París, 1845; Ottaviano, *P. Abelardo*, Roma 1931; Sikes, *P. Abelard*, Cambridge, 1932; Gilson, *Héloi'se et Abélard*, París, 1938 (trad. ital., Turín, 1950); Lloyd, *P. Abelard: the Orthodox Rebel*, Londres, 1947; Moore, *Heloise and Abelard*, Londres, 1952.

§ 206. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe suele*, París, 1909; Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 199-221.

§ 207. Moore, *Reason in the Theology of P. Abelard*, en "Proceed. Cathol. Philos. Assoc.", 1937.

§ 208. **Reiners,** en "Beitràge", VI», 5, 1910; **Geyer,** en "Beitràge" **supl.** I, ***1913;*** Arnold, Zar ***Geschichte*** der ***Suppositions theorie,*** en **"Symposion", 1952; Moody,** ***Truth*** *and* ***Consequence*** *in Medieval Logic,* **Amsterdam,** 1953.

§ 210, 211. **Grunwald,** en "Beitràge", VII, 3, **36-40; Mc Callum,** *A. 's* ***Christian Theology,*** Londres, 1948.

§ 214. Dittrich, *Geschichte der* ***Ethik,*** III, 67-74; Dal **Pra,** en **"Riv.** Stor. **Filos.",** 1948; en "Acme", 1948.

CAPITULO VII

LA ESCUELA DE CHARTRES

215. EL NATURALISMO CHARTRENSE

El problema de los universales, desde sus primeros planteamientos, constituye la señal de un nuevo interés por el hombre y en particular por sus facultades cognoscitivas; el resultado inmediato de este interés es una mayor autonomía reconocida a tales facultades. Pero el siglo XII nos ofrece también, en algunas orientaciones filosóficas, el ejemplo de un nuevo interés por el mundo de la naturaleza, y también en este caso, el resultado de este interés es el reconocimiento de una mayor autonomía de la naturaleza con respecto a su mismo creador. Este segundo aspecto de la escolástica del siglo XII constituye la orientación seguida por los filósofos que enseñaron en la Escuela catedral de Chartres, que había sido fundada, a fines del siglo X, por Fulberto (muerto en el año 1028). Pero junto al interés naturalista, la escuela de Chartres cultivó también el interés por los estudios literarios y gramaticales y por la lógica, de modo que ella nos presenta la mejor documentación del cambio que experimentó la filosofía escolástica en el siglo XII: un cambio merced al cual el mundo entero del hombre fue indagado y contemplado con renovado interés, aun en el puesto subordinado que el mismo conserva frente a las fuerzas trascendentes que lo rigen.

Los temas de filosofía natural preferidos por los filósofos de Chartres son muy sencillos y vinculados todos ellos con el intento de Abelardo de insertar el *Timeo* de Platón en el árbol de la teología cristiana. Abelardo había identificado la platónica *Alma dei mundo* con el *Espíritu Santo.* Esta identificación la mantuvieron también los filósofos de Chartres, pero ellos identifican además el *Alma del mundo* con la *Naturaleza.* Con lo cual, la naturaleza se convierte en la fuerza motriz, ordenadora y vivificadora del mundo, en cuya acción adquiere una dignidad y un poder autónomo. La naturaleza recibe el nombre de fuerza universal *(vigor universalis)* que no sólo hace ser a cada cosa sino que la hace ser lo que ella es en particular. En las composiciones literarias que expresan imaginativamente y según los modelos clásicos estos mismos conceptos, se la personifica y exalta como a la hija de Dios, generadora de todas las cosas, el orden, el esplendor y la armonía del mundo. Pero lo importante es que, reconocida esta dignidad a la naturaleza, se hace posible también reconocerle cierta autonomía; es decir, resulta posible explicar la naturaleza con la naturaleza; los filósofos de Chartres, al utilizar las fuentes clásicas y patrísticas (especialmente Cicerón)

recurren de buen grado a doctrinas epicúreas y estoicas para sus explicaciones cosmológicas. Naturalmente, la utilización de doctrinas tan heterogéneas —platonismo, epicureismo, estoicismo, mezcladas todas juntas en la retorta de la teología de Abelardo— da lugar a estructuras conceptuales heterogéneas y confusas, de escaso valor científico y filosófico . Sin embargo, la importancia de estas tentativas no está en sus resultados, sino más bien en la orientación filosófica que esbozan: una orientación decidida a tener en cuenta cada vez más a la naturaleza y al hombre, por más que la naturaleza y el hombre se conciban, no en oposición a lo trascendente, sino como manifestaciones del propio trascendente.

El rumbo que encuentra su más rica expresión filosófica en la escuela de Chartres había sido preparado desde el siglo anterior por cierta reanudación de los conocimientos científicos, debida principalmente a los contactos con los árabes. Hasta mediado el siglo XI, por lo que respecta a la ciencia natural y a la medicina, la cultura medieval, se había mantenido inmóvil en la obra de Gerberto de Aurillac. Por aquella misma época, el médico Constantino Africano hizo conocer al mundo occidental, con numerosas traducciones, la ciencia y la medicina griegoárabe. Constantino Africano había nacido en Cartago y había viajado por Oriente y Egipto. En 1060 se estableció en Salerno. En tiempos del abad Desiderio (1058-1087) se hizo monje en la abadía de Montecassino. Tradujo del árabe dos libros de medicina, titulados *Pantegni* y *Viaticum*, que fueron atribuidos luego al médico judío Isaac e impresos bajo su nombre (Lyón, 1515). Después, Constantino tradujo obras médicas del mismo Isaac y de los grandes médicos griegos Hipócrates y Galeno. Llamó la atención sobre la teoría atómica.

Continuó la obra de Constantino el Africano el inglés Adelardo de Bath, (nacido hacia el año 1090) que enseñó varios años en Laon, en la escuela de Anselmo y viajó por España, Italia meridional y Asia Menor, regresando a Inglaterra al cabo de siete años para dar a conocer lo que había aprendido de los árabes. Tradujo entonces los *Elementos* de Euclides y varios escritos árabes de aritmética y astronomía; también compuso dos libros, uno de los cuales *Quaestiones naturales* es una obra física; el otro, *De eodem et diverso,* está escrito en forma de carta a un sobrino y es una alegoría en la que la *filosofía* y la *filocosmia* se disputan al joven Adelardo blasonando cada una de sus propios méritos.

En las *Quaestiones naturales,* Adelardo contrapone explícitamente la razón a la autoridad por lo que se refiere a la investigación del mundo natural. En esta investigación, afirma él, lo que es menester asir y conocer es la *razón* de las cosas *(Quaest. nat.,* 6). Este procedimiento nada quita del poder de Dios, porque Dios lo hace todo, pero no hace nada sin razón: la ciencia humana debe tender precisamente a conocer tal razón (*Ib.*, 1). En la búsqueda de esta razón, Adelardo recurre con frecuencia a la teoría atómica que probablemente tomaba de Constantino Africano y que en este período, como veremos en seguida, se cita mucho, si bien es conocida, más que a través de Lucrecio, a través de los testimonios de escritores patrísticos: Calcidio *(In Tim.*, 279). Ambrosio *(In Hexam.*, 1, 2), S. Agustín (*Ep.*, 118, 4, 28) e Isidoro (*Etim.*, 13, 2, 1 y sigs.). Además de esto, fue el primero en introducir en el Occidente latino la prueba aristotélica de la existencia de Dios, deducida del movimiento *(Quaest. nat.*, 60). De lo cual tal vez pueda

inferirse que debió conocer por medio de los árabes la *Física* de Aristóteles, entonces todavía inaccesible a los filósofos de Occidente, y que cita él en un pasaje (*Ib.*, 18). En cuanto al problema de los universales, Adelardo sigue la solución de Abelardo, aunque expresándola de modo diverso. Los nombres "género", "especie", "individuo" se aplican a la misma sustancia, pero desde un punto de vista diferente. Así, el nombre de género "animal" designa a un sujeto dotado de sensibilidad y de alma; el nombre de especie "hombre" designa a este mismo sujeto, pero añadiéndole razonabilidad y mortalidad; el nombre individual "Sócrates" designa a todas las cosas anteriores, pero añadiéndole una distinción numérica debida a caracteres accidentales. Adelardo concluye afirmando que tenía razón Aristóteles al decir que los géneros y las especies existen sólo en las cosas sensibles; pero añade que también tenía razón Platón al decir que existen en su pureza, como formas sin materia, en la mente divina.

Todos estos temas y motivos se ventilan en la escuela de Chartres cuyo primer representante de importancia fue Bernardo, desde 1114 hasta 1119 maestro en la Escuela catedral y desde 1119 hasta 1124 canciller del Claustro. No poseemos escritos suyos pero conocemos su doctrina por los testimonios de Juan de Salisbury que, en su *Metalogicus* (IV, 35) lo llama "el más perfecto de los platónicos de su siglo". Lo que sabemos de sus doctrinas parece tomado del *Timeo* de Platón, visto a través de Abelardo. Bernardo identificó los géneros y las especies con las ideas platónicas y sostuvo que, como las ideas, son eternos. Sin embargo, no son coeternos con Dios, en el sentido en que son coeternas entre sí las personas de la Trinidad. La ideas, en cuanto subsistentes en la mente divina, carecen de materia y no están sujetas al movimiento: en la materia, subsisten solamente, impresas por Dios, las imágenes de estas formas ideales, que Bernardo llama *formas nativas* y que afirma siguen el destino de las cosas individuales (*Ib.*, II, 17). Pero Bernardo fue, sobre todo (a lo que sabemos) un gramático y un literato, admirador entusiasta de los autores antiguos: decía él que, con respecto a los antiguos, somos como enanos a hombros de gigantes: podemos ver más allá de ellos sólo porque podemos elevarnos a su altura (*Ib.*, IH, 4).

El hermano menor de Bernardo, Teodorico de Chartres, fue hacia 1121 maestro de Chartres; hacia el 1140 enseñaba en París, donde Juan dé Salisbury fue discípulo suyo, y en 1141 fue canciller de Chartres y al mismo tiempo archidiácono de Dreux. Murió hacia 1150. Teodorico es autor de un *Heptateucon*, o manual de las siete artes liberales, del cual se sirvió para su enseñanza y que es un documento del material de estudio del cual se servían las escuelas en la primera mitad del siglo XII; de un comentario al Génesis *Hexaemeron* o *De septem diebus* y de un comentario al *De Trinitate* de Boecio. En la especulación de Teodorico se nota el influjo de la obra de Escoto Eriúgena. Lo mismo que este último, Teodorico distingue cuatro causas que luego son cuatro fases del proceso de autorrealización de Dios en el mundo: la causa eficiente, que es Dios padre; la causa formal que es la Sabiduría o el Hijo de Dios, que ordena la materia; la causa final que es el Espíritu Santo que anima y vivifica la materia ya formada y dispuesta; por último, la causa material que son los cuatro elementos que Dios mismo creó de la nada en el principio. Como se ve, Teodorico identifica, con Abelardo,

el Espíritu Santo con el Alma del mundo y en su obra se repite con frecuencia la insistencia neoplatónica (tomada de Escoto Eriúgena) sobre el primado ontológico de la Unidad, que es Dios mismo. Más aun, Teodorico insiste tanto sobre la noción de unidad que considera Dios, en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, como la única forma del ser *(forma essendi)* de que participan todas las cosas existentes, como de la única materia participan todas las cosas materiales. Es probable que, para Teodorico, esta doctrina no tuviera el significado panteísta que presenta a primera vista; pero en tal sentido podía ser tomada y fue tomada, como veremos, por algunos escolásticos. Es, pues, característica de Teodorico (como de todos los filósofos de Chartres) la tesis de que la obra milagrosamente creadora de Dios se agota con la producción de los cuatro elementos; una vez creados los cuatro elementos, la acción natural de sus propias capacidades produce el ordenamiento del mundo y la disposición de sus partes: en esta acción tiene una gran parte el fuego con su poder iluminador y calorífico. Se trata de la vieja doctrina estoica, tomada de la tradición neoplatónica.

Discípulo de Bernardo fue Guillermo de Conches, de quien sabemos muy pocas cosas. Tal vez nació hacia el 1090 y todavía vivía en 1154, y fue profesor de gramática en Chartres. Escribió una *Philosophia* que es su primera obra sistemática; un *Dragmaticon,* compuesto entre 1114 y 1149, que puede considerarse como su obra de mayor madurez. Extractos del *Dragmaticon* son el *De secunda y* el *De tenia philosophia.* Escribió también *Glosas a Boecio, Glosas al Timeo y* un tratado de ética *Moralium dogma philosophorum,* que es un florilegio de máximas morales tomadas de autores paganos y ordenadas sistemáticamente. También se atribuye a Guillermo un *Compendiumphilosophiae* en seis libros que otros atribuyen a Hugo de San Víctor y que, probablemente, es obra de un recopilador anónimo.

En todos estos escritos aparecen, aunque con ciertas oscilaciones y correcciones, las doctrinas típicas de la escuela de Chartres. En las *Glosas al Timeo* que se consideran anteriores a la *Philosophia y* que han sido publicadas recientemente, Guillermo dice: "El alma del mundo es el vigor natural por el cual sólo algunas cosas tienen movimiento, otras desarrollo o crecimiento, otras sentido y otras discernimiento. A mí me parece que este vigor natural es el Espíritu Santo, es decir, la concordia divina y benigna la cual es aquello de lo que todas las cosas tienen el ser, el moverse, el crecer, el sentir, el vivir y el discernir." Esta misma doctrina se repite con más incertidumbre en la *Philosophia,* pero desaparece del *Dragmaticon,* tal vez por efecto de las condenas de que entre tanto había sido objeto en la persona de Abelardo. Más característicamente, Guillermo insiste en la composición atómica de los cuatro elementos. Según Guillermo, el agua, el aire, la tierra y el fuego no son verdaderamente elementos porque son divisibles: los verdaderos elementos son indivisibles pues son simplicísimos. En consecuencia, Guillermo llama *elementata* o elementos del mundo al agua, al aire, a la tierra y al fuego y reserva el nombre de *elementa* sólo para los átomos, a los cuales atribuye las cualidades fundamentales opuestas: cálido y frío, seco y húmedo (*Philosophia*, I, 21).

Todos los temas de la escuela de Chartres encuentran una expresión imaginativa en la obra de Bernardo Silvestre, autor de un poema titulado *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, escrito hacia el año

1150 y dedicado a Teodorico de Chartres. La obra está escrita en verso y en prosa, siguiendo el ejemplo del *De consolatione* de Boecio y de! *De nuptiis*, de Marciano Capella, y es una especie de cosmogonía inspirada en el *Timeo* de Platón. Bernardo personifica las entidades teológicas y metafísicas de la escuela de Chartres: la materia o *Hyle*, concebida como absolutamente informe, es reducida al orden y a la armonía por el Intelecto o *Nous*, por medio de la Naturaleza o *Physis*; en la cima de este orden está situado el hombre, el Microcosmos. La oposición entre el carácter informe, pavoroso y maligno de la *Hyle* y el orden racional que la *Physis* trata de imponer, da colorido dramático a la obra. En ella, los atributos mismos de la Trinidad vienen a ser puramente cosmológicos, es decir, relativos a las funciones que las personas cumplen respecto al mundo y caracterizados como Poder, Sabiduría y Bondad, según un esquema que se da con frecuencia en los maestros de Chartres y que deriva de Abelardo.

216. GILBERTO DE LA PORREE

El más notable representante de la escuela de Chartres es Gilberto Porretano. Nacido en Poitiers, fue discípulo de Bernardo de Chartres y de Anselmo y Radulfo de Laon. Enseñó en Chartres y París con gran éxito y fue obispo de Poitiers (1142-1154). Gilberto fue autor de numerosos escritos; casi todos quedaron inéditos. Los más conocidos son el *Comentario* a los opúsculos teológicos de Boecio y un tratado de las últimas seis categorías de Aristóteles, que lleva por título *De sex principiis*; se ha dudado de la autencidad de este escrito, pero sin razones suficientes. En todo caso, se trata de un escrito que contiene tesis típicas de Gilberto y que pronto se hizo famoso; fue empleado como texto de enseñanza en la Universidad de París, fue comentado por diversos autores y, la última vez, por el humanista Hermolao Bárbaro, que lo publicó en su edición de las obras de Aristóteles.

Gilberto define la fe como la "percepción acompañada del asentimiento, de la verdad de una cosa" y sostiene que la fe debe preceder a la razón en el campo teológico, pero la debe seguir en el campo filosófico. Las cosas creadas no tienen necesidad verdadera y propia: ya que en ellas todo es mudable, aun lo que comúnmente se tiene por necesario. Sólo hay necesidad en las doctrinas teológicas, y aquí la fe precede a la razón. En ellas no creemos, en cuanto sabemos, sino que sabemos en cuanto creemos *(non cognoscentes credimus sed credentes cognoscimus)*. La fe, prescindiendo completamente de los principios de la razón, llega a comprender no sólo lo que no puede alcanzar la razón humana, sino aun lo que ella puede alcanzar con sus propios principios. Justamente, por consiguiente, la fe católica es considerada como preámbulo no sólo de los conocimientos teológicos, sino también de todos los demás; carece de toda incertidumbre y es el fundamento firmísimo y cierto incluso de los conocimientos naturales (*In Boeth. de praed. trium pers.*, en *Patr. Lat.*, 64, 1303). Basado en este presupuesto, Gilberto sostiene la estrecha unión entre la razón y la fe en toda la investigación filosófica. "Une, dice, la fe a la razón, para que la fe confiera primero autoridad a la razón y después la razón preste su asentimiento a la fe" *(Ibid.*, 1310).

Según un testimonio de Juan Salisbury (*Metal.*, II, 17), Gilberto distinguía el universal *in re* del universal *ante rem.* Llamaba al universal *in re*, *forma innata* o *especie y* lo consideraba inherente a las cosas creadas. La forma innata sería la copia del ejemplar existente en la mente divina, como la especie inmanente en los individuos es, según Platón, copia de la idea. El entendimiento humano abstrae el universal de las cosas individuales para considerar mejor su naturaleza *y* comprender sus propiedades. El universal no es una realidad en sí, numéricamente una, sino la simple colección de las cosas individuales, unificadas según sus propiedades comunes. En otras palabras, Gilberto participa aquí del punto de vista de Abelardo: el fundamento objetivo de la universalidad del concepto, aquel fundamento que garantiza al concepto su verdad, es la semejanza que las cosas individuales tienen entre sí, su uniformidad colectiva. El universal había sido ya definido como la colección de las cosas individuales por Joscelino o Gausleno en el tratado *De generibus et speciebus* (§ 203). Pero Gilberto añade aquí una puntualización propia: distingue dos significados de la palabra sustancia. En un primer sentido, más general, es sustancia lo que para subsistir no tiene necesidad de cualidades accidentales. En este sentido, la sustancia es *subsistencia,* esto es, esencia y expresa el *quo est* de la cosa. En un segundo sentido, que es el propio, la palabra sustancia significa lo que subsiste, la realidad existente, o *subsistens* el *quod est (In Boeth. de trin.*, en *Patr. Lat.*, 64, 1281). En el primer sentido también los géneros y las especies, esto es, los universales, subsisten en cuanto son *subsistentiae* o esencias determinadas, que no tienen necesidad de accidentes para existir de la manera que les es propia. Pero en el segundo sentido, solamente los individuos son sustancias porque sólo ellos existen en realidad. Los individuos, por tanto, no sólo subsisten, *subsistunt*, sino que también existen, *substant*, porque están dotados de las diferencias propias y específicas y constituyen los sustratos reales de los accidentes, en cuanto son sus causas y principios. Cuando el individuo subsistente tiene también el atributo de la racionalidad, recibe el nombre de persona (*In Boeth. de duab. nat.*, *Ibid,* 1375 sigs.).

Sobre la distinción entre subsistencia y subsistente, Gilberto funda la distinción entre materia y forma. La forma es lo que determina una cosa en su ser específico; la materia es el sustrato determinable de la forma. Por eso pueden también llamarse materia las esencias, por cuanto son los sujetos de sus caracteres y se determinan y concretan por tales caracteres. Existe una forma simple que es la "el ser del Artífice', o sea, de Dios, lo mismo que existe una materia simple que es la materia prima o informe, la *hyle* de Platón. Entre estos dos extremos, están las realidades compuestas o concretas, que son forma y materia a un mismo tiempo en el sentido dicho. Su creación es una *concreción* (concretio), y esto es la adición sucesiva, a un sujeto indeterminado pero determinable, de esencias o subsistencias que lo determinan. En este sentido, la función creadora de Dios es una función *formadora y* Dios es la *forma* originaria de todo *(In Boeth. de trin.*, *Ibid.*, 1266). Si se quisiera expresar esta doctrina en los términos de lo que luego se llamará el problema de la individuación, habría que decir que, para Gilberto, el principio de individuación es la forma. Los seres individuales se determinan y distinguen por las esencias de que están dotados: el ser, la

corporeidad, la sensibilidad, la inteligencia, etc. Incluso dos entes que se distinguen sólo numéricamente, por ejemplo dos hombres, se distinguen entre sí por las propiedades formales que los constituyen; y aunque faltaran tales propiedades, se distinguirían por su diferencia de lugar, que también es una diferencia cualitativa o formal.

Si, por un lado, Gilberto considera intimamente unidas la fe y la razón, por otro lado se esfuerza por distinguir netamente el dominio de las ciencias particulares, y en primer lugar el de la teología del de la filosofía. Esta distinción no debe fundarse en una diversidad de actividad o de actitudes espirituales, sino exclusivamente de principios objetivos. Cada ciencia debe partir de fundamentos propios, de principios que son específicos de la ciencia e inherentes a su objeto. Gilberto se gloría de haber hecho por la teología lo que se había hecho con las matemáticas, esto es, haber determinado los conceptos y principios fundamentales de la ciencia teológica *(In Boeth. de Hebdon., Ibid.,* 1316). En las materias teológicas es necesario, pues, servirse de principios que son diversos de los empleados en la consideración de las cosas naturales. En efecto, el objeto de la teología es completamente distinto del objeto de la investigación natural. -Las cosas naturales están dotadas de materia y movimiento; en cambio, Dios carece de ambos. Por este motivo no son aplicables a Dios las categorías y los conceptos que sirven para entender las cosas naturales. La misma categoría de sustancia es impropia referida a Dios, porque designa lo que sostiene las cualidades accidentales, y en Dios no hay cualidades accidentales. Con más propiedad Dios se puede llamar esencia; pero verdaderamente ni su realidad subsistente, el *quod est,* ni su subsistencia, el *quo est,* se dejan aprehender por la razón. De él sólo se puede decir que la singularidad y simplicidad de su esencia impiden cualquier otra atribución. Dios, pues, es inteligible, pero no comprensible *(In Boetb. de duab. nat., Ibid.,* 1361).

Sobre la distinción entre esencia y sustancia, entre subsistencia y subsistente, se funda la doctrina de Gilberto sobre la Trinidad. Gilberto distingue entre deidad y Dios. *Deidad* es la única. esencia divina de la cual participan las tres personas distintas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Las tres personas son tres realidades individuales, numéricamente distintas: su unidad es la forma común de la deidad, de la cual todas participan. En virtud de la forma de deidad cada una de ellas es lo que es, y cada una de ellas es Dios. La fórmula de Gilberto es: "Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo:" La esencia divina que constituye su unidad, es verdaderamente real sólo en las tres personas distintas. Esta doctrina trinitaria mereció la condenación de la Iglesia. Después de la clausura del Concilio de Sens, dos archidiáconos de Poitiers se presentaron al papa Eugenio III y denunciaron a su obispo como favorecedor de novedades teológicas heréticas. Después se dirigieron a Claraval e interesaron a San Bernardo en la cuestión. El resultado fue que en el Concilio de París de 1147 y en el de Reims de 1148, la interpretación trinitaria de Gilberto fue condenada. San Bernardo combatió la distinción entre *deitas y deus*; y su secretario escribió contra Gilberto su *Libellus contra capitula Gilberti Porretani.*

La acusación principal de Gaufredo contra Gilberto es que su doctrina equivale a admitir no ya una trinidad, sino una cuaternidad divina. Por un

lado, habría la forma de la deidad; por otro, las tres personas de Dios. Estas tres personas serían distintas una de la otra por sus relaciones diversas, por las cuales la una es el Padre, la otra el Hijo, la tercera el común Espíritu santificante; pero estas relaciones serían extrañas a la única esencia divina que, por consiguiente, quedaría como una cuarta realidad, añadida a la trinidad de las personas.

Gilberto explicaba el dogma de la Encarnación sosteniendo que sólo la persona divina, esto es, Cristo, pero no la naturaleza divina, esto es, la forma de la deidad, tomó la naturaleza humana. Esta doctrina era consecuencia natural de la distinción entre deidad y Dios (*In Boeth. de duabus nat.*, *Ibid.*, 1388)).

La misma distinción se encuentra en la doctrina antropológica de Gilberto. El ser del alma y el ser del cuerpo constituyen en su unidad la subsistencia, el *quo est,* del hombre; mientras el hombre mismo como un todo es el *quod est,* la sustancia existente como tal. Por esto el hombre no es verdaderamente el alma ni el cuerpo, considerados por separado. Con la muerte el hombre como tal cesa de existir, aunque su parte fundamental, el alma, no pierda la existencia (*Ibid.*, 1295). El alma es, en efecto, no una forma carente de sustancia o entelequia, sino más bien una sustancia real, una esencia subsistente. No obstante, el alma como tal no es persona. La personalidad pertenece solamente al hombre íntegro.

Gilberto hacía de esta manera valer con lógica rigurosa, en todas las partes de su sistema, la distinción entre subsistente, esencia y sustancia. Es evidente cuánto influye en su investigación la solución del problema de los universales sobre la de todos los otros problemas. Gilberto es sobre todo un lógico y en todo el curso de su pensamiento obedece a los principios y a las exigencias de su doctrina lógica. Y precisamente sus investigaciones lógicas han ejercido sobre la escolástica posterior la mayor influencia. Su escrito *De sex principiis*, se funda en la pretendida diferencia entre las primeras cuatro y las otras seis categorías aristotélicas. Las primeras cuatro (sustancia, cualidad, cantidad, relación) designarían, ademas de la sustancia, lo que es absolutamente inherente a la sustancia, y serían, por consiguiente, *formas inherentes.* Las últimas seis designarían, en cambio, modalidades externas, que intervendrían para cambiar la condición de la sustancia, pero sin unirse a ella, y serían por esto *formas asistentes.* Precisamente de estas formas asistentes (acción, pasión, lugar, cuándo, situación, hábito) se ocupa el escrito de Gilberto.

217. JUAN DE SALISBURY

Juan de Salisbury pertenece a la escuela de Chartres no sólo por las relaciones que tuvo con algunos de sus maestros sino también por su entusiasmo hacia los estudios humanísticos y por la independencia de criterio que compartió con ellos. En cambio, no tuvo el mismo punto de vista en cuanto a las doctrinas teológicas y cosmológicas, las cuales fueron más allá de sus intereses, en cuanto consideradas por él más allá de los límites de la capacidad humana.

Juan nació en la antigua Salisbury (Inglaterra), entre el 1110 y el 1120.

Se dirigió a Francia bastante joven, hacia el 1136, y permaneció allí hasta el 1148. En Francia recibió su educación filosófica. El mismo enumera sus numerosos maestros, entre los cuales se cuentan Abelardo y Gilberto de la Porree. En 1151 volvió a Inglaterra y fue capellán del Primado de Canterbury, Teobaldo; después de la muerte de éste fue secretario de su sucesor Tomás Becket, con el cual, desde hacía tiempo, tenía amistad. Luego fue nombrado obispo de Chartres (1176), y en esta ciudad vivió hasta la muerte (1180). El interés humanístico de Juan es evidente en su *Entheticus sive de dogmate philosophorum* (1155), un poema en dísticos, que es un manual de enseñanza cuya primera parte está constituida por una historia de la filosofía grecorromana. Juan escribió, además, muchas *Epistolae*, una *Historia pontificalis*, de la que se conserva un fragmento, una *Vida de Anselmo de Canterbury* y una *Vida de Tomás Becket*. Hacia el 1159, esto es, veinte años después de iniciar sus estudios, compuso sus obras principales: el *Policraticus*, que es la primera obra medieval de teoría política y el *Metalogicus*, que se presenta como una defensa del valor y de la utilidad de la lógica contra un oponente a quien designa Juan con el nombre ficticio de Comincio. Algunos intérpretes modernos han visto en Cornificio a los enemigos de los estudios humanísticos en provecho de la física; o a los que propugnaban una extensión de la investigación lógica de las palabras a las cosas. Pero, ateniéndonos a las declaraciones de Juan, Cornificio era un sofista que se burlaba del saber auténtico y de las técnicas de las artes, dedicándose a ejercicios refutatorios y a discusiones de cuestiones como ésta. "Si el cerdo llevado al mercado es sujetado por el hombre o por la cuerda" (*Metal.*, I, 3).

Toda la doctrina de Juan está animada por un espíritu auténticamente crítico: su objetivo es determinar claramente los límites y los fundamentos de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Juan se proclama académico y sostiene que la investigación se debe contentar, las más de las veces, con lo verosímil: "Como académico, en todas las cosas que pueden ser objeto de duda para el filósofo, no juro ciertamente que es verdad lo que digo; pero, sea verdadero o falso, me contento con la sola probabilidad." Y también: "Prefiero dudar con los académicos sobre las cosas individuales, más que definir temerariamente, con simulación consciente y perniciosa, lo que permanece ignorado y oculto" (*Metal.*, pról.). Esta prudente posición es justificada por Juan con la limitación propia de la ciencia humana, a la cual se sustraen las cosas futuras. "Sé con certeza que la piedra o la saeta que arrojo hacia las nubes deberá volver a caer sobre la tierra porque así lo exige su naturaleza; pero, sin embargo, no sé si ella puede solamente volver a caer en la tierra y por qué: podría, en efecto, volver a caer o no. También la segunda alternativa es verdadera, aunque no necesariamente, como es verdadera la que sé que se verificará... De lo que todavía no existe, no hay ciencia, sino solamente opinión" (*Policrat.*, II, 21).

De ello deriva que todas las afirmaciones que implícita o explícitamente conciernen al futuro tienen valor probable, no necesario: y su probabilidad se funda en la indeterminación de su objeto, por lo que resulta ineliminable. En efecto, se debe llamar probable lo que ocurre con muchísima frecuencia; lo que nunca ocurre de otra manera es más probable: lo que se cree que no puede ocurrir de otra manera recibe el nombre de necesario (*Metal.*, III, 9).

Por donde se ve que, según Juan, lo "necesario" se limita a la "creencia", mientras que lo "probable" expresa la uniformidad objetiva de los acontecimientos y se funda en la frecuencia de su acaecimiento. Juan deduce todas las consecuencias implícitas en este punto de vista. La dialéctica, como la lógica de lo probable, es el instrumento indispensable de todas las disciplinas (*Metal.*, II, 13). La pretensión de la astronomía adivinatoria de predecir infaliblemente el futuro es absurda, ya que el futuro no está necesariamente predeterminado y, por lo tanto, es imprevisible (*Policrat.*, II, 19). La presciencia infalible que Dios tiene de todas las cosas futuras no implica en lo más mínimo su necesidad (*Ibid.*, II, 21).

No obstante, si el conocimiento humano se mantuviese encerrado en el círculo de lo probable, Juan lo consideraría abandonado a la duda radical del escepticismo. Tiene que haber algún punto firme donde poder apoyar el edificio de sus certezas limitadas. Los sentidos, la razón y la fe proporcionan en cierta manera este punto firme. Dice Juan: "Hay algunas cosas que la autoridad del sentido, de la razón y de la religión persuaden a admitir y cuya duda sobre ellas reviste el carácter de la enfermedad, del error o del crimen. Preguntar si el sol brilla, si la nieve es blanca, si el fuego quema, es propio del hombre carente de sensibilidad. Preguntar si tres es mayor que dos, si el todo contiene a la mitad, si el cuádruple es el doble del doble, es propio del que no tiene discernimiento o cuya razón está ociosa o falta por completo. Quien ponga en tela de juicio si Dios existe o es poderoso, sabio y bueno, no sólo es irreligioso sino malvado y digno de una pena que lo corrija" (*Policrat.*, VII, 7).

Entre estas cosas indudables figuran los primeros principios de las ciencias (*Ibid.*) y, entre las ciencias, la matemática es la única que alcanza la necesidad por su carácter demostrativo (*Metal.*, II, 13). Por lo que se refiere a la religión, Juan afirma que es tan imposible demostrar la existencia de Dios como negarla. Sin embargo, reconoce el valor de la prueba cosmológica que se remonta de causa en causa hasta la causa primera (*Policrat.*, III, 8); también afirma que el orden finalista del mundo revela claramente la sabiduría y la bondad del creador (*Metal.*, IV, 41). Que Dios sea poderoso, sabio, bueno, venerable y amable es el principio único y común a todas las religiones, principio que cada uno admite gratuitamente, sin prueba, por puro espíritu de religiosidad (*Policrat.*, VII, 7). Pero hay otras determinaciones que son inalcanzables. La misma Trinidad divina es para la razón humana un misterio impenetrable (*Ibid.*, II, 26). No obstante, se puede reconocer que Dios es el fundamento del orden del mundo, pero no se puede concebir este orden como un hecho inevitable, según la concepción de los estoicos, porque este hecho no excluye la movilidad de las cosas ni la libertad de la voluntad humana (*Ibid.*, II, 20). Juan insiste en el carácter práctico y comprometedor de la fe religiosa. Así como el alma es la vida del cuerpo, así también Dios es la vida del alma. Lo mismo que el cuerpo muere si el alma lo abandona, así también el alma pierde su vida verdadera si Dios la abandona (*Entet.*, 1818). De ahí que el destino del alma y su felicidad consistan en abrirse a la acción de la gracia de Dios (*Policrat.*, III, 1).

Como se ve, Juan introduce limitaciones drásticas a la especulación teológica y cosmológica o, por mejor decirlo, ha impugnado en línea de principio su posibilidad y eficacia. Quedan tres campos en que la

investigación humana puede aplicarse con cierta posibilidad de éxito: la matemática, la lógica y la política. De estos tres campos, las obras principales de Juan se refieren a los dos últimos. El *Metalogicus* es la prueba del interés que Juan dedicaba a los problemas lógicos de su tiempo; por primera vez se emplean en esta obra los libros *Tópicos* de Aristóteles. Respecto al problema de los universales, Juan nos informa primero sobre las soluciones más importantes, dándonos informes útilísimos sobre las escuelas lógicas de la época. Su posición personal ante este problema es ecléctica, aunque inclinándose hacia la doctrina de Abelardo. Considera los universales como formas o cualidades comunes inmanentes en las cosas, formas que el entendimiento abstrae de las mismas cosas. Los universales (géneros y especies) no son sustancias que existan en la naturaleza; en realidad existen sólo las sustancias individuales, que Aristóteles denominó sustancias primas, y que son objeto del conocimiento sensible. Los géneros y las especies son productos de la abstracción, *figmenta rationis,* que la razón crea para proceder mejor en la investigación sobre las cosas naturales (*Metal.*, II, 20). Sin embargo, no carecen de verdad objetiva, pues corresponden a una conformidad efectiva de las cosas singulares entre sí; por lo cual Aristóteles las denominó *sustancias segundas,* queriendo indicar que, aunque inexistentes como realidades singulares, tienen no obstante algo de real.

El entendimiento humano puede remontarse a los universales sólo mediante la inducción, partiendo de las cosas sensibles. Giovanni se refiere aquí a la doctrina aristotélica, de la cual evidentemente acepta el resultado: "El concepto común se origina por inducción de lo singular. En efecto, es imposible llegar a la consideración de los universales como no sea por medio de la inducción, ya que sólo a través de inducciones llegamos a conocer todas las nociones abstractas. Pero la inducción es algo imposible para quien está desprovisto de sensibilidad. El sentido es el conocimiento de las cosas individuales y no se puede tener ciencia de las cosas singulares sino a través de los universales conseguidos por medio de inducción, ni tampoco es posible la inducción careciendo de sensibilidad. En efecto, del sentido deriva la memoria, de la memoria frecuentemente repetida el experimento, de los experimentos el principio de la ciencia o del arte... Y así, el sentido corporal, que es la primera fuerza y el primer ejercicio del alma, pone los cimientos de todas las artes y forma el conocimiento preexistente, que no sólo abre el camino a los primeros principios, sino que los genera" (*Metalog.*, IV, 8). Se trata, como es evidente, de las mismas consideraciones con que terminan los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, consideración cuyo significado empírico subraya Juan de Salisbury.

El *Policraticus* es el único libro de filosofía política medieval anterior al redescubrimiento de la *Politica* de Aristóteles. Las fuentes de las teorías que se exponen en el mismo son Cicerón, Séneca y los textos patrísticos, formando la base de la teoría el concepto estoico de la *ley de naturaleza* como norma universal y perpetua a la que todos están obligados, incluso los reyes. Esta norma es la imagen del querer divino, la guardadora de la seguridad, la unidad del pueblo, la regla del deber, el exterminio de los malos, la represión de la violencia y de toda transgresión *(Policrat.,* IV, 2). Es la base de la relación entre el subdito y el rey, y la diferencia entre un

príncipe y un tirano radica precisamente en el hecho de que el primero no sólo no contraviene a la ley sino que no se propone otro objetivo que hacerla valer y respetar (*Ibid.*, IV, 4). Juan *avanza* tanto por este camino que llega a justificar el tiranicidio. Por lo demás, su doctrina se inspira en los principios del teocratismo medieval.

218. ALANO DE LILLE

Intimamente vinculada con la orientación seguida por la escuela de Chartres está la obra de Alano de Lille (ab Insulis, Lilla o Ryssel en Flandes) llamado *Doctor Universalis*, muerto en Citeaux el año 1203, el cual fue maestro de París. Entre sus obras tenemos: un *Anticlaudiano*, especie de enciclopedia del saber corriente; el *De planctu naturae*, escrito en verso y prosa, en el que se mezclan reminiscencias mitológicas, alegorías y enseñanzas morales con una filosofía de la naturaleza tomada de la escuela de Chartres; un *Ars praedicandi o* manual de predicación; los *Sermones;* las *Distinctiones dictionum theologicarum*, que es una especie de léxico de las expresiones bíblicas; el *Contra haereticos* y las *Regulae de sacra theologia*, que son sus obras teológicas. Recientemente, se le ha reconocido también a Alano la paternidad de un *Tractatus de virtutibus et vitiis*, *y* de una *Summa* que comienza con las palabras *Quoniam homines*, que todavía no ha sido publicada.

La figura de Alano poeta, cosmólogo *y* teólogo reproduce fielmente el *cliché* de los maestros de Chartes de los que toma, con igual fidelidad, todas sus doctrinas. Alano, al igual que los maestros de Chartres, es deudor de Abelardo, cuyas doctrinas morales reproduce al pie de la letra en el *Tractatus de virtutibus.* La única característica original de la obra de Alano es la forma sistemática que ha querido dar a sus especulaciones teológicas, sobre todo con miras al propósito que en ellas se había señalado: defender contra los incrédulos y herejes (Mahometanos, Judíos, Valdenses) la validez de la fe cristiana. Con miras a este mismo objetivo, Alano da también una clara definición de los límites entre la razón y la fe. En el prólogo del *Contra baereticos* define así el cometido que se ha fijado: "He ordenado diligentemente aquellas razones probables de nuestra fe a las cuales un ingenio perspicaz difícilmente puede resistir, para que aquellos que desdeñan prestar su fe a la profecía y al Evangelio, se convenzan al menos de las razones humanas. No obstante, si estas razones pueden inducir a los hombres a creer, no bastan para procurar una fe plena: no tendría mérito aquella fe a la cual la razón humana prestase un apoyo pleno. Nuestra gloria será la de comprender *in patria,* esto es, en el cielo, lo que ahora podemos contemplar solamente en un espejo y por enigmas" *(Contra Haeret.*, pról.).

Empieza aquí la distinción entre el dominio de la razón y el dominio de la fe, que recibirá su formulación más clara en Santo Tomás. La pretensión de entender las verdades de la fe en su necesidad, de demostrarlas como si fuesen verdades de razón, pretensión que aparece, por ejemplo, en San Anselmo, aquí es abandonada. Lo que es objeto de fe no puede ser comprendido y, por lo tanto, no es objeto de ciencia. "Nada se puede conocer que no se pueda entender, pero nosotros no aprehendemos a Dios

con el entendimiento, luego no hay ciencia de Dios. Somos, ciertamente, inducidos por la razón a suponer que existe Dios; pero no lo sabemos con certeza, sino que solamente lo creemos. Esto es la fe: una presunción que nace de razones ciertas, pero no suficientes para constituir ciencia. Como tal, la fe está por encima de la opinión, pero por debajo de la ciencia" (*Ibid.*, I, 17). La distinción entre la ciencia y la fe es aquí clarísima. La fe debe conservar su mérito de conocimiento cierto, pero no demostrativamente necesario y, por tanto, distinto de la ciencia.

Sin embargo, Alano ha intentado organizar científicamente la teología precisamente sobre el modelo de la ciencia más rigurosa, las matemáticas. En su escrito titulado *Regulae* o *Maximae Theologicae*, ha formulado los principios de la teología, partiendo del presupuesto de que "toda ciencia se funda sobre sus principios como sobre fundamentos propios"; y ha fijado, por lo tanto, las reglas fundamentales de la ciencia teológica recogiendo y sistematizando los resultados de la especulación teológica precedente.

La primera de estas reglas es la afirmación enérgica de la unidad de Dios: "La mónada es aquello por lo que todo ente es uno": afirmación que no es más que el lugar común platónico, pero que adquiere un relieve especial en los escritos de Alano, dado el encuadramiento polémico a que obedecen estos escritos.

Este encuadramiento va dirigido en primer lugar contra las sectas de los Cataros, cuya doctrina fundamental consistía en el reconocimiento de un dualismo fundamental de principios: uno óptimo y creador del orden y de la perfección del mundo, y el otro pésimo y creador del desorden, de la lucha y del mal. Una buena expresión de este segundo principio es la *Hyle* informe, caótica y maligna, de la que hablan los poemas de Chartres, ya que en estos poemas, la *Hyle* no tiene la fuerza de contraponerse a Dios, sino que ha sido creada por Dios mismo y subyugada y sometida al orden del Alma del mundo-Naturaleza. Contra este dualismo (que luego implicaba el de la condenación y salvación, consideradas como dos estados no mediables entre sí ni siquiera con los medios carismáticos de la Iglesia) la afirmación hecha por Alano de la unidad de Dios como mónada primera y absoluta, en su carácter filosófico común, adquiere un valor de novedad polémica. Y no es mera casualidad que Alano utilice v cite el *Liber de causis* (con el título de *Aphorismi de essentia summae bonitatis, Contra haeret.*, I, 30, 31): el texto de Proclo que gira vigorosamente en torno al concepto de Dios como unidad absoluta, debía parecer a Alano el mejor antídoto contra toda concepción dualista. Porque Alano afirma que la causa primera, como absolutamente simple, es absoluta unidad: aún más, es la misma unidad absoluta, y referidos a tal unidad los diversos atributos expresan siempre la misma esencia simplicísima (*Reg. theol.*, 11). Al igual que Abelardo y otros maestros de Chartres, Alano está convencido de que ya los filósofos paganos conocían esta verdad y que, por ejemplo, la conocían Aristóteles y Hermes Trimegisto (*Contra haeret.*, III, 3; *Reg. theol.*, 3).

219. EL PANTEISMO: AMALRICO DE BENA Y DAVID DE DINANT

Algunas de las tesis más importantes y repetidas de la escuela de Chartres tienen un genuino sabor panteísta. En efecto, el panteísmo consiste en

afirmar que la relación Dios-mundo sea necesaria con respecto a Dios: es decir, que el mundo derive de Dios con necesidad o sea una manifestación suya o un aspecto suyo necesario, de modo que sin el mundo Dios no sería Dios. Esta tesis se halla naturalmente implícita en todas las especulaciones teológicas que definen el ser de Dios o el de las personas de la Trinidad en los términos de su relación con el mundo: por ejemplo, en la tesis que el Espíritu Santo es el Alma del mundo y que el Alma del mundo es la misma Naturaleza; o en la tesis que Dios mismo es la *forma essendi* o la esencia de todas las cosas. Esta última es, sin duda, la más explícitamente panteísta: entendida en el sentido de que Dios contiene las esencias (las formas, las ideas, los modelos de todas las cosas) es una tesis que llega a considerar a Dios como la esencia de las cosas y las cosas, en su esencia, como elementos necesarios de la esencia divina. Estas conclusiones las suelen atenuar o difuminar los maestros de Chartres con diversos recursos ingeniosos tendentes a restablecer de cierta manera la diferencia entre el ser de las criaturas y el ser de Dios. Pero en el período a que. nos estamos refiriendo, o sea, en la segunda mitad del siglo XII, fueron también presentadas en toda su crudeza panteísta por pensadores que no dudaron en sacar de ellas las más paradójicas conclusiones. Sabemos algo de dos de estos pensadores, Amalrico de Bena y David de Dinant y no ignoramos que sus ideas fueron seguidas por grupos numerosos en quienes se cebaron las condenas eclesiásticas.

En realidad, no se trata de tesis que pertenezcan exclusivamente a la esfera de la discusión teórica: por la única obra polémica que tenemos contra la secta de Amalrico, un escrito anónimo compuesto hacia el año 1210 y que lleva el título de *Contra Amaurianos*, sabemos que de la tesis de la presencia de Dios en todos los seres y, por ende, en todos los hombres, los seguidores de Amalrico derivaban la posibilidad de salvarse todos los hombres mediante el mero conocimiento de esta presencia divina, sin recurrir a los dones carismáticos cuya eficacia negaban y, con ello, negando además toda función a la organización eclesiástica, administradora de dichos dones. Estos rasgos vinculan estrechamente el panteísmo de Amalrico a las sectas heréticas que florecían en el siglo XII, unidas todas ellas contra el privilegio de administrar la salvación, que la Iglesia reivindica para sus jerarquías. Valdenses, Cataros, Amaurianos, afirman todos ellos que el hombre se salva por medio de una relación directa con Dios o que Dios mismo lo elige manifestándose a él o en él: el panteísmo de Amalrico o de David es, pues, ante todo y sobre todo, la expresión metafísica de una insurrección contra las jerarquías eclesiásticas que, por otra parte, como ya queda dicho, tenía raíces económico-sociales.

De Amalrico de Bena (en el distrito de Chartres) sabemos sólo que murió en París, como maestro de teología en el año 1206 ó 1207. Por datos transmitidos por varios cronistas se sabe que enseñaba que Dios es la esencia de todas las criaturas y el ser de todo y que el Creador y la criatura se identifican. Probablemente, estas tesis, que se parecen a las defendidas por muchos maestros de Chartres, la afirmaba Amalrico en el significado más próximo al de Escoto Eriúgena y, de hecho, Amalrico afirmaba que las ideas que están en la mente divina, crean y al mismo tiempo son creadas y que Dios es el fin de todas las cosas, que vuelven a El y permanecen y están en su

unidad indivisible e inmutable (Gerson, *Concordia metaphysicae cum lógica,* en *Opera,* IV, 825). Pero el propósito de Amalrico se ve mejor en las cosas que deducía de esta misma tesis: Dios se identifica con todas las cosas, diseminadas como están en el espacio y. en el tiempo, se identifica también con el mismo tiempo y con el espacio lo mismo que se identifica con todos los hombres que se unifican en él. Precisamente, de esta presencia de Dios en los hombres, Amalrico llegaba a la conclusión, anteriormente dicha, de la negación de validez de los sacramentos y del magisterio eclesiástico. Todas estas doctrinas fueron condenadas en el Sínodo de París de 1210 y, por obra de Inocencio III, en el IV Concilio Lateranense de 1215.

Del otro representante del panteísmo, David de Dinant (Bélgica), nada sabemos. Se le atribuyen dos escritos: *De tomis hoc est de divisionibus*, que reproduce el título de la obra principal de Escoto Eriúgena, y *Quaterni* o *Quaternuli*, nombre con que se indicaron los escritos condenados a ser quemados (Denifle, *Chart. Univers. Paris.*, I, 70). Pero quizás este segundo no es un título, sino solamente el nombre genérico de los opúsculos de David. Tomás de Aquino nos da la siguiente exposición de la doctrina de David: "Dividió la realidad en tres partes: cuerpos, almas y sustancias separadas. El principio indivisible del cual están constituidos los cuerpos lo llamó ὕλη (materia); el principio indivisible del cual están constituidas las almas, roüc o mente, y llamó Dios al principio indivisible de las sustancias eternas. Afirmó que estos tres principios son una cosa única e idéntica, de lo que se desprende que todas las cosas son por su esencia una sola" *(In Sent.*, II, disp. 17, c. 1, a. 1).

Según Santo Tomás, la diferencia entre la doctrina de Amalrico y la de David consiste en que, según Amalrico, Dios es esencia o forma de todas las cosas, para David es materia. Las mismas características de la doctrina de David nos da Alberto Magno *(Summa theol.*, I, tract. VI, q. 20). Como ser originario, Dios es el ser puramente potencial. David probablemente ha desarrollado las implicaciones positivas de la teología negativa propia de su época. Dios está fuera de todas las categorías, las cuales constituyen el ser en acto; pero fuera de las categorías sólo puede haber el ser en potencia, que es la primera condición para la constitución de todas las cosas. David identificó el ser en potencia con Dios, y puesto que el ser en potencia es la materia prima, identificó la materia prima con Dios.

220. JOAQUÍN DE FIORE

Las sectas heréticas del siglo XII comparten todas la creencia de una inminente y final renovación del mundo, señalado por ellas como la venida del reino del Espíritu Santo. Sabemos que los Amaurianos compartían también esta creencia y afirmaban que después de la época del Padre y del Hijo, la época del Espíritu Santo llevaría a la abolición de todas las formas legales y sacramentales que habían caracterizado a la época anterior (Caesarius, *Dialogus miraculorum*, ed. Strange, p. 306). Esta división de las épocas históricas, así como la esperanza escatològica fundada en la misma, fueron sugeridas por las especulaciones trinitarias, iniciadas por Abelardo, y que florecían en la escuela de Chartres. A ella está también vinculada la obra

del profeta más famoso y popular del siglo XII, el abad Joaquín. Joaquín de Fiore; que nació el 1145 en Dorfe Célico, cerca de Cosenza, fue abad desde 1191 del monasterio fundado por él en San Juan de Fiore, Calabria, y murió el año 1202. La leyenda se ha apoderado de este abad profético, cuyos datos históricos son muy escasos. Según la biografía urdida por un monje del seiscientos, Jaime Greco, que sacó datos de las cartas del antiguo cenobio de Fiore, pero que ciertamente los modificó y transfiguró, Joaquín hizo una peregrinación a Tierra Santa y pasó por Constantinopla; habiéndose salvado allí milagrosamente de una epidemia, se convirtió al ascetismo. Vuelto a su patria, entró en el cenobio cisterciense de Sambucina y después en el de *Corazzo,* del cual fue abad. En 1119 Joaquín se retiró a hacer vida de anacoreta y fundó entonces el cenobio de San Juan de Fiore. Debió participar de alguna manera en las azarosas vicisitudes históricas" de su tiempo, dirigiéndose hasta Nápoles para amenazar por sus crueldades a Enrique VI, que asediaba a la ciudad, y obligando a la emperatriz Constanza a postrarse a sus pies para obtener el perdón de sus culpas.

Joaquín escribió tres grandes obras, que se completan mutuamente: *Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim, Psalterium decem cordarum.* Además de éstas, compuso otro escrito teológico polémico contra Pedro Lombardo, *De unitate seu essentia Trinitatis*, que se ha perdido; un escrito contra los hebreos, *Adversus Judaeos*; una exposición sumaria de la fe católica, *De articulis fidei.* Estas últimas obras están inéditas. Ha sido editado recientemente el *Tractatus super quattuor Evangelia*, sobre cuya autenticidad subsiste alguna duda.

El interés fundamental de la obra de Joaquín reside en su mensaje profético. De su visión de la historia, llega al anuncio de una renovación inminente: la venida del reino del Espíritu Santo. Pero su visión de la historia está fundada sobre un concepto de la Trinidad cristiana: sus especulaciones trinitarias se vinculan así a su mensaje profético. Tales especulaciones presentan una cierta afinidad con las de Gilberto Porretano: aunque no pueda, quizás, hablarse de una dependencia, dada también la diversidad de temperamento espiritual entre el teólogo Gilberto y el profético abad calabrés. La teología de Joaquín está elaborada con vistas a su filosofía de la historia. Insiste en la distinción y autonomía de las personas divinas, para fundar la distinción de las tres grandes épocas históricas y para dar el necesario relieve a la tercera, que es la futura, el reino del Espíritu Santo. "Puesto que también el Espíritu en sí mismo es Dios verdadero, como el Padre y el Hijo, es menester que realice alguna cosa a imagen y semejanza propia, de la manera que lo ha obrado el Padre y también el Hijo" *(Concordia,* IV, 35). El salterio, título de una de las obras de Joaquín, es precisamente la imagen de la Trinidad, en la distinción de las Personas y en la unidad que las une. "Un altísimo lugar ocupa el salterio de diez cuerdas entre las obras de Dios que sugieren el misterio de la Trinidad. Es, en efecto, un instrumento musical unitario. Puede ser dividido en partes, porque está hecho de materia; pero no puede serlo sin dejar de ser salterio. Como instrumento es uno; pero es triangular y está admirablemente unido en sus tres lados. La unidad indivisa vincula los tres lados tan estrechamente que parecen uno solo y cada uno se refleja en los tres (*Psalt.*, fol. 230). La unidad de Dios no debe ser, pues, entendida de manera que anule la

diversidad de las personas: no se comprendería en este caso la diversidad de las obras y de las épocas históricas y faltaría todo fundamento a la esperanza de una época de justicia y de salvación(*Conc.*, fol. 8 sigs.).

A las tres personas de la Trinidad corresponden las tres grandes épocas de la historia. El primero de los tres estados es el que se desarrolló bajo el dominio de la ley, cuando el pueblo del Señor, aún un poco niño, servía bajo los elementos de este mundo, incapaz de alcanzar la libertad del Espíritu, destinada a brillar cuando hubiera aparecido Aquel que dijo: "Cuando el Hijo os haya libertado, seréis verdaderamente libres." El segundo de los tres estados es el que se inició con el Evangelio, y que todavía perdura, sin duda en libertad, si se compara con el estado precedente, pero no si se piensa en el porvenir. "Por esto, dice el Apóstol (San Pablo, / *Cor.*, XIII, 12): conocemos ahora sólo en parte y sólo en parte profetizamos; pero cuando venga la perfección, todo lo que es parcial será anulado." El tercer estado se iniciará hacia el fin del siglo, no ya bajo el velo opaco de la letra, sino en la plena libertad del espíritu... Como la ktra del primer Testamento en virtud de una cierta analogía parece pertenecer al Padre, y la letra del Nuevo al Hijo, así la inteligencia espiritual que procede del uno y del otro pertenece al Espíritu Santo. Y como el orden de los conjugados, en virtud de una analogía evidente, pertenece al Padre y el orden de los predicadores al Hijo, así el orden de los monjes, al que han sido destinados los grandes tiempos finales, pertenece al Espíritu Santo (*Expositio,* fol. 5 sigs.).

El tercer estado que ha de venir se caracterizará, pues, por una inteligencia de la palabra divina, no ya literal, sino espiritual; los nombres conocerán verdaderamente su significado real. Hay un Evangelio eterno que es la misma palabra de Dios, debajo de la letra de las expresiones evangélicas. Los mismos Sacramentos son símbolos provisionales (pero no por esto menos necesarios) de aquella realidad con la cual, en e! tercer estado, el hombre entrará directamente en comunicación (*Super quattuor Evang.*, p. 8, 6). "El primer estado vivió del conocimiento; el segundo se desarrolló en el poder de la sabiduría; el tercero difundirá la plenitud de la inteligencia. En el primero reinó la servidumbre; en el segundo la servitud filial; el tercero dará comienzo a la libertad. El primero transcurrió en los azotes; el segundo en la acción; el tercero transcurrirá en la contemplación. El primero vivió en la atmósfera del temor; el segundo en la de la fe; el tercero vivirá en la verdad" (*Conc.*, V, 84, 112). En el tercer estado, no sólo las almas, sino también los cuerpos, serán transfigurados; el cielo y la tierra tendrán una nueva belleza y el dolor y la muerte desaparecerán.

BIBLIOGRAFIA

§ 215. Sobre la escuela de Chartres: Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, París, 1895; Grabmann, *Die Geschichte d.schol. Methode*, II, 407-476; Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, París-Ottawa, 1938; Gregory, *Anima Mundi. La filosofia de Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florencia, 1955; Garin, *Studi sul platonismo medioevale*, Florencia, 1958.

La obras de Constantino Africano fueron editadas en Basilea, 1536 y 1539. El prólogo al libro *Pantegni*, en *p. L.*, vol. 150°, 1563-1566; Siebeck, en "Archiv. für Gesch. der Philos.", 1888, p. 528 y sigs.; Baeumker, *Ibid.*, 1892, p. 557.

De Adelardo: *De eodem et diverso*, ed. Willner, en "Beitrage", IV, 1, 1903; las *Quaestiones naturales*, ed. Müller, en "Beitrage", XXXI, 2, 1934; Thorndike, *A History of Magic*, II, 19-49; Bliemetzrieder, *A.v.B.*, Munich, 1935.

Bernardo: Las fuentes en las obras de Juan de Salisbury, en *P. L.*, 199°; Gilson, *Le platonisme de B. de C.*, en "Revue Néo-scol.", 1923, 5-19.

Teodorico: *De sex dierum operibus*, en Hauréau, *Notices et extraits*, 1893, p. 52-68; comentario al *De trinitate* de Boecio en Jansen, *Der Kommentare d. Klarembaldus v. Aras zu Boethius de Trinitate*, Breslau, 1926; *Heptateukon*, edición del Prólogo bajo el cuidado de Jeauneau en "Medieval Studies", 1954, 171-175; Jeauneau, en "Mémoires de la société archéol. d'Eure et Loire", 1954, 1-10.

Guillermo de Conches: la *Philosophia* fue impresa con las obras de Beda en *P. L.*, 90°, 1127-1178; el *Dragmaticon*, se imprimió con el título de *Dialogus de substantiis physicis*, Estrasburgo, 1567; ed. Parra, París, 1943; *Glosas al Timeo y Secunda et Terna Philosophia*, parcialmente en Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*; otras partes de las *Glosas a Boecio y al Timeo*, en Jourdain, *Notices et extraits*, etc. XX, 2, París, 1862, y en el escrito de Parent repetidas veces citado; Flatten, *Die Phil. des W. v. C.*, Coblenza, 1929; Ottaviano, *Un brano d'inedito della "Philosophia" di G. di C.*, Nápoles, 1935; Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, cit.; Gregory, op. cit.

Bernardo Silvestre: *De mundi universitate*, ed. Barach-Wrobel, Innsbruck, 1876; Gilson, *La cosmogonie de B. de S.*, en "Arch. Hist. Doct. de la Litt. m. â.", 1928; Thorndike, *A History of Magie*, II, 1929.

§ 216. Gilberto de la Porree: las *Glosas a Boecio*, juntamente con los opúsculos teológicos de Boecio, en *P. L.*, 64°, 1255-1412; de algunos de estos comentarios existen ediciones recientes: *De Hebdomadibus*, en "Traditio", 1953; *Contra Eutychen et Nestorium* (*De daabus naturis*), en "Arch. Hist. Doctr. de la Litt. m. â.", 1954, 241-357; *De Trinitate*, Toronto, 1955. El *De sex principiis*, en *P. L.*, 188°, 1257-1270; ed. Heysse, Münster, 1953.

Forest, *Le réalisme de G. de la P.*, en "Revue Néosc. de Phil.", 1934; Vicaire, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, en "Revue des Sc. Phil. et Théol.", 1937, 449-482; Haring, *The Commentary of G. of P. on Boethius, Contra Euthychen et Nestorium*, en "Arch. Hist. Doctr. de la Litt. m. â.", 1954; Vanni-Rovighi, *La filosofía de G. P.*, en "Misc. dell'Università Catt. di Milano", 1956.

§ 217. Juan de Salisbury: obras en *P. L.*, 199°; *Policraticus*, ed. Webb, Oxford, 1909; *Metalogicus*, ed. Webb, Oxford, 1929; *Historia pontificalis*, ed. Poole, Oxford, 1927; Webb, *J. of. S.*, Londres, 1932; Dal Pra, G. *di Salisbury*, Milán, 1951 (con bibl.); Hohenleutner, *J. v. S. in der Literatur der letzten zehn Jahre*, en "Hist. Jahrb.", 1958.

§ 218. Alano de Lille: obras en *P. L.*, 210°; *Tractatus de virtutibus*, bajo el cuidado de Lottin, en "Medieval Studies", 1950; *Summa quoniam homines*, bajo el cuidado de Glorieux, en "Arch. Hist. Doct. de la Lit. m. â.", 1954; *Anticlaudianus*, nueva ed. Bossuat, París, 1955; Baumgartner, en "Beitrage" II, 4, 1896; Parent, en "Beitrage", supl. III, 1935; Vasoli, *Due studi per Alano di Lilla*, en "Boll. dell'Ist. Stor. Ital. per il M. E.", 1961; *La teologia "apothetica" di Alano di Lilla*, en "Riv. Crit. di St. della Fil.", 1961; *Le idee filosofiche di Alano di Lillà, nel "De planctu" e nel "Anticlaudianus"*, en "Giorn. Crit. della filos. ital.", 1961.

§ 219. Sobre Amalrico de Bena y David de Dinant: Hauréau, *Hist. de ¡a philos. schol.*, Il, 1, p. 83-107; Duhem, *Système du monde*, V, 244-260; Capelle, *A. de B.*, París, 1932; Dal Pra, *Amalrico di Bène*, Milán, 1951, con bibliografía.

§ 220. De Joaquín de Fiore, las siguientes ediciones: *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, Venecia, 1519; *Expositio super apocalypsim*, Venecia, 1527; *Psalterium decem cordarum*, Venecia, 1527; *Super quattuor Evangelia*, Roma, 1930 ("Fonti della Storia d'Italia"). Escritos menores: *De articulis fidei*, ed. Buonaiuti, Roma, 1936; *Liber contra Lombardum*, (escuela de Joaquín), ed. Ottaviano, Roma, 1934; Fournier, *Etudes sur J. de F. et ses doctrines*, París, 1909; Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: I tempi — La vita — II messaggio*, Roma, 1931; F. Russo, *Bibliografia Gioachimita*, Florencia, 1954; Bloomfield, *J. of. F.*, "Traditio", 1957.

CAPITULO VIII

LA MISTICA

221. CARACTERES DEL MISTICISMO MEDIEVAL

El renacimiento filosófico del siglo XII es también el renacimiento del misticismo. Más concretamente, el renacimiento filosófico hace posible el reconocimiento de la mística como camino autónomo para elevarse a Dios, camino que, en algún caso, es alternativo o rival de la investigación racional. Este camino era desconocido en la primera época de la escolástica: baste con pensar en la obra de Escoto Eriúgena que ponía en la *deificatio* el último término de la investigación racional. Pero cabalmente, la mística no se distinguía de modo radical de esta investigación ni mucho menos se oponía a ella. Sin embargo, las condiciones históricas del siglo XII llevan a establecer tal distinción. Por un lado, el número e importancia de las corrientes heréticas que florecen en este siglo, y por otro lado, la libertad cada vez mayor que emplea la razón filosófica en el dominio mismo de las especulaciones teológicas, hacen que se vea en la vía mística un cprrectivo eficaz que lleve a reconocer a Dios y sólo a Dios la iniciativa y el apoyo del esfuerzo del hombre hacia la verdad. Precisamente, es propio de la mística tratar de acercarse a la Verdad por la fuerza misma de la Verdad; intentar llegar hasta Dios mediante la ayuda sobrenatural y directa de Dios, dejándole solamente la iniciativa de la búsqueda. El esfuerzo del místico se dirige únicamente a hacerse digno de experimentar la iniciativa divina, ya que es Dios quien debe desde lo alto atraerlo hacia sí y elevarlo hasta la comprensión de sus misterios. De ahí que la vida mística consista en *transhumanarse*, en vencer los límites humanos para abrirse a la vida misma de Dios y a la acción beatificante de su gracia.

Con respecto a los movimientos heréticos que acababan todos negando toda función al aparato eclesiástico, el misticismo brindaba a la organización eclesiástica un poderoso instrumento de defensa, pues le permitía reivindicar para sí la administración de aquellos poderes carismáticos sin los cuales resulta imposible la elevación mística. Con respecto a la razón, a la que invocaban las escuelas filosóficas modernas, el misticismo ofrecía al mismo aparato eclesiástico el modo de oponer al carácter incierto y, a veces, erróneo de los resultados a que conduce la razón, la certeza y la gloria del éxito místico al que permiten llegar los poderes sobrenaturales de la Iglesia. Por lo tanto no es de admirar que, en la época de que nos ocupamos, el misticismo haya servido en primer lugar de arma polémica contra las aberraciones de las herejías y las divagaciones de la dialéctica: esto es, como

arma polèmica para confirmar el poder de la Iglesia y reforzar la ortodoxia doctrinal en la que se justificaba dicho poder.

Pero no fue este solo el objetivo del misticismo medieval. Una vez pasada la fase polémica o juntamente con la misma, el misticismo se planteó, sobre el fundamento de una más clara distinción de los límites entre la razón y la fe, no ya como la alternativa rival de la investigación racional, sino como el complemento y coronación de dicha investigación. De esta forma aparece en la escuela de los Victorinos y se conserva en la escolástica siguiente, hasta el siglo XIV en que la mística alemana adopta de nuevo la postura antirracionalista, pero esta vez fuera de toda preocupación por la defensa eclesiástica.

222. BERNARDO DE CLARAVAL

Bernardo de Claraval, llamado el *doctor mellifluus* por su elocuencia, concibió el misticismo como un arma de combate contra toda forma de herejía religiosa o filosófica y como instrumento de reforzamiento del poder eclesiástico. Bernardo nació en Fontaines, cerca de Dijón,. el año 1091. A los 21 años se hizo monje en Citeaux, y tres años después era abad del monasterio de Clairvaux, donde murió en 1153. Bernardo fue defensor encarnizado de la ortodoxia y de la autoridad eclesiástica. Cuando en 1130 se opuso al papa Inocencio II el antipapa Anacleto II, la obra de Bernardo sirvió para impedir el cisma y para convencer a Anacleto a renunciar a su oposición. En el Concilio de Sens de 1140 tronó contra los errores de Abelardo, que fueron condenados. La segunda Cruzada de 1147 fue obra de su predicación. Las doctrinas de Gilberto de la Porree hallaron en él un contradictor formidable e hizo valer con la misma fuerza las armas de su polémica contra la secta herética de los cataros.

De gran importancia histórica son sus *Epistolae*. Contra Abelardo escribió dos obras: *Contra quaedam capitula errorum Abelardi* y *Capitula haeresum Petri Abelardi.* Numerosos son, además, los escritos místicos, entre los cuales se encuentran: *De gradibus humilitatis et superbiae* (compuesto hacia 1121), *De diligendo Deo* (hacia 1126), *De gratta et libero arbitrio* (hacia 1127), *Sermones in cantica canticorum, De consideratione* (entre 1149-1152).

En sus puntos esenciales, la doctrina de S. Bernardo no es más que el plano estratégico de la lucha contra las herejías y por la absoluta libertad de la Iglesia. Los puntos fundamentales de esta doctrina pueden resumirse así: 1) la negación del valor de la razón; 2) la negación del valor del hombre; 3) el fin del hombre reducido a la ascesis y a la elevación mística. Sobre el primer punto, Bernardo se pronuncia sin reservas contra la razón y la ciencia. El deseo de conocer le parece "una torpe curiosidad" (*Serm. in Cant.*, 36, 2). Las discusiones de los filósofos "locuacidad llena de viento" (*Ib.*, 58, 7). "Mi más sublime filosofía es ésta, proclama: conocer a Jesús y su crucifixión" (*Ib.*, 43, 4). Sobre el segundo punto, Bernardo afirma sin reservas que la única actitud posible del hombre es la humildad, o sea, la virtud "por la cual el hombre con verdadero reconocimiento de sí, se tiene a sí mismo por vil" *(De gradibus humilitatis,* I, 2). Reconocer la propia nada

es para el hombre la condición indispensable para que pueda liberarse de todos los vínculos corporales e identificar toda su vida con el amor a Dios. El amor del que habla Bernardo tomando su concepto del *De amicitia* de Cicerón y su lenguaje del *Cantar de los Cantares,* lo entiende él sustancialmente como el proceso ascético de liberación del cuerpo y, en general, de todos los vínculos naturales y como pura obediencia o abandono a la voluntad divina. Los grados más elevados del amor consisten en amar a Dios por sí mismo y en amarse a sí mismo por amor a Dios: en estos grados el hombre ha abandonado su voluntad totalmente en el querer de Dios *(De diligendo Deo*, XIII, 36). Con este ascetismo del amor teológico coincide el proceso de la elevación mística cuyos peldaños los identifica Bernardo de modo muy significativo con los grados de la humildad. El primer grado de este conocimiento es la *consideración,* que es un intenso pensamiento de investigación y una intención del alma que investiga la verdad *(De consid.,* II, 2). El segundo grado es la *contemplación,* que es la cierta y verdadera *intuición* de una cosa, esto es, una aprehensión indudable (*Ibid.*, II, 2). La primera contemplación es la admiración de la majestad divina que exige un corazón purificado de los vicios y libre del pecado. El supremo grado de contemplación es el éxtasis o *excessus mentis*, en el cual Dios desciende al alma humana y el alma humana se une con Dios. "Al modo como una pequeña gota de agua que cae en el vino se disuelve y adquiere el sabor y el color del vino; al modo como el hierro candente e incandescente se convierte en semejante al fuego y pierde su propia forma; al modo como el aire surcado por la luz del sol se transforma en claridad luminosa hasta parecer, más que iluminada, transformada en la misma luz, así en los santos todo afecto humano necesariamente se disolverá de una manera inefable y casi se transformará en la voluntad de Dios. Y, en efecto, ¿de qué manera Dios podrá estar en todas las cosas, si queda en el hombre algo humano? Quedará ciertamente la sustancia, pero en otra forma, con otra gloria, con otra potencia... Esto significa deificarse" *(De dil. Deo,* 11, 28). El proceso de deificación del hombre supone que el alma olvide completamente el cuerpo. Alcanzado este estado, nada impide ya que ella se aleje de sí y se vaya toda hacia Dios y se convierta en algo tan diferente de sí, cuanto le sea concedido hacerse semejante a Dios. En este estadio, se hace una sola cosa con el espíritu de Dios (*Ibid.*, 11, 32; 15, 39).

El único problema que San Bernardo ha tratado filosóficamente es el de la gracia y del libre albedrío. Distingue tres especies de libertad: la libertad de necesidad, la libertad de pecado, la libertad de miseria. La libertad de necesidad es el libre albedrío, que es propio de la voluntad humana, no se pierde ni en el pecado ni en la miseria, y no es mayor en el justo que en el pecador, ni en el ángel que en el hombre *(De grat.*, I, 2). El libre albedrío constituye la esencia misma de la libertad humana. Todo lo que es voluntario es libre. La vida, los sentidos, el apetito, la memoria, el ingenio y todas las otras actividades humanas están sujetas a la necesidad, si no están enteramente sometidas a la voluntad (*Ibid.*, *2,* 5). La voluntad es facultad de elección; pero esta elección no se ejercita necesariamente entre el bien y el mal. Contra Escoto Eriúgena y con Anselmo, San Bernardo niega que la libertad consista en escoger entre el bien y el mal; Dios es libre en su acción, aunque no puede determinarse al mal. La posibilidad de escoger el mal no es

esencial a la libertad, sino mas bien una imperfección propia de la libertad finita; lo esencial de la libertad es la ausencia de toda coacción. Al lado del libre albedrío hay la libertad de pecado y la libertad de miseria. Pero mientras el libre albedrío forma parte de nuestra naturaleza, la libertad de pecado nos es dada por la gracia y la libertad de miseria nos será dada *in patria,* esto es, en el cielo: por esto el libre albedrío se puede llamar libertad de naturaleza, la libertad del pecado libertad de gracia y la libertad de miseria, libertad de vida o de gloria (*Ibid.*, *3,* 7).

Amigo de San Bernardo fue Guillermo de St. Thierry, abad de este monasterio benedictino desde 1119 a 1135 y que murió en 1148 ó 1153. Participó en la lucha contra Abelardo con un escrito compuesto en el invierno de 1138-39, *Disputatio adversus Abelardum* y con una carta en la cual llamaba la atención de San Bernardo sobre los errores de Abelardo. Es, además, autor de escritos místicos y exegéticos, *Meditativae orationes, De contemplando Deo, De natura et dignitate divini amoris.* En los dos libros *De natura corporis et animi,* trata, en el primero, de la física del cuerpo humano, y en el segundo de la física del alma. El interés de esta compilación consiste en el hecho de que Guillermo procura unir la psicología platónico-agustiniana con la de la medicina arábigo-griega, que toma de Constantino Africano.

223. ISAAC DE STELLA

El inglés Isaac fue monje de Citeaux: después, desde 1147 a 1169, abad de Stella, en la diócesis de Poitiers. Su escrito más significativo filosóficamente es una *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima*, compuesta hacia 1162.

Isaac parte de un presupuesto, que toma de Agustín y que se volverá a encontrar en Descartes: para el hombre, el conocimiento mas claro es el de Dios. De las tres realidades, cuerpo, alma y Dios, el cuerpo nos es menos conocido que el alma y el alma menos que Dios. El alma es en cierta manera la imagen de la divinidad, porque, como dice Aristóteles, es semejante a todas las cosas; y es, por tanto, el medio entre el cuerpo y Dios. Cinco son los grados de la actividad cognoscitiva del alma: el sentido corpóreo, la imaginación, la razón, el entendimiento y la inteligencia. El sentido percibe los cuerpos, la imaginación conserva y reproduce imágenes sensibles, aun en ausencia de los cuerpos; la razón percibe las formas incorpóreas de las cosas corpóreas. El procedimiento de la razón es la *abstracción,* y aquí formula Isaac una teoría que será seguida y desarrollada por Santo Tomás de Aquino. "La razón, dice, abstrae de los cuerpos las formas o naturalezas que subsisten en el cuerpo; pero las abstrae no en acto, sino en su sola consideración; y viendo que en acto subsisten solamente en el cuerpo, percibe, sin embargo, que no son el cuerpo mismo. Así la razón percibe lo que ni los sentidos ni la imaginación perciben, esto es, las naturalezas de las cosas corpóreas, las formas, las diferencias, los atributos propios y accidentales; todas las cosas incorpóreas que, no obstante, no existen fuera de los cuerpos, sino en la razón misma" *(Patr. Lat,,* 149, 1884). Por encima de la razón, el entendimiento es la fuerza que percibe las formas de las cosas

incorpóreas, esto es, de los seres espirituales; y la inteligencia ve, en cuanto es posible a su naturaleza, el sumo ser, esto es, Dios, en su pureza e incorporeidad. De este conocimiento supremo de la inteligencia, el hombre recibe luz para los conocimientos inferiores. Aquí Isaac reproduce la doctrina agustiniana de la iluminación, expresándola en los términos de Escoto Eriúgena: las verdades que a través de la inteligencia de Dios descienden al hombre, son *teofanías,* manifestaciones de Dios (*Ibid.*, 1888).

224. HUGO DE SAN VICTOR: RAZÓN Y FE

San Bernardo contrapone la vida mística a la investigación escolástica: aquélla es considerada como la vía de la humildad y de la renuncia a toda autonomía humana. Las dos vías, en cambio, se funden armónicamente en Hugo de San Víctor y concurren a formar en él una de las personalidades más notables del mundo medieval. Hugo nació en 1096, en Hartingam, Sajonia, y se formó en el monasterio de Hamersleben, cerca de Halberstadt. Luego, desde 1115 en adelante, estuvo en el monasterio de San Víctor, de París, y desde 1133 hasta el 1141, año de su muerte, fue maestro de este monasterio.

Hugo es, en primer lugar, autor de una introducción a la filosofía y a la teología que tiene por título *Eruditionis didascalicae libri VII*, o, más brevemente, *Didascalion*, cuyos primeros tres libros están dedicados a las artes liberales, otros tres a la teología, y el séptimo es un escrito sobre la meditación. De los cuatro libros del *De anima* solamente el cuarto pertenece a Hugo, mientras el segundo pertenece probablemente a Alquerio de Clairvaux. La obra mayor es el *De sacramentis christianae fidei,* que fue compuesta en los años 1136-1141. Esta obra es la primera *summa* teológica medieval. El fin declarado de la obra es el de ofrecer un fundamento a la interpretación alegórica de los misterios cristianos. En tales misterios, en efecto, Hugo distingue la *alegoría,* que es su significado fundamental, y la *historia,* que es su significado literal. Hugo pretende ofrecer una guía para poder leer las Escrituras con criterio seguro y conseguir una reconstrucción alegórica que se sustraiga a la disparidad de pareceres. Al lado de estas obras de investigación escolástica, Hugo ha escrito numerosos opúsculos místicos: *De arca Noè mystica, De arca Noe morali, De arrha animae, De vanitate mundi*, etc.

La posición de Hugo frente a la ciencia es decididamente opuesta a la de San Bernardo. Nada hay inútil en el saber: "Apréndelo todo, dice, verás después que nada es superfluo" *(Didasc.,* VI, 3). La misma ciencia profana es útil a la ciencia sagrada, a la cual está subordinada: "Todas las artes naturales sirven a la ciencia divina, y la sabiduría inferior, rectamente ordenada, conduce a la superior" *(De sacram.,* I, pról., 5, 6). En vez de contraponer entre sí la ciencia profana y la ciencia sagrada, la fe mística y la investigación racional, Hugo procura establecer entre ellas un equilibrio armónico y coordinarlas en un sistema único. Así, en efecto, coordina la vía mística y la investigación racional. "Hay dos modos y dos vías a través de los cuales Dios, que permanece primeramente escondido al corazón del hombre, puede ser conocido y juzgado: la razón humana y la revelación

divina. La razón humana emprende de dos maneras la investigación de Dios: en sí y en las cosas que están fuera de sí. De modo semejante la revelación de Dios obra de dos maneras para disipar la ignorancia o la duda del hombre: con la iluminación interior y la doctrina transmitida exteriormente y confirmada con milagros" (*Ibid.*, I, 3, 3). Los caminos de la razón son dados por la naturaleza; los caminos de la revelación, por la gracia. Una y otra se sirven del interior y del exterior del hombre para conducirle a Dios. Y así como se coordinan entre sí, respecto al único fin del conocimiento de Dios, la investigación racional y la revelación, así se coordinan también entre sí hacia el mismo fin *los objetos* de la investigación humana. Hugo distingue todos los objetos posibles en cuatro categorías, determinadas por su relación con la razón humana: "Algunas cosas se derivan de la razón, otras están conformes con la razón, otras están por encima de la razón, otras finalmente contra la razón. Las cosas que proceden de la razón son necesarias, las conformes a la razón son probables, las que están por encima de ella, admirables, las contrarias, imposibles. Las primeras y las últimas excluyen la fe; las primeras, al derivarse de la razón, son absolutamente conocidas y no pueden ser creídas porque se conocen; las otras no pueden ser creídas porque la razón no puede descansar en ellas. Pueden, por lo tanto, ser objeto de fe las cosas que están *conformes* con la razón y las que están *por encima* de la razón. En las primeras la fe está sostenida por la razón y la razón perfeccionada por la fe: si la razón no comprende su verdad, con todo, tampoco obstaculiza a la fe en ellas. En las cosas que están por encima de la razón, la fe no puede ser ayudada por la razón, que no comprende lo que la fe cree; sin embargo, hay en ellas alguna cosa que avisa a la razón para que venere la fe, aun cuando no la comprenda" (*Ibid.*, I, 3, 30). El dominio de la investigación racional se distingue aquí rigurosamente del de la fe, como el dominio de la necesidad lógica absoluta: la fe no tiene lugar en lo que por ser absolutamente demostrable es absolutamente evidente. Pero, por otro lado, la fe no se opone a la razón, porque su objeto no es lo increíble, sino lo probable y lo admirable, lo que se aproxima a la razón o la trasciende, pero no la niega. El principio de Santo Tomás, de la gracia que completa la naturaleza sin destruirla, encuentra aquí su primera formulación clara. A esta clasificación de objetos del conocimiento corresponde la clasificación de las correspondientes posiciones subjetivas. Estas actitudes son: la *negación,* la *opinión,* la *fe*, la *ciencia.* La negación, la opinión y la fe se dirigen no a la cosa, sino a lo que se oye decir de la cosa. Solamente en la ciencia la cosa misma está presente realmente; la ciencia es conocimiento perfecto, porque está convalidada y garantizada por la presencia misma de su objeto (*Ibid.*, I, 10, 2).

Se ha visto cómo la ciencia es también el único conocimiento necesario; y esta necesidad le viene de la lógica, que es su instrumento indispensable. Las ciencias experimentales, como la física, presuponen las ciencias puramente lógicas, como la lógica misma y las matemáticas; puesto que el experimento es falaz y solamente en la pura razón reside la garantía indiscutible de la verdad.

De Abelardo, Hugo toma la teoría aristotélica de la abstracción. Las matemáticas y la física constituyen, gracias a la abstracción, su objeto respectivo. Las matemáticas consideran distintamente los elementos que en

las cosas naturales se encuentran confundidos juntamente; y así, mientras en realidad la línea no existe nunca sin superficie y volumen, la razón considera, en las matemáticas, la línea en sí misma, prescindiendo de la superficie y del volumen. Y esto porque la razón con frecuencia considera las cosas, no como son, sino como pueden ser, esto es, no en sí mismas, sino con referencia a sí misma (*Didasc.*, II, 18). De la misma manera, la física considera distintos uno de otro a los elementos que en los cuerpos del mundo se hallan confundidos, esto es, el fuego, la tierra, el agua y el aire; y considera cada cuerpo como un producto de la composición y de la fuerza de tales elementos (*Ibid.*, II, 18). Como muchos representantes de la escuela de Chartres, Hugo admite la composición atómica de los elementos (*De Sacram.*, I, 6, 37) y afirma el principio de la conservación de la materia, principio que apoya en la autoridad de Persio (*Sat.*, III, 84): *de nihilo nihil, in nihilum nil posse revertí* (*Didasc.*, I, 7).

225. HUGO DE SAN VÍCTOR: LA TEOLOGÍA

Se ha visto que tanto la investigación racional como la mística, sostenida y fundada por la gracia, se distinguen según que partan del interior o del exterior del hombre. La demostración racional de la existencia de Dios, como momento necesario de la investigación filosófica, se divide también según parta de la consideración del hombre o de la consideración de las cosas externas. El espíritu humano se considera a sí mismo como una realidad existente y se distingue, en este reconocerse, de los cuerpos y de todo lo que conoce. Pero en cuanto se percibe como existente, ve también que no siempre ha existido, que su ser ha tenido un principio y que no es él mismo el principio de su ser. De esto es llevado a admitir una causa creadora que sea el fundamento de su existencia. Y, puesto que no puede pensarse qué esta causa creadora haya sido a su vez creada sin embarcarse en un proceso al infinito, debe admitir que tal causa subsiste por sí y en sí y que el ser de la misma no tiene principio, sino que es eternamente real (*De Sacram.*, I, 3, 6-9). A esta misma conclusión se llega mediante la consideración de las cosas externas. Todas las cosas que tienen nacimiento y muerte, deben tener un origen y un creador. Todo lo que es mudable no siempre ha existido, y por esto ha debido tener un principio. De este modo las cosas externas confirman lo que el alma encuentra en sí; y la naturaleza revela a su autor como lo revela el alma misma (*Ibid.*, 3, 10).

Como la existencia de Dios, también la Trinidad puede ser demostrada a través de las dos vías, interna y externa. En el hombre, la palabra interior se revela en la palabra externa: así en Dios la palabra interior, que es su eterna Sabiduría, se revela en la palabra externa, que es el mundo creado. En nuestro espíritu, la razón, la sabiduría que nace de la razón, y el amor, que nace de ambas, son una única realidad; así en Dios, espíritu, sabiduría V amor constituyen una única sustancia. Pero mientras en nuestro espíritu la sabiduría y el amor no tienen personalidad porque son puros accidentes o afecciones del espíritu, en Dios, la Sabiduría y el Amor son el ser mismo de Dios, son lo que Dios mismo es y, por consiguiente, personas.

Así, en Dios hay tres personas en una sola naturaleza, mientras en el

hombre hay una sola persona, la cual, con las diversas cualidades de su vida interior, corresponde a la Trinidad divina, aunque sin reproducirla adecuadamente (*Ibid.*, I, 3, 25). Las cosas externas reproducen también la divinidad. La *grandeza* del mundo corresponde a la potencia divina, su *belleza* a la sabiduría, su *finalismo y* su conformidad a las necesidades del hombre, a la bondad (*Ibid.*, I, 3, 28).

Dios ha creado el mundo no sólo *secundum se,* sino también *propter se: secundum se,* esto es, en conformidad consigo mismo, porque no ha tomado del exterior la forma de su obra; *propter se,* esto es, a causa de sí mismo, porque no ha recibido de otro la causa de su acción creadora (*Ibid.*, I, 2, 3). Hugo distingue a propósito de la creación las cosas que son solamente causa, las que sólo son efecto, y las que son al mismo tiempo causa y efecto. Lo que sólo es causa y no efecto es Dios, como causa suprema. En el extremo opuesto está lo que es solamente efecto y no causa, la materia, de que las cosas creadas están compuestas. Entre estos dos extremos existen y se mueven todas las otras cosas, que están entre sí en relación de causa a efecto, y van así desde la causa primordial hasta la materia. Dios ha creado primeramente la materia informe; pero tal materia no era informe hasta el punto de estar absolutamente falta de forma, porque lo que está falto de forma, carece de existencia; era informe sólo en el sentido de que estaba confusa y mezclada *(forma confusionis)*, falta del orden y de la disposición *(forma dispositionis)*, que tuvo luego de Dios (*Ibid.*, I, 1, 4).

En polémica contra Abelardo, el cual había afirmado que Dios no puede hacer otra cosa que lo que hace, ni aquello que hace puede hacerlo mejor de como lo hace, Hugo sostiene que Dios hubiera podido crear también un mundo mejor. Y efectivamente, el que Dios no pueda crear un mundo mejor puede ser debido al hecho de que el mundo no carezca de ninguna perfección posible, o al hecho de que no sea susceptible de mayor perfección. Pero, en el primer caso, sería semejante al Creador y, por consiguiente, el Creador sería rebajado a los límites de lo finito o el mundo situado más allá de tales límites; y una y otra cosa son imposibles. Si se afirma la incapacidad del mundo para recibir una perfección mayor, ésta ya es una prueba de que el mundo no es el mejor y más perfecto, porque esta misma incapacidad es defecto e imperfección. En realidad, solamente Dios es tan perfecto que no puede ser más perfecto. El mundo creado no participa de esta perfección absoluta y por esto Dios hubiera podido crearlo mejor que como en realidad lo ha creado. El solamente no puede hacer lo que es imposible, porque "720*poder lo imposible no es no poder*" (*Ib.*,I, 2, 22).

La creación no es una acción necesaria de Dios, sino una libre manifestación de su bondad. La decisión y la voluntad de crear los hombres están desde la eternidad en Dios; pero la creación misma no es eterna. Dios quiso siempre que el mundo existiera; pero no quiso que fuera eterno: el querer creador de Dios es eterno, lo que es creado no es eterno (1, 2, 10). En la creación han participado no sólo el poder y la bondad de Dios, sino también su sabiduría. La sabiduría divina es ciencia, presciencia, disposición, predestinación, providencia: ciencia de las cosas existentes, presciencia de las cosas futuras, disposición de las cosas que se han de hacer, predestinación de los hombres a la salvación, providencia de los que están sujetos al querer divino. Desde la eternidad, todas las cosas creadas estaban en el

conocimiento divino; pero esto no las hace necesarias. Las cosas no llegan necesariamente al ser, porque han sido pensadas por Dios. Pueden también no llegar a ser reales, y en este caso las ideas divinas no son causa de las cosas. Solamente la voluntad divina transforma las ideas divinas en realidad creada (*Ibid.*, I, 2, 16-18).

Todas las determinaciones de valor se deben referir a la voluntad divina. Dios no ha querido algo porque es bueno y justo, sino que todo lo que es bueno y justo es tal porque Dios lo ha querido. El ser justo, en efecto, es la propiedad esencial del querer divino. "Cuando se pregunta por qué es justo lo que es justo, es necesario responder: porque está conforme con la voluntad de Dios, que es justa. Y cuando se pregunta por qué la voluntad de Dios es justa, es necesario responder: no hay causa de la causa primera y ella es por sí lo que es" (*Ibid.*, I, 4, 1).

Si la voluntad de Dios es el bien mismo, la presencia del mal en el mundo debe ser exigida por la bondad conjunta del mundo. Dios hizo el bien y permitió que hubiera el mal, aunque El no es autor del mal. Y aunque el mal exista y permanezca como tal, como tal existe y permanece el bien, y fue bueno que en el mundo hubiera bien y mal. Y de hecho el bien no procede sólo del bien, sino también del mal: a través de la oposición del bien y del mal, resulta más evidente la belleza y el orden total del mundo. Y es bueno por esto que el mal exista y éste es el motivo por el cual Dios ha permitido la existencia del mal (*Ibid.*, I, 4, 5-6).

226. HUGO DE SAN VÍCTOR: LA ANTROPOLOGÍA

El hombre está en la cima del mundo sensible. Según las Sagradas Escrituras, fue creado después de todas las demás cosas; y esto sucedió porque él es el primero de todas las criaturas sensibles y todo el mundo sensible ha sido creado para él. Dios ha creado el hombre para que lo sirva; ha creado el mundo sensible para que sirva al hombre. El hombre es un ser finito, tiene necesidad de la ayuda exterior, tanto para seguir siendo lo que es como para llegar a ser lo que todavía no es. Ha sido puesto en medio del mundo sensible para que se sirva de él, como de una ayuda necesaria para su conservación. Pero está destinado a servir a Dios y por esto alcanzar aquella plenitud y felicidad que todavía no posee. Para él hay un doble bien, un *bien de necesidad* y un *bien de felicidad*: el primero le es dado por las cosas del mundo, el segundo por el mismo Creador. El primero fue creado por causa del hombre y para que le fuese útil, el segundo es el fin para que fue creado el hombre (*De Sacram.*, I, 2, 1). Siendo tal el puesto del hombre en el mundo, se distinguen en la naturaleza del hombre dos partes, el cuerpo y el alma. El alma es, en contraposición al cuerpo, una sustancia simple y espiritual. Hugo distingue, con Boecio, lo *intelectible* y lo *inteligible*: lo intelectible es lo que no es sensible ni semejante a lo sensible; lo inteligible es lo que, aun no siendo sensible, tiene relaciones de semejanza con lo sensible. Él alma es intelectible porque no es sensible ni semejante a lo sensible; pero es al mismo tiempo inteligible porque está dotada de sensibilidad y de imaginación y puede así comprender lo sensible (*Didasc.*, U, 3, 4). Como tal, ella está, por un lado, en relación con lo sensible y, por

otro, en relación con lo suprasensible. Su relación con lo sensible está fundada en su sensibilidad; la relación con lo suprasensible está fundada en su inteligencia. Entre las facultades sensibles y la inteligencia está la razón, que es la facultad discursiva *(De Sacram.*, 1, 1, 19). Definida con Boecio la persona como "una sustancia individual de naturaleza racional", Hugo atribuye la personalidad al alma en sí y por sí. El cuerpo no contribuye a formar la persona, sino que solamente se añade a ella. El alma misma como tal, es persona (*Ibid.*, II, 1, 11). La característica fundamental del alma como persona es la autoconciencia. Sobre las huellas de San Agustín, Hugo insiste en la necesidad y en el valor de la conciencia de la propia existencia. "No hay sabio que no sepa que existe. Y con todo, el hombre, si empieza verdaderamente a considerar qué es, comprende que no es ninguna de las cosas que percibe o puede percibir en sí mismo. Lo que en nosotros es capaz de razón, aunque esté, por decirlo así, confuso y mezclado con la carne, se distingue, sin embargo, de la sustancia de la carne y comprende que es distinto de ella" (*Didasc.*, VII, 17).

Hugo reconoce al hombre la libertad como facultad de elección, carente de determinaciones necesarias. La libertad es el fundamento de la vida moral del hombre, que sin ella sería imposible. El principio objetivo de esta vida es la ley de Dios. El bien es lo que está conforme con esta ley, el mal la negación de lo que la ley prescribe. Como el bien, el mal tiene su fundamento en la voluntad libre, y no es positivo ni negativo: es una pura nada (*Ibid.*, 1, 7, 16).

227. HUGO DE SAN VÍCTOR: EL MISTICISMO

La vía mística para alcanzar la visión directa de Dios tiene tres momentos principales: el pensamiento, la meditación, la contemplación. El pensamiento *(cogitatio)* esta determinado por la presencia en el alma de una cosa en imagen, que proviene de los sentidos o es suscitada por la memoria. La meditación (*meditatio*) es el continuo y sagaz examen del pensamiento, que se esfuerza en explicar lo que es oscuro y penetrar lo que está escondido. La contemplación (*contemplatio*) es la libre y perspicaz intuición del alma que se difunde sobre todas las cosas examinadas. La contemplación posee aquello que busca la meditación: la visión manifiesta y completa. A su vez la contemplación se divide en la consideración de las criaturas y la contemplación del Creador, que es su. grado último y perfecto *(De modis dicend. et medit.*, 8). Este último grado es la contemplación mística, en la cual la elevación a Dios se identifica con el encerrarse en la propia intimidad espiritual. "El que entra en sí, y, penetrando internamente en sí mismo, se trasciende, verdaderamente sube hacia Dios" *(De vanitate mundi, 2).*

228. RICARDO DE SAN VÍCTOR: LA TEOLOGÍA

El tercer gran místico de esta época es Ricardo de San Víctor. Escocés de nacimiento, se dirigió pronto a París y entró en el monasterio de San Víctor. Allí se educó bajo la dirección de Hugo, y a la muerte de éste le sucedió como maestro y prior del monasterio. Murió el 1173. Ricardo es, como

Hugo, escolástico y místico. Entre las obras escolásticas hay un tratado en tres libros, *De Trinitate*, y un escrito, *De Verbo incarnato*. Entre las obras místicas, *De preparatione ad contemplationem*, llamado también *Beniamin minor*; *De gratia contemplationis*, llamado *Beniamin maior*; *De statu interioris hominis*; *De exterminatione mali.*

Ricardo distingue las verdades fundadas sobre la experiencia, las verdades fundadas sobre la razón y las verdades fundadas sobre la fe. El hombre conoce las cosas temporales a través de la experiencia; las cosas eternas en parte con la razón, en parte con la fe. De lo que es eterno, en efecto, no todo nos puede ser conocido por medio de la razón, mucho sólo nos puede ser revelado por Dios y tiene, por consiguiente, como presupuesto la fe *(De Trinit.,* I, 1). Ricardo, con todo, no desiste de perseguir en su investigación el ideal de la demostración apodíctica. En su obra *Sobre la Trinidad*, declara su intención de aducir en apoyo de la fe razones no sólo probables, sino necesarias, y expresa la confianza de que tales razones no falten (*Ibid.*,I, 4).

Estas razones conciernen, en primer lugar, a la existencia de Dios. Como Hugo, prefiere partir, para la demostración de Dios, de la experiencia, en atención al principio (sobre el cual insistirá Santo Tomás) que "todo proceso demostrativo nuestro toma su principio de lo que conocemos con la experiencia" (*Ibid.*, I, 7). Su argumentación consiste esencialmente en ascender de las cosas finitas, que no tienen ser por sí, hasta un principio que tiene el ser por sí y es, por tanto, eterno. Si este principio no existiera, las cosas que no tienen el ser por sí no habrían podido recibirlo de nada, y, por consiguiente, no existirían. La existencia mudable del ser contingente demuestra la eternidad del ser necesario (*Ibid.*, I, 6).

De la experiencia parte también Ricardo para demostrar la trinidad de Dios. La experiencia nos enseña que el rayo del sol, aun procediendo del sol, y teniendo su origen en él, es, sin embargo, contemporáneo con el sol. El sol produce de sí mismo el rayo y en ningún tiempo carece de él. Ahora bien, si la luz corpórea tiene un rayo que existe al mismo tiempo que ella, ¿por qué la luz espiritual no ha de tener un rayo coeterno? No es admisible que la naturaleza divina, principio de toda fecundidad, haya quedado estéril en sí misma y no haya engendrado nada, ella que ha dado a todas las cosas la posibilidad de engendrar. Es, pues, probable que en la inconmutabilidad superesencial de Dios haya alguna cosa que no es por sí misma, pero es, con todo, *ab aeterno* (*Ibid.*, I, 9). Esta probabilidad se convierte en certeza si se considera la perfección de la potencia, de la felicidad y del amor divino. Esta perfección supone la posibilidad de una comunicación mediante la cual Dios pueda difundir la abundancia infinita de su vida. Una dualidad de personas se requiere a fih de que Dios no carezca de aquella comunicación sin la cual su vida sería estéril y solitaria (*Ibid.*, III, 4). Pero una dualidad no basta: la comunicación no es perfecta si no se puede difundir más allá de ella a una tercera persona coigual. La perfección del amor supone que pueda extenderse a una tercera persona que sea amada igualmente y que sea igual en dignidad y poder. La perfección del amor, y, en general, de la vida divina, requiere, pues, la trinidad de personas divinas, sin la cual no existiría la integridad de su plenitud (*Ibid.*, III, 11). La trinidad divina debe estar constituida por personas que tengan los mismos atributos. La perfección de la divinidad supone la perfección de la Potencia, la perfección de la

Sabiduría, la perfección del Bien. Así como es omnipotente una de ellas, así son omnipotentes las otras; así como una de ellas es infinita, así también la otra es infinita; así como una de ellas es Dios, así también son Dios las otras. Pero sólo existe un solo Dios, porque así como las tres personas son igualmente omnipotentes, así también las tres son igualmente Dios. Lo cual significa que las tres personas tienen una única e idéntica sustancia, o, mejor, que ellas son una única e idéntica sustancia (*Ibid.*, III, 9). Mientras en el hombre hay más de una sustancia (cuerpo y alma), pero una sola persona, en Dios hay una sola sustancia y varias personas. A la definición de Boecio de la persona, ya aceptada por Hugo, como "sustancia individual de naturaleza racional", Ricardo añade la determinación "dotada de existencia incomunicable" (*Ibid.*, IV, 18). La interpretación trinitaria de Ricardo constituye en la escolástica una fórmula fundamental que fue seguida sobre todo por la escuela franciscana.

229. RICARDO DE SAN VÍCTOR: LA ANTROPOLOGIA MISTICA

El presupuesto de Ricardo es la unidad y la simplicidad de la naturaleza humana. El alma es una esencia simple y espiritual que comunica al cuerpo la vida y la sensibilidad. El alma y el espíritu no son en el hombre dos sustancias diversas, sino que constituyen una sola esencia: el espíritu es la facultad superior del alma, pero no se distingue sustancialmente de ella. Así como los objetos se dividen en las tres clases de lo sensible, lo inteligible (mundo espiritual) y lo intelectible (Dios), así también se dividen en tres facultades los poderes del alma: imaginación, razón, inteligencia. La función de la imaginación es la de recibir y conservar las percepciones sensibles. La razón es la capacidad de pensamiento discursivo, que procede demostrativamente de una verdad a otra. La inteligencia es el *ojo espiritual* que ve las cosas invisibles en su presencia real, como el ojo de la carne ve las visibles (*De contempl.*, III, 9).

Sobre estas tres facultades se funda la vía mística para alcanzar a Dios. En la imaginación se funda el pensamiento (*cogitatio*), en la razón la meditación (*meditatio*), en la inteligencia la contemplación (*contemplatio*). "El pensamiento vaga lentamente por aquí y por allá, sin preocuparse de la meta. La meditación intenta con esfuerzo avanzar a través de los obstáculos y dificultades hacia el fin. La contemplación con libre vuelo circula, adonde quiera que le lleve su ímpetu, con extraordinaria agilidad" (*Ibid.*, I, 3).

La contemplación es el último estadio de la vía mística. Dos son las condiciones fundamentales de la misma. En primer lugar, la pureza del corazón, procurada por las virtudes; en segundo lugar, el conocimiento de sí. Ricardo compara la razón y la voluntad del hombre con las dos mujeres de Jacob, Raquel y Lía. Como Jacob se unió primeramente con Lía y de ella engendró siete hijos y siete hijas, y después se desposó con Raquel y engendró de ella, así también la voluntad humana es primeramente fecundada por el espíritu de Dios, que engendra en ella las virtudes, y a continuación la razón humana, desposándose con la gracia divina, engendra el conocimiento más alto. Las virtudes son, pues, los hijos de Lía; pero la

vida mística empieza solamente a través del conocimiento que el alma tiene de sí misma. El último hijo de Jacob y de Raquel, Benjamín, es el símbolo de este conocimiento de sí, que es la verdadera y propia introducción a la unión mística con Dios *(De praeparat. ad contempl.*, 67-71). "Aprenda el hombre a conocer lo que hay en él de invisible, antes de poder conocer lo que hay de invisible en Dios. Si no puedes conocerte a ti mismo, ¿cómo presumes de poder conocer lo que está por encima de ti? " *(Ibid.*, 7).

Siete son los grados fundamentales de la contemplación. El primero, *in imaginatione et secundum imaginationem*, considera el mundo sensible como tal, relacionando la perfección del mismo y su belleza con el poder, sabiduría y bondad de Dios. El segundo, *in imaginatione et secundum rationem*, considera el mundo sensible en sus principios y así lleva del mundo sensible al inteligible. El tercer grado, *in ratione et secumdum imaginationem,* relaciona lo sensible con lo suprasensible y nos hace considerar las cosas. El cuarto grado, *in ratione et secundum rationem,* considera las almas y los espíritus puros, esto es, los ángeles. El quinto grado, *supra rationem et non praeter rationem,* se dirige a Dios en cuanto es cognoscible por nuestra razón. El sexto y último grado, *supra rationem et praeter rationem,* considera los atributos de la divinidad que trascienden absolutamente la razón humana, como, por ejemplo, los que se refieren a la Trinidad *(De contemplat.*, I, 6).

Los grados del ascenso progresivo del alma hacia la verdad suprema se pueden distinguir también por la cualidad subjetiva de sus actos. Algunos de ellos implican, en efecto, el dilatarse (*dilatatio*) de la mente, otros el levantarse (*sublevatio*), otros el enajenarse *(alienatio)* la mente de sí misma. El *dilatarse* de la mente consiste en el expansionarse y agudizarse de sus capacidades, sin que, no obstante, traspasen los límites humanos. El *elevarse* de la mente es el estado en que ella queda iluminada por la luz divina y trasciende los límites de la capacidad humana. En fin, el *enajenarse* de la mente es el abandono de la memoria de todas las cosas presentes y la transfiguración en un estado que no tiene ya nada de humano (*Ibid.*,V, 2). El primero de estos grados es debido a la actividad humana, el tercero sólo a la gracia divina, el segundo a una y otra. En el tercer grado esta la cumbre de la contemplación, el *éxtasis o excessus mentis.* Sin envoltura y sin sombras, no ya *per speculum et in enigmate*, el hombre contempla entonces la luz de la sabiduría divina. En este estado ya no hay sensibilidad ni memoria de las cosas externas y la misma razón humana calla. La mente es raptada más allá de sí misma y todos los límites de la razón son superados. Raquel ha muerto y Benjamín nace. La muerte de Raquel es la desaparición de la razón *(De praeparat. ad contempl.*, 73).

La mística de Ricardo es la típica y fundamental expresión del misticismo medieval. Ricardo ha visto claramente que la vía mística tiende a la abolición de todo límite humano, para poner al hombre cara a cara con Dios.

BIBLIOGRAFIA

§ 221. **Gebhart**, *L'Italie Mystique*, París, 1890, 8.ª ed, 1917; **Bernhart**, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Berlín, 1922; R. Otto, *West-Oestliche Mystik*, Berlín, 1926; Stolz. *Theologie der Mystik*, Ratisbona, 1936; **Daniélou**, *Platonisme et théologie mystique*, París, 1944.

§ 222. Las obras de San Bernardo en *P. L.*, 182º-185º. En Roma hay una edición crítica en preparación. *Oeuvres*, seleccionadas y traducidas al francés por Davy, 2 vols., París, 1945; Coulton, *St. B.*, Cambridge, 1923; Miterre, *La doctrine de St. B.*, Bruselas, 1932; Gilson, *La théologie mystique de St. B.*, París, 1934; Baudry, *St. B.*, París, 1946; Antonelli, B. *de C.*, Mitón, 1953 (con bibl.); Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez St. B.*, Namur, 1957.

Las obras de Guillermo de St. Thierry, en *Patr. Lat.*, vol. 180, 205-726. Otros escritos están impresos entre las obras de San Bernardo, en *Patr. Lat.* vol. 184, 365-436. La carta de acompañamiento a la *Disputatio* contra Abelardo, en *Patr. Lat.*, vol. 182, 531-532. Ediciones recientes: *Meditativae orationes*, ed, Davy, París, 1934; *Epistola ad fratres de Monte Dei*, ed. Davy, París, 1940; *Comentario al Cantar de los Cantares*, ed. Davy, 1958; *De contemplando Deo*, ed. Hourlier, París, 159; Davy, *neologie et mystique de G. de St. T.*, *La connaissance de Dieu*, París, 1954.

§ 223. La obra de Isaac, en *P. L.*, 1940 1689-1890; Bertola, *La dottrina psicológica di Isaaco di Stella*, en "Riv. di FU. Neoscol.", 1953.

§ 224. Las obras de Hugo, en *Patr. Lat.*, vols. 175-177. Otros dos escritos inéditos de Hugo: *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et eius speciebus*, han sido publicados por Hauréau, *Hugues de St. Victor*, París, 1859, 2.ª ed., con el título *Les oeuvres de Hugues de St. Victor*, París, 1886. Otras ediciones: *Didascalion*, ed. Buttimer, Washington, 1939; *La contemplation et ses espèces*, ed. Barón, París, 1958; Barkholt, *Die Ontologie H. s. V.*, Bonn, 1930; Kleinz, *The Theory of Knowledge of H. of St. V.*, Washington, 1944; Barón, *Science et sagesse chez H. de St. V.*, París, 1957.

§ 225. Sobre las pruebas de la existencia de Dios: Grunwald, en "Beitrage", IV, 3, 1907, pp. 69-77.

§ 226. Sobre la psicología: Ostler, en "Beitrage", VI, 1, 1906.

§ 228. Las obras de Ricardo en P. *L.* 196°. Otras ediciones: *Les quatre degrés*, ed. Dumeige, París, 1955; *De trinitate*, ed. Ribaillier, París, 1958; *Liber exceptionum*, ed. Chatillon, París, 1958; *Sermons et opuscules inédits*, trad. franc., París, 1951; *Ottaviano*, Ricardo di S. Vittore, Roma, 1933; Dumeige, *R. de St. V.*, París, 1952.

CAPITULO IX

LA SISTEMATIZACIÓN DE LA TEOLOGIA

230. SENTENCIAS Y SUMAS

La dificultad de procurarse raros y costosos manuscritos había determinado en la Edad Media el uso frecuente de compendios y extractos. El desarrollo de la cultura medieval se manifiesta en la modificación de estas compilaciones. Al principio estaban constituidas por extractos, tomados de un solo autor, o de vanos, pero sin orden alguno. Por ejemplo, el *Sancti Prosperi liber sententiarum ex Augustino delibatarum* es una compilación de cerca de cuatrocientos extractos, tomados casi todos de San Agustín y reunidos sin orden. Los manuscritos medievales contienen un gran número de extractos o *Sententiae* de esta clase. El más célebre es el *Liber Pancrisis*, que se remonta al siglo XII y que contiene sentencias de los Santos Padres y de maestros contemporáneos, como Guillermo de Champeaux, Anselmo de Laón y otros. Luego los extractos fueron agrupados según el orden de las Sagradas Escrituras. Los textos estaban tomados alguna vez de un solo doctor, otras veces de varios. La primera compilación de este género es la de Paterio, secretario de San Gregorio, que reunió las explicaciones de textos bíblicos contenidas en las obras del santo. De varios autores están tomados los textos recogidos en las obras de Beda el Venerable y de Rábano Mauro, los cuales añadieron a los mismos textos comentarios personales. Pero había otras compilaciones en las cuales las sentencias de los Padres estaban agrupadas según un orden más o menos lógico. Isidoro de Sevilla es el autor de una obra de esta clase, que tituló *Sententiarum libri tres*, y que después fue citada con el nombre *De summo bono*. Estas colecciones, que seguían un orden más o menos lógico, eran designadas con el nombre de *Sententiae*; pero luego la parte de elaboración personal en la explicación y en el comentario de los extractos fue haciéndose cada vez mayor. Las colecciones continuaron, con todo, teniendo el nombre de *Sententiae*, porque el texto original no era otra cosa que la explicación y el comentario de las sentencias aducidas. Abelardo reformó profundamente esta costumbre literaria. A partir de él, las obras a las cuales se conserva el nombre de *Sententiae*, fueron compendios sistemáticos, completos y razonados, de las verdades fundamentales del cristianismo.

Para expresar este nuevo carácter se empleó el término *Summa*. Abelardo se sirvió de esta palabra en el prólogo de la *Introducción a la teología*: "He escrito una *summa* de la erudición sagrada como introducción a Ta divina Escritura". Y Hugo de San Víctor, en el prólogo al libro I del *De*

Sacramentis, que es la primera y verdaderamente propia suma de teología medieval, dice: "He reunido en única cadena *(series)* esta breve *summa* de todas las cosas". En el siglo XII, el nombre de *Summa* sustituyó al de *Sententiae y* los libros que contenían la exposición sistemática de las verdades cristianas se llamaron *Sumas de teología*.

231. PEDRO LOMBARDO

Entre los más conocidos autores de *Sumas* citaremos a Roberto Pulleyn, un inglés que enseñó en París y después en Oxford y murió en 1150; a Roberto de Melun, que fue discípulo, en París, de Hugo de San Víctor y probablemente también de Abelardo, del cual acepta el principio de la duda metódica, y a Simón de Tournay, que enseñó en París entre la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII y sostuvo la fórmula de Anselmo del *credo ut intelligam*, contraponiéndola al precepto de la filosofía, personificada por Aristóteles: *intellige et credes.* Pero la obra más significativa de este género, por la importancia que tuvo como texto fundamental de la cultura escolástica, es la de Pedro Lombardo.

Pedro Lombardo nació en Lumello, cerca de Novara; estudió en Bolonia y después en la escuela de San Víctor, en París. Desde 1140 enseñó en la escuela catedral de París; en 1159 fue nombrado obispo de París y murió probablemente en 1160. Escribió un *Comentario* a las epístolas de San Pablo y otro a los Salmos. Sus *Libri quattuor sententiarum* fueron compuestos entre 1150 y 1152. Esta obra es un compendio sistemático de la doctrina cristiana fundado en la autoridad de la Biblia y de los Padres y en la cual la parte personal es relevante. El mayor peso está constituido por la autoridad de San Agustín; pero son citados también textos de Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio el Grande, Casiodoro, Isidoro, Beda y Boecio. De los escritores posteriores es empleado sobre todo el *De Sacramentis*, de Hugo de San Víctor. Por vez primera en Occidente se cita el escrito *De fide ortodoxa,* de Juan Damasceno, que es la tercera parte, traducida al latín en 1151 por Burgundión de Pisa, de la *Fuente del conocimiento.* Pero la obra de Pedro manifiesta también una evidente influencia de Abelardo y del método empleado por éste en el *Sic et non.*

No obstante su explícita afirmación de que en materia de fe "se cree a los pescadores y no a los dialécticos", Pedro Lombardo es un dialéctico que procura hacer valer todo el peso de la razón en apoyo de la autoridad de los textos citados. En la misma división de la obra Pedro sigue un criterio sistemático. El contenido entero de la Biblia está constituido por cosas y por signos. Una cosa es lo que no puede ser empleado para significar o simbolizar otra cosa; signo es lo que, en cambio, sirve esencialmente para este fin. Entre los signos, Pedro incluye los Sacramentos, que son símbolos de realidades suprasensibles. A su vez, las cosas se distinguen según sean objetos de goce *(fruitio)* u objetos de uso. Objeto de goce es la Trinidad divina; objetos de uso son las cosas creadas. Las virtudes son a la vez objetos de goce y objetos de uso, porque son medios para alcanzar el fin de la bienaventuranza. De las cosas se distinguen los sujetos que gozan o se sirven de ellas. Consiguientemente, Pedro divide su obra en dos partes: la primera,

que se refiere a las cosas, y la segunda, que se refiere a los signos. La primera parte concierne a los sujetos y objetos de goce y de uso, esto es: la Trinidad divina, las cosas creadas en general, los ángeles y los hombres en general y las virtudes. Estos temas forman el contenido de los tres primeros libros de las *Sententiae*. El último libro está dedicado a los signos, a saber, los Sacramentos.

El hombre puede elevarse al conocimiento de Dios partiendo de las cosas creadas. Todo lo que vemos es mudable y todo lo que es mudable debe tener su origen en una esencia inmutable. El cuerpo y el espíritu están igualmente sujetos al cambio: el ser del que se originan debe ser, por tanto, superior a ambos. Y, puesto que todo cuerpo o espíritu tiene una determinada forma o especie, es menester pensar en una forma originaria, o en una primera especie, de la cual tanto el espíritu como el cuerpo reciben su forma o especie. Y ésta es Dios (*Sentent.*, I dist. 3, n. 3-5).

Los tres caracteres fundamentales de las cosas, la unidad, la forma y el orden, constituyen el reflejo de la Trinidad divina y permiten al hombre elevarse hasta ella. En el alma humana la memoria, la inteligencia y la voluntad constituyen una única sustancia y también aquí se refleja la imagen de la Trinidad divina, que es mente (*mens*), conocimiento (*notitia*) y amor (*amor*) (*Ibid.*, I, dist. 3, n. 6 y sigs.). Con todo, ninguna cosa creada puede darnos un conocimiento adecuado de la Trinidad. Es menester distinguir entre las cosas que podemos conocer antes de creer y las que para ser conocidas presuponen la fe. Entre los objetos de fe, algunos no pueden ser conocidos y comprendidos antes de ser creídos; otros no pueden ser creídos si antes no son comprendidos, y estos últimos son, gracias a la fe, comprendidos más profundamente (*Ibid.*, III, dist. 24, 3).

El objeto fundamental de las interpretaciones teológicas de Pedro Lombardo es la defensa de la omnipotencia divina. Contra Abelardo y de acuerdo con Hugo de San Víctor (§ 225), Pedro niega que Dios no pueda crear nada mejor que lo que ha efectivamente creado. En realidad, si el "mejor" se refiere a la actividad creadora de Dios, la afirmación es legítima; pero si se refiere al objeto de aquella actividad, esto es, al mundo creado, es falsa, porque supone o que el mundo no carece de ninguna perfección, y en tal caso sería semejante a Dios, o que Dios no puede darle perfección mayor, y en tal caso el mundo mismo manifestaría una imperfección que estaría en contraste con la tesis de que es el mundo mejor de todos los posibles (*Ibid.*, I, dist. 44, 2-3).

Por lo que se refiere al hombre, cuyas tres facultades reproducen, como se ha dicho, la Trinidad divina, Pedro afirma que el alma le es infundida directamente por Dios. En el hombre es necesario distinguir la sensibilidad, la razón y la voluntad libre. La sensibilidad está ligada a los órganos de los sentidos y es receptiva y apetitiva. La razón es la facultad cognoscitiva más alta de la naturaleza humana; se dirige, por un lado, a lo que es temporal y, por otro, a lo que es eterno. El libre albedrío es tanto facultad de la razón como de la voluntad, y por él el hombre escoge el bien, si la gracia divina le ayuda, o el mal, si falta la gracia. Se llama libre respecto a la voluntad, que puede determinarse por una cosa u otra; se dice albedrío respecto a la razón, de la cual representa la facultad o poder de discernimiento del bien y el mal, y escoge unas veces el uno y otras veces el otro (*Ibid.*, II, dist. 24, 5). El

libre albedrío presupone así la voluntad y la razón y no puede pertenecer a los animales que carecen de razón. Su esencia no consiste en la capacidad de escoger entre el bien y el mal, sino más bien en la de escoger, sin necesidad o coacción, lo que la razón establece. El mal, para el hombre, es doble: el pecado y la pena del pecado. Uno y otro son negación y privación de bien: el pecado es privación en sentido activo, porque corrompe al bien y priva de él al hombre; la pena es privación en sentido pasivo, porque es un efecto del pecado. Dios no es de ningún modo causa del mal. El prevé infaliblemente el mal, no como obra suya, sino como obra de aquéllos que lo harán o lo sufrirán. La previsión del mal excluye el beneplácito de su autoridad, mientras la previsión del bien, que es todo lo que El directamente obra en el mundo, va siempre acompañada de tal beneplácito (*Ibid.*, I, dist. 38, 4). Condición primera para que el hombre escoja el bien es la gracia divina, la cual se concede siempre gratuitamente *(gratis data) y* con independencia de los méritos humanos; en efecto, no sería gracia si no se concediera gratuitamente. Pero mientras la misericordia divina es siempre un acto de gracia, la reprobación y la severidad de Dios frente al hombre son actos de justicia, determinados por lo que el hombre ha merecido. La reprobación divina consiste en no querer ser misericordioso, la severidad en no serlo, y una y otra tienden a hacer al hombre mejor (*Ibid.*, dist. 41, 1).

Las *Sentencias* de Pedro Lombardo se convirtieron muy pronto en uno de los libros fundamentales de la cultura filosófica medieval y fueron objeto de numerosos comentarios hasta el fin del siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

§ 230. Sobre el desarrollo de las compilaciones sentenciales: Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, París, 1909, cap. 6; De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siede*, Brujas, Bruselas, París, 1948 (con bibl.).

§ 231. Las obras de Pedro Lombardo, en *Patr. Lat.*, vols. 191-192. Edic. crítica de las *Sentencias*, bajo el cuidado de los Padres Franciscanos de Quaracchi, 1916, 2 vols; Protois, *Pierre Lombard*, París, 1881; Robert, ob. cit., pp. 176 y sigs.; Grabmann, *Die Gesch. d. schol. Meth.*, II, 359-407; Erspenberger, en "Beiträge", III, 5, 1901.

CAPITULO X

LA FILOSOFIA MUSULMANA

232. CARACTERÍSTICAS Y ORIGEN

Entre los factores que con más eficacia estimularon la actividad cultural de Occidente en el siglo XII, han de tenerse en cuenta las relaciones con el mundo oriental y, sobre todo, con los árabes. El mundo árabe había asimilado, en los siglos anteriores, la herencia de la filosofía y de la ciencia griegas, que todavía permanecían desconocidas para gran parte de la cultura occidental: ésta conocía únicamente de ellas lo que había logrado filtrarse a través de las obras de los autores latinos y de los padres de la Iglesia. Además, y quizá fuera por esto, la filosofía árabe aparecía a los pensadores occidentales como la manifestación misma de la razón y, por lo tanto, como una fuerza de liberación de los obstáculos de la tradición. Adelardo de Bath no dudaba en contraponer lo que había aprendido él "de los maestros árabes, bajo la guía de la razón" con la "rigurosidad de la autoridad" por la que eran arrastrados los que seguían la tradición *Quaest. nat.*, En tercer lugar, la filosofía occidental tenía en común con las filosofías orientales la naturaleza misma de su problema. También la filosofía árabe es una *escolástica*, es decir, un intento de hallar una vía de acceso racional a la verdad revelada; y la verdad revelada a la que ella trata de llegar, la establecida en el *Corán*, tiene muchos caracteres de semejanza con la cristiana. Y finalmente, al igual que la filosofía cristiana, la escolástica árabe vive de la filosofía griega, en especial del neoplatonismo y del aristotelismo.

Todo esto explica la influencia y la penetración profunda que el pensamiento árabe desarrolló en la escolástica cristiana de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, en algunos puntos, estas dos escolásticas se manifestarían irreconciliables.

La síntesis de estas dos corrientes, llevada a cabo por los más ilustres representantes del pensamiento islámico: Alfarabí, Avicena y Averroes, da por resultado la elaboración del *principio de necesidad.* La necesidad domina el mundo humano y divino: tal es la convicción de los grandes filósofos musulmanes. No se libra de ella ni siquiera el mundo de las cosas finitas, que no es necesario por sí mismo, sino por depender de Dios; tampoco escapa la voluntad humana, regida por una cadena de causas que, a través de los acontecimientos del mundo sublunar y de los movimientos de las esferas celestes, tiene por motor al Ser necesario. La escolástica latina, que conoció el aristotelismo a través de los musulmanes, intentará librarle del principio de necesidad, sobre cuya base los árabes lo habían

interpretado, y tratará de introducir en él el principio de contingencia, con el cual podrá salvarse al mismo tiempo la libertad creadora de Dios y el libre albedrío del hombre.

La primera actividad filosófica nació entre los musulmanes al proponerse interpretar ciertas creencias fundamentales del Corán. Así, la secta de los *Qadaríes* afirma el libre albedrío del hombre frente a la voluntad divina, mientras los *Jabaríes* son partidarios de la fatalidad absoluta. En el siglo II de la Hégira (723-832) se desarrolla la secta de los *Motaziles* o disidentes, que defienden enérgicamente los derechos de la razón en la interpretación de la verdad religiosa. Ellos pusieron de moda el *Kalam* (ciencia de la palabra), es decir, la teología racional. A partir del califato de Harún al-Raschid (785-809), los musulmanes empezaron a familiarizarse con la cultura griega. Las traducciones árabes de las obras de Aristóteles y de los demás autores griegos fueron hechas, en general, por sabios cristianos sirios o caldeos, muchos de los cuales eran médicos en la corte de los califas. Las obras del Estagirita se tradujeron de las versiones siriacas, que ya desde la época de Justiniano habían empezado a difundir por Oriente la cultura griega. Entre las obras que mayor influencia tuvieron sobre el pensamiento musulmán, figuran una *Teología* atribuida a Aristóteles, que es una recopilación de pasajes de las *Enéadas* de Plotino y del *Liber de causis*, o sea, la traducción de los *Elementos de teología* de Proclo. Además de estos escritos y de las obras de Aristóteles, contribuyeron a formar el pensamiento musulmán los comentarios de Alejandro de Afrodisia, los diálogos de Platón, especialmente la *República y* el *Timeo, y* los trabajos científicos de Euclides, Tolomeo y Galeno.

La reacción de la ortodoxia religiosa contra las novedades introducidas por los filósofos, fue patrocinada por los *Mutakallimun* ("los que discuten"). La afirmación fundamental de los Mutakallimun es la novedad y discontinuidad del mundo, que hace necesaria la existencia de un Dios creador. Adoptan la doctrina atomista de Demócrito, que conocieron probablemente por la exposición de Aristóteles. Los átomos, dicen, no tienen cantidad ni extensión, y Dios los crea siempre que quiere. Las cosas están formadas por agrupaciones de átomos, y sus cualidades no podrían existir en dos instantes, es decir, en dos átomos de tiempo, si Dios no interviniera constantemente en su creación. Cuando Dios deja de crear, las cosas, sus cualidades y los átomos mismos dejan de existir. La discontinuidad hace necesaria la incesante acción creadora de Dios, y garantiza la libertad de la creación. Para reforzar esta tesis, los Mutakallimun niegan la relación de causalidad entre las cosas. Las cosas creadas no tienen entre sí relación de causa y efecto. El fuego tiende a alejarse del centro de la tierra y a producir calor; pero la razón no se niega a admitir que el fuego pueda moverse hacia el centro y producir frío, aunque siga siendo fuego. Las conexiones causales no tienen ninguna necesidad intrínseca: son únicamente establecidas por Dios. Dios, más que causa primera, es. causa agente y eficiente y produce directamente todos los efectos del mundo creado.

A principios del siglo X las doctrinas de los Mutakallimun fueron recogidas por otra secta, la de los *Asharíes*, llamados así por ser su fundador Abuf-Hasan Al-Ashari (873-935), de Basora. Los asharíes exageran aún más la doctrina de la creación directa por parte de Dios, afirmando que todos los

accidentes nacen y desaparecen únicamente por un acto de creación de la voluntad divina. Así, por ejemplo, cuando un hombre escribe, Dios crea cuatro accidentes, que no tienen entre sí ningún nexo causal, es decir: la voluntad de mover la pluma, la facultad de moverla, el movimiento de la mano, el movimiento de la pluma.

El movimiento filosófico creado por estas sectas viene a ser sustituido en seguida por auténticas personalidades filosóficas, que en parte utilizaron y continuaron las doctrinas de esas sectas, y en parte se opusieron a ellas en un intento de permanecer fieles a la doctrina de los filósofos griegos, en especial de Aristóteles.

233. AL-KINDI

Al-Kindí, es el primer filósofo musulmán que está relacionado explícitamente con la tradición griega. Vivió en Bagdad, donde murió en el 873. Escribió numerosísimas obras de filosofía, matemáticas, astronomía, medicina, política y música, y fue una de las personas a quienes el califa Al-Mamún encargó traducir las obras de Aristóteles y de otros autores griegos. Fue también autor de numerosos comentarios aristotélicos, y los musulmanes le dieron el título de *Filósofo* por antonomasia.

Gerardo de Cremona tradujo en el siglo XII una de sus obras con el título *Verbum Jacob Al Kindi de intentione antiquorum in ratione.* Otro trabajo fue traducido con el título de *De intellectu.* La parte del comentario de Al-Kindí a Aristóteles que más llamó la atención de los escolásticos latinos fue la doctrina del intelecto. Al Kindí tiene la pretensión de exponer las opiniones de Platón y de Aristóteles; pero, en realidad, lo que hace es seguir de cerca la interpretación de Alejandro de Afrodisia (§ 111). Enumera cuatro intelectos: "El primero es aquel que siempre está en acto; el segundo está en potencia en el alma; el tercero es aquel que en el alma pasa de potencia a realidad efectiva; el cuarto es el intelecto que llamamos demostrativo: Aristóteles asimila este último a los sentidos, porque el sentido está cerca de la verdad y en comunicación con ella". De estos cuatro intelectos, los tres primeros corresponden, respectivamente, al *νοῦς ποιητικός' νους ὑλικός' νοῦς ἐπικτητός* de Alejandro; el cuarto es el alma sensible. El Al-Kindí aparece claramente, por vez primera, el típico principio del aristotelismo musulmán que atribuye directamente al intelecto divino la iniciativa del proceso de conocer del hombre. "El alma, dice, es inteligente en potencia; pasa a ser inteligente en acto por acción del Intelecto primero, al dirigir hacia El su mirada. Cuando una forma inteligible se une al alma, esta forma y la inteligencia del alma se convierten en una sola e idéntica cosa, que es al mismo tiempo lo que conoce y lo que es conocido. Pero el Entendimiento que está siempre en acto, el que atrae al alma para convertirla en entendimiento efectivo, de entendimiento potencial que era, no se identifica con lo conocido. Por lo tanto, para el Intelecto primero, el intelecto y lo inteligible que el alma conoce no son la misma cosa; en cambio, para el alma, el intelecto que conoce y lo inteligible conocido es la misma cosa." En esta doctrina de Al-Kindí está implícita la separación total entre el Intelecto agente, que es el divino, y los demás intelectos, propios del hombre.

234. ALFARABI

La tradición enciclopédica de Al-Kindí fue seguida por Alfarabí, llamado así por ser natural de Farab, célebre entre los musulmanes, no sólo como filósofo peripatético, sino también como matemático y médico. Alfarabí ejerció su magisterio en Bagdad, y murió en diciembre del año 905. Es autor de una obra sobre las ciencias, *De scientiis*, un trabajo sobre el intelecto, *De intellectu*, así como de obras de ética y política, inspiradas todas ellas en el pensamiento aristotélico.

En Alfarabí se halla por primera vez la diferencia entre esencia y existencia, que tanta importancia había de tener en la filosofía de Santo Tomás. Averroes hace remontar esta distinción a los Mutakallimun, quienes habrían sido los primeros en distinguir entre ser *posible y necesario,* pues afirmaron que para poner un ser posible era preciso suponer un agente que lo haga pasar a acto; y como el mundo en conjunto es posible, el agente del mundo debe ser un ser necesario (*Destr. destruct Algazelis.* I, 4. 5). En realidad, el primer ejemplo de esta distinción se halla en el *Liber de causis* que, como hemos dicho, es una de las principales fuentes de la especulación musulmana. El *Liber de causis* (cap. 9) distingue en las cosas la existencia y la forma, ambas procedentes del exterior: la existencia procede del Ser primero por creación; la forma, de las Inteligencias inferiores mediante impresión. Pero en el *Liber de causis* la existencia es el substrato que puede recibir la forma y, por lo tanto, la posibilidad de la forma misma: desempeña el papel de la materia; en el pensamiento musulmán la relación se invierte, y la esencia o forma será considerada como materia o posibilidad, la existencia como acto.

Según Alfarabí, todo lo que existe es o posible o necesario. Si afirmamos que una cosa que tiene existencia posible *no* existe, no decimos algo absurdo, ya que para recibir la existencia necesita una causa. Una cosa posible no puede pasar a ser necesaria, si no es por acción de un ser necesario. En cambio, si decimos que el ser necesario no existe, afirmamos algo absurdo, pues este ser no tiene una esencia distinta de su propia existencia. El ser necesario es único, y nadie sino él posee una verdadera sustancia: escapa a todas las categorías y a la distinción de materia y forma. "Es el acto del pensamiento en su pureza, es el puro objeto pensado, el puro sujeto que piensa. En él estas tres cosas son una sola. Es prudente, sabio y vivo, tiene una actividad perfecta y una perfecta voluntad. Goza de una gran felicidad en su propia sustancia, es el primer amante y el primer amado" (Dieterici, *Alfarabisphílos. Abhandlungen*, pp. 93-96).

La distinción entre ser necesario y ser contingente será fundamental en todo el pensamiento musulmán y también para la escolástica latina posterior. Del ser necesario y precisamente del acto con que el ser necesario piensa en sí mismo (según el esquema de Plotino), nacen, según Alfarabí, los diversos intelectos, que se relacionan entre sí como la materia y la forma, la potencia y el acto. Del Ser necesario en cuanto se conoce a sí mismo, nace el Intelecto primero, que conoce a la vez al Ser necesario y a sí mismo. Al conocer al Ser necesario, produce un segundo intelecto; mientras que al conocerse a sí mismo produce el primer ciclo en su materia y en su forma, que es el alma. Del mismo modo, del segundo intelecto emanan otro

intelecto y otro cielo, situado debajo del primero. Y así, de cada intelecto nace siempre un intelecto y un cielo, hasta que llegamos a un intelecto carente de materia y que, por ello, no origina una nueva esfera celeste. Este último intelecto es la causa de la existencia de las almas humanas y, en colaboración con las esferas celestes, es causa de los cuatro elementos que componen el mundo sublunar. Es el *entendimiento agente,* del que dependen los otros tres intelectos (propiamente humanos): en potencia, en acto y adquirido, distinción que Alfarabí toma de Al-Kindí. La causa eficiente de todo el conocimiento humano es el *Entendimiento agente.* El *intelecto en potencia* pertenece al alma humana, y mediante la acción del entendimiento agente se transforma en *intelecto en acto y* conoce las formas inteligibles de las cosas, formas que se identifican con él. El que elabora estos conceptos, y que se dirige a nociones más generales y elevadas, es el *intelecto adquirido.* Y así, el intelecto adquirido es forma del intelecto en acto, que, a su vez, es forma del intelecto en potencia (*Ibid.*, p. 71-72). Y todo el mecanismo del conocer viene a depender de la acción del Entendimiento agente. A esta acción, Alfarabí nace remontar también las cualidades más elevadas que el hombre puede alcanzar, la sabiduría y la profecía. Pues cuando el Entendimiento agente conduce al entendimiento potencial de un hombre a su grado más elevado, que es el entendimiento adquirido, el hombre se convierte en sabio-filósofo; pero cuando el mismo Entendimiento agente actúa, más allá de su Entendimiento, sobre la facultad representativa del hombre, este hombre se convierte en profeta, iluminado, vidente, y a él le corresponde ser jefe de la ciudad ideal, porque ninguno está en situación de mandarlo y, en cambio, él es capaz de mandar a todos (*Ib.*, p. 59). De este modo, Alfarabí refiere el Entendimiento agente hasta el don de la iluminación divina que convierte al hombre en profeta y jefe; el mecanismo atribuido al entendimiento se emplea también para una explicación racional de la revelación religiosa originaria.

Pero el Entendimiento agente, como ya se ha visto, nace por reflexión del mismo Ser necesario: de manera que su acción entra en la necesidad propia de este ser. La necesidad excluye toda posibilidad de elección: el conocimiento con que el Ser necesario lo produce todo está necesariamente unido a su misma esencia y comparte su necesidad (*Ib.*, p. 96). Esta necesidad se refleja en todas las cosas del mundo: incluso la misma voluntad humana aparece determinada por la cadena de las causas naturales que tiene su origen en la causa absoluta, el Ser necesario.

235. AVICENA: LA METAFÍSICA

Ibn Sina, conocido por la escolástica latina con el nombre de Avicena, era de origen persa. De ingenio precoz, a los diecisiete años era ya famoso como médico y tuvo la suerte de curar al príncipe de Bokara, que le colmó de favores y puso a su disposición la gran biblioteca de su palacio. Avicena vivió luego en Sorsan, donde dio un curso público y empezó a escribir su célebre *Canon de medicina.* Los desórdenes que allí estallaron le obligaron a abandonar su residencia y dirigirse a Hamadan, siendo nombrado visir del principe de esa localidad. Su actuación en este cargo lo arrastró casi a la

muerte, pues las tropas, descontentas de él, le apresaron y pidieron su muerte; pero el príncipe lo salvó y lo nombró su médico personal. En esta época de su vida compuso varias partes de su gran obra sobre la *Curación* (*al-shifá*).A la muerte de su protector pasó a Ispahan, a cuyo príncipe sirvió de secretario y a menudo acompañó en sus expediciones. Todas estas tareas contribuyeron a minar su salud, quebrantada por una vida agitada y laboriosa: Avicena amaba la vida y se dedicaba muy a gusto a los amores y al vino. En una expedición contra Hamadan, en la que acompañó a su príncipe, enfermó y murió en aquella ciudad, el 1037, a los cincuenta y siete años de edad aproximadamente. La *Vida de Avicena,* escrita por su discípulo Sorsaní, ha sido traducida al latín y publicada al principio de varias ediciones latinas de sus obras.

La actividad de Avicena abarca todos los campos del saber. Su *Canon de medicina* fue la obra clásica de la medicina medieval. Las obras de tema filosófico son el *Libro de la curación (al-shifá) y* el *Libro de la Liberación* (*al-najah*);el primero era una gran enciclopedia de las ciencias filosóficas en dieciocho volúmenes; el segundo, dividido en tres partes, era un resumen del primero. Las ediciones latinas de las obras de Avicena son traducciones de algunas partes de estas dos obras principales. A fines del siglo XII Gerardo de Cremona tradujo el *Canon de medicina*; Domingo Gundisalvo y el judío Avendaut tradujeron la *Lógica,* una parte de la *Física,* la *Metafísica,* el *De Cáelo* y muchos de los escritos científicos. Rápidamente, entre finales del siglo XII y principios del XIII, el Occidente cristiano llega a conocer, por medio de estas traducciones de Avicena, casi toda la obra de Aristóteles, del que antes solamente conocía la lógica. Pero a pesar de todo, el occidente latino conoció muy poco de la obra de Avicena. En efecto, esta obra era extensísima (tal vez más de 250 tratados), y el reconocimiento de su importancia tanto para la filosofía oriental como para la occidental, así como también para la ciencia (especialmente para la biología y la medicina), han inducido a los estudiosos modernos a publicar y traducir algunas de sus partes inéditas. Entre éstas, tienen importancia para la filosofía: *Tratados místicos, Epístola de las definiciones, Libro de ciencia, Libro de las direcciones y de las notas, Lógica oriental,* que forma parte de una obra extensa que se perdió: *Juicio imparcial entre los occidentales y los orientales.* El título de esta última obra ha hecho pensar en un final teosòfico o místico de la filosofía de Avicena en contraste con el planteamiento filosófico y racional de las obras que conocemos. En realidad, no existe base alguna para una hipótesis semejante, la cual queda desmentida no sólo por el fragmento que conservamos de su obra sobre la lógica, sino también por el contenido del *Libro de las direcciones* que asimismo pertenece a los últimos años de Avicena y que no refleja cambios sensibles en las conclusiones de su filosofía. Las fuentes de esta filosofía son Aristóteles, Plotino (al que, sin embargo, Avicena no distingue del primero y al que atribuye la *Teología,* un centón de pasajes de las *Enéadas)* y Alfarabí; pero se acerca sobre todo a los estoicos su concepto del mundo como el dominio de una fuerza racional que lo guía con infalible necesidad.

Avicena define claramente cuál es el cometido de la filosofía: hallar un camino para que la razón humana pueda llegar a la verdad revelada. Los fundadores de la fe enseñaron y transmitieron su doctrina en virtud de la

inspiración divina. Los filósofos añaden a la doctrina recibida el discurso y la consideración demostrativa. Los fundadores de la fe no distinguieron ni aclararon el contenido de su doctrina, sino que dieron solamente sus principios y fundamentos: los filósofos deben exponer y aclarar lo que en ellos está aún oscuro y escondido *(De de fin. et Quaest.*, fo. 138, p. 1). Pero si la filosofía añade a la tradición religiosa la demostración, por otro lado la tradición religiosa, representada por los profetas, extiende el dominio de la verdad humana más allá de los límites a que puede llegar la demostración necesaria. En efecto, es ella la que permite afirmar con certeza la realidad de aquellas cosas que el intelecto no puede demostrar o sólo puede reconocer su posibilidad *(De divis. scient.*, fol. 144, p. 2).

El principio de la especulación de Avicena es, como en Alfarabí, la necesidad de ser. Todo ser en cuanto ser es necesario. "Si una cosa no es necesaria con relación a sí misma, dice, es preciso que sea posible con relación a sí misma, pero necesaria con relación a otra distinta" (*Metafís.*, II, 1, 2). La propiedad esencial de lo posible es precisamente ésta: que necesite ineludiblemente otra cosa que la haga existir en acto. Lo que es posible sigue siendo siempre posible con relación a sí mismo, pero puede corresponderle ser de modo necesario en virtud de una cosa distinta de sí mismo (*Ibid.*, II, 2, 3).

Por lo tanto, la existencia en acto siempre es necesidad. Lo posible sigue siéndolo hasta que tiene existencia en acto; cuando recibe la existencia en acto, recibe al mismo tiempo la necesidad. Esto implica en primer lugar que cada cosa posible exige y reclama el ser necesario como causa de su existencia actual. Y en segundo lugar, implica que el ser necesario existe de por sí, es decir, en virtud de su misma esencia y es inteligible sólo para esta esencia. Este ser es simple, sin vinculaciones, sin deficiencias y sin materia. En el *Libro de las direcciones* Avicena insiste en la superioridad de esta prueba de Dios tomada de la simple consideración del ser: "Cuando consideramos el estado del ser", dice, "el ser es testimonio de sí en cuanto ser y él mismo, después de esto, testimonia todo lo que viene después de él a la existencia". (*Ib.*, p. 146; trad. franc., p. 371-372).

Si el ser necesario es absolutamente simple, lo que es posible y existe sólo en virtud del ser necesario nunca es simple, ya que implica en sí dos elementos: uno por el cual es posible con respecto a sí mismo y otro por el cual es necesario con respecto a otro. La posibilidad y la necesidad entran a componer su naturaleza respectivamente como la *materia y* la *forma.* Avicena interpreta, de hecho, la distinción aristotélica de materia y forma como distinción entre lo posible y lo necesario: la materia es posibilidad, la forma, como existencia en acto, es necesidad. Lo que no es necesario de por sí, necesariamente está compuesto de materia y de acto y, por ende, no es simple. El ser que es necesario de por sí es, por el contrario, absolutamente simple y, por lo tanto, carente de posibilidad o de materia *(Met.* II, 1, 3).

Este concepto del ser necesario (*necesse esse)* es el fundamento de toda la especulación de Avicena. En primer lugar, es el fundamento de la distinción real entre la esencia y la existencia, llamado a convertirse en uno de los mayores temas especulativos de la escolástica cristiana en el siglo XIII y, especialmente, del tomismo. En efecto, el ser necesario es el ser que existe por esencia o cuya esencia implica la existencia; mientras que el ser que no

existe en virtud de la propia esencia existe sólo como efecto del ser necesario. Esta distinción sera la base del principio de la *analogicidad del ser*, fundamental para el tomismo. En segundo lugar, el ser necesario introduce en todas las ramas y formas de la existencia su misma necesidad. Se excluye toda contingencia o posibilidad real ya que lo posible no puede pasar al ser sino por la acción del necesario; pero con esta acción se hace él mismo necesario en su existencia (aunque no en su esencia). Esta radical eliminación de la contingencia del ser (que implica, entre otras cosas, la necesidad de la misma creación divina) es el punto fundamental en que la doctrina de Avicena habría de contrastar con las exigencias de la escolástica cristiana interesada en mantener la libertad de la creación y en la creación. Sin embargo, es de notar que, no obstante esta exclusión de lo posible de la realidad, Avicena expone un concento de lo posible mucho más preciso y riguroso que el admitido por Aristóteles. En efecto, Avicena distingue dos sentidos de posible. En el primer sentido, posible es lo "no imposible"; en este sentido, lo que no es posible es imposible y, por lo tanto, lo mismo necesario es posible. En el segundo sentido, que es el propio, lo posible es una tercera alternativa fuera de lo imposible y de lo necesario y, en tal caso, lo posible es lo que puede ser o no ser; y ni lo imposible ni lo necesario pueden decirse posibles *(Lime des directives,* p. 34, 35; trad. franc., p. 138-141). Naturalmente, en este segundo sentido lo posible se sustrae a aquellas paradojas a que daba lugar en la lógica de Aristóteles (§ 85).

La absoluta necesidad del ser necesario permite a Avicena entenderlo como unidad absoluta, más aún identificarlo con la propia Unidad en el sentido neoplatónico. Avicena, lo mismo que Alfarabí, une el concepto platónico del uno con el concepto aristotélico de Acto puro; y al mismo tiempo identifica el Uno y el Intelecto, que los neoplatónicos separaban. "Dado que es el principio de toda existencia, el Uno conoce por sí mismo las cosas cuyo principio es: sabe que es el principio de aquellas cosas que son perfectas cada una en su singularidad (las cosas celestes) y también de las que están sujetas a la generación y a la corrupción. Conoce a estas últimas, ya en su especie, ya en los individuos; pero cuando conoce estos entes mudables, no los conoce, a ellos y a su cambio, en cuanto mudables, es decir, no los conoce con una inteligencia individual" (*Ibid.*, II, 8, 6).

La dependencia de todos los seres respecto al Ser necesario no es una creación intencional. No subsiste una intención creadora en la Causa primera: esta intención implicaría que hubiera una multiplicidad de elementos en la naturaleza del Uno, que, sin embargo, es simplicísimo. Sería preciso que la ciencia y la bondad de la Causa primera la obligase a tener tal intención, o que dicha intención le fuera sugerida por la consideración de una utilidad o ventaja que podría obtener; pero todo esto es absurdo. En Dios no subsiste ningún deseo, ninguna necesidad ni ninguna intención: Dios es causa en virtud de su misma esencia; y aquello de que es causa, el mundo, procede necesariamente de la esencia divina. Y así el mundo es tan eterno como Dios. La derivación del mundo de Dios acaece (como ya Alfarabí lo había dicho citando a Plotino) a través del pensamiento del pensamiento, es decir, a través de la ciencia que Dios tiene de sí o de la autorreflexión divina. "La Causa primera es una inteligencia única que se conoce a sí misma; por tanto, conoce necesariamente todo lo que de ella deriva, sabe que la

existencia de todos los seres procede de ella, que ella es el principio y que no hay nada en su esencia que impida que las cosas procedan de ella. Por consiguiente, su esencia sabe que su propia perfección y excelencia consisten en que el bien deriva de ella" (*Ibid.*, II, 9, 4). También la Providencia, es decir, el gobierno del mundo, se ejerce del mismo modo: Dios conoce el orden según el cual el bien se distribuye en el mundo y mediante este simple conocimiento el bien mismo deriva de El de tal modo que se consigue el orden más perfecto posible (*Ibid.*, II, 9, 6).

Avicena es, en verdad, el filósofo de la necesidad absoluta. Para él, nada escapa al principio de que todo ser es necesario. Nada, ni siquiera la voluntad humana. Las decisiones de nuestra voluntad han de tener una causa, al igual que todo lo que pasa de la simple posibilidad al ser. Pero la serie de las causas que las producen va más allá del alma misma, hasta los acontecimientos terrestres. Ahora bien: los acontecimientos terrestres están determinados por los celestes; por lo tanto, la serie de todos los efectos depende necesariamente de la necesidad de la voluntad divina: "Si un hombre pudiera", dice Avicena, "conocer todas las cosas que ocurren en el cielo y sobre la tierra en su naturaleza, conocería todos los acontecimientos futuros y también el modo como acaecerán" (*Metaf.*,II, 10, 1). De donde se deduce la justificación de las predicciones astrológicas. Es cierto que el astrólogo no puede emitir predicciones infalibles mediante la observación del movimiento de los cuerpos celestes; pero eso es debido a la multiplicidad de circunstancias de que el acontecimiento futuro depende, muchas de las cuales escapan a su consideración y no a la falsedad o insuficiencia de su ciencia.

236. AVICENA: LA ANTROPOLOGÍA

La facultad de conocer las formas inteligibles es lo que distingue los animales dotados de razón de los que carecen de ella. Esta facultad es el alma racional que también suele llamarse *intelecto material,* es decir, intelecto en potencia o posible. Las formas inteligibles pueden llegar al alma de tres maneras diferentes. En primer lugar, mediante emanación o infusión divina, sin adquirirlas o aprehenderlas mediante los sentidos: así, por ejemplo, el hombre conoce los primeros principios. En segundo lugar, mediante raciocinio discursivo o pensamiento demostrativo: de este modo llegan al alma las especies inteligibles, que son objeto de consideración lógica. En tercer lugar, mediante los sentidos, con la ayuda de una capacidad natural e innata. Gracias a las especies inteligibles que de este modo llegan al alma, el intelecto en potencia se convierte en intelecto en acto, identificándose con las especies mismas, con lo que es al mismo tiempo sujeto y objeto de conocimiento (*intelligens et intellectum*).

La inteligencia en potencia, la simple sustancia intelectual, sólo se da en los niños que carecen todavía de cualquier forma o especie inteligible. Luego, gin ayuda de ninguna ciencia o meditación, se llegan a conocer los primeros principios. Estos son las verdades inmediatamente evidentes, a las que se asiente apenas oídas, como, por ejemplo, "el todo es mayor que la parte" y "dos contrarios no pueden pertenecer simultáneamente a una

misma cosa". Estos principios no pueden proceder de la experiencia sensible, que no puede ser la base de ningún juicio necesario, pues no excluye el juicio contrario del que sugiere. Por tanto, estos principios han de ser producidos por emanación divina, con la que el alma está unida, continua o intermitentemente. Una vez que, en virtud de tal emanación, el alma ha adquirido el conocimiento de los primeros principios, su intelecto está ya en acto, y su actividad puede enriquecer el patrimonio inteligible que le ha venido de arriba. En este momento empieza a intervenir la actividad discursiva del entendimiento, que procede por composición y división, es decir, por análisis y síntesis, y esta actividad está dirigida por los primeros principios que el alma ya posee. El alma obtiene de la experiencia sensible otras formas inteligibles o conocimientos racionales por abstracción. La abstracción y el razonamiento discursivo que compone y divide, son los dos medios fundamentales gracias a los cuales el alma humana adquiere y enriquece sus conocimientos racionales, y constituyen el intelecto adquirido. Hay, además, un medio directo de adquisición, pero es excepcional y reservado a unos pocos: "En algunos hombres, las vigilias prolongadas y cierta íntima unión con el Entendimiento universal (es decir, el Intelecto en acto de Dios), han dado a la razón cierta disposición gracias a la cual el alma racional de estos hombres, para conocer y aumentar la ciencia, no precisa de ningún razonamiento discursivo, de recurso alguno a la reflexión. Esta disposición se llama santidad, y el alma que la posee se denomina santificada. Pero esta gracia y honor sólo se conceden a los profetas y a los apóstoles, en los cuales reside la salvación" (*De an.*, 8, fol. 24).

Pero esto es, sin duda, una excepción. Para los demás hombres la relación directa con la emanación o con el ser que la produce, es limitada y discontinua, por impedirlo el cuerpo. De ello, Avicena deduce, platónicamente, una prueba de la inmortalidad del alma: "Cuando el alma se separe del cuerpo, la continuidad que la une al Ser que la perfecciona y del que depende no se suprimirá. La continua unión con la realidad, de donde obtiene su perfección y de la cual depende, salvará al alma de toda corrupción, hasta el punto de que no se destruye ni siquiera al alejarse o separarse de aquella realidad. Por consiguiente, el alma, después de la muerte, permanece siempre inmortal, dependiendo de aquella elevada sustancia que se llama Entendimiento universal, y que los doctos de las diversas religiones denominan Sabiduría de Dios" (*De an.*, 10, fol. 34).

Avicena refiere así, tanto la inmortalidad como la santidad y la sabiduría a la acción directa del Entendimiento divino, es decir, del ser necesario. Pero como el Ser necesario es también el bien, la felicidad consiste en la contemplación del ser necesario, esto es, en la ciencia de este ser, como la da la filosofía. Por medio de la filosofía el hombre tiende al Bien supremo que es también su origen; y al bien supremo tienden igualmente todas las cosas creadas, cada una de la manera o por el camino que le es propio. El amor de que habla Avicena en los *Tratados místicos* es, pues, conforme a la concepción aristotélica, la tendencia de las cosas al bien, o sea, al fin supremo, tendencia que garantiza el orden y la perfección del todo. En el hombre, y sobre todo en el sabio, este amor es deseo de contemplación del ser necesario. Avicena insiste en subrayar la superioridad del sabio sobre los

demás hombres; el sabio hace desinteresadamente, sólo por acercarse a la verdad, lo que los demás hacen por una especie de intercambio comercial, renunciando a ciertos bienes en esta vida para tener la recompensa en la otra (*Livre des directives*, p. 199; *trad.* francesa p. 485-487). De ahí que la vida mística coincida con el conocimiento filosófico, oponiéndose ambos a las formas populares del culto religioso que, sin embargo, según Avicena, es deber del sabio no despreciar (*Ib.*, *p.* 221; trad. franc., p. 524).

237. ALGAZEL

Frente al espíritu filosófico de Avicena está el espíritu religioso de Algazel, el más célebre teólogo musulmán. Algazel nació en Tus del Jorasán en 1059. Enseñó primero en la Universidad de Bagdad, luego en Damasco, Jerusalén y Alejandría. Más tarde se retiró a su ciudad natal, y se dio a la vida contemplativa de los *Sufíes* (místicos), escribiendo gran número de obras con el fin de demostrar la superioridad del Islam sobre todas las otras religiones, e incluso sobre la filosofía. El más célebre de estos escritos teológicos es el llamado *Restauración de las ciencias religiosas,* obra de teología y moral dividida en cuatro partes que tratan de las ceremonias religiosas, de las prescripciones acerca de las diferentes circunstancias de la vida, de los vicios y de las virtudes. Habiendo abandonado su refugio, Algazel volvió a dirigir la universidad de Bagdad; pero en los últimos tiempos de su vida se retiró de nuevo a Tus, donde fundo un monasterio de Sufíes y pasó el resto de su días dedicado a la contemplación y las prácticas religiosas. Murió en 1111.

A mediados del siglo XII, Domingo Gundisalvo tradujo dos de sus obras: Las *tendencias de los filósofos y La destrucción de los filósofos.* En la primera, Algazel expone resumidamente los resultados alcanzados por la filosofía de su época, en especial por Alfarabí y Avicena. Se limita a dar a conocer las doctrinas de estos filósofos, sin pretender enjuiciarlos. En cambio, la segunda obra trata de oponer a los argumentos de los filósofos razones que demuestren su nulidad. Por tanto, el fin de esta obra es esencialmente negativo. Para la parte positiva se remite a su obra *Restauración de las ciencias religiosas.*

Algazel, en su *Destrucción de los filósofos*, sólo se preocupa de Avicena. El por qué es obvio. La doctrina de Avicena es una filosofía de la necesidad: Dios es el ser necesario y también el mundo, como realidad en acto, es necesario con relación a Dios. En cambio, Algazel se propone, continuando la tradición de los Mutakallimun, reafirmar enérgicamente la libertad de la acción divina, supuesto previo de cualquier actitud religiosa. Por consiguiente, su critica debe tratar de destruir las razones de aquel orden necesario, al que Avicena había reducido a Dios y al mundo. Y, en efecto, Algazel combate, en primer lugar, el concepto de necesidad en el propio ser necesario, es decir, en Dios. Si como supone Avicena, este ser fuese absoluta unidad, no podrían derivar de él las numerosas emanaciones y cosas creadas. Para Avicena, la causa primera produce todas las cosas, por medio del simple conocimiento que tiene de sí misma. Pero si al conocerse a sí misma conoce también las cosas creadas, ello indica que estas cosas están contenidas en

ella, y, por tanto, que no es tan simple y necesaria como se dice. Además, ni siquiera la creación divina es necesaria. El mundo fue creado por una voluntad eterna que había decidido que existiera y a cuya existencia había señalado determinados límites en el tiempo. Según Avicena, esta traería consigo un cambio de la voluntad divina, cambio que no puede concillarse con su eterna necesidad. Algazel no encuentra en este cambio base para ninguna objeción porque no ve en Dios el ser necesario.

La crítica de Algazel a la necesidad de la esencia divina, a la necesidad y, por lo tanto, a la eternidad del mundo, culmina en la crítica del concepto mismo de necesidad, expresado por el principio causal. Causa y efecto son dos cosas perfectamente distintas una de otra que no están ligadas en cuanto a su existencia. La relación entre el fuego y la combustión de cualquier cosa no viene determinada por la acción del fuego, sino por la acción directa de Dios. "El fuego, que es algo inanimado, no explica ninguna acción. ¿Por qué, pues, habría que considerarlo activo? La única razón que tienen los filósofos para decirlo es la evidencia de que al acercarse el fuego empieza la combustión. Pero este testimonio únicamente indica que la combustión tiene lugar *junto con* el fuego, pero no *a causa* del fuego; por lo tanto, no excluye que haya otra causa, fuera de él" *(Destr., destr.*, I, dub. 3). Esta causa externa, la única causa verdadera, es Dios; pero la acción de Dios es libre y no está subordinada a ningún orden. Así queda a salvo la posibilidad del milagro.

Algazel representa la reacción de la teología islámica contra la filosofía de la necesidad, propia de Alfarabí y de Avicena. La parte positiva de la doctrina de Algazel es la mística: atribuye el máximo valor a la práctica de la religión. Por tanto, sus obras fundamentales son las de contenido moral; para él, "la ciencia es el árbol; pero la práctica es el fruto".

238. AVEMPACE

Ibn Badcha, que los escolásticos latinos llamaron Avempace, es el primer filósofo famoso de los musulmanes españoles. Nació en Zaragoza, a fines del siglo XI; en 1118 vivía en Sevilla. Residió algún tiempo en Granada, y luego se dirigió a África, gozando de gran predicamento en la corte de los Almorávides. Murió, aún joven, en Fez, en 1138. Algunos autores musulmanes relatan que fue envenenado por los médicos, que le envidiaban. Avempace escribió muchas obras científicas y filosóficas. Averroes menciona una carta *Sobre la continuidad del intelecto con el hombre,* contenida en su *De anima,* y una *Carta de adiós (Epistola expeditionis).* Su principal obra es el *Régimen del solitario,* hoy perdida, pero cuyo resumen nos ha conservado el filósofo hebreo del siglo XIV, Moshé de Narbona, en su comentario a la obra de Abentofáil.

En el *Régimen del solitario,* Avempace se proponía enseñar cómo el hombre puede llegar a identificarse con el intelecto en acto, mediante un progresivo desarrollo de sus facultades. Consideraba al hombre aislado de la sociedad, es decir, libre de sus vicios, pero participando de sus virtudes. La meta del solitario es llegar a las formas inteligibles, o sea, a las verdades especulativas; y las acciones útiles pava esta finalidad entran en el campo del

intelecto. Este fin se consigue cuando el hombre llega a ser intelecto adquirido o emanado. Este intelecto consiste en la consideración de las formas inteligibles en sí mismas, es decir, separadas de la materia, a que están unidas en las cosas del mundo. El intelecto adquirido es el único que puede llegar a pensar por sí mismo, y de este modo llega a su fin más elevado que es la unión con el intelecto en acto, o intelecto separado divino.

Avempace ha convertido el problema aristotélico del intelecto en un camino para elevar y purificar al hombre, y lo ha transformado de un problema de especulación lógica y metafísica en un problema religioso.

239. ABENTOFA1L

Abentofáil o Abubeker nació hacia el año 1100 en Uadi-Ash (Guadix), en Andalucía, y alcanzó celebridad como médico, matemático, filósofo y poeta. Ministro y médico de la corte almohade, atrajo a ella los sabios mas ilustres de su época, entre ellos a Averroes, al que el rey encargó, por consejo suyo, la redacción de un análisis claro y razonado de Aristóteles. Abentofáil murió en Marruecos en 1185.

Se planteó el mismo problema que Avempace, es decir, hallar el camino para que el hombre pueda llegar a unirse al Entendimiento universal. Pero su originalidad consiste en haber edificado sobre este problema una verdadera novela filosófica titulada *El viviente, hijo del vigilante (Hay ibn-Yaqdán)*. El protagonista, huérfano de padre y madre, nace en una isla deshabitada del Ecuador. El niño nace de la tierra y una gacela se encarga de amamantarlo. Los diversos períodos de su vida vienen señalados por un sucesivo progreso de su conocimiento. Partiendo de los conocimientos sensibles, llega gradualmente a darse cuenta de la unidad de los varios seres y a concebir las formas inteligibles, la primera de las cuales es la de *especie*. Elevándose para concebir la unidad del mundo mediante los conceptos de materia y forma, Hay llega a reconocer un ser Agente que perpetúa la existencia del mundo y lo pone en movimiento. En este momento el objeto de su vida es volver a este Ser supremo. Trata de separarse de los sentidos y de la imaginación y de concentrar su pensamiento para poderse identificar con él. En el grado más elevado de la contemplación ve el reflejo de Dios en el universo y la esfera celeste más cercana a él. Finalmente, al llegar al éxtasis, ve cómo Dios se emana en las distintas esferas celestes y desciende a una multitud de seres humanos, algunos puros y salvados, otros impuros y condenados.

Para demostrar la concordancia de sus doctrinas con las creencias de la religión islámica, Abentofáil hace que su protagonista se encuentre, a los cincuenta años, con otro hombre educado religiosamente, y que por distinto camino ha llegado a las mismas conclusiones. Los dos se adhieren a una cofradía religiosa; pero luego, al reconocer que es imposible dar a conocer a todos la verdad que ellos han alcanzado, se retiran de nuevo al aislamiento para vivir su propia vida contemplativa.

La novela de Abentofáil expresa la actitud común a todos los filósofos musulmanes: la filosofía llega a las mismas conclusiones que la religión, pero por distinto camino, que es el de la investigación personal y la demostración. La novela presupone, además, las doctrinas corrientes en la filosofía

musulmana acerca del intekcto. El verdadero agente del conocimiento humano es el Entendimiento universal, la última emanación del Ser supremo. El intelecto humano o en potencia, está dominado y dirigido por Aquél.

240. AVERROES: SU VIDA Y SUS OBRAS

Ibn Rushd o Averroes, el más célebre comentarista musulmán de Aristóteles, nació en Córdoba en 1126. Su abuelo y su padre fueron jurisconsultos y jueces, y él abrazó la misma carrera, aunque estudió con gran interés medicina, matemáticas y filosofía. Ya hemos visto cómo Abentofáil lo introdujo en la corte del rey Yusuf, el cual le confió numerosos encargos políticos que le obligaron a viajar a menudo por España y Marruecos. El sucesor de Yusuf, Almansur, protegió también a Averroes. Pero cuando nuestro autor se hizo sospechoso de herejía y fue acusado, corno otros muchos sabios árabes de la época, de promover la filosofía y la ciencia griega, con menoscabo de la religión islámica, Almansur lo desterró a Elisana (Lucena), cerca de Córdoba, de donde le prohibió salir. Entonces Averroes hubo de sufrir los insultos de los fanáticos. El mismo cuenta que una vez que fue con su hijo a la mezquita para asistir a la oración de la tarde, el populacho lo expulsó de ella. Más tarde fue enviado a Marruecos, y ya no volvió a pisar el suelo español. Murió el 10 de diciembre de 1198, a los setenta y tres años de edad. Todas sus obras habían sido destruidas por orden *de* Almansur, y el Occidente latino las conoció a través de versiones hebreas.

Entre sus obras, destacan, en primer lugar, los *Comentarios* a Aristóteles, que se dividen en: grandes comentarios, comentarios medios y paráfrasis o análisis. Por las referencias citadas en estas obras, se supone que compuso antes los comentarios medios que los grandes, y las paráfrasis casi al mismo tiempo que los comentarios medios. Además de estos comentarios, compuso: 1.º *La destrucción de la destrucción de los filósofos de Algazel,* refutación de la obra de Algazel; *2°* *Cuestiones,* o disertaciones sobre varios pasajes del *Organon* de Aristóteles; 3.º *Disertaciones físicas,* o pequeños tratados sobre varias cuestiones de la física del Estagirita; 4. dos disertaciones sobre la unión del intelecto separado con el nombre; 5.º un estudio sobre el problema de "si es posible que el intelecto (el material o hílico) comprenda las formas separadas o abstractas"; 6.º una refutación del tratado *Sobre la división de los seres* de Avicena; 7.º un tratado acerca del acuerdo entre religión y filosofía; 8.º un estudio sobre el verdadero significado de los dogmas de la religión, escrito en Sevilla en 1179.

241. AVERROES: FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

La intención de Averroes no es construir un sistema propio, sino que quiere únicamente poner en claro el verdadero significado de la filosofía de Aristóteles, que es para él la cumbre del pensamiento humano. "Aristóteles, dice, es la regla y el ejemplar que creó la naturaleza para demostrar la

máxima perfección humana. La doctrina de Aristóteles es la suprema verdad, porque su inteligencia fue el colmo de la inteligencia humana. Puede decirse que la divina Providencia lo creó v nos lo ofreció, para que supiéramos todo lo que nos es dado saber" *(De an.*, III, 14). Teniendo este concepto del valor del Estagirita y de la verdad de su doctrina, es evidente que Averroes no ha de pretender aventajar a su maestro ni ha de alejarse de su camino. Sin embargo, en sus comentarios a las obras aristotélicas, figuran los resultados principales de toda la especulación musulmana anterior; él mismo se mueve en el ambiente de esta especulación, que es sustancialmente una interpretación neoplatónica del aristotelismo.

Pese a haber sido acusado de herejía, Averroes no puede concebir que la investigación filosófica sea opuesta a la tradición religiosa. En primer lugar, conoce el valor absoluto de esta investigación. "En realidad, dice, la verdadera religión de los filósofos consiste en profundizar en el estudio de todo lo que existe; el mejor culto que puede darse a Dios es conocer sus obras, y llegar a conocerle a El en toda su realidad. A los ojos de Dios, ésta es la acción más noble, mientras la más baja es acusar de vana presunción v error al que se consagra a dicho culto, el más noble de todos, al que adora a Dios con esta religión, que es la mejor de todas" (Munk, *Mélanges*, p. 456). Pero, por otra parte, no todos pueden llegar a la investigación filosófica; la religión del filósofo no puede ser la religión del vulgo. Al igual que determinados alimentos son buenos para ciertos animales y venenosos para otros, los procedimientos que tan útiles son para las investigaciones de los filósofos, serían funestos para los nofilósofos. Si los filósofos explicaran sus dudas y demostraciones al pueblo, darían ocasión a los incompetentes para plantear dudas y sofismas y para caer en el error. Por ello la religión, hecha para la mayoría, sigue y debe seguir distinto camino, un camino "sencillo y narrativo" que ilumine y dirija la acción. Este es el verdadero dominio de la religión. A la filosofía corresponde el mundo de la especulación; a la religión el mundo de la acción. Quien niega o solamente duda de los principios enunciados por la tradición religiosa, hace imposible la actuación del hombre, al igual que haría imposible el quehacer científico quien negara o dudara de los primeros principios de que parte *(Destr. destr.*, disp. 6, fol. 56, 79). Averroes quiere en sus libros ' hablar libremente con los verdaderos filósofos", y no oponerse a las enseñanzas de la tradición religiosa.

Por consiguiente, no se le puede atribuir la teoría de la *doble verdad* que los escolásticos latinos consideraron piedra angular de su sistema. No hay en él una verdad religiosa junto a una verdad filosófica. Sólo hay una verdad: el filósofo la busca mediante la demostración necesaria, el creyente la recibe de la tradición religiosa (la *ley* del Corán) en forma sencilla y narrativa, adaptada a la naturaleza de la mayor parte de los hombres. Pero no hay oposición entre las dos vías, ni hay dualismo en la verdad. Como hemos visto, Averroes mismo compuso dos tratados para demostrar el acuerdo de la verdad religiosa con la filosófica.

Quienes no puedan especular, han de contentarse con la forma que la verdad ha recibido por obra de la tradición religiosa, para poder ser iluminados y guiados en su actuación. En cambio, para los filósofos la verdad adquiere el severo aspecto de la demostración necesaria y se convierte en fin de una investigación que es la mejor y más elevada acción humana.

242. AVERROES: LA DOCTRINA DEL INTELECTO

La doctrina que la escolástica latina consideró típica del averroísmo es la doctrina del intelecto. Mediante ella, Averroes se aparta de la interpretación que domina la filosofía musulmana desde Al-Kindí a Abentofáil. Para ellos, el Entendimiento agente es la última emanación divina, y, por consiguiente, es una sustancia separada de la materia, e incluso del alma humana, y que pertenece al número de las sustancias divinas. El intelecto en potencia o material (*hílico*) es para ellos el verdadero intelecto humano, la parte racional del alma. Este último pasa al acto por obra del primero, convirtiéndose así en intelecto en acto, que, a su vez, después de perfeccionarse gracias al uso del razonamiento discursivo, pasa a ser intelecto adquirido *(adeptus).* Esta doctrina, que con pocas variantes aparece en los sistemas antes expuestos, sufre una modificación sustancial por obra de Averroes: el intelecto material o hílico *no* es el alma humana. Y no lo es por las mismas razones por las que no lo es el entendimiento agente: o sea, porque las formas inteligibles que son su objeto potencial son universales, eternas, indestructibles y no lo serían si siguieran la suerte del alma humana que es diversa en diversos individuos y unas veces piensa y otras no, ni tampoco piensa del mismo modo en todos. Por los mismos motivos también el entendimiento adquirido o especulativo *(Adeptus, speculativus)* que resulta de la acción del entendimiento agente sobre el entendimiento material o posible es uno en todos los hombres y separado del alma humana. Pero este último puede ser participado por las almas humanas en su multiplicidad y mutabilidad, y puede ser participado por ellas en la forma de un *hábito,* de una *disposición,* o de una *preparación* (*habitus, dispositio, preparatio*) que constituye la perfección de las almas mismas. Esta disposición y preparación constituye la perfección del alma humana: una perfección que sigue las vicisitudes, es decir, el nacimiento o la muerte, del alma misma porque pertenece a su capacidad imaginativa (que está ligada al cuerpo). En consecuencia, el entendimiento especulativo puede llamarse, por un lado, único, y por otro, múltiple; por un lado eterno, por otro generable y corruptible. En sí mismo es único y eterno. Como disposición o preparación del alma es múltiple y sujeto al nacimiento y a la muerte.

Según Averroes, esta solución permite resolver todas las dificultades que la doctrina del entendimiento provoca en las soluciones adoptadas por sus predecesores. Dice Averroes: "Si el objeto inteligible fuese absolutamente único en mí y en ti, ocurriría que, cuando yo lo conociera, lo conocerías tú también, y otras cosas imposibles. Por otro lado, si el objeto inteligible fuese diverso para los diversos individuos, ocurriría que el mismo objeto sería en mí y en ti único en su especie y doble en la individualidad de modo que habría otro objeto fuera de sí y este otro, y así sucesivamente. Además, en este caso, sería imposible que el discípulo aprendiese del maestro, a no ser que la ciencia que está en el maestro no sea una virtud que engendra otro fuego semejante a sí mismo: lo cual es imposible. Pero cuando se plantea que el objeto inteligible que está en mí y en ti es múltiple para el sujeto para el cual es verdadero, es decir, existente y material, tales cuestiones se resuelven perfectamente."

Averroes, según la imagen aristotélica, compara su acción con la del sol,

mientras que el intelecto potencial o material (hílico) es comparado con la facultad de ver, que es capaz de ver gracias a la luz solar; y las formas inteligibles (verdades o conceptos) del alma humana, con los colores. Al igual que el sol ilumina el medio transparente (aire) y actualiza los colores que están en el objeto, el entendimiento agente, al iluminar el intelecto potencial, hace que éste disponga el alma para abstraer de las representaciones sensibles los conceptos y verdades universales. Por consiguiente, el alma individual sólo posee el material de las representaciones; pero es ella la que abstrae de dichas representaciones los conceptos, al unírsele el intelecto potencial, y éste se le une cuando a él se le une el Entendimiento agente.

De esta teoría se desprenden una serie de consecuencias paradójicas que dieron lugar a la encendida polémica de la escolástica latina. En primer lugar, el intelecto material es único en todos los individuos, porque es la disposición que el Entendimiento agente ha comunicado a sus almas *(De an.*, fol. 165 *a).* Se multiplica en los diversos individuos como la luz del sol se multiplica, al distribuirse entre los varios objetos que ilumina. Como explica Santo Tomás (C. *gent.*, 11, 73), la diferencia entre las inteligencias humanas viene determinada por el hecho de que, al actuar el intelecto material sobre las imágenes, que no subsisten en todos los individuos ni están distribuidas por igual en ellos, lo que un hombre piensa no es lo mismo que lo que piensa otro. En segundo lugar, puede suceder que el intelecto material unas veces comprenda y otras no, pero sólo respecto a determinado individuo, y no respecto a la especie humana. Por ejemplo, puede suceder que Sócrates o Platón entiendan una vez, y otra no, el concepto de caballo; pero en el conjunto de la especie humana el intelecto entiende *siempre* este concepto, a menos que llegue a faltar esa especie, lo cual es imposible *(De an.*, fol. 170 *b).* De donde se infiere que la ciencia no puede producirse ni corromperse, es eterna. La ciencia que hay en Sócrates o en Platón, muere al morir el individuo; pero la ciencia en sí no muere, pues está unida a una disposición universal, esencialmente conexa con toda la especie humana.

El último fin del hombre se basa en esta naturaleza del intelecto. La felicidad del hombre consiste en cultivar y ampliar la disposición que constituye el intelecto material, para perfeccionar y ampliar la capacidad especulativa, conocer las sustancias separadas y, por último, a Dios mismo. Averroes asimila por completo la doctrina aristotélica de la superioridad de la *vida teorética.* "El intelecto práctico, dice, es común a todos los hombres, todos lo poseen, unos en mayor y otros en menor grado; el intelecto especulativo es una facultad divina, que sólo se da en los hombres excepcionales" *(De an.*, III, 10, fol. 494 *a).* La ciencia es el único camino para alcanzar la felicidad humana; una felicidad que puede lograrse en esta vida mediante la especulación pura, pues la vida humana no continúa más allá de la muerte. Y, en efecto, la única parte del alma humana que no está unida al cuerpo y, por lo tanto, que no está sometida a la generación y corrupción, es precisamente el intelecto material. Mas este intelecto, que como simple disposición forma parte del alma humana y como realidad sustancial subsiste por separado, es precisamente el Entendimiento agente. Entonces al alma humana sólo le queda el intelecto adquirido o especulativo; pero éste, como está condicionado por la parte sensible que le

proporcionan las imágenes de las que ha de abstraer las formas inteligibles, esta ligado al cuerpo, y con él nace y muere (*Ibid.*, III, 1). De este modo, Averroes se ve obligado a negar la inmortalidad del alma, y a considerar fin último del hombre la felicidad que es posible alcanzar en *esta* vida, mediante la investigación especulativa de las realidades supremas.

243. AVERROES: LA ETERNIDAD DEL MUNDO

En el problema del intelecto y problemas con él relacionados, incluso el de la inmortalidad del hombre, Averroes está en oposición con sus predecesores, en especial con Avicena, el cual identificaba el intelecto material con el humano, y creía que la inmortalidad era propia de la naturaleza y del destino del alma humana. Pero en cuanto a las relaciones de Dios con el mundo, en especial la creación, Averroes sigue las huellas de sus predecesores. La necesidad del ser, que Avicena sostiene tan decididamente, es también la piedra angular de la metafísica de Averroes. Pero ha de señalarse que esta necesidad no excluye, sino más bien exige la *creación*: el ser posible con relación a sí mismo exige el ser necesario que lo actualice y lo cree. Pero esta creación sólo es, como notó Santo Tomas (§ 278), la dependencia causal del ser posible, que es necesario sólo con relación a otro, de este otro, que es Dios. Por ello excluye el *comienzo en el tiempo* del ser posible, es decir, del mundo, y nada tiene que ver con la creación tal como la describen la Biblia y el Corán. Esta depende de un acto de voluntad del Creador, que da principio en el tiempo al mundo y determina límites temporales definidos. Contra este concepto Averroes se contenta con repetir las objeciones de Avicena. Si Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, puede significar que lo ha creado o por un motivo extraño a su naturaleza o que su naturaleza haya sufrido un cambio que en cierto momento lo haya determinado a crear. Ahora bien, ambas alternativas son imposibles. Nada hay fuera de Dios, excepto el mundo y, por tanto, Dios no puede sacar el móvil de la creación del exterior. Por otra parte, nada puede cambiarse a sí mismo; por consiguiente, la naturaleza de Dios nó puede variar. Además, si la creación significa una elección divina, esta elección ha de ser continua y eterna, a menos que se le oponga un obstáculo o se le presente una cosa mejor para elegir. Pero no podemos hablar de obstáculo para Dios, ni puede haber mejor alternativa que la creación del mundo. Por lo tanto, la elección de Dios ha de ser eterna y constante, y no puede hablarse de un comienzo del mundo (*Destr. destr.*, apart. 1, dud. 1, 2).

Averroes acepta la doctrina de Alfarabí y Avicena, de que el mundo emana necesariamente de la sabiduría de Dios, y que en esta emanación no hay motivo o intención esnecial, va que procede de la naturaleza de Dios al conocerse a sí mismo (*Ibid.*, apart. 3, dud. 2). Por ello debemos decir que la acción de Dios al crear y conservar el mundo no puede compararse a la acción de ningún agente finito, ni natural ni voluntario, y que crea el mundo *y* lo conserva de tal modo que no tiene paralelo en la acción de las cosas y de los hombres.

Lo mismo debemos decir de la acción de Dios al gobernar el mundo. Rige el mundo con su ciencia; pero la ciencia de Dios nada tiene que ver con la

humana. Dios sólo se entiende a sí mismo; pero, al entenderse a sí mismo, lo entiende todo. Su ciencia nada tiene que ver con las cosas particulares, porque está más allá de sus límites. El hecho de que no conozca las cosas individuales de este mundo en su ser individual, no es un defecto del conocimiento divino, pues no es defecto no conocer imperfectamente lo que se conoce de modo más perfecto (*Epit. metaf.*, IV, p. 138). La providencia divina sigue a la sabiduría divina. Dado que Dios no conoce las cosas individuales, no las rige ni gobierna mediante su acción providencial. La injusticia y el mal que reinan en el mundo demuestran claramente que ni Dios ni las demás sustancias separadas, que emanan directamente de El y rigen las órbitas celestes, gobiernan directamente las vicisitudes y el destino de los seres singulares (*Ibid.*, IV, p. 155). Mediante el movimiento de los cuerpos celestes, Dios también regula los acontecimientos del mundo sublunar. En efecto, el movimiento del sol, al determinar la sucesión de días y noches y la alternancia de ¡as estaciones, regula la reproducción de las plantas y de los animales. De este modo, Dios rige todo el mundo mediante un orden necesario e infalible. Pero lo que es individual o casual, lo que para nada entra en el orden necesario del conjunto, escapa tanto a la providencia como a la sabiduría de Dios (*Ibid.*, IV, p. 152).

Incluso la voluntad humana está determinada, en la medida en que sus deliberaciones están sometidas al orden necesario del mundo. Averroes cree que nuestras acciones dependen, al menos en parte, de nuestro libre albedrío, pero que, por otra parte, no pueden escapar al determinismo del orden cósmico. Es cierto que la voluntad humana es en sí un agente libre; pero despliega su actividad en el mundo, que está regulado por el orden necesario y eterno de Dios. Las relaciones de la voluntad con las causas externas vienen determinadas por las leyes naturales; por ello el Corán habla de la infalible predestinación del hombre (Munk, *Mélanges*, pp. 457, 458).

Las condenas dictadas en París, en 1270 y 1277, contra el averroísmo, se referían a las siguientes proposiciones: el intelecto de todos los hombres es numéricamente uno e idéntico; el mundo es eterno; el alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, se corrompe al corromperse el cuerpo; Dios no conoce las cosas individuales; el libre albedrío es una potencia pasiva, y no activa, movida necesariamente por el objeto apetecido; la voluntad humana elige por necesidad (Denifle, *Chart. Unvers. Paris*, I, 486, 487). Estas proposiciones resumen lo que los escolásticos latinos creyeron que era típico del averroísmo y que se oponía irremediablemente al dogma cristiano. Pero el significado de! averroísmo no reside totalmente en estas proposiciones. El averroísmo representa un gran intento de reconquistar, volviendo a Aristóteles, el filósofo por antonomasia, la libertad de la investigación filosófica; quiere dirigirla a poner en claro el orden necesario del mundo, cuya contemplación pareció a Averroes el más alto deber y la completa felicidad del hombre.

BIBLIOGRAFIA

§ 232. Acerca de la filosofia musulmana: Dieterici, *Die Philosophie der Arabern in X Jahrhundert*, 4 vols., Leipzig, 1865-1870; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Isiam,* París, 1921; M. Horten, *Die Philosophie des Islams,* Munich, 1924; Munk, *Mélanges de Philosophie jume et arabe,* París, 1852, reimpreso posteriormente en 1927; G. Quadri, La *filosofia degli Arabi* nei suo *fiore,* Florencia, 1939, 2 vols. De la *Teología,* la versión latina hecha sobre la traducción italiana del texto árabe (descubierto en Damasco, en 1516, por el humanista Francisco Rosso) se publicó en Roma en 1519. El texto del *Liber de causis,* que desde el siglo XII fue comentado por muchos autores, se halla en una colección de opúsculos de Sto. Tomás, Pedro de Auvernia y Egidio Romano, publicada en Venecia, 1507. Sobre los Mutakallimun y Al-Ashari: S, Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre,* Berlín, 1936.

Sobre las escuelas teológicas: Horten, *Die philosophischen probleme der spekulativen Theologie in Islam,* Bonn, 1912; Mac Donald, *Development of MuslimTheology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva York, 1903; Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane,* París, 1948; Sobre la cosmología: Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological doctrines,* Cambridge, Mass., 1964.

§ 233, Las obras de Al-Kindí han sido publicadas por vez primera por Albin Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Al-Kindí,* en las "Beitráge" de Baeumker, II, 5, 1897. Una introducción al estudio de Aristóteles, ha sido publicada por Guidi y Walzer, en "Atti Acc. dei Lincei", 1940, serie VI, vol. VI. Y una obra moral, por Walzer y Ritter, *Ibid.*, vol. VIII, 1940, p. 6-62. Al-Kindi fue también autor de escritos de astronomía, medicina y óptica: *De astrorum iudiciis*, Venecia, 1507; *Liber novem iudicum*, Venecia, 1509; *De rerum gradibus*, Argentorati, 1531; *De temporum mutationibus sive de imbribus*, París, 1540; *De aspectibus*, ed. Bjornbo-Vogi, Leipzig, 1912.

Sobre la doctrina del entendimiento: Gilson, *Les sources greco-árabes de l'augustinisme avicénnisant*, en "Arch. d'Hist. doctr. et lit. du m. â.", 1930.

§ 234. De Alfarabí: *De scientiis, De intellectu,* París, 1638; ed. con trad. francesa de Gilson, en "Arch. d'Hist. doctr. et lit. du m.â." 1929-1930; *Philosophische abhandlungen*, texto árabe, ed. Dieterici, Leiden, 1890; traduc. alemana, Leiden, 1892; *Das Buch der Ringsteine*, ed. Horten, en "Beiträge", V, 3, 1906; *De ortu scientiarum*, ed. Baeumker, Münster, 1916; ed. con trad. inglesa Harmer, Glasgow, 1934; *De arte poética,* con trad. inglesa, ed. Arberry, en "Revista di Studi Orientali", 1930; *De Platonis Philosophia*, ed. Rosenthal-Walser, Londres, 1943; *Compendium legum Platonis*, texto árabe y trad. lat. bajo el cuidado de Gabrieli, Londres, 1952.

Madkour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane,* París, 1934.

§ 235. De Avicena: las partes del *Canon de medicina* traducidas en la Edad Media, en *Opera Omnia*, Venecia, 1495, 1508; *Metafisica*, trad. alem. Horten, Leipzig, 1913 reed. 1960; *Compendium metaphysicae*, ed. Carame, Roma, 1926; *De anima,* ed; Rahman, Londres, 1959; *Traites mystiques*, trad. frane. Mehren, Leiden, 1889-1899; *Lógica oriental (Mantiq al-mašriqiyah)* El Cairo, 1910; *Epítre des definitions,* trad. frane. Goichon, París, 1933; *Liares des directives et remarques,* trad. frane. Goichon, Beyrut-París, 1951; *Livre de sciences*, trad. frane. Masse, París, 1955; *Poème de ¡a médecine*, texto árabe con trad. franc. y lat. bajo el cuidado de Jahier y Novreddine, Paris, 1956. Bibliografía: Sa'ld Naficy, *Bibl. des principaux travaux européens sur Av.*, Teherán, 1953; Pur-E Sina *(A., his Life, Works, Thought and Time),* Teherán, 1954; Anawati, *Chronique avicénnienne*, 1951-1960, en "Rev. Thomiste", 1960.

Carra de Vaux, A., París, 1900; Saliba, *Etudes sur la métaphysique d'Avicenna*, París, 1926-, Goichon, *La distinction de l'éssence et de l'existence d'après Ibn Sina*, París, 1937; *La phil. d'A. et son influence en Europe médiévale*, París, 1944; 1951; Gardet, *La pensée religieuse d'A.*, París, 1951; *La connaissance mystique chez Ibn-Sina*, El Cairo, 1952; Rahman, *Avicenna s Psychology*, Oxford, 1952; Afnan, *A., His Life and Works,* Londres-Nueva York, 1958.

§, 237. De Algazel: *Las intenciones de ¡os filósofos* fueron publicadas en la trad. lat. con el título de *Logica et philosophia*, Venecia, 1516. La trad. lat. de la *Destructio philosophorum,* se editó y se conserva con la *Destructio destructionum* de Averroes; *Tendentiae philosophorum*, Leiden, 1888; *Destructio philosophorum*, El Cairo, 1888; *Metaphys. A Medieval Translation*, ed Muckle, Toronto, 1933.

Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética,* Zaragoza, 1901; Carra de Vaux, *Gazali*, París, 1902; Obermann, *Der philosophische und religióse Subjektivismus Ghazalis*, Viena-Leipzig, 1921; Watt, *The Faith and Practice of al-Gazali*, Londres, 1953; Farid Yabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, París, 1958.

§ 238. De Avempace: *D plantis, Continuatio intellectus cum homine, Epistola expeditionis*,

Régimen del solitario, textos árabes con trad. española bajo el cuidado de Asín Palacios en "Al-Andalus", 1940, 1942, 1943.

Munk, *Mélanges*, cit., p. 386-410; Farrukh, *Ibn Baajja (Avempace) and the Philosophy in the Modern West*, Beirut, 1945.

§ 239. De Abentofáil: el tratado cuyo titulo en árabe es *Hajj ibn Jaqzân*, se publicó original y versión latina por E. Pococke, Oxford, 1671, con el título de: *Philosophus autodidactus sive epistola in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam meni ascendere possit*. HI texto árabe con traducción francesa ha sido publicado por Gauthier, Argel, 1900, y ha tenido muchas traducciones en otras lenguas.

Gauthier, *Ibn Tofail*, París, 1909.

§ 240. De Averroes: La traducción latina de los escritos de Averroes se publicó por primera vez en 1472 y luego se volvió a editar en Venecia varias docenas de veces, junto con las obras de Aristóteles; la mejor edición es la de 1562, de la que hay una nueva reproducción, Francfurt del Ma ¡ne, *1962*. Además: *Commentarium magnum in De anima, ed.* Crawfold, Cambridge (Mass.), 1953; *Traite décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, texto árabe y trad. francesa de Gautier, Argel, 1942; trad. alemana Müller, Munich, 1875; trad. inglesa Jamil-ur-Rehman, Baroda, 1921 ; trad. española Alonso, Madrid, 1947; *De generatione et corruptione*, ed. Kurland, Cambridge (Mas.), 1958; *Pana naturalia*, ed. Shields, Cambridge (Mass.), 1949.

Renan, *Averroes et l'averroïsme*, París, 1851, 1869; Gauthier, *Ibn Roscbd*, París, 1948; Allard, *Le rationalisme d'Averroés d'après une étude sur la création*, París, 1955.

CAPITULO XI

LA FILOSOFIA HEBREA

244. LA CABALA

Como la filosofia àrabe, con la cual tiene muchos caracteres en común, la filosofía hebrea viene a ser, a partir del siglo XIII, una de las componentes fundamentales de la escolástica latina. Al igual que la filosofía árabe y la filosofía cristiana de la Edad Media, la filosofía hebrea es una escolástica que tiene en común con las dos primeras los problemas fundamentales (las relaciones entre la razón y la fe, entre Dios y el mundo, entre el entendimiento y el alma) y, para resolverlos, se sirve de los mismos datos o de datos análogos: la filosofía griega y la tradición religiosa judía. Más cercano a esta tradición y en polémica con los intentos más escuetamente filosóficos de encontrar una justificación racional de las creencias religiosas, fue el misticismo que adoptó preferentemente la forma de la Cabala.

La *Cabala* (=*tradición*) es una doctrina secreta que, al parecer, fue transmitida primero oralmente, y luego recogida en cierto número de tratados, de los que nos han llegado íntegros o casi completos: el *Libro de la Creación* (*Jezirâh*) *y* el *Libro del Esplendor* (*Zójar*). Se trata de libros compuestos integrados por elementos heterogéneos. En cuanto a la antigüedad de estos elementos, el segundo de estos escritos, el *Zóbar*, en la forma que ha llegado a nosotros, pertenece, casi con toda seguridad, a la segunda mitad del siglo XIII. Tal como están, estos escritos exponen una doctrina emanatista muy parecida a la de los Neopitagóricos y Neoplatónicos de los siglos primeros. Enseñan que Dios es infinito o ilimitado *(En Sof),* es decir, inaccesible a toda determinación o conocimiento. Dios, en cuanto tal, es la negación de toda cosa determinada, y por lo tanto, el no-ser de cada cosa o la Nada. En este sentido, el mundo creado por Dios, ha salido de la Nada. La creación del mundo ocurre a través de sustancias intermedias llamadas *Números* (*Sefiroth*)que son al mismo tiempo los atributos fundamentales de Dios y las fuerzas por cuyo medio se realiza la creación divina. La mediación de los *Sefiroth* sirve para garantizar a Dios la unidad absoluta mientras su acción emanante se expande en lo múltiple de las cosas y, en este sentido, se *les* compara a los rayos primeros y más directos del Esplendor divino. Los *Sefiroth* son diez, a saber: 1° la Corona; 2° la Sabiduría; 3° la Inteligencia; 4° la Gracia; 5° la Justicia; 6° la Belleza; 7° el Triunfo; 8° la Gloria; 9° el Fundamento; 10° la Majestad. La acción de estas sustancias produce todas las realidades del mundo visible: las tres primeras de ellas constituyen el mundo inteligible, según el esquema de

la trinidad neoplatónica. El mundo visible y el inteligible están ligados por el amor y tienden a acercarse y a unirse. El impulso ha de venir del mundo inferior que debe tender hacia el superior; en respuesta a este impulso, el mismo mundo superior desea y ama al inferior. Dios no ama sino a aquellos que le aman.

El alma humana reproduce las tres primeras sustancias emanadas: ella es, en primer lugar, espíritu vital, luego espíritu intelectual y, por último, alma verdadera y propiamente tal que domina sobre las dos anteriores y es el órgano de la santidad y de la virtud superiores.

La Cabala no tiene propósitos filosóficos y a la expresión conceptual prefiere la imaginativa o alegórica. La actitud que pretende despertar es la del misticismo, el planteamiento doctrinal que quiere defender es el de la ortodoxia hebrea tradicional. En cuanto a los conceptos tomados del helenismo o de la obra misma de los filósofos judíos de la Edad Media, los defensores o expositores que la Cabala encontró en los siglos XIII y XIV intentaron hacer de ella una alternativa a la obra de los filósofos y polemizan en contra de ellos. Sin embargo, en el Renacimiento, los mismos filósofos tomarían de la Cabala algunas de sus inspiraciones y la defendieron con frecuencia como un instrumento para la interpretación de los libros sagrados.

245. ISAAC ISRAELI

Como ya queda dicho, la filosofía hebrea es sustancialmente un encuentro de la tradición religiosa hebrea con el helenismo y bajo este punto de vista el más antiguo filosofo hebreo medieval es Isaac Ibn Salomón Israeli, que vivió en Egipto de 845 a 940. Sus obras médicas fueron traducidas al latín por Constantino Africano; sus escritos filosóficos, *Libro de las definiciones* y *Libro de los elementos,* fueron vertidos del árabe al latín por Gerardo de Cremona. Isaac Israeli no es un filósofo original, sino un compilador que se vale principalmente de las fuentes neoplatónicas, en especial del *Liber de causis.* Muchos escolásticos latinos del siglo XIII, entre ellos Santo Tomás, han tomado de él la definición de la verdad como "adecuación del intelecto y de la cosa".

246. SAADIA

El verdadero fundador de la escolástica hebrea es Saadia, que alcanzó fama no sólo como teólogo y filósofo, sino también como poeta. Nació en Fayum (Egipto), en el año 892, y en 928 fue nombrado gaón de la academia de Sura (cerca de Bagdad), que era entonces la sede central del rabinismo. Muñó en Sura, en 942. Su obra más notable es el *Libro de la fe y de la ciencia*, escrito en árabe, hacia 932.

Saadia reconoce, junto a la autoridad de la Escritura y de la tradición, la autoridad de la razón, y sostiene no sólo el derecho, sino también el deber, de comprender las verdades religiosas para consolidarlas y defenderlas de los ataques. La razón enseña las mismas verdades que la revelación; pero ésta era

necesaria para que el hombre llegara más rápidamente a conocer las verdades que la razón, abandonada a sí misma, sólo hubiera llegado a conocer después de un gran esfuerzo. Los puntos en que se basa la especulación de Saadia son: la unidad de Dios, sus atributos, la creación, la revelación de la Ley, la naturaleza del alma humana, etc. Saadia afirma que las categorías aristotélicas no pueden aplicarse a Dios. Defiende la creación *ex nihilo*, refutando los sistemas contrarios a este dogma. También sostiene la libertad creadora de Dios y reconoce que el hombre también tiene libre albedrío. En su doctrina, aún no ha influido el aristotelismo; en cambio, se dejará sentir en los filósofos hebreos españoles, en primer lugar, en Ibn Gabirol.

247. IBN GABIROL: MATERIA Y FORMA

Shelomó Ibn Gabirol fue identificado por Munk como el autor del *Fons vitae*, que los escolásticos latinos creyeron era árabe y se llamaba Avicebrón. Nació en Málaga, en 1020 ó 1021, se educó en Zaragoza y vivió, probablemente, hasta 1069 ó 1070. Fue célebre poeta y, según la leyenda, fue asesinado por un musulmán celoso de su sabiduría. La higuera que ocultó su cadáver, dio unos frutos tan extraordinarios que atrajo la atención del rey sobre su propietario, que se vio obligado a confesar su crimen. Su obra, *La fuente de la vida* escrita en árabe, fue vertida al latín por Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo. Adopta la forma de diálogo entre maestro y discípulo, y está dividida en cinco libros.

La especulación de Ibn Gabirol está dominada por los conceptos aristotélicos de materia y forma. El principio de que parte es la composición hilemórfica universal: todo lo que existe, está necesariamente compuesto de materia y forma. Ibn Gabirol empieza por reducir todas las materias y todas las formas del mundo a una sola materia y forma. Para ello reduce a unidad la materia y la forma de las cosas sensibles. En ellas, todas las clases de materia, tanto las artificiales, por ejemplo el bronce, como las naturales (los cuatro elementos) y la celeste, tienen todas la misma naturaleza. que es el ser *substrato* de la forma. Por otra parte, todas las formas sensibles tienen un carácter común: el de ser formas corpóreas. Por consiguiente, en las cosas sensibles hay una sola materia, el cuerpo, y una sola forma, la forma corpórea o *corporeitas*.

Pero la materia no es solamente cuerpo, pues sólo llega a serlo cuando se le añade la forma particular que es la corporeidad; y, de otra parte, la forma no es solamente corporeidad, porque la corporeidad es sólo la determinación de una forma más universal. Una materia que sea más universal que la materia corpórea, ha de ser común a los cuerpos y a los espíritus: hay una materia que entra en la composición tanto de las sustancias espirituales como de las corpóreas. Por tanto, las sustancias espirituales no son simples, sino que también están compuestas de materia y forma. Los escolásticos latinos tipificaron precisamente la doctrina de Ibn Gabirol en el principio de la composición hüemórfica de las sustancias espirituales.

Si hay una materia universal, común también a las sustancias espirituales, habrá también una forma universal común a todos los seres. Esta forma universal es el conjunto de las nueve categorías de Aristóteles, que

precisamente son las determinaciones más generales del ser. La materia universal es la primera categoría aristotélica, la sustancia, que sostiene (*sustinet*) las otras nueve categorías (*Fons vitae*, II, 6).

Unificadas y unlversalizadas, la materia y la forma no subsisten en sí sino en la mente del Creador. En la *Sabiduría* de Dios, materia y forma subsisten en su distinción. La creación consiste en la unión, determinada por la voluntad divina, entre la materia y la forma. Mediante ella, la forma se une a la materia determinándola y poco a poco le va comunicando determinaciones sucesivas: las cualidades primarias, la forma mineral, la forma vegetativa, la sensitiva, la racional, la inteligible. Pero el supuesto previo de esta unión de materia y forma en la cual consiste la creación, es la voluntad de Dios.

248. IBN GABIROL: LA VOLUNTAD

La materia y la forma tienen un común *deseo* de unirse una a otra. La materia *ama* la forma y quiere gozar la dicha de unirse a ella; la forma desea realizarse en la materia para producir en ella su acción, según un impulso comunicado por el Creador (*Fons vitae* III, 13). El amor y la tendencia recíproca que tienen forma y materia, han de proceder de una sustancia superior, de la que ambas son partícipes. Esta sustancia espiritual, v más que espiritual, es el *Verbo activo* (*Verbum agens*) o voluntad de Dios: "En el ser, dice Ibn Gabirol (*Ibid.*, I, 7), sólo hay tres cosas: la materia y la forma de un lado, la Esencia primera, por otro, y la Voluntad, que es el medio entre los extremos". La Voluntad crea la materia y la forma universales, y, por consiguiente, todos los seres compuestos de materia y forma. La Voluntad está ligada a la materia y a la forma, como el alma está ligada al cuerpo: está difundida en ellas y las penetra totalmente (*Ibid.*, V, 36). Es la virtud de la primera esencia, es decir, de Dios, y, por consiguiente, es la intermediaria entre esta esencia, por un lado, y, por otro, la materia y la forma.

Sin embargo, entre la Esencia primera o su Verbo agente y la materia, Ibn Gabirol admite una serie de formas o *sustancias separadas*, inspirándose evidentemente en el neoplatónico *Liber de Causis*. Estas sustancias, enumeradas por orden de menor a mayor perfección y sencillez, son: la naturaleza, las tres almas (vegetativa, sensitiva y racional), y la inteligencia. La *inteligencia* conoce y comprende todas las formas. El *alma racional* comprende las formas inteligibles y las conoce mediante un movimiento discursivo que la hace pasar sucesivamente de una a otra. El *alma sensitiva* percibe y conoce las formas corpóreas. La *naturaleza* une las partes del cuerpo, es autora de su atracción y repulsión, y las cambia entre sí. Estas sustancias intermedias son menos perfectas a medida que se alejan de la forma común, la Voluntad creadora de Dios. Su progresiva imperfección se explica por la disminución de la fuerza de la Voluntad creadora, que, aunque es infinita, es finita al actuar y por ello se debilita (como un rayo luminoso que se aleja del centro que lo produce) a medida que va avanzando (*Ibid.* IV, 19).

En conjunto, la filosofía de Ibn Gabirol tiene una tal fuerza y originalidad que explican su influencia en los siglos sucesivos. La parte que más

importancia ha tenido es la afirmación de la materia universal. Esta afirmación, que fue combatida por Santo Tomás, será utilizada por Giordano Bruno como base de su panteísmo.

249. LA REACCIÓN CONTRA LA FILOSOFÍA

La reacción de la ortodoxia judaica contra la filosofía está representada por algunos autores de escaso relieve especulativo. A fines del siglo XI, Bahya Ibn Paquda, en su obra *Deberes de los corazones,* considera superior la moral práctica a la especulación, y representa en la tradición judaica lo que Algazel representa en la musulmana. Hacia 1140, el poeta Yehudá Ha-Leví, en su libro *Kuzarí*, se vale de un hecho histórico: la conversión al judaísmo del rey de los Jazares (siglo VIII), para hacer una apología del judaísmo y condenar la investigación filosófica. Abraham Ibn Daud, de Toledo, escribió en 1161, en árabe, el libro *La fe sublime* para demostrar el acuerdo de la teología hebrea con la filosofía de Aristóteles. Pero este intento tuvo poco éxito. El único que, entre los hebreos, concede gran importancia a la especulación filosófica, es Maimónides.

250. MAIMONIDES: LA TEOLOGÍA

Moshé Ibn Maymon, llamado Maimónides, nació en Córdoba el 30 de marzo del año 1135. A causa de la intolerancia de los almohades, su familia hubo de abandonar España, trasladándose primeramente a Fez y luego a Palestina. De aquí, nuestro autor se dirigió a Egipto, y se estableció en el antiguo Cairo. Al mismo tiempo que se dedicaba al comercio de piedras preciosas, empezó a dar lecciones publicas que le dieron fama como filósofo y teólogo, y, sobre todo, como medico. El primer ministro de Saladino, que poco antes se había apoderado de Egipto, le proporcionó los medios para abandonar el comercio y poder dedicarse al estudio, nombrándole médico de la corte. Con ello Maimónides alcanzó gran fama y riqueza, y pudo, merced a la ayuda de su protector, librarse de la acusación que se le hizo de haber vuelto al judaísmo después de haber aceptado, durante su estancia juvenil en España, el islamismo. Murió el 13 de diciembre de 1204.

Maimónides escribió numerosos tratados de medicina y teología. Entre estos últimos tiene gran importancia filosófica el llamado *Ocho capítulos.* Su *Vocabulario de lógica* fue traducido al latín por Sebastián Munster. Pero su obra fundamental es la *Guía de perplejos,* en la que intentó conciliar la Biblia y la filosofía, la revelación y la razón. La obra está dedicada a quienes rechazan tanto la irreligiosidad como la fe ciega y que, al hallar en los libros sagrados cosas opuestas o aparentemente imposibles, no se atreven a admitirlas por no ir contra la razón, ni a rechazarlas por no menospreciar la fe, y quedan sumergidos en una dolorosa perplejidad. A estos perplejos se dirige Maimónides, con la intención de utilizar todas las armas dialécticas que proporcionan la filosofía musulmana y hebrea, para defender la fe tradicional.

Hemos visto que el resultado fundamental de la filosofía musulmana

desde Al-Kindí a Averroes fue haber elaborado el principio de la *necesidad del ser,* principio cuya consecuencia inmediata es la *eternidad del mundo.* Es cierto que hubo contra él la reacción de los Mutakallimun, de los Asharíes y de Algazel; mas esta reacción, que partía de la ortodoxia religiosa, era extraña a la filosofía, incluso era *contraria* a la filosofía. Parecía como si la defensa de la novedad del mundo y de la creación sólo podía hacerse en nombre de la fe y renunciando a las ventajas que la filosofía había ofrecido para entender la verdad revelada. La originalidad de Maimónides, que desde el principio defiende la contingencia del mundo y de la creación, reside en el hecho de que no renuncia al procedimiento demostrativo ni a los resultados de la filosofía de la necesidad. Dado que la existencia de Dios y las demás verdades fundamentales sólo pueden demostrarse rigurosamente mediante los procedimientos de esta filosofía y basándose en el principio que ella sostiene, se puede utilizar este principio para establecer fas verdades fundamentales, sometiendo luego a análisis el principio mismo. "Creo, dice Maimónides (*Guía*, I, 71), que el verdadero método, es decir, el método demostrativo, que elimina la duda, consiste en dejar sentada la existencia de Dios, su unidad y su incorporeidad mediante los procedimientos filosóficos, procedimientos basados en la eternidad del mundo. Y ello, no porque yo crea en la eternidad del mundo o haga alguna concesión acerca de ello, sino porque sólo por este método la demostración puede ser segura y se obtiene una certeza perfecta sobre estos tres puntos: que Dios existe, que es uno, y que es incorpóreo, sin que sea necesario decidir nada acerca del mundo, acerca de si es eterno o creado. Una vez resueltas, por verdadera demostración, estas tres cuestiones graves e importantes, volveremos sobre la de la novedad del mundo, y para ello nos valdremos de todos los argumentos posibles." En otras palabras, Maimónides admite como hipótesis provisional el principio de necesidad del ser para poder demostrar ciertas verdades fundamentales; dejando para más adelante la discusión del corolario fundamental de aquel principio: la eternidad del mundo.

Partiendo de esta base, Maimónides va a demostrar la existencia de Dios y sus atributos fundamentales, unidad e incorporeidad: y sus demostraciones siguen muy de cerca las de Avicena. Suponiendo que algo exista (y que algo existe nos lo prueban los sentidos), necesariamente ha de existir un Ser necesario. Ya que lo que existe, aunque sólo como posible, es necesario con relación a su causa; y esta causa es precisamente el Ser necesario (*Ibid.*, II, 1). Maimónides no cree, como Averroes, que Dios sólo conoce las cosas universales y necesarias. Dios conoce todas las cosas, incluso las particulares; pero las conoce gracias a un único e inmutable acto de sabiduría. La multiplicidad de las cosas conocidas no implica multiplicidad de la sabiduría divina, que sigue siendo única porque no depende de las cosas, que, en cambio, dependen de ella (*Ibid.*, III, 20, 21). Una vez establecida la existencia de Dios, Maimónides Considerará el problema del mundo. El argumento más firme que Avicena presentó en favor de la eternidad del mundo era el siguiente: el mundo, antes de ser creado, era posible; toda posibilidad implica un substrato material; por consiguiente, antes de la creación subsistía la materia del mundo. Pero ninguna materia existe sin forma; luego antes de la creación subsistían la materia y la forma del mundo, es decir, el mundo mismo en toda su realidad. A este argumento y

otros semejantes, Maimónides responde diciendo que es imposible razonar sobre la condición en que se hallaba, cuando empezaba a nacer, una cosa que ahora está acabada y perfecta. No podemos remontar de la existencia actual de una cosa a su existencia potencial; por ello, los argumentos que se basan en este procedimiento son viciosos y carecen de fuerza demostrativa. Pero aunque la tesis de la eternidad del mundo no puede demostrarse, la tesis opuesta, de la creación, es al menos posible; pero Maimónides cree que más que posible es cierta, y nos dice por qué. La razón es, básicamente, el reconocimiento de la *libertad* del acto creador, libertad que rompe la necesidad absoluta del mundo, del que derivaría su eternidad. Negando la necesidad del ser, Maimónides quiere llegar a negar la eternidad del mundo; y llega a negar la necesidad, al reconocer en determinado momento del proceso de creación la libertad de elección en Dios, una decisión contingente, es decir, que no viene rígidamente determinada por la exigencia de garantizar el orden necesario del todo. De algún modo el mundo habría podido ser diferente de lo que es; si, por tanto, es lo que es, ello se debe a una libre elección de Dios, que excluye la necesidad absoluta y, por tanto, su eternidad. "Si debajo de la esfera celeste hay tantas cosas diferentes, a pesar de que la materia es una sola, puedes decir que esa disparidad es debida a la influencia de las esferas celestes y a las diferentes posiciones que la materia adopta frente a ellas, como nos ha enseñado Aristóteles. Pero la diversidad que hay entre las esferas mismas, ¿quién sino Dios ha podido determinarla? Si alguien dijera que es causada por los intelectos separados, nada explicaría con ello: los intelectos no son cuerpos que puedan adoptar una posición respecto de la esfera. ¿Por qué el deseo que atrae a cada esfera hacia su inteligencia separada debería llevar una esfera hacia el este y otra hacia el oeste? ¿Y por qué, además, una esfera sería más rápida que otra? " (*Ibid.*, II, 19). Según Maimónides, la única respuesta a esta pregunta es la contingencia del mundo. "Dios ha determinado como ha querido la dirección y la rapidez del movimiento de cada esfera; pero ignoramos cómo, en su prudencia, lo ha llevado a cabo." De este modo, partiendo de la hipótesis de la eternidad para ascender hasta Dios con una demostración necesaria, Maimónides ha llegado a negar la propia hipótesis y a inutilizar, en el terreno filosófico, la necesidad del mundo, que era el resultado fundamental de la especulación árabe de su época.

251. MAIMÓNIDES: LA ANTROPOLOGÍA

Al igual que la metafísica de Maimónides está dominada por la necesidad de dejar a salvo la libertad creadora de Dios, sin negar por ello el orden del mundo ni hacer de la realidad un milagro continuo, su antropología está dominada por la necesidad de dejar a salvo la libertad del hombre, tanto en el campo del conocimiento como en el moral. Hemos visto que la filosofía musulmana atribuyó constantemente al Entendimiento agente, separado y divino, toda la iniciativa del conocer humano. Maimónides, aunque se vale de los rasgos esenciales de la doctrina de Avicena sobre el intelecto, la modifica dejando al hombre y a su esfuerzo de superación la verdadera iniciativa del conocimiento. El alma racional del hombre es el *intelecto*

hílico, es decir, material y potencial, que reside en el cuerpo, como las almas de las esferas celestes residen en los cuerpos de las propias esferas. Este intelecto se actualiza y conduce al alma al verdadero conocimiento de las formas inteligibles por la acción del Entendimiento agente, que no es múltiple, ni reside en distintos cuerpos como las inteligencias hílicas, sino que es uno solo y está separado de todos los cuerpos (*Ibid.*, I, 50-52). Hasta aquí nada nuevo: no hace sino reproducir la doctrina de Avicena. Pero Maimónides añade que para que el Entendimiento pueda actualizar el intelecto hílico, es preciso que disponga de una materia preparada para recibir su expansión. Según que el alma racional esté o no convenientemente dispuesta, recibirá o no la influencia del Entendimiento agente, y se actualizará o no; para que una de estas posibilidades se lleve a cabo no es precisa la intervención del Entendimiento agente, que es siempre el mismo, sino la intervención del hombre. De este modo, Maimónides quita al Entendimiento agente la iniciativa del conocer y la devuelve al hombre. Según la preparación que tenga su alma racional, el hombre recibirá en mayor o menor medida la acción del Entendimiento agente y alcanzará más o menos perfección; pues su perfección consiste en llegar a ser intelecto en acto y en conocer, de todo lo que existe, lo que le es dado conocer (*Ibid.*, III, 27). La mayoría de los hombres sólo reciben del Entendimiento agente la luz necesaria para alcanzar la perfección individual; otros reciben una acción más abundante, que les estimula a escribir obras y a comunicar a los demás hombres su propia iluminación. Quien recibe la emanación del Entendimiento agente en el alma racional es un sabio, que se dedica a la especulación. El que, además, la recibe en la facultad imaginativa, es un profeta. La profecía es la mayor perfección que puede alcanzar el hombre, porque la influencia del Entendimiento agente sólo en las almas mejor dispuestas se extiende más allá de la razón, hasta la facultad imaginativa (*Ibid.*, II, 36, 37).

Maimónides defiende tanto la actividad humana en el campo del conocer, como la libertad humana en el de la acción. Es cierto que la providencia divina abarca todo el porvenir, y, por tanto, también determina las acciones humanas que han de suceder. Pero no podemos renunciar a admitir la libertad que es el principio de la acción y la condición necesaria para que el hombre sea responsable. Por consiguiente, hemos de admitir que la presciencia divina y la libertad humana son conciliables, pero de un modo que se nos escapa; y que la providencia se ejerce teniendo en cuenta la libertad, la razón y los méritos del hombre, de tal modo que no imponga al hombre el peso de un orden preestablecido que le despoje de su libertad (*Ibid.*, III, 17, 18).

Maimónides deduce de su teoría acerca del intelecto, la inmortalidad. La inmortalidad no es propia de todos los hombres, sino que está reservada a los elegidos, que la Biblia llama "almas de los justos" (*Ibid.*, II, 27; I, 70). Pero no se trata de una inmortalidad individual. Maimónides admite el principio aristotélico de que la diversidad de los individuos de una misma especie es debida a la materia. Este principio no es válido para las inteligencias separadas; son distintas únicamente por la relación causal, por la cual una es causa y otra efecto. Pero las almas humanas se diferencian entre sí sólo por los cuerpos: cuando el cuerpo está corrompido, la

diferencia entre los individuos desaparece, pues sólo queda el puro intelecto (*Ibid.*, I, 74). De ese modo, la inmortalidad del hombre no consiste sino en ser partícipe de la eternidad del Entendimiento separado. Según Maimónides, el hombre no es inmortal por ser hombre, sino como parte del Entendimiento agente; y la intensidad de su inmortalidad es consecuencia de la de su participación en este intelecto, es decir, de su elevación espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

§ 244. Sobre la filosofía hebrea: Munk, *Mélanges, pp.* 461-511 ; Stöckl, *Geschichte der Phil. des Mittelalters*, II, pp. 227-305; Neumark, *Geschichte der jüdischen Phil. des Mittelalters nach Problemen dargestelben*, 1907-1913: Husik, *A history of medioeval jewish philosophy*, Nueva York, 1918; Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933; Bertola, *La filosofia ebraica,* Milán, 1947; Adler, *Philosophy of Judaism*, Nueva York, 1960; Israel I. Efros, *Ancient Jewish Philosophy*, Detroit, 1964. El *Libro de la creación* fue editado en Basilea, 1587, en una colección que lleva el título de *Artis Cabbalisticae scriptores*; otra edición, Amsterdam, 1642, reproducida por Goldschmidt, Frankfurt del M., 1894. El *Libro del Esplendor*, publicado por vez primera en Mantua, 1558-1560, ha tenido otras varias ediciones con traducción latina, en Amsterdam, de 1670 en adelante. Traducción francesa de De Pauly, París, 6 vols., 1905-1911; Franck, *Système de la Kabbale*, París, 1842; Pick, *The Cabala,* Londres, 1914; Bosker, *From the World of the Cabbalah,* Nueva York, 1954, Serouya, *La Kabbale,* París, 1957.

§ 245. Las obras de Isaac Israeli se publicaron, con el título de *Opera omnia*, en Lyon, 1515; esta edición incluye la traducción ¡atina del *Libro de las definiciones* y del *Libro de los elementos,* ed. Muckle, en "Archiv. d'Hist. doctr. et litt. du m.â.", 1937-1938; trad. ingl. de Stern, Londres, 1958; Guttmann, *Die philos. Lehren des Isaak*, en "Beitràge" de Beaumker, X, 4, 1911.

§ 246. De Saadia *Oeuvres completes,* ed. Derembourg, 6 vols. París, 1893-1896 Grünfeld, en "Beiträge", VII, 6, 1909; Malter, *Saadia Gaon,* Filadelfia, 1921; Ventura, *La phil., de S. G.,* París, 1934; Freimann, *Saadia's Bibliography*, Nueva York, 1943.

§ 247. El *Fons vitae* de Ibn Gabirol se editó, en sus partes principales, en hebreo y traducción francesa por Munk, *Mélanges.* La traducción latina de Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, por Baeumker, en sus "Beitràge", I, 2-4, 1892-1895. Munk, *Mélanges, pp.* 51 y sigs; Guttmann, *Die Philosophie des Salomon von Gebirol*, Gottinga , 1889; Bertola, *Salomón Ibn Gebirol*, Padua, 1953.

§ 249. El libro de Bahya, *Los deberes de los corazones,* se ha editado varias veces en versión hebrea: Nápoles, 1490; Leipzig, 1846; Viena, 1854. Con traducción alemana de Stern, Viena, 1856; y otra, debida a Fürstenthal, 1836.

El *Kuzary*, de Yehudá Ha-Leví, se publicó con versión latina en Basilea, 1660; con traducción alemana en Leipzig, 1841-1853, 2.ª ed., Leipzig, 1869.

El libró de Ibn Daud, *La fe sublime*, en versión hebrea y traducción alemana, por Weil, Frankfurt del M., 1852.

§ 250. La traducción latina de la *Guía de perplejos,* de Maimónides, con el título de *Dux seu doctor dubitantium seu perplexorum*, en París, 1520. El texto árabe con traducción francesa por Munk, *Le guide des égarés, traite de théologie et de Philosophie,* 3 vols., París, 1856, 1861, 1866; trad. ingl. Friedländer, Londres, 1881, 1885; 2.ª ed Nueva York, 1925; L. Levy, *Maïmonide*, París, 1911; Serouya, *Maimonide,* París, 1951; Zeitling, *Maimónides,* Nueva York, 1955.

CAPITULO XII

LA POLEMICA ANTIARISTOTELICA

252. LAS VERSIONES LATINAS DE ARISTÓTELES

El siglo XIII señala el florecimiento de la escolástica. El intento de conducir la mente humana a comprender las verdades reveladas -alcanza éxitos crecientes, hasta llegar a la gran síntesis de Santo Tomás. Estos éxitos vienen condicionados por el enriquecimiento de la razón, en sus fuerzas v en su contenido problemático, merced a la obra de Aristóteles, que, a través de los musulmanes, fue redescubierta por la filosofía occidental.

Ya a mediados del siglo XII Raimundo, arzobispo de Toledo de 1126 a 1151, dirigió una escuela de traductores, a los cuales la escolástica del siglo siguiente debe mucho. Juan Hispalense tradujo la *Lógica* de Avicena; Domingo Gundisalvo, arcediano de Segovia, en colaboración con Juan, tradujo la *Física,* el *De coelo et mundo* y los diez primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles; y, además, la *Metafísica* de Avicena, la *Filosofía* de Algazel, el opúsculo *Sobre las ciencias* de Alfarabí y la *Fons vitae* de Ibn Gabirol. Otro colaborador de la escuela de Toledo, Gerardo de Cremona (m. en 1187), tradujo la *Física,* el *De Coelo,* el *De generatione* y los primeros libros de los *Meteorológicos* del Estagirita; y, además, el *Canon* de Avicena, el *Liber de causis* y otras obras.

Miguel Scoto, natural de Escocia, o, según otros, de Salerno o Toledo, famoso como mago ("veramente, delle magiche frode seppe il giuoco", dice Dante, *Inf.*, XX, 116), autor de obras de astronomía y de alquimia, fue encargado por el emperador Federico II de Suabia de la traducción de las obras de Aristóteles. Tradujo la *Historia animalium*, el comentario de Averroes al *De coelo y* al *De anima,* y quizás al *De generatione,* a los *Meteorológicos* y. a los *Parva naturalia.*

Hacia mediados del siglo XIII, Hermann el alemán, obispo de Astorga, tradujo el comentario medio de Averroes a la *Etica a Nicómaco*, y luego los de la *Retórica* y *Poética.*

Hacia el 1210 corría por París una versión de la *Metafísica* y en Padua se ha encontrado una traducción latina de esa obra, probablemente de fines del XII.

Hacia 1215, Alfredo Anglico tradujo del griego el *De anima,* el *De somnio* y el *De respiratione.* Entre 1240 y 1250, Roberto Grossetete (§ 253) traducía o nacía traducir las tres *Eticas* de Aristóteles. Y Bartolomé de Messina, en la corte del rey Manfredo de Sicilia, hacia 1260, tradujo la *Gran Etica y* otros opúsculos de Aristóteles.

Guillermo de Moerbeke, nacido hacia 1215, proporcionó a Santo Tomás la traducción del griego de varios textos. Tradujo la *Política* y la *Economía* de Aristóteles; los Comentarios de Simplicio a las *Categorías* y al *De coelo*; los *Elementos de Teología* y otras obritas de Proclo. La versión de los *Elementos* permitió que Santo Tomás se diera cuenta de que eran el original del *Liber de causis*, ya traducido por Gerardo de Cremona.

Todo este trabajo de traducción revela el profundo interés que despertaba la doctrina del Estagirita, que la escolástica del siglo XIII acabó por considerar la más perfecta expresión de la razón humana, y, por consiguiente, el mejor camino para llegar a las verdades reveladas. Pero precisamente por el hecho de ser la obra de Aristóteles expresión perfecta de la razón, en su completa autonomía e independencia de cualquier presupuesto de la fe, debía suscitar y, en efecto, suscitó, oposición y desconfianza, y pareció a primera vista inconciliable con el dogma católico. Por ello, el siglo XIII nos muestra las primeras tentativas de acercarse al aristotelismo, así como reacciones contra él; luego vendrá el equilibrio de la síntesis tomista.

253. GUILLERMO DE AUVERNIA

El primer contacto de la escolástica latina con la doctrina del Estagirita tuvo lugar por medio del aristotelismo árabe. El conocimiento directo de los textos aristotélicos es aún demasiado escaso e inseguro para poder diferenciar el aristotelismo auténtico de las adiciones interpretativas de los musulmanes; por otra parte, son precisamente estas adiciones las que acercan el aristotelismo a la mentalidad de los escolásticos y al problema que les absorbe, porque, en buena parte, son fruto del intento de llevar al aristotelismo a responder a los problemas de la fe musulmana, que, en ciertos puntos fundamentales (existencia y espiritualidad de Dios, creación, inmortalidad del alma) coincide con la cristiana.

El primer escolástico que toma posición ante el aristotelismo es Guillermo de Auvernia. Nacido en Aurillac, probablemente antes de 1180, enseñó teología en la Universidad de París; y de 1228 hasta su muerte (1249) fue obispo de París. Su principal obra es el *Magisterium divinale*, en siete partes, siendo las de mayor importancia filosófica: *De trinitate* (escrita entre 1223 y 1228), *De universo* y *De anima* (redactado entre 1231 y 1236). La posición de Guillermo es polémica: quiere combatir "los errores de Aristóteles y de los filósofos que siguen su doctrina"; pero, en realidad, tiene presente sobre todo a Avicena, del que depende directa y polémicamente. Depende directamente de él porque se apropia la distinción fundamental de Avicena entre ser necesario y ser posible; depende polémicamente por transformar esta distinción en oposición, con lo que puede defender la no necesidad del mundo, y por consiguiente, la creación. En esta polémica se ve obligado naturalmente a utilizar la obra de Maimónides, en la que dominaba la misma preocupación fundamental.

Guillermo empieza por distinguir una doble predicación: una *secundum essentiam* y otra *secundum partecipationem*. Todo predicado aplicado a una cosa o es esencial a ella o resulta exterior a la esencia de la cosa que de él

participa. La predicación por participación presupone la esencial. Si decimos, por ejemplo, que una cosa es buena porque participa de otra, y ésta a su vez también es buena por participación, se empieza un proceso infinito que sólo podrá evitarse admitiendo un ser que sea bueno por esencia *(De Trin.,* I). Ahora bien: cuando atribuimos el ser a las cosas finitas, hacemos una predicación por participación, que presupone una predicación por esencia: es decir, suponemos un ser que es ser por esencia y que, por lo tanto, es imposible pensar que no exista. A estos dos tipos de predicado corresponden también dos modos fundamentales del ser: el Ser por esencia, que incluye la existencia en su quididad o sustancia; y el ser no por esencia, cuya quididad o sustancia no incluye la existencia. El Ser por esencia no tiene causa y es simple, porque carece de composición. El ser no por esencia recibe la existencia del exterior y precisamente del Ser por esencia, y, por consiguiente, está compuesto de quididad o sustancia y de la existencia que se le atribuye desde fuera. Estos conceptos, que proceden de Avicena, son aclarados por Guillermo con los mismos términos que Avicena: el ser por esencia es el ser necesario, el ser por participación es el ser posible o potencial *(De Trin., 7).* En este punto Guillermo deja a Avicena y se acerca a Maimónides. Avicena creía que no había oposición entre el ser necesario y el ser posible: el ser posible es en realidad necesario *per altro;* no puede conseguir la existencia en acto si no es convirtiéndose *ipso facto* en necesario. Guillermo, en cambio, opone netamente el ser necesario al ser posible. "Procederé por distinto camino y te diré por qué el ser necesario *per se* y el ser posible *per se* son contrarios. Del mismo modo son contrarios la necesidad *in se y* la posibilidad *in se,* así como la antigüedad y la novedad. Al igual que la necesidad *in se* es causa de la eternidad o antigüedad, la posibilidad *in se* será la causa de la novedad o temporalidad; y dado que la necesidad *in se* sólo se halla en el Creador, también sólo en El se halla la eternidad o antigüedad. Aún más: dado que necesidad *in se* no soporta la novedad o temporalidad en el ser en que se halla, es necesario que la posibilidad *in se* no soporte la eternidad en su propio sustrato. Por ello es imposible que ninguna de las cosas creadas sea eterna" *(De Univ.,* I, 2). Por lo tanto, el primer resultado de esta contraposición del ser necesario y del ser posible es negar la eternidad del mundo y afirmar la necesidad del acto creador. Posibilidad, en el ser participado, significa temporalidad, novedad por consiguiente, creación. Con ello, Guillermo introduce por vez primera en la escolástica la distinción real entre la esencia y la existencia de las cosas creadas, que había de convertirse en el centro de la metafísica de Santo Tomás. "Puesto que el ente posible no es el ente por esencia, él y su ser, que no le pertenece por esencia, son dos realidades distintas y una (el ser) sobreviene a la otra (la esencia), pero no está incluida en su razón o quididad" *(De Trin., I).* De donde se deduce que las cosas creadas están compuestas realmente de esencia y de existencia, y su existencia les viene de Dios por participación. El ser de las cosas creadas y el ser de Dios no son idénticos ni diferentes, sino *análogos*: en cierto modo se asemejan y corresponden, sin tener el mismo significado *(Ibid., 7).* También este principio de la analogía del ser hallará su aplicación sistemática en la metafísica de Santo Tomás.

La creación supone que Dios tenga en sí mismo modelos o ejemplares de

las cosas creadas: estos modelos no constituyen un mundo aparte, como quería Platón, sino que son la misma Sabiduría o Verbo, que desde la eternidad ha sido engendrado por Dios *(De Univ.*, I, 36, 37). De este modo el platonismo quedaba enlazado a la especulación del aristotelismo musulmán y este último podía ponerse de acuerdo con la fe cristiana. El Verbo divino da directamente al hombre los conocimientos fundamentales o primeros principios que Guillermo denomina *prima intellegibilia, primae impressiones, dignitates et communes animarum conceptiones*, etc. Estos primeros principios se ofrecen al alma humana como si fueran innatos o naturalmente infusos en ella *(De an.*, V, 15); y, en efecto, no vienen del exterior, sino del interior, y no sólo son las reglas fundamentales de la verdad, sino también las del recto proceder, es decir, de la honradez (*Ibid.*, VII, 6). Mediante esta iluminación interior, que es otro injerto del agustinismo, Guillermo cree que la acción del entendimiento agente es inútil. Si los primeros principios le son comunicados al hombre directamente por la Sabiduría divina, los demás conocimientos inteligibles proceden directamente de la realidad inteligible, sin intervención de ninguna potencia intermedia. "Entre los sentidos y las cosas sensibles no es necesaria ninguna fuerza intermedia que actúe sobre los sentidos y haga que los conocimientos sensibles, que subsisten potencialmente en los órganos de los sentidos, pasen a acto; para ello bastan los objetos sensibles que están fuera del alma. Entonces, ¿para qué sería necesaria una potencia intermedia en el conocimiento intelectual, como si al intelecto no le bastara, para aprehender las realidades inteligibles, la acción de estas realidades? " (*Ibid.*, VII, 4). Por lo tanto, el entendimiento agente es una ficción inútil. En cambio, el intelecto material es la verdadera esencia del alma; pero no sólo es potencia receptiva, sino también activa y, con ella y con los objetos inteligibles, se puede explicar todo el conocimiento intelectual del hombre (*Ibid.*, V, 6).

Entre los escritos de Guillermo figura una refundición de un tratado *Acerca de la inmortalidad del alma* de Domingo Gundisalvo, arzobispo de Segovia, muy conocido como traductor (§ 252). El opúsculo procede en su totalidad de fuentes musulmanas, de las que toma las pruebas de la inmortalidad: independencia de la actividad intelectual respecto al cuerpo; naturaleza del alma como forma inmaterial y aspiración del alma intelectiva a la felicidad; posición intermedia del alma entre los espíritus puros y el alma de las plantas y de los animales; independencia del alma de todo factor destructor; carencia de un órgano corporal del alma intelectiva; relación del alma con el origen de la vida. El opúsculo, poco original, ha tenido cierta importancia histórica en la escolástica; en él se han inspirado, entre otros, San Buenaventura y San Alberto Magno.

254. ALEJANDRO DE HALES

La entrada del aristotelismo en la escolástica latina está relacionada, en cierto modo, con los sucesos de la Universidad de París. En febrero de 1229, a consecuencia de tumultos que se iniciaron un día de carnaval, la Universidad había sido dispersada, y maestros y discípulos habían abandonado París. En 1231, el papa Gregorio IX volvió a constituir la

Universidad; pero prohibió a los profesores que utilizaran los libros de física de Aristóteles (que habían sido prohibidos en un concilio provincial de 1210) hasta que no estuvieran libres de toda sospecha de error. El Papa había nombrado una comisión, de la que formaba parte un maestro de la propia Universidad, Guillermo de Auxerre, autor de un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo titulado *Summa áurea.* Hay en él pocas e imprecisas referencias a Aristóteles; defiende, sin embargo, la distinción entre un doble *ser* de las cosas creadas: el ser que está en la criatura y el ser divino, del que depende la criatura; distinción que se reduce a la de Avicena entre lo posible y lo necesario. La escolástica adopta una definida posición frente al aristotelismo, gracias a Alejandro de Hales.

Alejandro nació en Hales, en el condado de Gloucester (Inglaterra), entre 1170 y 1180. Estudió en París, donde más tarde fue maestro de teología en la facultad de artes. Hacia 1231 ingresó en la orden franciscana, que, gracias a él, tuvo por vez primera un representante en el estudio de París. Se cuenta que el Papa Inocencio IV, que había ido a conocer la fama de sus lecciones, le encargo redactar una *summa* que sirviera de pauta a los doctores en su enseñanza. La obra que Alejandro presentó al Papa, fue sometida al juicio de setenta teólogos, que la aprobaron y la recomendaron como libro perfecto a todos los profesores de teología. Rogerio Bacon, que escribía unos años más tarde, niega en su *Opus minus* (1267) que Alejandro fuera el autor de la *Summa totius theologiae.* "Desde que ingreso en la orden, los frailes pusieron por las nubes a Alejandro, le consideraron una autoridad en todas las disciplinas y le atribuyeron esta gran *Summa*, que es de un peso mayor del que puede soportar un solo caballo." Lo cierto es que la orden franciscana permaneció siempre fiel a las directrices del neoplatonismo agustiniano expuesto en la *Summa* de Alejandro de Hales, y las defendió en ardientes polémicas contra el aristotelismo.

Sin embargo, hay todavía en ella muchos ecos del aristotelismo musulmán y judaico, en especial de Ibn Gabirol. De éste, Alejandro acepta el principio de la composición hilemórfica universal. Todos los seres creados constan de materia y forma, incluso los seres espirituales. El alma es la forma del cuerpo; pero además de ser forma, es decir, actividad, es también pasividad o capacidad de sufrir la acción de los demás entes, y esta pasividad, que también es propia del alma separada del cuerpo, constituye su materia (*Sum.*, II, q. 61, 1). Las cosas creadas están, por una parte, compuestas de materia y forma y, por otra, de esencia y existencia (*quo est* y *quod est);* esta última pertenece también a la forma como tal (*Ibid.*, II, q. 20, 2).

Pero si las criaturas espirituales tienen materia, esa materia no es, como quería Ibn Gabirol, igual que la de las cosas corpóreas. No hay una materia común para ambas; ni siquiera hay una materia común para los cuerpos celestes y los sublunares, aunque la materia de ambos pertenezca al mismo género (*Ibid.*, II, q. 44, 2).

Alejandro se vale de la doctrina aristotélica de las cuatro causas para determinar las relaciones de Dios con el mundo. Dios es causa formal, causa eficiente y causa final de las cosas. Es causa formal porque contiene las ideas que son los ejemplares de las cosas del mundo: estas ideas forman un todo con su esencia. Es causa eficiente, porque el mundo depende de su omnipotencia, que puede llevar a cabo todo lo que no se opone a su esencia

y a sus atributos fundamentales. Y, por último, es causa final porque es el bien supremo al que todas las cosas tienden, cada una a su manera (*Ibid.*, q. 21, 1; II, q. 3, 2; II, q. 4, 2). Al igual que Guillermo de Auvernia, Alejandro sólo admite un modelo del mundo, que es Dios mismo. Las ideas se unifican en la esencia divina y sólo aparecen múltiples con relación a las numerosas cosas que de ella proceden.

En cuanto al problema del intelecto, Alejandro cree que no sólo el intelecto material, sino también el entendimiento agente forma parte del alma humana. "El entendimiento agente y el intelecto potencial son dos aspectos del alma racional. El entendimiento agente es la forma por la cual el alma es espíritu; el intelecto posible es la materia del alma, mediante la cual el alma está en potencia respecto a las cosas cognoscibles que contiene. Estas cosas radican en su parte inferior y proceden principalmente del alma sensitiva" (*Ibid.*, II, q. 69, 3). También el entendimiento agente forma parte del alma. Pero aunque es agente, no conoce en acto todas las formas. Recibe del primer Agente una iluminación relativa a un determinado número de formas inteligibles; una vez iluminado, perfecciona a su vez el entendimiento en potencia (*Ibid.*, II, q. 69, 3). De modo que el alma humana presenta un triple aspecto: el intelecto material, que es el acto del hombre en su cuerpo; el intelecto en potencia, que pertenece al alma en cuanto puede separarse del cuerpo; el intelecto en acto, que le pertenece porque en cierto modo está ya separada del cuerpo (*Ibid.*, II, q. 69, 4).

Estos son los puntos en que la *Summa* de Alejandro adopta una actitud contraria al aristotelismo musulmán y judaico. Estos puntos implican la aceptación de unos pocos conceptos centrales: la distinción real entre esencia y existencia, la composición hilemórfica de todas las criaturas, la distinción entre los intelectos. Pero la *Summa* es una obra amplísima, que pretende resumir toda la tradición de la escolástica latina y crear así un dique de contención contra la invasión de las nuevas corrientes aristotélicas. Para este cometido es una obra de escasa o casi ninguna originalidad. Sin embargo, destaca el resumen de las pruebas de la existencia de Dios, expuestas en el primer libro de la obra. Allí se transcriben: la prueba de Ricardo de San Víctor, que de la existencia de cosas que dependen de otras, deduce la existencia del Ser que sólo depende de sí mismo; la prueba causal, tomada del *De fide orthodoxa* (I, 3) de San Juan Damasceno; la prueba agustiniana, deducida de la verdad que hay en el hombre, que Alejandro toma de Hugo de San Víctor; la prueba ontológica de San Anselmo; y la prueba que se obtiene de la necesidad de la esencia divina, tomada del *Monologion* del propio San Anselmo.

255. ROBERTO GROSSETETE: LA TEOLOGIA

La *Summa* de Alejandro de Hales presenta, junto a una asimilación parcial de las tesis del aristotelismo, un intento de reaccionar polémicamente, que es un retorno a la posición platónico-agustiniana, tradicional en la escolástica. El *retorno al agustinismo*, como método para conservar y reformar la tradición primitiva de la escolástica, lo lleva a cabo con mayor energía el franciscano Roberto Grossetete. Rogerio Bacon ya notó esta

característica de la obra de Roberto. "Monseñor Roberto, obispo de Lincoln, de santa memoria, ha dejado totalmente de lado los libros de Aristóteles y los caminos que él indicó, y ha tratado los temas aristotélicos valiéndose de su propia experiencia, de otros autores y de otras ciencias; de este modo, ha logrado escribir acerca de los problemas que tratan los libros del Estagirita cosas mil veces mejores de las que pueden aprenderse en las malas traducciones de este filósofo" (*Compend. studii philos.*, 8, *Opp. inedite*, ed. Brewer, p. 469). La observación de Bacon no significa que Roberto ignorara los libros de Aristóteles: los conocía y los citaba; pero quiso volver decididamente a la pura inspiración de San Agustín.

Roberto Grossetete (*Greathead, Grossum caput)* nació en 1175 en Stradbroke, en el condado de Suffolk (Inglaterra). Estudió en Oxford y en París, y más tarde fue rector y canciller de la Universidad de Oxford. En 1235 fue nombrado obispo de Lincoln. Murió en 1253, excomulgado por el papa Inocencio IV, al que en sus sermones había acusado de avaro, fastuoso y tirano. Roberto escribió *Comentarios* a los *Segundos Analíticos,* a las *Refutaciones sofísticas* y a la *Física* de Aristóteles; tradujo del griego al latín la *Etica* del Estagirita. Rogerio Bacon lo clasifica entre los "que han sabido explicar las causas de todo con ayuda de las matemáticas" (*Op. Maius*, ed. Bridges, I, 108); y su actividad se dedicó realmente a todas las ramas del saber: astronomía, meteorología, óptica, física y disciplinas liberales. Sus obras de contenido filosófico son: *De única forma omnium*, *De statu causarum, De potentia et actu, De ventate, De ventate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causatorum a Deo, De libero arbitrio.*

Desde el principio, es decir, desde el concepto mismo de Dios, Roberto vuelve a la autoridad de Agustín: "He aquí lo que la autoridad de San Agustín proclama abiertamente: Dios es forma y es forma de las criaturas." De la definición misma de la forma se deduce que Dios es forma: una forma es aquello por lo cual una cosa es lo que es. La humanidad, por ejemplo, que es la forma del hombre, es aquello por lo que el hombre es hombre. Ahora bien, Dios es por sí mismo lo que es, porque la divinidad, por la cual es Dios, es Dios mismo. Por consiguiente, Dios es forma *(De forma omnium,* ed. Baur, 108).

Pero la afirmación de que Dios es forma de las criaturas es típica de la filosofía de Escoto Eriúgena (§ 180), y de él sacó Amalrico de Bena (§ 219) su panteísmo, considerando a Dios como la forma misma de las cosas. Roberto, por el contrario, da a su principio un significado que excluye la interpretación panteísta. "El no es forma de las criaturas en el sentido de ser una parte de su sustancia completa y precisamente la parte que al unirse con la materia origina la cosa individual. Se llama forma el modelo que el artesano tiene presente al hacer su obra a imitación y semejanza del modelo. También se llama forma aquello a que se aplica la materia que se quiere formar, como el sello es la forma de la cera o el molde de arcilla es la forma de la estatua que en él se funde. Finalmente, forma es también el modelo que el artesano tiene en su mente, cuando sólo considera lo que tiene en el espíritu para producir su obra a semejanza de él" (*Ibid.*, 109). Estos tres significados de la palabra forma como modelo interior, modelo exterior e impronta de la cosa que hay que formar, no son distintos uno del otro; en los tres casos la forma es el ejemplar o modelo; y, respecto a Dios, el

ejemplar o modelo de su obra no puede ser exterior a El; El mismo, y precisamente su Sabiduría o Verbo, es el ejemplar, la causa eficiente, el agente que da la forma y conserva a las criaturas la forma que les ha dado (*Ibid.*, 110). Roberto ilustra la función formadora del Verbo mediante la doctrina de San Agustín sobre el Verbo como verdad. Las cosas han sido creadas eternamente por el Verbo divino; la verdad de ellas consiste en su conformidad con el Verbo que las ha pronunciado. La conformidad de las cosas con el Enunciado eterno es la *rectitudo* de las cosas mismas, la norma de su constitución.

Si el Verbo divino es la verdad misma, el hombre sólo puede alcanzar la verdad en virtud del mismo Verbo divino. Sin embargo, Roberto no admite una iluminación directa de parte de Dios. El empirismo aristotélico vence aquí al apriorismo de San Agustín. "Así como los ojos del cuerpo no pueden ver los colores si no están iluminados por la luz del sol, los débiles ojos de la mente nada ven si no es gracias a la luz de la suprema verdad. Sin embargo, no pueden ver la suprema verdad en sí misma, sino sólo en cuanto se une y en cierto modo se funde con las propias cosas verdaderas" *(De verit.*, ed. Baur, 137-138). Condición necesaria por parte del hombre para conocer la verdad es la perfección moral: sólo los puros de corazón pueden ver la luz divina. Pero también los impuros conocen en cierto modo la verdad porque, sin saberlo, ven las cosas bajo la luz divina, como un hombre ve los colores bajo la luz del sol, sin necesidad de mirar el sol (*Ibid.*, 138). Roberto ha dedicado un tratado al problema de la libertad humana: el *De libero arbitrio.* En él examina la relación entre la libertad del hombre y la presciencia divina y rechaza la doctrina de Averroes, para quien la previsión divina solamente se referiría al orden universal del mundo, y no a los acontecimientos individuales. Contra la definición de San Anselmo: "el libre albedrío es la facultad de conservar una voluntad recta en función de la misma rectitud", Roberto afirma que es preciso incluir en la definición de la libertad la capacidad de la voluntad de inclinarse o dirigirse a una cosa o a otra indiferentemente (*flexibilitasvel vertibilitas ad utrumque*). Por ello, define la libertad como "la misma capacidad natural y espontánea de la voluntad de inclinarse a querer una u otra de dos cosas opuestas cuando se las considera en sí" *(De lib. arb.*, ed. Baur, 225). Con esta definición, la libertad es el verdadero albedrío de indiferencia: ya no es un concepto moral, sino metafísico: pertenece a la naturaleza del hombre, y por ello Roberto la define como capacidad natural y espontánea. Este concepto llegó a ser tradicional y típico de la corriente platónico-agustiniana: del mismo modo que fue típica de esa corriente la supremacía de la voluntad, definida claramente por Roberto *(Op.,* ed. Baur, 231): "El ser de la naturaleza racional es doble, el querer y el aprehender. Pero el ser primero y mayor es el querer, ya que en él, y no en el aprehender, consiste originariamente y por sí la felicidad. '

256. ROBERTO GROSSETETE: LA FÍSICA

La especulación sobre el mundo natural ocupa un lugar importantísimo en la obra de Roberto. Su originalidad consiste en haber sentado un principio que será defendido por Rogerio Bacon y que llegará a ser el fundamento de la ciencia moderna: el estudio de la naturaleza ha de basarse

en las matemáticas. "La utilidad, dice (*De luce*, ed. Baur, 59), del estudio de las líneas, ángulos y de las figuras es muy grande, porque sin ellas nada puede conocerse de la filosofía natural. Son absolutamente válidas en todo el universo y en cualquiera de sus partes." Además, Roberto enuncia con exactitud la ley de economía que regula los fenómenos naturales, que luego será corroborada por Francisco Bacon y por Galileo: todas las operaciones de la naturaleza tienen lugar del modo más exacto, ordenado y breve posible (*Ibid.*, 75).

Entre sus teorías físicas propias son notables las que se refieren a los motores de los cielos y la de la luz. Para Roberto, los cielos tienen dos motores: el alma que hay en cada cielo y el motor que existe separado. Este motor es único y mueve durante un tiempo infinito con movimiento uniforme y continuo: es Dios mismo. En cambio, las almas son múltiples, una por cada cielo, y cada una de ellas mueve su cielo de distinto modo (*De motu super-celestium*, ed. Baur, 100). Esta teoría, que Roberto presenta como exposición de la contenida en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, en realidad nada tiene que ver con la del Estagirita, que no hablaba de almas unidas a la materia de los cielos, sino de motores separados, semejantes por completo al primer motor (§ 78).

En cuanto al universo corpóreo, la física de Roberto es sustancialmente una teoría de la luz. Como Ibn Gabirol y a diferencia de Alejandro de Hales, Roberto admite que todos los cuerpos tienen una forma común, que se une a la materia prima antes de que reciba las formas particulares de los diversos elementos. Esta forma primera o corporeidad es la *luz*. "La luz, dice (*De inchoatione formarum*, ed. Baur, 51-52), se difunde en todas direcciones, de modo que desde un punto luminoso se engendra inmediatamente una esfera de luz tan grande como se quiera, a menos que esté obstaculizada por un cuerpo opaco. Por otra parte, la corporeidad tiene como consecuencia necesaria la extensión de la materia en las tres dimensiones." Roberto identifica la difusión instantánea de la luz en las tres dimensiones con la tridimensionalidad del espacio y, por tanto, la luz con el espacio. Mediante el proceso de extensión, agregación y disgregación causado por la luz, se forman las trece esferas del mundo, es decir, las nueve esferas celestes y las cuatro esferas terrestres del fuego, del aire, del agua y de la tierra (*Ibid.*, 54): Para Roberto, la luz explica todos los fenómenos de la naturaleza. Es el instrumento de que se vale el alma para actuar sobre el cuerpo y es la causa de la belleza del mundo visible.

Podemos considerar a Roberto Grossetete como el iniciador del movimiento que, contra la influencia del aristotelismo, es partidario de un retorno decidido al platonismo de San Agustín. Este movimiento será continuado por los franciscanos y su característica constante será el interés por el mundo natural, objeto de una investigación que no se contenta con los textos aristotélicos, sino que procede mediante el razonamiento y la experiencia.

257. JUAN DE LA ROCHELLE

Fue discípulo de Alejandro de Hales, al que sucedió en la cátedra que los franciscanos ocupaban en la Universidad de París. Juan de la Rochelle nació

hacia 1200 y murió en 1245. Es autor de una *Summa de anima,* en que se interpreta en sentido agustiniano la teoría de Avicena acerca del intelecto. Juan identifica el entendimiento agente con Dios. "Para Avicena, dice *(De an.,* II, 37), la función del entendimiento agente es iluminar y difundir la luz de la inteligencia sobre las formas sensibles que hay en la imaginación y, al iluminarlas, abstraer dichas formas de todas sus condiciones materiales, para unirlas y ordenarlas después en el intelecto posible." Juan de la Rochelle identifica la acción del entendimiento agente de Avicena con la acción iluminadora de Dios de que nos habla San Agustín. Y así puede afirmar que "el alma humana no puede comprender nada si no está iluminada por el principio de toda iluminación, Dios nuestro padre" (*Ibid.*, I, 3). La acción iluminadora de Dios proporciona al alma humana la capacidad de abstraer la forma sensible de las imágenes del cuerpo. Juan utiliza también la teoría aristotélica de la abstracción (que conoce por Avicena) y agrupa elementos dispares, al intentar reducir las doctrinas del aristotelismo musulmán a los principios tradicionales del agustinismo.

258. VICENTE DE BEAUVAIS

Los escritos del dominico Vicente de Beauvais (muerte hacia 1264) son meras compilaciones, carentes de originalidad. Continúa la tradición de los enciclopedistas medievales y su obra tiene interés sólo porque, al incluir pasajes de autores musulmanes y hebreos, contribuyó a darlos a conocer al mundo latino. Su *Speculum maius* consta de cuatro partes (*Speculum doctrinale, Speculum historiale, Speculum naturale, Speculum m'orale),* las tres primeras auténticas y la cuarta escrita más tarde, entre 1210 y 1220 probablemente. Vicente de Beauvais, que fue preceptor del hijo de San Luis, nos ha dejado un opúsculo pedagógico titulado *Acerca de la educación de los hijos de los reyes o de los nobles.*

BIBLIOGRAFÍA

§ 252. Sobre las traducciones de Aristóteles: A. y C. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, 2.ª ed, París, 1843; Duhem, *Système du monde,* III, París, 1915, pp. 179 y sigs.; Grabmann, *Forschungen über die lat. Aristoteles-Ubersetzungen, d. XIII Jahrh.*, en "Beitrage", XVII, 5-6, 1916; Mucide, *Greek Works Translated directly into Latin before 1350,* en "Medieval Studies", 1943.

§ 253. Las obras de Guillermo de Auvernia han sido editadas: Nuremberg, 1496; Venecia, 1591, y en edición más completa, Orleans, 1674; Valois, *Guillaume d'Auvergne,* París, 1880; Hauréau, *Histoire de la phil. scol.*, II, 1, París, 1880, pp. 142-170; Duhem, *Systeme du monde,* II, pp. 249-260; V. pp. 261-283; Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 2 vols., Milán, 1930; Gilson, *La notion d'existence chez G. d'A.*, en "Arch. d'Hist. doctr. et lit. du m.â." 1946.

§ 254. La *Summa áurea* de Guillermo de Auxerre se publicó en París, 1500 y 1518, y en Venecia, 1591. Grunwald, en "Beitrage", VI, 3, 1907, 87-91; Minges, en "Theolog. Quartalschrift", 1915, 508-529; Ottaviano, G. *d'Auxerre*, Roma, 1929 (con bibl.).

La *Summa* de Alejandro de Hales ha tenido las siguientes ediciones: Venecia, 1475; Nuremberg, 1482; Pavía, 1489; Nuremberg, 1502; Lyon, 1515; Venecia, 1576; Colonia, 1622. De la edición que preparan los franciscanos de Quaracchi conocemos el vol. I (libro primero), 1924. Hauréau, *Histoire de la phil. médiév.*, II, 1, pp. 130-141; Guttmann, *Die scholastik des 13 Jahrhundert in torer Bezeihungen zum Judentum*, 1902, pp. 32-46; Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, 1900, pp. 20 y sigs.; Herscher, *A Bibliography of A. of Hales,* en "Frane. Stud", 1945-1946.

§ 255. La primera edición de las obras de Roberto Grossetete se publicó en Venecia, 1514; y una nueva edición critica de Baur, en las "Beiträge" de Baeumker, vol. IX, 1912. Para los escritos no incluidos en estas compilaciones, véase el vol. preparado por Baur y Ueberweg-Geyer, pp. 358-359; Prantl, *Gesch. der Logik*, III, pp. 85-89; Stevenson, *Robert Grossetete,* Londres, 1899; Baur, *Intr.*, a la citada ed.; Duhem, *Système du monde,* V, pp. 341-358; Alessio, *Studi e ricerche su Roberto di Lincoln (Grossatesta)*, en "Rivista Crit. di Stor. della Fil.", 1957; *Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta,* en la misma revista, 1957.

§ 257. La *summa de anima,* de Juan de la Rochelle, ha sido editada en Patro, en 1882. Hauréau, *Histoire de la pbilos. scol.*, II, 1, pp. 192-213; Manser, en "Jahrb. für philos. und spek. Theol.", 1912, pp. 290-324; en "Revue Thomiste", 1911, pp. 89-92; Minges, en "Archivium Franciscanum Historicum", 1913, pp. 597-622; en "Philos. Jahrb.", 1914, pp. 461-477; en "Franzisk. Studien", 1916, pp. 365-378; Fabro, en "Divus Thomas", 1938.

§ 258. El *Speculum maius* de Vicente de Beauvais ha tenido varias ediciones: Venecia, 1484, 1494, 1591; Douai, 1624; Grunwald, en las "Beitrage", VI, 3, 112 y sigs.; Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci,* II, París, 19O9, p. 318 y sigs.; Duhem, *Système du monde,* III, pp. 346-348.

CAPITULO XIII

SAN BUENAVENTURA

259. LA VUELTA A SAN AGUSTÍN

La vuelta a San Agustín, que en la *Summa de* Alejandro de Hales, y aún más en la obra de Roberto Grossetete, se presenta como reacción de la escolástica frente a los avances del aristotelismo, halla su máxima expresión teológica y mística en San Buenaventura. Contra la fuerza de una filosofía que a primera vista parece hacer imposible el problema escolástico, porque lleva la especulación filosófica a conclusiones no conciliables con la fe, la escolástica se concentra en sí misma, vuelve a los orígenes y trata de conseguir nueva vitalidad de la doctrina agustiniana, que fue siempre su principal fuente de inspiración, pero que tras siglos de laboriosas e inciertas elaboraciones había perdido su autenticidad y su fuerza original. San Agustín vuelve. El primer efecto paradójico de la aparición de Aristóteles en el horizonte filosófico del siglo XIII es la reaparición de las tesis fundamentales del obispo de Hipona, tomadas en su significado auténtico y cuya enorme fuerza de persuasión lógica puede decirse volvió a ser descubierta. Frente a estas teorías, el aristotelismo es para la escolástica latina como una fuerza extraña, que con ciertas limitaciones puede utilizarse, pero a la que es conveniente hacer el menor número posible de concesiones. Los doctores escolásticos adquieren mayor familiaridad con esta fuerza, a medida que se va precisando y ampliando su conocimiento de las obras de Aristóteles; pero hasta que no se escriban las obras de San Alberto Magno y Santo Tomás, aquella fuerza extraña seguirá siéndolo y todo lo que los doctores saben tomar de la obra aristotélica son sugerencias o teorías particulares, que procuran intercalar del mejor modo posible en el cuerpo de las doctrinas tradicionales.

Esta es la posición de San Buenaventura frente al aristotelismo. Su santo y seña es, como para Alejandro de Hales y Roberto Grossetete, la vuelta a San Agustín. Al conocer las obras del Estagirita, puede tomar de ellas elementos y sugerencias para injertar en el tronco de un sistema filosófico, que él mismo reconoce y quiere que sea tradicional. "Yo no intento, dice (*In Sent.*, II, pról.), combatir las nuevas opiniones, sino que quiero retener las comunes y aceptadas. Y nadie ha de creer que yo quiera ser el fundador de un nuevo sistema." No hay sistema nuevo: San Buenaventura sólo quiere recorrer los senderos trazados, volver a tejer la trama ininterrumpida del pensamiento cristiano, que va de San Agustín a su maestro Alejandro. Las doctrinas nuevas y las aristotélicas le parecen tan alejadas de estos caminos

trillados y seguros que ni siquiera intenta combatirlas. Para él, Aristóteles es *un* filósofo; pero no *el* filósofo: es un autor cuyas afirmaciones pueden ser utilizadas ocasionalmente, pero no es la encarnación de la razón humana en su más elevada expresión.

260. VIDA Y OBRAS

Juan Fidanza, llamado Buenaventura en la orden franciscana, nació en Bagnoregio (Viterbo), en 1221. Una leyenda cuenta que San Francisco lo curó de pequeño de una enfermedad mortal y que entonces su madre hizo el voto de consagrarlo a la orden franciscana. Lo cierto es que muy pronto ingresó en la orden, a los 17 (ó 23) años. Sin embargo, no es verdad que estudiara en París con Alejandro de Hales. A fines de 1253 ó principios de 1254 fue nombrado maestro rector de la Universidad de París. Un año más tarde, después de la lucha que patrocinaron los maestros seculares de la Universidad parisina, dirigidos por Guillermo de Santo Amor, los representantes de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) fueron excluidos de la enseñanza en París. San Buenaventura, junto con su amigo Santo Tomás, mantuvo la lucha por medio de sus obras y al año siguiente el papa Alejandro IV decidió la disputa a favor de las órdenes mendicantes. Probablemente, Buenaventura se reintegró a la Universidad ya en 1256; su nombramiento oficial, que tuvo lugar en octubre de 1257, coincidió con el de Santo Tomás, que por primera vez fue nombrado maestro. Pero ya desde febrero de 1257 desempeñaba el cargo de general de los franciscanos, orden que había reorganizado él mismo por completo. En 1273 se le nombró arzobispo de Albano y cardenal. Murió durante el segundo Concilio de Lyon, en 1274. La Iglesia le ha dado el título de *Doctor Seraphicus.*

Las obras de San Buenaventura ocupan diez volúmenes de la edición que han llevado a cabo los franciscanos de Quaracchi. Su obra fundamental es el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* en cuatro libros, escrito a partir de 1248, durante los años de su docencia en París. La obra maestra mística del santo es el *Itinerarium mentis in Deum*, redactado en otoño de 1259. Otras obras importantes son: *De scientia Christi, Quaestiones disputatae, Breviloquium, Collationes in Hexaëmeron.* Escribió, además, muchos comentarios exegéticos a los libros de la Biblia, opúsculos místicos, sermones y escritos paralelamente relacionados con su actuación en la orden franciscana. En sus opúsculos místicos, se inspira en San Bernardo, Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor. Es decir, que mientras en su obra teológica trataba, remontándose a San Agustín, de resumir toda la tradición escolástica, en su obra mística recogía paralelamente la tradición mística medieval.

261. FE Y CIENCIA

San Buenaventura establece la superioridad de la fe sobre la ciencia. Al contestar a la cuestión de si es más cierta la fe que la ciencia, distingue una

certeza respecto a las verdades de la fe y otra certeza respecto a las verdades de la razón. En cuanto a las verdades de fe, es más cierta la fe que la ciencia. Aunque un filósofo llegue a demostrar una verdad de fe, por ejemplo, que Dios es creador, mediante su ciencia nunca puede lograr la certeza que el riel recibe de la verdadera fe. Y en cuanto a las otras verdades, la fe posee una certeza de *adhesión* mayor que la ciencia, y la ciencia una mayor certeza de *especulación* que la fe. La adhesión se refiere al afecto; la especulación está relacionada con el puro intelecto. La ciencia elimina la duda, según aparece claramente, sobre todo en el conocimiento de los axiomas y de los primeros principios; pero la fe consigue que el creyente se adhiera a la verdad, de un modo que ni argumentos ni tormentos ni lisonjas le pueden apartar de ella. El geómetra que por un teorema arriesgara la vida sería necio; pero el creyente la arriesga y debe arriesgarla por su fe *(In Sent.*, III, dist. 23, a. 1, q. 4). Así, la certeza científica queda reducida a un simple hecho intelectual, simple indubitabilidad teorética, que no exige fidelidad personal; mientras que la certeza de la fe es exaltada como acto de afecto y adhesión, es decir, como entrega afectiva de la persona a la verdad.

La fe y la ciencia, la fe y la opinión, pueden coexistir respecto a la misma verdad. Si por opinión no se entiende la conformidad dada a una alternativa por medio de otra, sino la conformidad sugerida por razones probables, entonces podemos darnos cuenta que muchos fieles tienen, para apoyar lo que creen, muchas razones probables: con lo que, en este caso, la opinión no sólo excluye la fe, sino que la ayuda y sirve. Por otra parte, la fe no excluye la ciencia respecto a las mismas verdades y no la excluye porque tiene una certeza superior. Podemos, con razones necesarias, demostrar que Dios existe y que es uno; pero dilucidar la misma esencia divina y unidad de Dios y ver cómo esta unidad no excluye la pluralidad de las personas, esto sólo puede conseguirse con la fe.

Por consiguiente, la ciencia no invalida la iluminación por la fe, sino que la exige y la hace necesaria. Los filósofos que consiguieron conocer muchas verdades acerca de Dios, acabaron, por falta de fe, por incurrir en error o por desconocer muchas otras *(in Sent.*, III, dist. 24, a. 2, q. 3). Por lo tanto, la ciencia nunca puede dejar de valerse de la fe. La fe es la adhesión integral del hombre a la verdad, por medio de la cual el hombre vive realmente la verdad y la verdad vive realmente en el hombre.

262. EL CONOCIMIENTO

En su teoría del conocimiento, San Buenaventura muestra la primera y más importante concesión al aristotelismo. A la pregunta de si todo conocimiento viene de los sentidos, contesta que no: es preciso admitir que el alma conoce a Dios, a sí misma y todo lo que tiene en sí sin ayuda de los sentidos externos *(In Sent.*, II, dist. 39, a. 1, q. 2). Pero, por otra parte, es preciso admitir que el alma no puede por sí sola conseguir todo el conocimiento. Es necesario que el material para el mismo le venga del exterior, a través de los sentidos, porque lo constituyen las semejanzas de las cosas abstractas con las imágenes sensoriales (*De scientia Christi,* q. 4). San Buenaventura dice: "Las especies y las semejanzas de las cosas se adquieren

por los sentidos, según dice explícitamente el filósofo (es decir. Aristóteles) en muchos pasajes; y la experiencia también nos lo enseña. En efecto, nadie podría saber qué es el todo o la parte, el padre o la madre si no recibiese la especie de uno de los sentidos externos" *(In Sent.*, II, dist. 39, a. 1, q. 2). Si entendemos por especie las semejanzas de las cosas, que casi son retratos de las cosas mismas, hemos de decir que el alma fue creada carente de toda especie, y que Aristóteles tenía razón al afirmar que era una *tabula rasa (In Sent.*, I, dist. 17, a, 1, q. 4).

Pero los sentidos sólo proporcionan al alma el material del conocimiento: las especies, es decir, los conceptos, los términos objetivos de que parte el conocimiento. Pero el conocimiento está condicionado en su constitución, en su funcionamiento, y, por tanto, en su valor de verdad, por principios que son independientes de los sentidos y, por consiguiente, innatos, porque es Dios quien directamente los infunde. Con ello, San Buenaventura vuelve totalmente a la tesis clásica del agustinismo. Al alma humana se le ha dado un *lumen directivum*, una *directio naturalis*, de la que obtiene la certeza de sus conocimientos. Y esta luz directiva, esta dirección que se le imprime naturalmente y que la dirige, le viene directamente de Dios. Una influencia directa de la razón eterna no bastaría para asegurar al conocimiento su verdad.. San Buenaventura se refiere precisamente a las palabras de San Agustín, "el cual, con toda claridad y razón, demuestra que la mente, para conocer con certeza, ha de estar regulada por normas inmutables y eternas, no mediante una disposición propia (*habitus*), sino directamente por las mismas normas, que están por encima de ella, en la Verdad eterna" *(De scientia Christi*, q. 4). Por consiguiente, nuestro intelecto está unido con la Verdad eterna. "Para conocer con certeza, se precisa necesariamente de una Razón eterna, que regule y mueva, una Razón que no quede aislada en su claridad, sino que se una a la razón creada y que el hombre pueda intuirla según las posibilidades de su condición terrena ' *(De scientia Christi*, q. 4).

El *Itinerario* nos ofrece un análisis de las condiciones *a priori* del conocimiento humano. El mundo externo o macrocosmos penetra en el alma o microcosmos a través de los sentidos, dando lugar en el hombre a la aprehensión, al goce y al juicio. Las cosas externas no entran en el alma ellas mismas, es decir, su sustancia, sino sus *semejanzas*. Por consiguiente, la similitud o especie no es la sustancia de la cosa, sino tan sólo una imagen de ella: aquí, San Buenaventura se halla lejos del principio aristotélico de que el alma aprehende la propia forma sustancial de la cosa. La proporción entre el objeto percibido y el sentido que lo percibe determina el *goce*. *A* la aprehensión y al goce sigue el *juicio*, que explica uno y otro, y purifica, por consiguiente, y abstrae la especie sensible, llevándola de los sentidos al intelecto. El juicio es la facultad intermedia de la *razón*, a través de la cual la especie se purifica de las condiciones materiales de tiempo y lugar, y es elaborada conforme a las exigencias del intelecto (*Itin.*, 2). Pero el acto del juicio supone ya una iluminación divina. El juicio es un acto de la razón que abstrae del lugar, del tiempo y del cambio; pero lo que está fuera del tiempo, del lugar y del cambio, es eterno, por lo tanto, es Dios o un elemento divino. En el juicio, la razón se vale de una regla infalible, que es Dios mismo como verdad, según las palabras de San Agustín (*Ibid.*, 2). Las *especies* que el juicio abstrae de las cosas sensibles son el punto de arranque

y el objeto de la actividad intelectual. Esta actividad tiene lugar en tres fases: la percepción de los términos, de las proposiciones y de las ilaciones. El intelecto comprende el significado de los *términos* cuando comprende, mediante la definición, qué es cada uno de ellos. Pero la definición de un término se da valiéndose de un término superior o más extenso; y así, remontándose a términos cada vez más extensos, se llega a términos supremos y generalísimos, que si se ignoran no se pueden entender ni definir los términos inferiores. El término más amplio, condición necesaria de cualquier otra definición, es el de ser. El ser puede ser parcial o total, perfecto o imperfecto, potencial o en acto; pero, puesto que según afirma Averroes *(De an.*, III, 25), la negación o privación sólo puede concebirse con relación a la afirmación, nuestro intelecto no puede entender el ser reducido, imperfecto o potencial de las cosas creadas, si no es con relación a un Ser purísimo, actualísimo y completísimo en el cual residen las razones de todas las cosas con la mayor pureza. El aprehender los términos así como los otros dos actos del intelecto, presupone un revelación directa de Dios al entendimiento del hombre. En efecto, nuestra mente, que es mutable, no podría comprender la verdad inmutable de las *proposiciones* si no la iluminara una luz inmutable; y tampoco podría, sin ayuda de esta luz, establecer *ilaciones,* en las que la conclusión se deduce necesariamente de las premisas. "La necesidad de esta ilación, dice San Buenaventura, no procede de la existencia material de la cosa, porque la cosa es contingente, ni de la existencia de la cosa en el alma, porque, a menos que también se diera en la realidad, sería una ficción. Por consiguiente, procede del modelo que hay en el arte eterno de Dios *(ab exemplaritate in arte aeterna),* porque las cosas tienen entre sí las relaciones que el arte creador de Dios establece entre sus modelos." De ello San Buenaventura deduce, una vez más, con San Agustín, que "nuestro intelecto está unido a la misma verdad eterna, y nada verdadero puede comprender con certeza si no es gracias a la docencia de aquélla". Al considerar las actividades del intelecto practico llega a la misma conclusión: *el consejo,* que consiste en buscar qué es mejor, y que supone conocer lo óptimo, o sea, el sumo bien, que es Dios; el *juicio*, que se refiere a los objetos del consejo y que supone un criterio o ley que es también Dios; el *deseo,* que tiende a la felicidad, que consiste en poseer el fin último, es decir, el Sumo Bien, y que, por lo tanto, depende de él (*Itin.*, 3).

La teoría del conocimiento de San Buenaventura muestra muy claramente cuáles son las características de su procedimiento. Manteniéndose fiel a los puntos esenciales del apriorismo teológico de San Agustín, acepta la tesis empirista de Aristóteles, aunque limitándola al material del conocimiento; pero no plantea el problema del conocimiento, como lo hicieron Aristóteles y sus comentadores musulmanes. Un punto aislado, y que se creyó carecía de consecuencias, del sistema aristotélico, es todo lo que utiliza de la obra del Estagirita. Este procedimiento se encuentra también en otras partes de su doctrina.

263. METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

La relación intrínseca que el intelecto humano tiene con Dios no implica que le sea dado conocer a Dios directamente y en sí mismo. "Es preciso

decir que, al igual que cada causa brilla en su efecto y la sabiduría del artesano se refleja en su obra, Dios, que es eJ artífice y causa de la criatura, se conoce a través de la criatura. Hay para ello una doble razón: una de conveniencia y otra de indigencia. De conveniencia, porque cada criatura conduce a Dios más que a cualquier otra cosa. De indigencia, porque como Dios no puede, por ser luz sumamente espiritual, ser conocido por el intelecto en su espiritualidad, para conocerlo el alma precisa de una especie de luz material, es decir, la criatura" *(In Sent.*, I, dist. 3, a. 1, q. 2). A causa de esta nueva concesión al empirismo, parecía que San Buenaventura debiera seguir, para demostrar la existencia de Dios, la vía *a posteriori* que fue elegida y seguida por Santo Tomás, y que, por lo mismo, rechazara el argumento de San Anselmo. En realidad no es así: San Buenaventura sigue y defiende el argumento ontológico: "La verdad del ser divino, dice, es tal que no puede pensarse con asentimiento (es decir, creer efectivamente) que no exista, si no es por ignorar lo que significa el nombre de Dios" (*Ibid.*, I, dist. 8, a. 1, q. 2). El argumento de San Anselmo se mueve en el campo de la especulación agustiniana y sólo con mucha dificultad puede ser negado por quien, tomo San Buenaventura, cree que la mente humana, para entender y juzgar, debe estar unida a Dios. No se puede considerar a Dios como supuesto previo y condición del conocimiento de todas las cosas particulares sin admitir que su realidad es cierta y puede demostrarse independientemente de estas cosas, es decir, *a priori*. Si el conocimiento de las cosas tiene por condición el de Dios, y no al contrario, el intelecto humano, sólo mediante una relación directa con Dios puede entender y juzgar las cosas. El hecho de que el hombre se eleve de las cosas a Dios, es una posibilidad condicionada por la relación del hombre con Dios; por consiguiente, no puede condicionarlo. El argumento ontológico vuelve a la lógica del planteamiento agustiniano del problema de la relación del hombre con Dios: al igual que San Buenaventura, todos los que siguen las huellas del pensamiento agustiniano lo consideran válido.

Dios, como causa creadora de las cosas, es también modelo de ellas. La idea o ejemplar de las cosas en la mente divina se identifica con la esencia divina y se multiplica sólo en relación con las cosas creadas, pero no en Dios mismo (*Ibid.*, I, dist. 35, a. 1, q. 2-3). Por su omnipotencia infinita, Dios es la causa de todas las cosas que ha creado de la nada. La creación no plantea ningún problema insoluble: es un punto en que fe y razón coinciden por completo, ya sea en lo referente a que el mundo dependa causalmente de Dios, ya sea en lo que se refiere al comienzo del mundo en el tiempo. Es evidente que el mundo ha sido creado de la nada, porque Dios, a causa de su omnipotencia, es el agente más noble y más perfecto; por lo tanto, su acción es radical y determina *todo* el ser de la cosa producida, no estando condicionada por nada extraño (*Ibid.*, II, dist. 1, a. 1, q. 1). Pero, según San Buenaventura, es imposible afirmar al mismo tiempo que el mundo ha sido creado y que es eterno. Y, en efecto, es imposible que sea eterno aquello que llega a ser después de no ser; y éste es el caso del mundo, en cuanto creado de la nada. Además, la duración indefinida del mundo traería consigo infinitas revoluciones celestes. Pero lo que es infinito no puede ser ordenado, en el infinito no hay *un primero y*, por lo tanto, no hay orden. Pero es imposible que haya revoluciones del cielo carentes de orden.

Además, la eternidad del mundo supondría la existencia simultánea de infinitas almas humanas, lo cual también es imposible. Este último argumento podría salvarse admitiendo una palingenesia o una unidad real de las almas de los hombres; pero esto no es tan sólo contrario a la fe cristiana, sino que también la filosofía lo considera falso (*Ibid.*, II, dist. 1, a. 1, q. 2). Luego: la creación como inicio del mundo en el tiempo es una verdad necesaria. Aquí San Buenaventura acepta, como dotadas de valor demostrativo, las razones aducidas por Maimónides (§ 250), y sigue su camino sin dudar un instante. En este punto, su actitud está en abierto contraste con la prudente cautela con que el propio Maimónides (como más tarde hará Santo Tomás) considera la cuestión, declarando que es imposible solucionarla mediante demostración.

San Buenaventura toma del aristotelismo hebraico (Ibn Gabirol) el principio de la composición hilemórfica universal. Dice que es preciso atribuir una materia no sólo a los seres corpóreos, sino también a los espirituales. En efecto, el ser espiritual, por ser creado, no es absolutamente simple, sino que está compuesto de potencia y acto. Ahora bien, potencia y acto pueden reducirse a materia y forma; por consiguiente, el conjunto de materia y forma puede también atribuirse a los seres espirituales. La materia espiritual no esta sujeta, como la de las cosas corpóreas, a privación y corrupción; no es algo cuantitativo, extenso, que puede engendrarse y corromperse; carece de cualquier determinación corpórea (*Ibid.*, II, dist. 3, 1, a. 1, q. 1; dist. 17, a. 1, q. 2). Es potencia pura y constituye, con la materia corpórea, una sola materia homogénea como es uno sólo el oro de que están hechos objetos diferentes (*Ibid.*, II, dist. 3, 1, a. 1, q. 3). Esta teoría, que ya había sostenido Alejandro de Hales, se convierte, por obra de San Buenaventura, en uno de los puntos básicos del agustinismo franciscano.

Por tanto, todos los seres se componen de materia y forma. La forma es la esencia que restringe y define la materia a un ser determinado. Mas esta esencia es siempre universal, porque tiene en sí la capacidad de actualizarse en muchos individuos. Entonces, ¿cuál es el principio de individuación que individualiza y determina la forma universal? Es evidente que tal principio no puede ser exterior a la constitución del individuo, sino que ha de coincidir con sus principios constitutivos. Y como estos principios son precisamente la materia y la forma, la individuación procederá de la unión y acción mutua (*communicatio*) de la materia y la forma. Y, en efecto, precisamente por la unidad de materia y forma está constituido el individuo que es un *hoc aliquid*, en el que el *hoc* es la materia y el *aliquid* la forma (*Ibid.*, III, dist. 10, a. 1, q. 3). Esta solución es opuesta a la tradición aristotélica, que situaba el principio de individuación en la materia, y también ella llegará a ser doctrina común del nuevo agustinismo.

Este nuevo agustinismo tomará de San Buenaventura el concepto de materia como potencia, no sólo pasiva, sino también activa, capaz de determinar por sí misma el nacimiento de las formas. La potencia activa de la materia es la *razón seminal*. La noción de razón seminal (*λόγος σπερματικός*) de los estoicos pasó a los neoplatónicos, y de éstos la tomó San Agustín, de quien, a su vez, la tomó San Buenaventura. "La razón seminal es la potencia activa que radica en la materia; y esta potencia

activa es la esencia de la forma, porque de ella nace la forma según el procedimiento de la naturaleza, que nada produce de la nada" (*Ibid.*, II, dist. 18, a. 1, q. 3).

264. LA FÍSICA DE LA LUZ

Al igual que Roberto Grossetete, San Buenaventura elabora una doctrina física, que es una teoría de la luz. La luz no es un cuerpo, sino la forma de todos los cuerpos. Si fuera un cuerpo, dado que es propio de la luz multiplicarse por sí misma, nos veríamos obligados a admitir que un cuerpo puede multiplicarse sin añadírsele materia, lo cual es imposible. La luz es la Forma sustancial de todos los cuerpos naturales. Todos los cuerpos participan de ella, unos más y otros menos; y según su participación, poseen mayor o menor dignidad y valor en la jerarquía de los seres. La luz es el principio de la formación general de los propios cuerpos; su formación especial es debida a la adición de otras formas, elementales o mixtas (*In Sent.*, II, dist. 13, a. 2, q. 1-2).

Esto lleva consigo que en la constitución de un cuerpo puedan participar varias formas, que coexistan en el mismo cuerpo. La forma común de la luz, efectivamente, coexiste en cada cuerpo con la forma propia del mismo (*Ibid.*, II, dist. 13, a. 2, q. 2). El principio de la pluralidad de las formas sustanciales será otro punto básico de la metafísica del agustinismo.

265. LA ANTROPOLOGÍA

"Dios ha creado el hombre de dos naturalezas muy distintas entre sí, uniéndolas en una sola naturaleza y en una sola persona" (*Brevil.*, II, 10). Por consiguiente, el alma v el cuerpo entran en la misma medida y título en la constitución de la unidad de la naturaleza y de la persona humana, aún estando tan alejadas una de otra. En cuanto al alma, San Buenaventura, más que la definición aristotélica que la considera entelequia o forma perfecta del cuerpo, prefiere la platónica, que la considera motor del cuerpo (*Ibid.*, II, 9). Pero, dado que el alma no sólo es forma natural, sino también sustancia, y sustancia espiritual, puede separarse del cuerpo: lo cual implica que es incorruptible e inmortal por naturaleza. Su nacimiento no es debido a la acción de una forma natural, sino a la creación directa de Dios. Su fin es alcanzar la beatitud en Dios, y por ello puede ser definida como "forma beatificable" (*Ibid.*, II, 9).

En el terreno del conocimiento, San Buenaventura se preocupa de asegurar al hombre la capacidad de iniciativa, y en el campo práctico, la libertad. Contra Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle, que identificaban el Entendimiento agente con Dios, afirma la oportunidad de reconocer el poder activo que Dios ha dado al alma humana. ' Aunque esta solución, dice (*Opp.*, ed. Quaracchi, II, 568 *b*), afirme la verdad y este de acuerdo con la fe católica, sin embargo, no es oportuna (*ad propositum*); ya que nuestra alma tiene la posibilidad de otros actos; y Dios, aunque es el principal agente en la acción de cualquier criatura, ha dado a alguna de ellas una fuerza activa que

la lleva a la acción que le es propia." Aunque habla como Aristóteles de intelecto posible y entendimiento agente, San Buenaventura sólo los considera como dos partes del alma, dos aspectos del intelecto humano.

En la esfera práctica, el hombre es libre porque debe hacerse merecedor de la beatitud, y no hay mérito sin libertad. La libertad pertenece a la naturaleza de la voluntad y de ningún modo puede serle arrebatada, aunque se envilezca por la culpa y se haga esclava del pecado. La libertad no es un instinto natural, sino que supone deliberación y albedrío. Su esencia consiste en la posibilidad de elegir, elección que siempre es indiferente, pues supone que en cada caso la voluntad puede elegir una cualquiera de dos alternativas opuestas. Pero como esta indiferencia presupone una previa deliberación, a la que se añade la decisión de la voluntad, así también el libre albedrío es una facultad, al mismo tiempo, que la razón y la voluntad (*Brevil.*, II, 9).

La libre elección del hombre está guiada e iluminada por la *sindéresis* (1). San Buenaventura acepta de Aristóteles la distinción entre intelecto especulativo e intelecto práctico; pero al igual que el Estagirita, niega que sean dos intelectos distintos. "El intelecto especulativo se hace práctico cuando se une a la voluntad y a la acción, determinándolas y guiándolas" (*In Sent.*, II, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 1). En realidad, los dos intelectos son la misma facultad: el intelecto práctico es solamente la extensión del especulativo al campo de la acción (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 1, q. 1). Lo que la *ciencia* es para el intelecto especulativo, es la *conciencia* para el intelecto práctico. "La ciencia es la perfección de nuestro intelecto en tanto que especulativo, la conciencia es la disposición (*habitus*) que perfecciona nuestro intelecto en cuanto es práctico." Pero como, según hemos visto, la actividad del intelecto especulativo supone una iluminación directa procedente de Dios, la misma iluminación es presupuesta por la actividad del intelecto práctico. "En el momento de la creación del alma, el intelecto recibe una luz que es para él un criterio natural de juicio (*naturale iudicatorium*) que dirige el propio intelecto en el conocer: del mismo modo, el afecto tiene en sí mismo un peso (*pondus*) natural que lo guía en sus deseos" (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 2, q. 2). Este peso natural que dirige el intelecto práctico hacia el bien, es la disposición que le ha concedido la acción iluminadora de Dios: La sindéresis. "La sindéresis, dice San Buenaventura (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 2, q. 1), es la *chispa de la conciencia*; la conciencia sólo puede mover, incitar, estimular por medio de la sindéresis, que es como su estímulo y su fuego animador. Así como la razón sólo puede mover gracias a la voluntad, la conciencia sólo puede hacerlo mediante la sindéresis". El remordimiento no es un producto de la conciencia, sino de la disposición que regula la conciencia, de esa chispa que es la sindéresis (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 1, q. 1).

(1) El concepto de *sindéresis* aparece por vez primera en San Jerónimo (*Comm. in Ezechiele*, en *Patr. Lat.*, vol. XXV, col. 22) como la "chispa de la conciencia, que no se extinguió en el pecho de Adán después de ser expulsado del Paraíso". Se halla de nuevo en otros Santos Padres (Basilio, Gregorio el Grande) y en los Victorinos. Pero sólo en San Buenaventura y San Alberto Magno (§ 271) llegará a ser la facultad natural del juicio, que empuja al hombre hacia el bien y le produce el remordimiento por el mal.

En el *Itinerario*, la sindéresis es llamada "ápice de la mente", y se la hace corresponder con el último grado de elevación hacia Dios, el que precede inmediatamente al rapto final.

266. LA ELEVACIÓN MÍSTICA

El misticismo de San Buenaventura se inspira en el de los Victorinos, y de este modo enlaza con la tradición agustiniana, que los Victorinos encabezaban. El *Soliloquio,* que es un diálogo entre el hombre y su alma, se inspira en Hugo de San Víctor; el *Itinerario de la mente hacia Dios,* la obra mística de San Buenaventura, se inspira en Ricardo de San Víctor. Al igual que Hugo de San Víctor, San Buenaventura distingue tres ojos o facultades de la mente humana: el que mira las cosas exteriores, es decir, la sensibilidad; el dirigido a sí mismo, que es el espíritu; el que mira más arriba de sí mismo, que es la mente. Cada una de estas facultades puede ver a Dios *per speculum*, es decir, a través de la imagen de Dios reflejada en los seres creados, o *in speculo,* o sea, en la huella que el ser y la bondad de Dios dejan en las cosas mismas. De este modo, cada facultad se desdobla y quedan determinadas *seis* potencias del alma mediante las cuales se pasa de las cosas más bajas a las más elevadas, de las externas a las internas, de las temporales a las eternas. Estas seis potencias, que San Buenaventura enumera siguiendo a Isaac de Stella (§ 223), son: el sentido, la imaginación, la razón, el intelecto, la inteligencia y el ápice de la mente o chispa de la sindéresis.

A estas seis potencias del alma corresponden seis grados del ascenso hacia Dios. El primero consiste en considerar las cosas por su orden y su belleza y por todos los atributos que permiten remontarse a su origen divino. El segundo, es considerar las cosas no en sí mismas, sino en el alma humana, que toma de ellas las especies y las purifica, abstrayéndolas de las condiciones sensibles, mediante la facultad de juzgar. El tercer grado contempla la imagen de Dios reflejada en las fuerzas naturales del alma: memoria, entendimiento y voluntad. En el cuarto grado se contempla a Dios en el alma iluminada y perfeccionada por las tres virtudes teologales. En el quinto grado se contempla a Dios directamente, en su primer atributo, que es el ser. En el sexto grado se contempla a Dios en su máxima potencia, que es el bien por el cual Dios se difunde y se articula en la Trinidad. Con este sexto grado acaba la investigación mística, pero no la elevación mística. Al alma que ha recorrido los seis grados de la investigación "sólo le queda trascender y superar no sólo el mundo sensible, sino también a sí misma". Al llegar a este punto, es preciso abandonar todas las operaciones intelectuales y poner en Dios todo el afecto. "Como para ello la naturaleza nada puede y el trabajo humano muy poco, hay que conceder poca importancia a la investigación, a la elocuencia, a las palabras, al estudio, a la criatura, y mucho a la piedad, a la alegría interior, al don divino, al Espíritu Santo, es decir, a la esencia creadora, Padre, Hijo y Espíritu Santo." (*Itin.*, 7). Esta clase de éxtasis (*excessus mentis*) es descrita por San Buenaventura con las palabras del seudo Dionisio (*De myst. theol.*, I, 1) y se define como un estado de *docta ignorancia,* en el que la oscuridad de las fuerzas cognoscitivas humanas se transforma en luz sobrenatural. "Nuestro

espíritu es arrebatado por una especie de docta ignorancia v llevado por encima de sí mismo, a la oscuridad y al éxtasis" (*Brevil.*, V, 6). Por consiguiente, el éxtasis no es un estado intelectual, sino un estado vital: es la unión viva del hombre con el Creador, mediante la cual el hombre puede participar en la vida de Dios y conocer su esencia.

BIBLIOGRAFIA

§ 260. Los datos biográficos del texto proceden de las investigaciones de Pelster, *Literargeschichtliche Problem im Anschluss an die Bonaventuraausgabe*, en "Zeitschrift für Katholische Theologie", Innsbruck, 1924, vol. XLVIII, pp. 500-532. Las obras de San Buenaventura han sido editadas por los franciscanos de Quaracchi, en diez volúmenes y otro de índices, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1882-1902. Otras ediciones: *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, Quaracchi, 1911; *Collationes in Hexaëmeron* ed. Delorme, Quaracchi, 1934; *Opera theologica selecta,* Quaracchi, 1934-1949; *Questions disputées, De caritate, De novissimis*, ed. Glorieux, París, 1950.

Gilson, *La phil. de St. B.*, París, 1924, 1953 (con bibl.); Stefanini, *Il problema religioso m Piatone e S. Bonaventura*, Turín, 1934; Bretón, St. B., París, 1943; Lazzarini, *S. Bonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo*, Milán, 1946 (con bibl.).

§ 261. Acerca de las relaciones entre fe y ciencia: K. Ziesche, *Des hl. B. Lehere von der logischpsycologischen Analyse des Glaubensaktes*, I, D. Breslau. 1908.

§ 262. Sobre la teoría del conocimiento: B. A. Luyckx, en "Beitrage", XXIII, 3-4, 1922, donde se da también mucha bibliografía sobre el tema: Dady, *The Theory of Knowledge of St. B.*, Washington, 1939.

§ 263. Acerca de la teología y de la metafísica: Daniels, en "Beitrage", VIII, 1-2, 1909, pp. 38-40, 132-156; Rosenmöller, en "Beitrage", XXV, 3-4, 1925; Bissen, *L'éxemplarisme divin selon St. B.*, París, 1931; Robert, *Hylemorphisme et devenir chez St. B.*, Montreal, 1936; Tavard, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology According to St. B.*, Saint Bonaventure (Nueva York), 1954.

§ 264. Sobre la física de la luz: Baeumker, *Witelo*, en "Beitrage", III, 2, 1903, pp. 394-407.

§ 265. Acerca de la antropología: Lutz, en "Beitrage", VI, 4-5, 1909.

§ 266. Sobre el misticismo: Grünewald, *Franziskanische Mystik*, Munich, 1931; Prentice, *The Psychology of Love According to St. B.*, Saint Bonaventure (Nueva York), 1951, 1957.

CAPITULO XIV

SAN ALBERTO MAGNO

267. LA OBRA DE SAN ALBERTO

La obra de Aristóteles, que llegó a Occidente a través de. la especulación musulmana y judaica, pareció a primera vista extraña a la- tradición originaria de la escolástica. Como hemos visto, el primer resultado de su aparición fue la reafirmación de la tradición escolástica en su posición fundamental, el retorno a la auténtica doctrina del que fue hasta entonces el inspirador y guía de la investigación escolástica, San Agustín. Este retorno provoca una labor de revisión crítica y de sistematización de las doctrinas escolásticas fundamentales, que alcanza su máxima expresión en San Buenaventura. Doctrinas particulares y sugerencias especulativas del aristotelismo son utilizadas en esa labor sin hacer la menor concesión a los puntos básicos del .aristotelismo ni al espíritu que le anima. Al mismo tiempo, las autoridades eclesiásticas advierten el peligro que se oculta en la nueva corriente y tratan de interrumpir su camino mediante prohibiciones y limitaciones frecuentemente repetidas (1).

Pero esta situación cambia cuando el aristotelismo encuentra el hombre que sabe darle el derecho de ciudadanía en la escolástica latina. Este hombre es San Alberto Magno. Lo que hizo Boecio para el mundo latino en el siglo VI, al brindarle la posibilidad de acercarse a Platón y a Aristóteles; lo que hizo Avicena para los musulmanes en el siglo XI, ofreciéndoles el pensamiento de Aristóteles y de los griegos, lo nace San Alberto para la escolástica latina del siglo XIII, ofreciendo la enciclopedia científica completa de Aristóteles, en una exposición que hace que el pensamiento del Estagirita pierda aquel carácter de cosa extraña que tenía a los ojos de los escoíástkos. Gracias a la grandiosa y pacienzuda obra de San Alberto, se abre camino la posibilidad de que el aristotelismo se injerte como una rama

(1) En la primera mitad del XIII la prohibición fue dictada cuatro veces. En 1210 se prohibieron por primera vez las obras de Aristóteles y sus comentarios *en el* Concilio Provincial de París. En 1215 hizo lo propio Roberto de Courçon, legado pontificio. En 1231, Gregorio XI prohibió la Física y la Metafísica de Aristóteles y nombró una comisión formada por Guillermo de Auxerre, Simón *d'Authie* y Esteban de Provins para revisar los textos. En 1245 la prohibición se hizo extensiva también a la Universidad de Toulouse. Pero ya en 1252 fue obligatorio para los candidatos de nacionalidad inglesa conocer el *De anima* y en 1255 la obligación se hizo extensiva a todos los candidatos y a todas las obras del Estagirita, Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisienas, í,* 70, 78-79, *138, 227.*

vital en el tronco de la escolástica latina; de modo semejante a como había vivido y prosperado en la escolástica musulmana y hebrea. San Alberto halla y sigue por primera vez el camino mediante el cual los puntos básicos del pensamiento aristotélico podrán utilizarse para sistematizar la doctrina escolástica, sin traicionar ni abandonar los resultados fundamentales de la tradición. Gracias a San Alberto resulta claro que el aristotelismo no sólo no imposibilita la investigación escolástica, es decir, la comprensión filosófica de la verdad revelada, sino que constituye un fundamento seguro de dicha investigación y ofrece el hilo conductor que habrá de ligar entre sí las doctrinas fundamentales de la tradición escolástica.

En su obra, San Alberto ha anunciado esta posibilidad; pero sólo la ha realizado en parte. Su sistematización carece de la claridad y profundidad de un resultado definitivo. Con razón, uno de los críticos más agudos de su época, Rogerio Bacon *(Opus minus*, ed. Brewer, p. 325), señalaba, al hablar del gran éxito de San Alberto, la deficiencia filosófica de su obra. "Los escritos de este autor están llenos de errores y contienen muchas cosas inútiles. Entró muy joven en la orden de predicadores; nunca ha enseñado filosofía, ni ha pretendido nunca enseñarla en ninguna escuela; no ha asistido a ninguna Universidad antes de hacerse teólogo, y tampoco ha podido aprender en su orden, ya que él mismo, entre sus hermanos religiosos, es el primer maestro de filosofía." En realidad, para San Alberto el aristotelismo tiene el aspecto de un todo confuso, en el que no es capaz de separar el pensamiento original del maestro de las adiciones de los intérpretes musulmanes. Los errores históricos de San Alberto son frecuentes: considera a Pitágoras como estoico y cree que Sócrates era macedonio, que Anaxágoras y Empédocles eran oriundos de Italia, llama a Platón "princeps stoicorum", etc. Además, no realiza perfectamente la separación del platonismo agustiniano del que admite una de las doctrinas típicas, esto es, la concepción de la materia no como simple potencialidad o privación de forma, sino como dotada de una determinada actualidad consistente en la *inchoatio formae*: la cual, según él, "no es la cosa ni algo de la cosa, sino que es parecida al punto, que no es la línea ni algo de la línea, sino el principio incoativo de la misma ' *(De natura et origine animae*, 1, 2). Por último, y esto quizá sea lo más grave, no ha fijado con certeza el centro de su especulación, no ha sentado con bastante rigor el principio de que el aristotelismo debe reformarse para que sirva de fundamento a la sistematización filosófica de la revelación cristiana. Por ello, su obra sólo habría sido un intento, si no hubiese sido continuada y acabada por Santo Tomás.

268. VIDA Y OBRAS

Alberto, llamado Magno, pertenecía a la familia de los condes de Bollstàdt, y nació en Lavingen (Suabia), en 1193 o, según otros, en 1206 ó 1207. Estudió en Padua, donde pudo conocer al general de los dominicos, Jordán el Sajón, por cuya influencia entró en la orden. Las ya citadas palabras de Rogerio Bacon excluyen que haya hecho estudios regulares. Entre 1228-1245 enseñó en varios conventos de los dominicos. En 1245

consiguió ser, en París, maestro de teología, y durante este período tuvo como alumno a Tomás de Aquino. En 1248 fue llamado por la Universidad de Colonia, que acababa de fundarse, y allí le siguió Santo Tomás. De 1254 a 1257 fue provincial de los dominicos. En 1256, durante un viaje a Italia, a la corte de Alejandro IV, en Agnani, conoció el libro de Guillermo de Santo Amor contra las órdenes mendicantes y la doctrina de Averroes acerca de la unidad del intelecto. De 1258 a 1260 volvió a enseñar en Colonia, y luego, durante cierto tiempo, fue obispo de Ratisbona y ejecutó numerosos encargos para su orden y para la Iglesia. Volvió a Colonia en 1269 ó 1270 y allí murió, el 15 de noviembre de 1280.

La obra de San Alberto Magno es vastísima: abarca veintiún volúmenes en folio de la edición Jammy y treinta y ocho en cuarto de la edición Borgnet. San Alberto dice a cada momento que sólo quiere exponer las opiniones de Aristóteles; y, en efecto, su obra sigue fielmente los títulos y las divisiones de la obra del Estagirita, que expone, sin citar el texto, junto con comentarios y digresiones. Para él, la filosofía se divide en tres partes: *filosofía racional o lógica, filosofía real*, cuyo objeto es únicamente lo que no sea obra humana, y *filosofía moral,* cuyo objeto son las acciones humanas. Sus obras de lógica consisten en exponer los escritos de Aristóteles, cuyos títulos llevan. *La filosofía real* la divide en *física* (también aquí los títulos y el orden de sus obras son los mismos que los de Aristóteles); *matemática* (grupo al que pertenece una sola obra, *Speculum astronomiae*, cuya atribución es dudosa); y *metafísica,* a la que pertenecen su *Metafísica* y una paráfrasis extensa sobre el *Liber de causis.* Al grupo de filosofía moral se adscriben sus dos *Comentarios* a la *Etica* y a la *Política.*

Además de estas obras, que siguen muy de cerca la trama de la obra aristotélica, San Alberto es autor de escritos teológicos: un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; una *Summa ¿e creaturis,* una *Summa theologiae*, un comentario al *Pseudo-Dionisio,* un *Comentario al Antiguo y Nuevo Testamento.* Además, ha escrito el *De unitate intellectus* contra la teoría averroísta. Este último libro y la *Metafísica* se redactaron probablemente, en los años 1270-1275. Todo el comentario a la obra aristotélica lo compuso San Alberto entre sus cincuenta y setenta años de edad.

Ya hemos dicho que San Alberto no distingue, o distingue mal, el pensamiento de Aristóteles del de sus intérpretes musulmanes. Entre estos últimos, el que más le influye es Avicena; en cambio, para corregir y criticar las tesis musulmanas, se vale ampliamente de la obra de Maimónides.

269. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

El trabajo a que se compromete San Alberto es exponer el pensamiento de Aristóteles. "Todo lo que he dicho, dice como conclusión de la *Metafísica,* está de acuerdo con la opinión de los peripatéticos: quien quiera poner a prueba lo dicho, lea detenidamente sus libros y las alabanzas o críticas que merecen las ha de dirigir a ellos, y no a mí." Y al final del libro *Acerca de los animales*: "Henos llegados al final del libro acerca de los animales; con ello acaba nuestra obra de ciencias naturales. En esta obra me

he limitado a exponer, del mejor modo posible, lo que han dicho los peripatéticos; y por ella, nadie podrá saber lo que yo pienso en el campo de la filosofía natural". En realidad, ¿qué es lo que oculta esta fidelidad al aristotelismo, proclamada tan enérgicamente y repetida tan a menudo? Es, evidentemente, la convicción de que el aristotelismo no sólo es *una* filosofía, sino *la* filosofía, la obra perfecta de la razón, la cima del saber humano. La admiración por Aristóteles que Averroes (§ 241) proclamaba abiertamente en sus obras, es el supuesto previo de la posición de San Alberto. Precisamente este supuesto le lleva a separar netamente el campo de la filosofía del de la teología. "Hay algunos, dice (*Met.*, XI, 3, 7), que creen seguir el camino de la filosofía y, en cambio, confunden la filosofía con la teología. Pero los principios de las doctrinas teológicas no coinciden con los de las filosóficas: la teología se basa en la revelación y la inspiración, y no en la razón. Por tanto, en filosofía no podemos discutir problemas teológicos." Y también, en el *De unitate* (cap. 1): "Es preciso ver con razones y silogismos cuál es la opinión que debemos aceptar y defender. Por consiguiente, no hablaremos de lo que enseña nuestra religión, ni admitiremos nada que no pueda ser demostrado mediante un silogismo."

De este modo, al considerar el aristotelismo como la verdadera filosofía, San Alberto separa netamente la filosofía, que procede gracias a *razones y silogismos*, de la teología, que se basa en la fe. Valiéndose por un momento del vocabulario de San Agustín, San Alberto afirma que la revelación de Dios al hombre procede de dos maneras: la primera, por iluminación general, es decir, común a todos los hombres, y así El se revela a los filósofos; la segunda, por iluminación superior, para hacernos entender las cosas sobrenaturales; y en esta iluminación se basa la teología. La primera luz reluce en las cosas conocidas por sí mismas; la segunda, en los artículos de fe (*Sum. theol.*, I, 1, q. 4, 12). La teología es la fe, según palabras de San Anselmo, que va en busca del intelecto y de la razón (*Ibid.*, I, 1, q. 5). Su impulso reside en la piedad religiosa, y, en efecto, tiene por objeto todo lo que concierne a la salvación del alma (*Ibid.*, 1, 1, q. 2). Pero la fe, que en el campo religioso implica la adhesión y asentimiento y es la vía que lleva a la ciencia de las verdades divinas, en el campo filosófico es mera credulidad, ajena a cualquier ciencia. En efecto, la ciencia se basa en la demostración causal y no en razones probables, y la fe sólo puede tener un valor de opinión probable (*Ibid.*, I, 3, q. 15, 3).

Por primera vez se establece así netamente en la escolástica latina la separación entre filosofía y teología. El campo de la filosofía se reduce al de la demostración necesaria. Más allá, es cierto que hay una ciencia, pero una ciencia basada en principios admitidos por fe, y que por ello obtiene su validez de la adhesión y asentimiento del hombre a la verdad revelada. La aparición de una autonomía en la especulación filosófica coincide en San Alberto con la exigencia de investigar la naturaleza basándose en la experiencia. "Las cosas que aquí exponemos, dice en una obra de botánica (*De vegetalibus*, ed. Jessen, 339), algunas de ellas las hemos comprobado nosotros mismos por experiencia (*experimento)*, mientras que otras las tomamos de los escritos de quienes no han hablado de ellas con ligereza, sino que ellos mismos las han comprobado experimentalmente. En efecto, sólo la experiencia puede dar certeza en estas materias, ya que para estos fenómenos tan particulares, el silogismo carece de valor."

270. METAFISICA

Tomando de Aristóteles el principio de que lo que es primero en sí no es primero para nosotros, San Alberto cree que la existencia de Dios puede y debe ser demostrada, pero que la demostración ha de partir de la experiencia, en vez de ser *a priori.* Por consiguiente, repite las pruebas cosmológicas y causales que la tradición escolástica había elaborado (S. *theol.*, I, 3, q. 18). Dios es el entendimiento agente universal cuya relación con las cosas es parecida a la del entendimiento del artesano respecto de la cosa producida, suponiendo que este último produzca por sí las cosas y no por una disposición proporcionada por el arte *(De causis,* I, 2, 1). Como intelecto, Dios tiene en sí mismo las *ideas,* es decir, las especies o razones de todas las cosas creadas, pero estas ideas no son distintas de El, aunque se diferencien con relación a las propias cosas; ya que El sólo se conoce a sí mismo y se conoce inmediatamente, sin ninguna idea o especie intermedia *(Summa theol.*, I, 13, q. 55, 2, a. 1-2). De donde se infiere que los géneros de las formas son tres: el primero es el de las formas que existen antes que las cosas, es decir, en el intelecto divino, como causa formativa de ellas; el segundo es el de las formas que flotan en la materia; el tercero, es el de las formas que el intelecto, con su intervención, separa de las cosas *(De nat. et or. animae*, I, 2). Estas tres clases de formas son los tres tipos de universales: *ante rem, in re y post rem*, que de ordinario admite el realismo escolástico. Pero San Alberto añade una limitación importante: el universal en cuanto universal, sólo existe en el entendimiento. En la realidad está unido siempre a la cosa individual, la única que existe. En la realidad, el universal sólo existe como forma que junto con la materia constituye las cosas individuales. Es la *esencia* de las cosas, esencia singular o que puede comunicarse a más cosas. Además, es el *fin* de la producción o composición de la sustancia que la materia desea realizar y es lo que da el ser y la perfección (el *acto)* a aquello en que se encuentra. Además, el universal es la *quididad*, es decir, el ser completo de la cosa, que siempre es determinada, particular y propia. En este último sentido de quididad, el universal es la *forma,* que el entendimiento separa de la materia y considera en su pura universalidad, abstrayéndola de las condiciones individualizadoras *(De intellectu et intelligibili,* I, 2, 2).

Estas condiciones que individualizan residen en el *quod est,* que es la existencia, el substrato del ser. En efecto, San Alberto se apropia la distinción real entre la esencia y la existencia. Todas las criaturas están compuestas de una quididad o esencia (*quo est)* y de un substrato de esta esencia. "El *quo est* es la forma total; el *quod est* es el todo mismo al que pertenece la forma" (*Sum. de creat*., I, 1, q. *2,* a. 5). Esta composición es también propia de las criaturas espirituales, a las que San Alberto no concede que estén compuestas de materia y forma, oponiéndose así a Avicebrón y a los escolásticos agustinianos. Ahora bien, el principio de individualización es precisamente el *quod est,* el substrato de la esencia, la cual, en cambio, es común y participable por varias cosas. Y, dado que en las cosas corpóreas el *quod est* es la materia, podemos decir que en ellas el principio que individualiza es la materia, aunque no como materia, sino precisamente por ser soporte de la esencia, substrato real de la cosa *(Sum. theol.*, II, 1, q. 4, 1, a. 1-2).

Sin embargo, el punto en que el aristotelismo parecía no poder conciliarse con la revelación cristiana era la eternidad del mundo. Los peripatéticos musulmanes habían elaborado rígidamente el concepto de la necesidad absoluta del ser como ser; y de este principio habían deducido, en primer lugar, la necesidad de la creación por parte de Dios, por ser inherente a su esencia que se conoce a sí misma; y luego, por consiguiente, la eternidad del ser creado. El único que consiguió en cierto modo justificar la contingencia del acto creador y del ser creado, es decir, el comienzo del mundo en el tiempo, aunque manteniendo intactos los puntos básicos del aristotelismo, fue Moisés Maimónides. Precisamente a el (al que llama Rabbi Moshé o Moshé egipcio), se refiere explícitamente San Alberto, que siguió muy de cerca sus huellas. Maimónides había justificado el comienzo del mundo en el tiempo al enseñar que el acto creador era contingente, y, por tanto, que el ser creado no era necesario. San Alberto sigue el mismo camino. La principal prueba que aduce es la diversidad de los efectos que derivan de la única causa creadora: esta diversidad sólo puede explicarse recurriendo a la libre voluntad de Dios. "Si admitimos que todos los cuerpos han llegado a ser por elección y voluntad, hacemos posible la gran diversidad que presentan. Hemos demostrado que el ser que actúa con libertad, tiene libertad para producir acciones diferentes. La diversidad que vemos en las órbitas de los cielos no tendrá, por consiguiente, otra causa que la prudencia que ha ordenado y constituido previamente esta diversidad según una razón ideal" (*Phys.*, VIII, 1, 13). Pero a este argumento, tomado de Maimónides, San Alberto le añade el derivado de la consideración de la diversidad del ser creado respecto del ser de Dios. Ambos no pueden seguir el mismo patrón. Si la eternidad es la medida de Dios, el tiempo ha de ser la medida del mundo. Si Dios es anterior al mundo por ser su causa, el mundo no puede tener la misma duración que Dios. Para San Alberto esta razón es bastante poderosa para justificar la opinión de que el mundo fue creado, y le parece también mejor que las razones que Aristóteles aduce para defender la tesis opuesta; pero no es bastante fuerte para servir de demostración. La conclusión es que "el comienzo del mundo por creación no es una proposición física y no puede demostrarse físicamente" (*Phys.*, VIII, 1 14). Sin embargo, la no necesidad del ser creado es cierta. La creación de Dios es libre por completo, y es un acto de voluntad cuya única causa es El mismo (*Sum. theol.*, \, 20, q. 79, 2, a. 1, 1-2). El acto creador no implica ninguna relación necesaria de Dios con la cosa creada, sino tan sólo una dependencia de la cosa creada respecto de Dios, pues la cosa creada empieza a ser a partir de la nada (*Ibid.*, a. 4).

271. LA ANTROPOLOGÍA

San Alberto negó la composición helimórfica de las sustancias espirituales: no admite que el alma esté compuesta de materia y forma. Sin embargo, reconoce la composición, propia de todas las criaturas, de existencia y esencia, de *quoa est* y de *quo est.* El hombre, que como todos los demás seres sublunares participa de la naturaleza corpórea, se distingue de los demás seres por la forma que anima su cuerpo, es decir, por el alma.

Por tener la función de determinar e individualizar en el hombre la materia corpórea, el alma es la forma sustancial del cuerpo (*Sum. theol.*, II, 12, q. 68). Como acto primero del cuerpo, el alma lleva el cuerpo al ser, como acto segundo, lo induce a actuar (*S. de creat.*, II, 1, q. 2, a. 3). Las tres potencias del alma, vegetativa, sensitiva y racional, constituyen una sola forma y una sola actividad (*Ibid.*, II, 1, q. 7, a. 1). Aquí, San Alberto rechaza la doctrina de la pluralidad de las formas, que, por el contrario, admitían los agustinianos de su época.

Pero el problema fundamental de la antropología de San Alberto Magno sigue siendo el mismo que el del aristotelismo, es decir, el problema del intelecto. San Alberto tiene que combatir la típica teoría del aristotelismo musulmán, la unidad del intelecto humano, teoría que excluye la multiplicidad de las almas después de la muerte, y, por consiguiente, la inmortalidad individual. Como hemos visto (§ 242), el argumento principal de esta tesis era que las almas están individualizadas por los cuerpos a que están unidas y, por tanto, al disolverse el cuerpo, cesa la individualización. Al admitir, como Ibn Gabirol, una materia espiritual, individualizadora del alma, los contemporáneos de San Alberto (Alejandro de Hales y Roberto Grossetete) consiguen apartarse del argumento averroísta. Pero San Alberto niega la existencia de una materia espiritual y por tanto no puede recurrir a la materia, para justificar la individualidad del alma separada. Por ello ha de recurrir al *quod est*, al substrato de la esencia; el *quod est* lleva a cabo en los seres espirituales la misma función individualizadora que la materia verifica en los seres corpóreos. "El principio, que hace subsistir la naturaleza común y la determina al individuo (*ad hoc aliquid*), tiene la propiedad de un principio material (*principium hyleale*); por ello, muchos filósofos lo llaman *hyliathis*, nombre derivado de la palabra *hyle*" (*De causis*, II, 2, 18). La palabra *hyliathis* se usa precisamente en el *Liber de causis* (cap. 9). San Alberto sienta el principio de que "excepto el ser primero, todo lo que existe está compuesto de *quo est* y *quod est*". Y así, puede admitir la individualidad del alma en cuanto alma, una individualidad relacionada con la esencia misma del alma y que, por lo tanto, ni la muerte puede separar de ella. Los entendimientos (o intelectos) que distingue San Alberto, siguiendo en especial a Avicena, son parte del alma humana. El entendimiento agente deriva del *quo est*, es decir, de la esencia del alma, que es acto; el entendimiento posible deriva del *quod est*, o sea, de la existencia del alma, que es potencia (*Sum. de creat.*, II, 1, q. 52, a. 4, 1). Por lo tanto, el principio de individuación del entendimiento es el intelecto en potencia, que individualiza el entendimiento agente. Este último es como una luz, imagen y semejanza de la Causa primera. Gracias a él, el alma abstrae las formas inteligibles de las condiciones materiales y las reduce a su ser simple (*Sum. theol.*, II, 15, q. 93, 2). El entendimiento agente y el posible están unidos entre sí, y constituyen el intelecto *formal*, que es a su vez simple o compuesto. El intelecto simple tiene por objeto conocer los términos simples (conceptos); el intelecto compuesto, o bien tiene por objeto los primeros principios, y entonces se le llama innato, o es intelecto adquirido, *intellectus adeptus*, en cuanto se adquiere mediante la investigación, la doctrina y el estudio (*Sum. theol.*, II, 15, q. 93, 2). El intelecto adquirido es también llamado especulativo por San Alberto (*De unit. intel. contra Aver.*,

6). El mismo intelecto formal, cuando dedica su luz a la acción, y no a la especulación, al bien en vez de a la verdad, es intelecto práctico *(Sum. de creat.*, II, 1, q. 61, a. 4). Dado el carácter divino y espiritual de su función intelectiva, el alma no depende del cuerpo; por ello, no perece con él. En su actividad intelectual, el alma es causa de sí misma y sus mismos objetos son incorruptibles: la muerte del cuerpo no la afecta *(De nat. et orig. animae*, II, 8). De este modo, San Alberto, aunque acepta algunos puntos básicos del aristotelismo, cree que ha logrado garantizar, contra las doctrinas erradas del propio aristotelismo, las verdades fundamentales del cristianismo.

Los demás aspectos de su antropología carecen de originalidad. Atribuye al hombre el libre albedrío como *potencia* especial que le pertenece por naturaleza; para él la esencia del libre albedrío consiste en la facultad de escoger entre las diferentes alternativas que la razón ofrece al hombre *(Sum. de creat.*, II, 1, q. 68, a. 2). Toma de Alejandro de Hales la teoría de la conciencia y de la sindéresis. La *conciencia* es la ley racional que obliga al hombre a obrar o a no obrar. La *sindéresis* es la disposición moral determinada por esa ley, el *habitus* que conduce al hombre al bien o le hace arrepentirse del mal. Junto a las cuatro virtudes cardinales que, como Pedro Lombardo, llama *adquiridas*, San Alberto pone las tres virtudes *infusas*, fe, esperanza y caridad *(Sum. theol.*, II, 16, q. 103, 2).

BIBLIOGRAFÍA

§ 268. La fecha del nacimiento de San Alberto *es* el 1193 para Michael, *Geschichte der deutschen Volkes vom 13 Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters*, III, 1903, 69 y sigs. y para Pelster, *Kritische Studien zu Leben und zu den schriften Alberts der Grosse*, 1920. Nació en 1206 ó 1207 para Mandonnet, *Siger de Brabante et l'averroisme latín au XIIIe siede*, I, Lovaina, 1911, pp. 36-39, y para Endres, en "Historisches Jahrbuch", 1910, págs. 293-304. Hay dos ediciones completas de las obras de San Alberto: la de P. Jammy, Lyon, 1651, y la de Borgnet, París, 1890-1899, en 38 vols. Se han publicado varios volúmenes de una edición crítica bajo el cuidado de los Padres Dominicos, Münster, 1951 y sigs.; otras ediciones: *De vegetalibus*, ed Jessen, Berlín, 1867; *Commentarii in Librum Boethii De divisione*, ed. De Loë, Bonn, 1913; *De animalibus*, ed. Stadler, Münster, 1916-1920; *Summa de creaturis*, ed. Grabmann, Leipzig, 1919; *Liber sex principiorum*, ed. Sulzbacher, Viena, 1955.

Duhem, *Système du monde*, V. p. 418-468; Wilms, *Albert der Grosse*, Munich, 1930; Scheeben, *Albertus Magnus*, Colonia, 1955; Nardi, *Studi di filosofia medioevale*, Roma, 1960, p. 69-150.

§ 269. Sobre las relaciones entre filosofía y teología: Heitz, en "Revue des Sciences phil. et. théol.", 1908. pp. 661-673.

§ 270. Sobre la metafísica: Daniels, en "Beitrage", VIII, 1, 2, 1909, 36-37, donde se examina la actitud vacilante de San Alberto frente a la prueba ontológica; Rohner, en "Beitrage", XI, 5, 1913, 45-92; Pelster, *Kritische studien zu Leben und zu den Schriften A. s. d. Gr.*, 1920. Las relaciones con Platón: Gaul, en "Beitrage", XII, 1, 1913. Las relaciones con Maimónides: Joel, *Das Verhältnis A. s. d. Gr. zu Moses Maimónides*, 1863.

§ 271. Sobre la psicología: Schneider, en "Beitrage", IV, 5-6, 1903, 1906.

CAPITULO XV

SANTO TOMAS DE AQUINO

271. LA PERSONALIDAD DE SANTO TOMAS

Santo Tomás marca una etapa decisiva de la escolástica. El continúa y lleva a término la obra iniciada por San Alberto Magno. Gracias a la especulación tomista, el aristotelismo se hace flexible y dócil a todas las necesidades de la explicación dogmática, y no mediante expedientes ocasionales o adaptaciones artificiales (según el método de San Alberto), sino en virtud de una reforma radical, debida a un principio único y sencillo que reside en el corazón mismo del sistema, y es desarrollado con lógica rigurosa en todas las partes del mismo. Si le era preciso a San Alberto corregir el aristotelismo desde el exterior, tomando motivos y sugerencias de la misma corriente agustiniana que quería combatir, Santo Tomas halla en la misma lógica de *su* aristotelismo la manera de insertar los resultados principales de la tradición escolástica en un sistema que es armónico y acabado en su conjunto; preciso y claro en los detalles. En este trabajo especulativo, Santo Tomás se vale de un talento filológico nada común: el aristotelismo ya no es para él, como lo era para San Alberto, un todo confuso en el que se han integrado tanto las teorías originales como las diversas interpretaciones de los filósofos musulmanes. Trata de establecer el verdadero significado del aristotelismo, tomándolo de los textos del Estagirita; de los intérpretes islámicos se vale como fuentes independientes, cuya fidelidad a Aristóteles examina cuidadosa y críticamente. Aristóteles es para Santo Tomás el fin último de la investigación filosófica. El Estagirita llegó hasta donde podía llegar la razón; más allá, sólo hay la verdad sobrenatural de la fe. Fundir la filosofía con la fe, la obra de Aristóteles con las verdades que Dios ha revelado al hombre y de las que la Iglesia es depositaria: ésta es la labor que se propone Santo Tomás con toda claridad.

Para llevar a cabo esta tarea son necesarias dos condiciones fundamentales: la primera, es separar claramente la filosofía de la teología, la investigación racional, guiada y sostenida tan sólo por principios evidentes, de la ciencia cuyo supuesto previo es la revelación divina. En efecto, solamente mediante esta clara separación, la teología puede servir de complemento a la filosofía, y la filosofía servir de preparación y auxiliar de la teología. La segunda condición, es hacer válido, dentro de la investigación filosófica, como criterio de dirección y norma, un principio que indique la disparidad y separación entre el objeto de la filosofía y el objeto de la teología, entre el ser de las criaturas y el ser de Dios. Estas dos condiciones

están ligadas entre sí: puesto que filosofía y teología no pueden estar separadas una de otra, si no se delimitan sus objetos respectivos; y la filosofía no puede ser preparadora y auxiliar de la teología, que es su verdadera culminación, si no incluye y hace válido en sí misma el principio que justifica precisamente esta función suya preparatoria y subordinada, la diferencia que hay entre el ser creado y el ser de Dios.

Y así, este principio es la clave de bóveda del sistema tomista. Es el que ayudará a Santo Tomás a determinar las relaciones entre razón y fe, y a establecer la *regula fidei-*, a centrar alrededor de la función de la abstracción la capacidad de conocer del hombre; a formular las pruebas de la existencia de Dios; a aclarar los dogmas fundamentales de la fe. Santo Tomás enunció este principio en su primer trabajo, *De ente et essentia*, como *distinción real entre esencia y existencia*; pero también está expuesto en la fórmula de la *analogía del ser*, que a la vez utiliza ampliamente.

Probablemente, esta fórmula es la más adecuada para expresar el principio de la reforma radical que Santo Tomás aportó al aristotelismo. El ser de Dios y el de las criaturas es distinto. Los dos significados de la palabra *ser* ni son idénticos ni completamente distintos; sino que se corresponden proporcionalmente, de tal modo que el ser divino implica todo lo que la causa implica respecto al efecto. Santo Tomás lo expresa diciendo que el ser no es univoco ni equívoco, sino *análogo*, es decir, que implica *proporciones distintas*. La proporción es en este caso una relación de causa y efecto: el ser divino es causa del ser finito (*Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5). Santo Tomás relaciona este principio con la analogía del ser, que Aristóteles afirmó acerca de las distintas categorías. Pero en el Estagirita no puede concebirse una distinción entre el ser divino y el ser de las demás cosas; el ser aristotélico es verdaderamente uno, su causa está en la sustancia. (§ 73). Para Santo Tomás el ser no es uno. El Creador está separado de la criatura; las determinaciones finitas de la criatura nada tienen que ver con las determinaciones infinitas de Dios, sino que únicamente las reproducen de modo imperfecto y demuestran su acción creadora. Santo Tomás ha hecho tomar al aristotelismo el camino opuesto al que le hizo seguir la filosofía musulmana. Esta acaba en la necesidad y eternidad del ser, de todo el ser, incluso del mundo. Santo Tomás acaba en la contingencia del ser del mundo y en su dependencia de la creación divina.

273. VIDA Y OBRAS

Tomás, de la familia de los condes de Aquino, nació en Rocasecca (cerca de Cassino), en 1225 ó 1226. Empezó sus estudios en el monasterio de Montecassino. En 1243, en Nápoles, ingresó en la orden de los dominicos; y de allí fue enviado a París, donde estudió con San Alberto. En 1248, cuando San Alberto pasó a enseñar a Colonia, Santo Tomás lo siguió, y no volvió a París hasta el 1252; comentó entonces la Biblia y las *Sentencias*. Inmediatamente se notó el éxito de su docencia. Pero, entretanto, los maestros seculares de la Universidad de París habían iniciado la lucha contra los mendicantes, "falsos apóstoles precursores del anticristo", y pretendían que se les negara la facultad de enseñar. Contra el libelo que compusieron

Acerca de los peligros de los últimos tiempos, y contra su organizador Guillermo de Santo Amor, nuestro autor escribió el opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem.* Pareció que al principio el Papa daba la razón a los seculares; pero al año siguiente decidió la disputa a favor de los mendicantes. Entonces, Santo Tomas fue nombrado, junto con su amigo San Buenaventura, maestro de la Universidad de París (1257). El libro de Guillermo fue condenado y quemado en Roma, y su autor fue expulsado de Francia por San Luis.

En 1259, Santo Tomás abandonó París y volvió a Italia, siendo entre 1261 y 1264 huésped del papa Urbano IV en Orvieto y Viterbo. En 1265 se le encargó que organizara los estudios de la orden en Roma. Durante este período de residencia en Italia escribió sus mayores obras: la *Summa contra Gentiles,* el segundo *Comentario a las Sentencias,* y la I y II parte de la *Summa Theologiae.* En 1269 regresó a París, ocupando durante tres años su cátedra de maestro de teología. Nuevas luchas le ocuparon durante esta época. Los profesores seculares, con Gerardo de Abeville y Nicolás de Lisieux, habían reanudado la lucha contra los mendicantes, y por ello escribió el *De perfectione vitae spiritualis* contra el tratado de Gerardo *Contra adversarium perfectionis christianae* y el *Contra retrahentes a religionis ingressu* contra el *De perfectione et excellentia status clericorum*, de Nicolás de Lisieux. Además, contra los avances del aristotelismo averroísta, por obra principalmente de Siger de Brabante (§ 283), escribió el *De unitate intellectus contra averroistas.* Las *Quaestiones quodlibetales*, que precisamente pertenecen a esta época, demuestran la actividad polémica de Santo Tomás contra la otra corriente de la escolástica, el agustinismo. En 1272, ante la insistencia de Carlos de Sicilia, hermano de Luís IX de Francia, regresó a Italia para enseñar en la Universidad de Nápoles. Pero en enero de 1274 marchó al Concilio de Lyon, nombrado por Gregorio X. En el viaje enfermó, en casa de su sobrina Francisca de Aquino. Se hizo trasladar al monasterio cisterciense de Fossanova (cerca de Terracina), y allí murió, el 7 de marzo de 1274.

Se conservan tres bibliografías antiguas de Santo Tomás, debidas a Guillermo de Tocco, Bernardo Guidone y Pedro Calo. De su vida trata ampliamente su discípulo Bartolomé de Lucca en su *Historia ecclesiastica nova* (XXII, 20-24, 39; XXIII, 8, 15); conservamos, además, las actas del proceso de canonización del 18 de julio de 1323, que contienen testimonios sobre el carácter y la vida del santo. Santo Tomás era alto, moreno, grueso, algo calvo, tenía el aspecto pacífico y suave del sabio sedentario. A causa de su carácter cerrado y silencioso, sus condiscípulos de París le llamaban el buey mudo. *Vir miro modo contemplativus*, lo llama Guillermo de Tocco, y, en efecto, toda su vida la pasó dedicado a la actividad intelectual. Incluso su vida mística, atestiguada por las actas del proceso de santificación, refleja exclusivamente sus estudios y meditaciones. Los apóstoles Pedro y Pablo vienen a iluminarlo para su comentario a Isaías; voces sobrenaturales lo incitan y alaban por su obra especulativa; su oración tiende a obtener de Dios la solución de los problemas que agitan su mente. La prerrogativa de Santo Tomás es haber llevado al terreno de la inteligencia esclarecedora toda la vida religiosa del hombre.

Al morir, Santo Tomás sólo contaba 48 ó 49 años; pero su obra era ya

amplísima. Las actas del proceso de canonización (contenidas en los manuscritos 3112 y 3113 de la Biblioteca Nacional de París) nos dan un catálogo de sus escritos, que ascienden a 36 obras y 25 opúsculos; pero es muy probable que este catálogo no sea completo. Al período de su primera estancia en París corresponde: *De ente et essentia* (1252-1253), probablemente su primera obra el *Comentario a las Sentencias* (1254-1256); las *Quaestiones disputatae de ventate* y otras obras menores.

Pero su principal actividad es la que desarrolló durante su regreso a Italia y su segunda estancia en París (1259-1272). A este período pertenecen: el *Comentario a Aristóteles,* el *Comentario al Liber de causis* (que Santo Tomás vio que era la traducción de los *Elementos de teología* de Proclo, cuya versión le había proporcionado Guillermo de Moerbecke); el *Comentario a Boecio,* y al escrito del seudo Dionisio *De divinis nominibus,* y, finalmente, sus obras cumbres: la *Summa de ventate fidei catholicae contra Gentiles* (1259-1264), el segundo *Comentario a las Sentencias y* la *Summa theologiae,* su obra maestra, cuyas dos primeras partes fueron escritas entre 1265-1271, mientras que la tercera, hasta la cuestión 90, fue escrita de 1271 a 1273. La muerte le impidió concluir esta obra, a la que Reginaldo de Piperno le añadió el *Suplemento.*

A esta lista ha de añadirse las *Quaestiones dispútate y quodlibetales*, que muestran la actividad polémica de Santo Tomás contra averroístas y teólogos agustinianos. De entre sus numerosísimos opúsculos, los más famosos son el *De unitate intellectus contra Averroistas y* el *De regimine principum*. El primero, escrito durante la segunda estancia de Santo Tomás en París (hacia 1270), va contra los averroístas latinos (§ 283). Del segundo, sólo son suyos el primer libro y los cuatro primeros capítulos del segundo: el resto, es obra de Bartolomé de Lucca.

274. RAZÓN Y FE

El sistema tomista se basa en la determinación rigurosa de la relación entre la razón y la revelación. Al hombre, cuyo fin último es Dios, que excede a la comprensión de la razón, no le basta la investigación basada en la razón. Las verdades mismas, a que por sí sola puede llegar la razón, no pueden alcanzarlas todas las personas, y el camino que a ellas conduce no está libre de errores. Por ello, fue necesario que el hombre fuera instruido convenientemente y con mayor certeza por la revelación divina. Pero la revelación ni anula ni inutiliza la razón: "la gracia no elimina la naturaleza, sino que la perfecciona". La razón natural está subordinada a la fe, como en el dominio de la práctica la inclinación natural se subordina a la caridad. Es cierto que la razón no puede demostrar lo que pertenece a la fe, porque entonces la fe perdería todo su mérito. Pero puede servir de auxiliar a la fe de tres maneras distintas. En primer lugar, demostrando los *preámbulos* de la fe, es decir, las verdades cuya demostración es necesaria a la fe misma. No podemos *creer* en lo que Dios ha revelado, si no *sabemos* que Dios existe. La razón natural demuestra que Dios existe, que es uno, que tiene las características y los atributos que pueden inferirse de la consideración de las cosas que ha creado. En segundo lugar, la filosofía puede utilizarse para

aclarar mediante comparaciones las verdades de la fe. En tercer lugar, puede rebatir las objeciones contra la fe, demostrando que son falsas o al menos que no tienen fuerza demostrativa *(In Boet. de Trinit.*, a. 3).

Sin embargo, por otra parte, la razón tiene su propia verdad. Los principios que le son intrínsecos y que son certísimos, porque es imposible pensar que sean falsos, le han sido infundidos por Dios, que es el autor de la naturaleza humana. Por lo tanto, estos principios derivan de la Sabiduría divina y forman parte de ella. La verdad de razón nunca puede ser opuesta a la verdad revelada: la verdad no puede contradecir la verdad. Cuando surge una oposición, es señal de que no se trata de verdades racionales, sino de conclusiones falsas, o al menos, no necesarias: la fe es la *regla* del recto proceder de la razón *(Contra Gent.*, I, 7).

El principio aristotélico de que "todo conocimiento empieza por los sentidos", es utilizado por Santo Tomás para limitar la capacidad y las pretensiones de la razón. La razón humana puede, es cierto, elevarse hasta Dios; pero sólo partiendo de las cosas sensibles. "Mediante la razón natural, el hombre no puede llegar a conocer a Dios si no es a través de las criaturas. Las criaturas conducen al conocimiento de Dios, como el efecto lleva a la causa. Por consiguiente, gracias a la razón natural, sólo podemos llegar a conocer de Dios lo que le corresponde necesariamente por ser el principio de todas las cosas que existen" (*Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1). De las dos demostraciones que puede lograr la razón, la *a priori o propter quid,* que parte de la esencia de una causa para descender a sus efectos, y la *a posteriori* o *quia,* que parte del efecto para remontar a la causa, sólo la segunda puede utilizarse para conocer a Dios (*Ibid.*, I, q. 2, a. 2). Pero aunque lleva a admitir la necesidad de la existencia de Dios como causa primera, nada puede decir acerca de la esencia de Dios. Por lo tanto, la razón, con sólo sus fuerzas, no puede llegar a demostrar la Trinidad y la Encarnación ni todos los misterios relacionados con estos dos. Estos misterios son los verdaderos "artículos de fe" que la razón puede aclarar y defender, pero no demostrar; mientras que la existencia de Dios y otras cosas acerca de Dios, que la razón con sus propias fuerzas puede llegar a demostrar, son los *preámbulos de la fe.*

Aclarando así el *campo* de la fe y de la razón, Santo Tomás pasa a aclarar los *actos* correspondientes. A base de una definición de San Agustín *(De praedest. sanctorum*, 2), Santo Tomás define el acto de la fe, el *creer*, como un "pensar con asentimiento" *(cogitare cum assensu*), entendiendo por "pensar" la "consideración investigadora del intelecto y el consentimiento de la voluntad". El pensar propio de la fe es un acto intelectual que todavía está investigando, porque aún no ha llegado a la perfección de la visión cierta. Ahora bien, a todos los actos intelectuales de esta clase no se les une *el asentimiento: dudar* consiste en no inclinarse por el *si* ni por el *no; sospechar* consiste en inclinarse a un lado, pero estando movido por una pequeña señal de la otra parte; *opinar,* es adherirse a una cosa, con temor de que la cosa contraria sea verdadera. "Pero este acto que es el creer, dice Santo Tomás *(Sum. theol.*, II, 2, q. 2, a. 1), incluye la adhesión firme a una parte; en lo que el creyente es semejante al que tiene ciencia o inteligencia: su conocimiento no es perfecto como el del que tiene una visión evidente, en lo cual es semejante al que duda, sospecha u opina. Y así, es propio del

creyente pensar con asentimiento." El asentimiento implícito a la fe, si bien es semejante por su seguridad al implícito en la inteligencia y en k ciencia, es diferente por su móvil: pues no está producido por el objeto, sino por una *elección* voluntaria que inclina al hombre hacia un lado y no hacia el otro. En efecto, el objeto de la fe no es "visto" por los sentidos ni por la inteligencia, pues la fe, como dijo San Pablo *(Hebreos,* XI, 1), es "la prueba de las cosas no vistas" (*Sum. theol.*, II, 2 q. 1, a. 4). De este modo Santo Tomás, aunque reconoce a la fe mayor certeza que al saber científico, funda esta certeza en la voluntad, reservando únicamente a la ciencia la certeza objetiva.

275. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

La teoría del conocimiento tomista está calcada de la aristotélica. Su rasgo más original es el relieve que toma el carácter abstractivo del proceso del conocer y, por consiguiente, la teoría de la *abstracción*. Comentando el pasaje del *De anima* (III, 8, 431 b) en que se dice que "el alma es en cierto modo todas las cosas" (porque las conoce todas), Santo Tomás dice: "Si el alma es todas las cosas, es necesario que sea o las *cosas mismas,* sensibles o inteligibles —en el sentido en que Empédocles afirmó que conocemos la tierra con la tierra, el agua con ei agua, etc.—, o las *especies* de las cosas. Pero el alma no es las cosas, pues, por ejemplo, en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra". Ahora bien, la especie (εἶδος) es la *forma* de la cosa; por lo tanto, "el intelecto es una potencia receptiva de todas las formas inteligibles y el sentido es una potencia receptiva de todas las formas sensibles". De donde el principio general del conocimiento es "*cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*" (el objeto conocido está en el sujeto que conoce, en conformidad con la naturaleza del sujeto que conoce). Ahora bien, el proceso, mediante el cual el sujeto que conoce recibe el objeto, es la *abstracción.*

El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio entre los sentidos corpóreos que conocen la forma unida a la materia de las cosas particulares y los entendimientos angélicos que conocen la forma separada de la materia. Es una virtud del alma que es forma del cuerpo; por lo tanto, puede conocer las formas de las cosas sólo en cuanto están unidas a los cuerpos y no (como quería Platón) en cuanto están separadas. Pero en el acto de conocerlas, las abstrae de los cuerpos; por consiguiente, conocer es *abstraer* la forma de la materia individual, sacar lo universal de lo particular, la especie inteligible de las imágenes singulares (fantasmas). Al igual que podemos tomar en consideración el color de un fruto prescindiendo del fruto, sin que por ello afirmemos que esté separado del fruto, así podemos conocer las formas o especies universales del hombre, del caballo, de la piedra, prescindiendo de los principios individuales a que están unidos; pero sin pretender que existan separados de ellos. Por lo tanto, la abstracción no falsifica la realidad. No afirma la separación real de la forma respecto a la materia individual: sólo permite la *consideración separada* de la forma; y esta consideración es el conocimiento intelectual humano. Hemos de notar que esta consideración separa la forma de la materia *individual,* no de la materia en general, pues, si

no, no podríamos comprender que el hombre, la piedra o el caballo están también compuestos de materia. "La materia es doble, dice Santo Tomás (*Sum. theol.*, I, q. 85, a. 1), es decir, *común e individual:* común, como la carne y los huesos; individual, como *esta* carne y *estos* huesos. El entendimiento abstrae la especie de la cosa natural de la materia sensible individual; pero no de la materia sensible común. Por ejemplo, abstrae la especie del hombre de esta carne y de estos huesos que no pertenecen a la naturaleza de la especie, sino que son partes del individuo, de las que, por lo tanto, podemos prescindir. Pero la especie del hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos en general."

De ello se deduce que, para Santo Tomás, el *principium individuationis*, lo que determina la naturaleza propia de cada individuo y, por tanto, lo diferencia de los otros, no es la materia común (pues todos los hombres tienen carne y huesos, y no se diferencian por eso), sino la materia *signada* o, como también él mismo dice *(De ente et essentia*, 2), la "materia considerada bajo dimensiones determinadas". Y así un hombre es distinto de otro porque está unido a determinado cuerpo, distinto en dimensiones, es decir, por su posición en el espacio y en el tiempo, del de los demás hombres. También se deduce de esta teoría que el universal no subsiste fuera de las cosas individuales, sino que sólo es real en ellas *(Contra Gent.*, I, 65). De manera que está *in re* (como forma de las cosas) y *post rem* (en el entendimiento); *ante rem,* sólo en la mente divina, como principio o modelo *(idea)* de las cosas creadas *(In Sent.*, II, dist., III, q. 2, a. 2).

El universal es el objeto propio y directo del entendimiento. Por razón de su propio funcionamiento, el entendimiento humano no puede conocer directamente las cosas individuales. En efecto, actúa abstrayendo la especie inteligible de la materia individual; y la especie que es resultado de esta abstracción es el universal mismo. Por tanto, la cosa individual sólo la puede conocer el entendimiento indirectamente, por una especie de reflexión. Dado que el entendimiento abstrae el universal de las imágenes particulares y nada puede entender si no es mirando a las imágenes mismas *(convertendo se ad phantasmata*), conoce indirectamente también las cosas particulares, a las que pertenecen las imágenes *(Sum. theol.*, I, q. 86, a. 1).

El entendimiento que abstrae las formas de la materia individual es el *entendimiento agente.* El entendimiento humano es un entendimiento finito que, a diferencia del entendimiento angélico, no conoce en acto todos los inteligibles, sino que solamente tiene la *potencia* (o posibilidad) de conocerlos; por lo tanto, es un *entendimiento posible.* Pero como "nada pasa de la potencia al acto si no es por obra de lo que ya está en acto", la posibilidad de conocer, propia de nuestro entendimiento, llega a ser conocimiento efectivo por acción de un *entendimiento agente,* que actualiza los inteligibles, abstrayéndolos de las condiciones materiales, y actuando (según el símil aristotélico) como la luz sobre los colores (*Ibid.*, I, q. 79, especialmente a. 3). Contra Averroes y sus seguidores, Santo Tomás afirma explícitamente la unidad de este entendimiento con el alma humana. Si el entendimiento agente estuviera separado del hombre, no sería el hombre el que comprendería, sino el supuesto entendimiento separado el que comprendería al hombre y las imágenes que en él hay; por consiguiente, el entendimiento debe formar parte esencial del alma humana (*Ib.*, I, q. 76)

a. 1; *Contra Gent.*, II, 76). Por ello también el entendimiento agente no es uno solo, sino que hay tantos entendimientos agentes como almas humanas; contra la tesis de la unicidad del entendimiento, defendida por los averroístas, va dirigido el famoso opúsculo de Santo Tomás, *De unitate intellectus contra Averroistas* (§ 284).

El procedimiento de abstracción del entendimiento garantiza la *verdad* del conocimiento intelectual, porque garantiza que la *especie* que existe en el entendimiento es la *forma* misma de la cosa, y por ello hay correspondencia (*adaequatio*) entre el entendimiento y la cosa. Siguiendo la definición que dio Isaac (§ 245) en su *Liber de definitionibus*, Santo Tomás define la verdad como "la adecuación del entendimiento y la cosa" (*Sum. theol.*, I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De ver.*, q. 1, a. 1). Las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento recibe el saber, son su *medida*, ya que él posee la verdad sólo en cuanto se corresponde con las cosas. En cambio, éstas son medidas por el entendimiento divino, en el que subsisten sus formas al igual que las formas de las cosas artificiales subsisten en el entendimiento del artesano. "El entendimiento divino es medidor, pero no medido; la cosa natural es medidora (respecto al hombre) y medida (respecto a Dios); pero nuestro entendimiento es medido, y no mide las cosas naturales, sino únicamente las artificiales (*De ver.*, q. 1, a. 1). Por lo tanto, Dios es la suma verdad, en cuanto su entender es la medida de todo lo que existe y de cualquier otro entender (*Sum. theol.*, 1, q. 16, a. 5). Por ello, la *ciencia* que tiene de las cosas es la *causa* de éstas, de la misma manera que la ciencia que el artesano tiene de la cosa artificial es causa de ésta. En Dios, el *ser* y el *entender* coinciden: conocer las cosas significa, en Dios, comunicarles el ser, siempre que al entender esté unida la voluntad creadora (*Ibid.*, I, q. 14, a. 9).

Esto establece una diferencia radical entre el entendimiento divino y el humano, entre la ciencia de Dios y la del hombre. Dios entiende todas las cosas mediante la *simple inteligencia* de la cosa misma: con un solo acto aprehende (y, si quiere, crea) la esencia total y completa de la cosa, mejor dicho, de todas las cosas en su totalidad y plenitud. En cambio, nuestro entendimiento no llega con un solo acto a conocer perfectamente una cosa, sino que primero aprehende alguno de sus elementos, por ejemplo, la esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento, y luego pasa a entender la propiedad, los accidentes y todas las disposiciones propias de la cosa. De aquí se deduce que el conocimiento intelectual del hombre tiene lugar mediante actos sucesivos, que se siguen en el tiempo; actos de *composición* o de *división*, es decir, afirmaciones o negaciones, que expresan mediante *juicios* o proposiciones lo que el entendimiento, sucesivamente, conoce de la cosa misma. La acción del entendimiento de proceder de una composición o división a otras sucesivas composiciones o divisiones, es decir, de un juicio a otro, es el *razonamiento*, y la ciencia que se va formando por juicios de afirmación o de negación sucesivos y conexos es la *ciencia discursiva*. Por consiguiente, el conocimiento humano es un conocimiento *racional*, y la ciencia humana es una ciencia *discursiva*, caracteres que no se pueden atribuir al conocimiento de Dios y a su ciencia, que lo entiende *todo* y *simultáneamente* en sí mismo, mediante un acto simple y perfecto de *inteligencia* (*Ibid.*, I, q. 14, a. 7, 8, 14; q. 85, 5; *Contra Gent.*, I, 57-58).

Esto también establece una diferencia radical entre la autoconciencia divina y la humana. Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino a todas las cosas, a través de su esencia, que es acto puro y perfecto, *y*, por lo tanto, perfectamente inteligible por sí mismo. El ángel, cuya esencia es acto, pero no acto puro, porque es esencia creada, se conoce a sí mismo por esencia; pero las demás cosas sólo puede conocerlas por sus semejanzas. En cambio, el entendimiento humano no es acto, sino potencia; no se actualiza si no es a través de las especies abstraídas de las cosas sensibles por obra del entendimiento agente; por lo tanto, sólo puede conocerse en el acto de hacer esta abstracción. Este conocimiento puede verificarse de dos maneras: singularmente, como cuando Sócrates o Platón tienen conciencia (*percipit*) de tener un alma intelectiva por el hecho de que tienen conciencia de entender; y generalmente, como cuando consideramos la naturaleza de la mente humana basándonos en la actividad del entendimiento. Este segundo conocimiento depende de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, en la que están las razones de todas las cosas; y exige una investigación diligente y sutil, mientras el primero es inmediato (*Summa theologica*, I, q. 87, a. 1).

En el carácter razonador del conocimiento humano existe la posibilidad de error. El sentido no se engaña acerca del objeto que le es propio (por ejemplo, la vista acerca de los colores), a menos que haya una perturbación accidental del órgano. El entendimiento no puede engañarse acerca del objeto que le es propio. Ahora bien, el objeto del entendimiento es la esencia o *quididad* de la cosa; por lo tanto, no se engaña acerca de la esencia, pero puede engañarse en cuanto a las particularidades que acompañan a la esencia, que llega a conocer componiendo y dividiendo (es decir, mediante juicio) o por razonamiento. También el entendimiento puede incurrir en error acerca de la esencia de las cosas compuestas, al dar la definición resultante de diferentes elementos: esto ocurre cuando adscribe a una cosa la definición (cierta en sí misma) de otra cosa, por ejemplo, la del círculo al triángulo; o cuando une elementos opuestos, en una definición que es por ello falsa; por ejemplo, si define el hombre como "animal racional alado '. En cuanto a las cosas simples, en cuya definición no hay composición, el entendimiento no puede engañarse, sino sólo quedar en defecto, y seguir ignorando su definición (*Ibid.*, I, q. 85, a. 6).

276. METAFÍSICA

En el *De ente et essentia*, que es su primera obra y viene a ser su *Discurso del Método,* Santo Tomás establece el principio fundamental que reforma la metafísica aristotélica y la adapta a las necesidades del dogma cristiano: la distinción real de esencia y existencia. Este principio, cuya progresiva introducción en la filosofía medieval hemos estudiado, es aceptado por Santo Tomás en la forma que le había dado Avicena (1). Pero el principio le sirvió a

1) *Met.*, II, tract. V, 1. De Avicena el principio pasó a Maimónides, que lo modificó, reduciendo 1» existencia a un simple *accidente* de la esencia. Santo Tomás niega que la existencia sea un accidente y se adhiere al principio tal como lo anunció Avicena.

Avicena para fijar rigurosamente la necesidad del ser, de todo el ser, incluso del finito. En efecto, la diferencia entre el ser cuya esencia implica la existencia (Dios) y el ser cuya esencia no implica la existencia (el finito), consiste, según Avicena, en que el primero es necesario *por sí,* el segundo es necesario por *otro,* y por ello deriva de este otro (del ser necesario) en cuanto a su existencia actual. En la interpretación de Avicena, el principio excluye la creación, y sólo implica la derivación causal y necesaria de las cosas finitas de Dios. En cambio, en la doctrina tomista tiene la misión de llevar la exigencia de la creación a la misma constitución de las cosas finitas, y por ello es el principio reformador que Santo Tomás utiliza para adaptar el aristotelismo a la tarea de interpretar el dogma.

En la doctrina tomista, el primer resultado de ese principio es separar la distinción de potencia y acto de la de materia y forma, convirtiéndola en una distinción aparte. Para Aristóteles, potencia y acto se identifican, respectivamente, con materia y forma: no hay potencia que no sea materia, ni acto que no sea forma, y viceversa. En cambio, Santo Tomás considera que no sólo la materia y la forma, sino también la *esencia y* la *existencia* están entre sí en relación de potencia y acto. La esencia, que él denomina también *quididad* o *naturaleza,* no sólo comprende la forma, sino también la materia de las cosas compuestas, pues *comprende todo lo que está expresado en la definición de ¡a cosa.* Por ejemplo, la esencia del nombre, cuya definición es "animal racional", no sólo comprende la "racionalidad" (forma), sino también la "animalidad" (materia). De la esencia, entendida así, se distingue el *ser* o *existencia* de las cosas mismas; podremos entender, por ejemplo, *qué (quid)* es el hombre o el fénix *(esencia),* sin saber si el nombre o el fénix *existe (esse) (De e. et ess.,* 3). Por ello, sustancias como el hombre y el fénix están compuestas de esencia (materia y forma) y de existencia, que pueden separarse entre sí: en ellas la esencia está *en potencia* respecto a la existencia, la existencia es el *acto* de la esencia; y la *unión de la esencia con la existencia, es decir, el paso de potencia a acto, exige la intervención creadora de Dios.* Ahora bien, en las sustancias que son forma pura sin materia (los ángeles, como inteligencias puras), falta la composición de materia y forma, pero no la de esencia y existencia; en efecto, también en ellas la esencia sólo es potencia con relación a la existencia y, así, también su existencia exige un acto creador de Dios. Sólo en Dios la esencia es la misma existencia, porque *Dios es* por esencia, es decir, por definición; por tanto, en Dios no hay una esencia que sea potencia; El es *acto puro* (*Sum. theol.*, I, q. 50, a. 2). Por tanto, la esencia puede estar en las sustancias de tres maneras: 1.º en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno; 2.º en las sustancias angélicas, carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia; de modo que su ser no es absoluto, sino creado y finito; 3.º en las sustancias compuestas de materia y forma el ser viene del exterior, y es, por consiguiente, creado y finito. Estas últimas sustancias, dado que incluyen materia, que es principio de individualización, se multiplican en una serie de individuos, lo que no ocurre en las sustancias angélicas, por carecer de materia.

Mediante esta reforma radical de la metafísica aristotélica, Santo Tomás hace que *la misma constitución de las sustancias finitas exija la creación divina.* Aristóteles, al identificar la existencia en acto con la forma, establece

que donde hay forma hay realidad en acto, y por ello la forma es por sí mismo indestructible e increable, y, por tanto, necesaria y eterna como Dios. Con ello garantiza la necesidad y la eternidad de la *estructura formal* del universo (géneros, especies, formas y, en general, sustancias). Su universo excluye la creación y toda intervención activa de Dios en la constitución de las cosas. Pero, precisamente por esto, su sistema pareció (y lo era) irreductiblemente contrario al cristianismo, y poco adecuado para expresar sus verdades fundamentales. La reforma tomista cambia radicalmente la metafísica aristotélica, transformándola de estudio del ser *necesario* en consideración del ser *creado.*

Por consiguiente, el término "ser" aplicado a la criatura *tiene un significado no idéntico, sino semejante o correspondiente al ser de Dios.* Este es el principio de la *analogía del ser* que Santo Tomás toma de Aristóteles; pero le da un valor completamente distinto. Aristóteles había distinguido ciertamente varios significados del ser, pero sólo en relación con las categorías, y los había reducido todos al único significado fundamental, que es el de *sustancia* (οὐσία), el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica (§ 72). Por ello no distinguía, ni podía distinguir, el ser de Dios del ser de las demás cosas; por ejemplo, Dios y la mente son sustancias precisamente en el mismo sentido *(Et. Nic.*, I, 4, 1096 *a).* En cambio, Santo Tomás, gracias a la distinción real entre esencia y existencia, ha distinguido el ser de las criaturas, que puede separarse de (a esencia y que, por lo tanto, es creado, y el ser de Dios, que se identifica con su esencia, y es, por consiguiente, necesario. Estos dos significados del ser no son *unívocos*, es decir, idénticos, ni tampoco *equívocos*, es decir, simplemente distintos; son *análogos,* es decir, semejantes, pero de distinta proporción. Sólo Dios es el ser por esencia: las criaturas tienen el ser por participación; las criaturas en cuanto son, son semejantes a Dios, que es el primer principio universal de todo el ser, pero Dios no es semejante a ellas: esta relación es la analogía (*Sum. theol.*, I, q. 4, a. 3). La relación analógica se extiende a todos Tos predicados que se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a las criaturas; porque es evidente que en la Causa agente han de subsistir de un modo simple e indivisible aquellos caracteres que en los efectos son múltiples y divididos; al igual que el sol, a pesar de la unidad de su fuerza, produce formas múltiples y distintas en el mundo terreno. Por ejemplo, el término "sabio" aplicado al hombre indica una perfección distinta de la esencia y de la existencia del hombre, mientras que aplicado a Dios, significa una perfección, que es idéntica a su esencia y a su ser. Por ello, aplicado al hombre, da a entender lo que quiere significar; aplicado a Dios, deja fuera de sí la cosa significada, que trasciende los límites del entendimiento humano *(Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5). La analogía del ser hace evidentemente imposible una sola ciencia del ser, como era la filosofía primera aristotélica. La ciencia que trata de las sustancias creadas y se vale de principios evidentes a la razón humana es la metafísica. Pero la ciencia que trata del Ser necesario, la teología, tiene mayor grado de certeza y unos principios que proceden directamente de la revelación divina: por ello, es superior en dignidad a todas las otras ciencias (incluso la metafísica), que son para ella subordinadas y siervas (*Ibid.*, I, q. 1, a. 5).

Dado que el ser de todas las cosas (excepto Dios) es siempre un ser creado, la

creación, aunque es una verdad de fe como inicio de las cosas en el tiempo, es, en cambio, una verdad demostrada como producción de las cosas de la *nada y* como derivación de todo ser de Dios. En efecto, sólo Dios es, como hemos visto, el ser que es por esencia, *es* decir, que existe necesariamente y por sí mismo: las demás cosas toman el ser de El, *por participación,* al igual que el hierro se pone al rojo por el fuego. También la materia prima es creada. Y todas las cosas del mundo forman una jerarquía ordenada según su mayor o menor grado de participación en el ser de Dios. Dios es el término y el supremo fin de esta jerarquía. En El residen las *ideas,* es decir, las formas ejemplares de las cosas creadas, formas que no están separadas de la sabiduría divina; luego hemos de decir que Dios es el único ejemplar de todo (*Ibid.*, I, q. 44, aa. 1, 2, 4, 3).

La separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de tal metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta *trascendencia* de Dios con relación al munao y corte el paso a cualquier forma de panteísmo que quiera identificar de algún modo el ser de Dios y el ser del mundo. Santo Tomás alude a dos formas de panteísmo, aparecidas a fines del siglo XII, para refutarlas. La primera es la de Amalrico de Bena (§ 219), que considera a Dios como "el principio formal de todas las cosas", es decir, la esencia o naturaleza de todos los seres creados. La segunda es la de David de Dinant (§ 219), que identificó a Dios con la materia prima. Contra esta forma de panteísmo, así como contra la otra de origen estoico (pero que Santo Tomás conoció por una tesis de Terencio Varrón, citada por San Agustín *(De civ. Dei,* VII, 6), de que Dios es el alma del mundo, Santo Tomás opone el principio de que Dios no puede ser elemento componente de las cosas del mundo. Como causa eficiente, Dios no se identifica con la forma ni con la materia de las cosas cuya causa es, sino que su ser y su actuación son absolutamente *primeros,* es decir, trascendentes, con relación a dichas cosas *(Sum. theol.*, I, q. 3, a. 8).

277. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La distinción metodológica de Aristóteles (*An.post.*, \, 2) entre lo que es primero "por sí" o "por naturaleza" y lo que es primero "para nosotros", es seguida y respetada constantemente por Santo Tomás. Ahora bien, si Dios es primero en el orden del ser, no lo es en el orden de los conocimientos Humanos, que empiezan por los sentidos. Por tanto, es necesaria una demostración de la existencia de Dios; y debe partir de lo que es primero para nosotros, es decir, de los efectos sensibles, y ha de ser *a posteriori* (*demonstratio quia*). Por ello, Santo Tomás rechaza explícitamente el argumento ontológico de San Anselmo: aunque tengamos a Dios por "aquello sobre lo cual nada mayor puede pensarse", no se deduce que El exista en realidad *(in rerum natura)* y no sólo en el entendimiento.

Santo Tomás cita cinco *vías* para llegar de los efectos sensibles a la existencia de Dios. Estas vías, que ya había expuesto en la *Summa contra Gentiles* (I, 12 y 13), se enuncian en su formulación clásica en la *Summa theologica* (I, q. 2, a. 3).

La primera vía es la prueba *cosmológica,* deducida de la *Física* (VIII, 1) y

de la *Metafísica* (XII, 7) de Aristóteles. Parte del principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro". Ahora bien, si aquello que lo mueve se mueve a su vez, es preciso que también él sea movido por otro, y así sucesivamente. Pero es imposible seguir así hasta el infinito, porque entonces no habría un primer motor ni los otros moverían, como, por ejemplo, el bastón no se mueve si no es movido por la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nada; y todos consideran que ese motor es Dios. Este argumento fue utilizado en la escolástica latina por vez primera por Adelardo de Bath (§ 215); luego, insistieron en él Maimónides y San Alberto Magno.

La segunda vía es la prueba *causal*. En la serie de causas eficientes no podemos remontarnos hasta el infinito, porque entonces no habría una causa primera, y, por consiguiente, tampoco una causa última ni causas intermedias: por lo tanto, debe haber una causa eficiente primera, que es Dios. Esta prueba está tomada de Aristóteles (*Met.*, II, 2). Avicena la había vuelto a exponer.

La tercera vía se deduce de la *relación entre posible y necesario*. Las cosas posibles sólo existen en virtud de las cosas necesarias: éstas tienen la causa de su necesidad o en sí o en otro. Si tienen la causa en otro, remiten a este otro, y como ho se puede suponer una cadena de causas hasta el infinito, es preciso llegar a algo que sea necesario por *sí* y sea causa de la necesidad de lo que es necesario por otro: y tal es Dios. Esta prueba está tomada de Avicena.

La cuarta vía es la de los *grados*. En las cosas hay más o menos verdad, más o menos bien y más o menos de todas las demás perfecciones; por consiguiente, también debe haber un grado máximo de dichas perfecciones, que será la causa de los grados menores, como el fuego, que es el máximo calor, es la causa de todas las cosas calientes. Luego, la causa del ser y de la bondad y de toda perfección es Dios. Esta prueba, de origen platónico, está tomada de Aristóteles (*Met.*, II, 1).

La quinta vía se infiere del *gobierno de las cosas*. Las cosas naturales, privadas de inteligencia, están, sin embargo, dirigidas a un fin: esto no sería posible si no estuvieran gobernadas por un Ser dotado de inteligencia, como la flecha no puede dirigirse hacia el blanco si no es por obra del arquero. Luego, hay un Ser inteligente que ordena todas las cosas naturales a un fin: y este Ser es Dios. Esta es la prueba más antigua y venerable de todas: es muy probable que Santo Tomás siga en su exposición a San Juan Damasceno y Averroes.

El primero de estos argumentos, el cosmológico, fue utilizado por Aristóteles no sólo para demostrar la existencia de Dios como primer motor, sino la existencia de tantos entendimientos motores como órbitas hay en el cielo (§ 78). En cambio, para Santo Tomás el primer motor sólo es uno: Dios; y solo para Dios es valida la prueba. En cuanto al movimiento de los cielos, parece, en efecto, suponer una sustancia inteligente que lo produzca, porque, al contrario de los demás movimientos naturales, no se dirige a un solo punto, en el cual deba cesar; pero es muy posible que sea producido directamente por Dios. De todos modos, si queremos admitir, como han hecho varios filósofos y santos, inteligencias angélicas que muevan los cielos, hemos de notar que no están unidas a los cielos como están unidas al cuerpo

las almas de los animales o de las plantas (que son formas de los propios cuerpos), sino que están unidas a los cielos sólo con el fin de moverlos, para transmitir el impulso *(per contactum virtutis)* (*Sum. theol.*, I, q. 70, a. 3). Santo Tomás llega a la existencia de inteligencias angélicas, separadas de los cuerpos, no teniendo en cuenta el movimiento de los cielos (dado que puede producirlo directamente Dios), sino observando la perfección del mundo, perfección que exige la existencia de criaturas incorpóreas. En efecto, estas criaturas son en el mundo las más semejantes a Dios, que es espíritu puro, y a través de ellas el mundo, que es el efecto de Dios, se asimila aún más a su Causa (*Ibid.*, I, q. 50, a. 1).

278. TEOLOGÍA

Los dogmas fundamentales del cristianismo: Trinidad, Encarnación, Creación, son para Santo Tomás, artículos de fe, que no pueden demostrarse. Ante ellos, la razón sólo puede aclarar, y más tarde resolver, las objeciones. Las aclaraciones de Santo Tomás tienen tal lucidez y elegancia dialéctica, que constituyen una de las partes más importantes de todo su sistema.

Acerca del dogma de la Trinidad, la dificultad consiste en entender cómo la unidad de la *sustancia* divina puede conciliarse con la trinidad de *personas.* Para demostrar que se concilian, Santo Tomás se vale del concepto de *relación.* La relación, por una parte, constituye las personas divinas en su distinción; por otra, se identifica con la misma y única esencia divina. En efecto, las personas divinas están constituidas por su relación de origen: el Padre, por la paternidad, es decir, por la relación con el Hijo; el Hijo, por la filiación o generación, o sea, por su relación con el Padre; el Espíritu Santo, por el amor, es decir, la relación recíproca de Padre e Hijo. Ahora bien, estas relaciones no son accidentales en Dios (en Dios no puede haber nada accidental), sino reales; subsisten realmente en la esencia divina. Por consiguiente, precisamente la esencia divina en su unidad, al implicar las relaciones, implica la diversidad de las personas *(Sum. theol.*, I, q. 27-32, y en especial q. 29, a. 4 *c*). Según Santo Tomás, esta aclaración basta para demostrar que "lo que la fe revela no es imposible". Esto es todo lo que debe hacerse en estos asuntos, en que cualquier intento de demostración es más nocivo que meritorio, ya que puede inducir a los incrédulos a suponer que los cristianos se basan para creer en razones carentes de valor necesario (*Ibid.*, I, q. 32, a. 1).

En cuanto a la Encarnación, la dificultad consiste en comprender cómo en la *única persona* de Jesucristo haya *dos naturalezas*, una divina y otra humana. La Iglesia tuvo que condenar, ya en el siglo V, dos interpretaciones opuestas de este dogma, y a estas dos interpretaciones reduce Santo Tomás las otras para poder refutarlas. La herejía de Eutiquio (§ 154), que insistiendo en la unidad de la persona de Cristo, reducía a una sola las dos naturalezas: la divina. La herejía de Nestorio (§ 154), en cambio, insistiendo en la dualidad de naturalezas, admitía en Jesucristo dos personas que coexistían a la vez: la persona humana como instrumento de la divina. La distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, y su unificación

en Dios, proporcionan a Santo Tomás la clave de la interpretación. La esencia o naturaleza divina se identifica con el ser de Dios. Por lo tanto, Jesucristo, por tener naturaleza divina, es Dios, subsiste en cuanto Dios, como persona divina; de modo que es una sola persona, la divina. Por otra parte, dado que la naturaleza fiumana puede -separarse de la existencia, puede muy bien tomar la naturaleza humana (que es alma racional y cuerpo) sin ser una persona humana *(Contra Gent.*, IV, 49). Así se comprende cómo la naturaleza humana pudo ser tomada por Cristo, que revistiéndose de ella la ha ennoblecido, elevado y hecho de nuevo digna de la gracia divina (*Sum. tbeol.*, III, q. 2, a. 5-6).

Para Santo Tomás, la creación es artículo de fe sólo en el sentido de inicio del tiempo, y no en el sentido de ser producida de la nada. Santo Tomás dice que puede admitirse que el mundo sea producido de la nada y, por consiguiente, hablar de creación, sin admitir aue venga *después* de la nada; así lo hizo Avicena en su *Metafísica* (IX, 4). Y se puede decir que si hubiera un pie impreso en el polvo eternamente, nadie dudaría de que la huella fuera producida por el pie; pero con ello no se admitiría un inicio en el tiempo de la huella (San Agustín, *De civ. Dei,* XI, 4). Es decir, que los argumentos a favor de un comienzo del mundo en el tiempo, no son concluyentes. Por otra parte, tampoco concluyen necesariamente los que pretenden demostrar la eternidad del mundo. Entre estos últimos, el más conocido de los aristotélicos, es el basado en la eternidad de la materia primera. Si el mundo ha empezado a existir con la Creación, quiere decir que antes de la Creación *podía* existir, es decir, que era una posibilidad. Pero toda posibilidad es materia que se actualiza al recibir la forma. Por consiguiente, antes de la Creación existía la materia del mundo. Pero no puede haber materia sin forma; y materia y forma juntas constituyen el mundo; luego, si admitimos la Creación en el tiempo, el mundo existiría *antes* de comenzar a existir, lo cual es imposible. A ello Santo Tomás contesta diciendo que antes de la Creación, el mundo era posible sólo porqué Dios podía crearlo y porque su creación no era imposible; no se puede deducir de esto la existencia de una materia. A los demás argumentos tomados también de Aristóteles, de que los cielos están formados de materia no ingenerable e incorruptible y que por ello son eternos, Santo Tomás los combate diciendo que la ingenerabilidad y la incorruptibilidad de los cielos y, por lo tanto, del mundo, ha de entenderse *per modum naturalem*, es decir, en relación con los procesos naturales de formación de las cosas, y no con relación a la Creación. De modo que ni siquiera los argumentos que podrían demostrar la eternidad del mundo tienen valor necesario. La conclusión es que no puede demostrarse ni el comienzo en el tiempo ni la eternidad del mundo; y esto deja libre el camino para creer en la Creación en el tiempo: *id credere maxime expedit (Sum. tbeol.*, I, q. 46, a. 1-2).

279. PSICOLOGÍA

Según Santo Tomás, la naturaleza del hombre está constituida por alma y cuerpo. El hombre no es sólo alma; el cuerpo forma también parte de su esencia, ya que, además de entender, siente, y sentir no es una operación del alma sola. El alma es (según la teoría aristotélica), el acto del cuerpo: es la

forma, el principio vital que hace que el hombre conozca y se mueva: en este sentido, es sustancia, es decir, subsiste por su cuenta. Santo Tomás rechaza la teoría del neoplatonismo judaicomusulmán que los franciscanos habían aceptado, de que incluso el alma está compuesta de materia y forma. No hay materia del alma; si la hubiera, estaría fuera del alma, que es forma pura. Ni siquiera el entendimiento podría conocer las formas puras de las cosas. si en él hubiera materia: en dicho caso conocería las cosas en su materialidad, es decir, en su individualidad, y el universal se le escaparía.

En el hombre sólo subsiste la forma intelectiva del alma, que también desempeña las funciones sensitiva y vegetativa. En general, la forma superior puede desempeñar siempre las funciones de las formas inferiores; y así, en los animales el alma sensitiva cumple también la función vegetativa, mientras en las plantas sólo subsiste la vegetativa. Con ello, Santo Tomás rechaza el principio, enunciado por Avicena y seguido por el agustinismo, de que en cada compuesto permanecen las formas de los elementos que lo componen, y que por ello en el alma humana subsisten, junto a la forma intelectiva, las otras también. Según Santo Tomás, formas diversas sólo pueden coexistir en diferentes partes del espacio; pero así están yuxtapuestas, y no fundidas, y no constituyen un verdadero compuesto, resultante de la fusión de sus elementos.

Como forma pura, el alma es inmortal. La materia puede corromperse, porque la forma (que es acto, es decir, existencia), puede separarse de ella. Pero es imposible que el alma se separe de sí misma, y, por lò tanto, es imposible que se corrompa. En este argumento tomista vuelve a aparecer la prueba platónica del *Fedón,* de que el alma, por tener en sí misma la idea de la vida, no puede morir. Por otra parte, según Santo Tomás, aunque se admita que el alma esté compuesta de materia y forma, hay que admitir su incorruptibilidad. En efecto, sólo puede corromperse lo que tiene un contrario; ahora bien, el alma intelectiva no tiene contrarios, porque el entendimiento mismo de los contrarios forma en el alma una sola ciencia. Finalmente, el deseo que el alma tiene de existir es indicio (*signum*) de inmortalidad. El entendimiento que conoce el ser absolutamente, desea naturalmente ser siempre, y un deseo natural no puede ser inútil (*Sum. theol.*, c. *75,* a. 6). Pero, ¿cómo es posible que el alma conserve, después de separarse del cuerpo, la individualidad que le ha proporcionado precisamente el cuerpo? Santo Tomás responde que el alma intelectiva está unida al cuerpo por su propio ser *(esse);* al destruirse el cuerpo, este ser subsiste, y subsiste exactamente igual que era en su unión con el cuerpo, individual y simple (*Ibid.*, I, q. 76, a. 2 ad 2.*um*). La persistencia de la individualidad en el alma separada permitirá que el día de la resurrección de los cuerpos, cada alma pueda recobrar la materia en las *dimensiones determinadas* que le eran propias y de este modo podrá reconstituir su propio cuerpo *(De natura materiae*, 7; *Quodl.*, XI, a. 5).

280. ETICA

De la quinta prueba de la existencia de Dios se deduce que Dios dirige todas las cosas a su fin supremo, que es El mismo, en cuanto Sumo Bien. El

gobierno divino del mundo que ordena el mundo hacia su fin es la *providencia.* Cada cosa, incluso el hombre, está sometida a la providencia divina. Pero esto no quiere decir que todo suceda necesariamente y que el designio providencial excluya la libertad del hombre, ya que este designio no sólo establece que las cosas suceden, sino también el modo como suceden. Por ello ordena previamente las causas necesarias para las cosas que han de suceder necesariamente, y las causas contingentes para las cosas que han de suceder contingentemente. De este modo, la libre acción del hombre forma parte de la providencia divina (*Sum. theol.*, I, q. 22, a. 4). Y la libertad del hombre no es anulada tampoco por la predestinación a la beatitud eterna. Esta beatitud, que consiste en ver a Dios, el hombre no puede alcanzarla con sólo sus fuerzas naturales y, por lo tanto, ha de ser guiado por Dios mismo. Pero con ello Dios no fuerza al hombre: porque forma parte, de la predestinación, que es un aspecto de la providencia, que el hombre pueda alcanzar libremente la felicidad para que Dios libremente le ha elegido (*Ibid.*, I, q. 23, a. 6). Providencia y predestinación presuponen la *presciencia* divina, con la cual Dios prevé los futuros contingentes, es decir, las acciones cuya causa es la libertad humana. La presciencia divina es cierta e infalible, porque incluso están presentes en ella las cosas futuras; por ello ve ponerse en acto aquellas acciones libres que. no siendo predestinadas necesariamente por sus causas, el hombre no puede prever. En Dios, que *es* la eternidad misma, todo el tiempo está presente y, por tanto, también están presentes las acciones futuras de los hombres. El las ve, pero al verlas no les quita la libertad, como no la quita el que asiste al momento en que se cumplen (*Ibid.*, I, q. 14, a. 13).

Por consiguiente, la voluntad humana es un *libre albedrío* que no es eliminado ni disminuido por la ordenación finalista del mundo ni por la presciencia divina, ni siquiera por la *gracia,* que es una ayuda extraordinaria de Dios, concedida gratuitamente. "Dios, dice Santo Tomás (*Ibid.*, I, 2, q. 113, a. 3), mueve todas las cosas del modo que es propio a cada una de ellas. Así, en el mundo natural, mueve de determinada manera los cuerpos ligeros y de distinta manera los pesados, a causa de su diferente naturaleza. Por lo mismo, inclina el hombre hacia la justicia según la condición propia de la naturaleza humana. Por su propia naturaleza el hombre tiene el libre albedrío. Y, por tener libre albedrío, el movimiento hacia la justicia no lo produce Dios independientemente del libre albedrío: Dios infunde el don de la gracia justificante de manera que incita al libre albedrío a aceptar ese don."

La presencia del *mal* en el mundo es debida al libre albedrío del hombre. Santo Tomas admite la teoría platónico-agustiniana de la no-sustancialidad del mal: el mal sólo es falta de bien. Ahora bien, todo lo que existe es bien, y es bien en el grado y medida en que existe; pero como el orden del mundo exige también la realidad de los grados inferiores del ser y del bien, que parecen (y son) deficientes, y, por lo tanto, malos con relación a los grados superiores, podemos decir que el propio orden del mundo exige el mal. El mal es de dos clases: *pena y culpa.* La pena es deficiencia de *forma* (realidad o acto) o de una de sus partes, necesaria para la integridad de la cosa, por ejemplo, la ceguera es falta de vista. La culpa es la deficiencia de una acción, que o no ha sido hecha o no ha sido hecha del modo debido. Como en el

mundo todo está sujeto a la providencia divina, el mal, en cuanto defecto o falta de integridad, siempre es pena. Pero el mal mayor es la culpa, que la providencia trata de eliminar o corregir mediante la pena (*Ibid.*, I, q. 48, a. 5-6).

Ahora bien, la culpa (o pecado) es el acto humano de escoger deliberadamente el mal, es decir, la actuación disconforme con el orden de la razón y de la ley divina (II, 1, q. 21, a. 1). El hombre tiene la facultad de percibir y tender al bien. En efecto, como hay en él una disposición *(habitus)* natural a entender los principios especulativos, de los que todas las ciencias dependen, también tiene una disposición *(habitus)* natural para entender los principios prácticos, de los que dependen todas las buenas acciones. Este *habitus* natural práctico es la *sindéresis,* que nos inclina al bien y nos aparta del mal; el acto derivado de esta disposición, y que consiste en aplicar los principios generales de la acción a una determinada acción es la *conciencia* (*Sum. theol.*, I, q. 79, a. 12-13).

Las virtudes están basadas en este *habitus* general del entendimiento práctico. Acerca de ello, Santo Tomás aclara la característica indeterminación y libertad que son propios del *habitus.* Las potencias (o facultades) naturales sólo pueden actuar de una manera: no pueden elegir, carecen de libertad, y actúan de modo constante e infalible. En cambio, las potencias racionales, propias del hombre, no están determinadas en un solo sentido: pueden actuar en diferentes direcciones, según su libre elección; y por ello la elección que han hecho de la dirección en que actúan origina una *disposición* constante, que no es necesaria ni infalible, y que es el *habitus* (II, 1, q. 55, a. 1). En este sentido las virtudes son *habitus,* disposiciones prácticas para vivir rectamente y huir del mal. Santo Tomás toma de Aristóteles la distinción entre virtudes *intelectuales* y virtudes *morales*; de éstas las principales o *cardinales,* a las que se reducen las demás, son: justicia, templanza, prudencia y fortaleza. Las virtudes intelectuales y las morales son virtudes humanas: conducen a la felicidad que puede alcanzar el hombre con las mismas fuerzas naturales en esta vida. Pero estas virtudes no bastan para conseguir la beatitud eterna: son precisas las virtudes *teologales,* que Dios ha infundido directamente en el hombre: la fe, esperanza y caridad.

281. POLÍTICA

El fundamento de la teoría política de Santo Tomás es aquella teoría del derecho natural que constituye uno de los mayores legados dejados por el estoicismo al mundo antiguo y moderno y que, en la época de Santo Tomás, había sido adoptado como fundamento del propio derecho canónico. Según Santo Tomas, hay una *ley eterna,* o sea, una razón que gobierna todo el universo y que existe en la mente divina; de esta ley eterna, la *ley de la naturaleza,* que está en los hombres, es un reflejo o una "participación" *(S. th.*, II, 1, q. 91, a. 1-2). Esta ley de naturaleza se concreta en tres inclinaciones fundamentales: 1ª una inclinación hacia el bien natural, que el hombre comparte con cualquier sustancia, la cual —en cuanto tal— desea la propia conservación; 2ª una inclinación especial a actos determinados, que son aquellos que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, como la

unión del macho con la hembra, la educación de los hijos y otros parecidos; 3ª la inclinación al bien según la naturaleza racional que es propia del hombre, como lo es la inclinación a conocer la verdad, a vivir en sociedad, etc. (S. *tb.*, II, 1, q. 94, a. 2). Además de esta ley eterna, que es para el hombre ley de naturaleza, existen otras dos clases de leyes: la *humana* 'inventada por los hombres y merced a la cual se dispone de modo particular de las cosas a las que se refiere la lev de naturaleza" (*Ib.*,II, 1, q. 91, a. 3) ; v la *divina* que es necesaria para encaminar al hombre a su fin sobrenatural (*Ib.*,a. 4) Santo Tomás afirma, conforme a la teoría del derecho natural que no es ley la ley que no sea justa y que por lo tanto "de la lev natural, que es la primera regla de la razón, debe derivarse toda lev humana" (*Ib.*,q. 95, a. 2).

Según Santo Tomás, es la colectividad la que ha de dictar las leves. "La lev, dice (II, 1, q. 90, a. 3), tiene como fin primero v fundamental dirigir hacia el bien común. Ahora bien, ordenar algo para conseguir el bien común es propio de toda colectividad (*multitudo*), o de quien hace las veces de toda la colectividad. Por consiguiente, establecer leyes corresponde a toda la colectividad o a la persona pública que cuida de la colectividad entera; porque en todas las cosas sólo puede dirigir hacia el fin aquel a quien el fin mismo pertenece." De este modo, Santo Tomás afirmó explícitamente el origen popular de las leyes. Sin embargo, cree que entre las formas de gobierno citadas por Aristóteles, la mejor es la monarquía, es decir, la que mejor garantiza el orden y la unidad del Estado v la más semejante al gobierno divino del mundo *(De regimine princ.*, I, 2). Pero si bien el Estado puede encaminar los hombres hacia la virtud, no puede encaminarlos a gozar de Dios, que es su fin último. Este gobierno espiritual sólo corresponde a aquel rey que no sólo es hombre, sino también Dios, es decir, a Jesucristo. Y, como el fin menos alto está subordinado al más alto y supremo, del mismo modo el gobierno civil ha de subordinarse al religioso propio de Cristo y que Cristo confió no a los reyes terrenales, sino al Papa. ' A el, como al mismo Señor Jesucristo, han de estar sometidos todos los reyes del pueblo cristiano. Pues a aquél a quien corresponde velar por el fin último han de someterse los que cuidan de fines subordinados: éstos han de estar bajo su mando" *(De reg. princ.*, I, 14).

282. ESTÉTICA

Santo Tomás ha expuesto también, incidentalmente, un grupo de doctrinas estéticas, tomadas del seudo Dionisio, y así, de inspiración neoplatónica. Lo bello es, para Santo Tomás un aspecto del bien. Es idéntico al bien, porque el bien es aquello que todos desean, es decir, el fin; también lo bello es deseado v, por tanto, también es un fin. Pero la que se desea de lo bello es la visión (*aspectus*) o el conocimiento: a diferencia del bien, lo bello está en relación con la facultad de conocer. Por ello, la belleza sólo.se refiere a los sentidos que tienen mayor valor cognoscitivo, o sea, la vista y el oído, que sirven a la razón ; llamamos bellas las cosas visibles y los sonidos ; pero no los sabores y los olores. En la belleza lo que nos place no es el objeto, sino la aprehensión (*apprehensio*) del objeto (*Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4; II, 1, q. 27, a. 1).

Siguiendo al seudo Dionisio *(De div. nom.*, cap. 4, 7), Santo Tomás atribuye a lo bello tres características o condiciones fundamentales: la integridad o

perfección, porque lo que es inacabado o fragmentario es feo; la proporción o congruencia de las partes; la claridad. Pero estas características no sólo se dan en las cosas sensibles, sino también en las espirituales, que, por lo tanto, también tienen su propia belleza. Si decimos que un cuerpo es bello cuando sus miembros son proporcionados y tiene el color debido, también llamamos hermoso un discurso o una acción bien proporcionada y que tiene la claridad espiritual de la razón. Y la virtud es bella porque, con la razón, modera las acciones humanas (*Sum. theol.*, II, q. 2, a. 1).

Además, se llama hermosa una imagen si representa perfectamente su objeto, aunque sea feo. En este sentido, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín (*De Trin.*, VI, 10), ve la belleza perfecta en el Verbo de Dios, que es la imagen perfecta del Padre (*Sum. theol.*, I, q. 39, a. 8).

BIBLIOGRAFÍA

§ 273. Las antiguas biografías de Santo Tomás (Pedro Calo, Guillermo de Tocco, Bernardo Guidone) han sido publicadas por Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911 sigs. ¡ Bartolomeo Da Lucca, *Historia ecclesiastica nova,* XXII, 20-24, 39, XXIII, 8-15. La edición completa de las obras de Santo Tomás apareció por primera vez en Roma, por orden del papa Pío V, 1570-1571, 18 vols. en folio. Después, se han publicado muchas otras ediciones; la última de ellas, la ordenada por León XIII, editada en Roma, desde 1882. Son muy numerosas las ediciones parciales y las traducciones a todas las lenguas de las principales obras. Para la bibliografía: Mandonnet-Destrez, *Bibliographie Thomiste*, Kain, 1921; 2ª edición completada por Chenu, París, 1960; "Bulletin Thomiste", 1924 y sigs.

Sobre la autenticidad de los escritos tomistas: Mandonnet, *Les écrits authentiques de St. Thomas*, París, 1922; Grabmann, en "Beitrage", XXII, 1-2, 1931.

Sertillanges, *St. Th., d'A.*, 3 vols., París, 1910; Gilson, *St. Th. d'A.*, París, 1925; Rougier, *La scolastique et le thomisme*, París, 1925; Maritain, *Le docteur angélique*, París, 1934; Grabmann, *Thomas von Aquin*, Munich, 1935; Chenu, *Introduction a l'étude de St. Th. d'A.*, Montreal-París, 1950: D'Arcy, Sí. *Th. A.*, Dublín-Londres, 1953; Cresson, St. *Th. d'A.*, París, 1957.

§ 274. Para las relaciones entre razón y fe: Labertonnière, Sí. *Thomas et le rapport entre la science et la fot,* en "Annales de phil. Chrétienne", 1909, pp. 599-621; Lefebure, *L'acte de fot d'après la doctrine de* Sí. *Thomas d'A.*, París, 1905, 2ª edición, 1924; Gilson, *Etudes de Phil. Medievale,* pp. 30 y sigs; Chenu, St *Th. d'A. et la théologie*, París, 1959.

§ 275. Sobre la teoría del conocimiento: Prantl, *Gesch. d. Log.*, III, pp. 107-119; Lanna, *La teoria della conoscenza in S. Tommaso*, Florencia, 1913. Sobre la teoría de la abstracción: Bianche, *Mélange thomiste*, pp. 237-251. En generai: Rousselot, *L'intellectualisme de St. Th.*, París, 1908, nueva edición, 1924; Peifer, *The Concept in Tomism*, Nueva York, 1952; Duponchel, *Hypothèses pour l'interprétation de l'axiomatique thomiste*, París, 1953.

§ 276. Sobre la distinción entre esencia y existencia: Duhem, *Système du monde,* V, pp. 468 y sigs.; Rougier, op. cit. Sobre la analogía del ser: Bianche en "Revue des Sciences phil. et théol.", 1921, pp. 169-193, y en "Revue de Phil.", 1923, pp. 248-271; Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature,* 4ª ed., París, 1924, pp. 200 y sigs., 531 y sigs., etc. ; Landry, en "Revue néoscolastique", 1922, pp. 257-280, 454-464; De Munnynk, *Ib.*, 1923, pp. 129-155; Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1950; Anderson, *An Introduction to the Metaphysics of S. Th.*, Chicago, 1953; Klubertans, Sí. *Th. on Analogy*, Chicago, 1960.

§ 277. Sobre las pruebas de Dios y sus fuentes: Baeumker, *Witelo*, en "Beitrage", III, 2, pp. 302 y sigs., 310, 324 sigs., 332-334; Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalters,* en "Beiträge", VI, 3 pp. 133-161. Sobre la angelologia: Duhem, op. cit., pp. 539 y sigs.

§ 278. Acerca de la teología: Garrigou-Lagrange, op. cit.; Sertillanges, en "Revue des Sciences phU. et theól.", 1907, pp. 239-251; Geyer, en "Philosophisches Jahrbuch", 1924, pp. 338-359.

§ 279. Los textos fundamentales para la psicología son: *Contra gent.*, II, 56-90; *Quaestio disp. de an.* y *Summa theol.*, I, q. 75-89, 118-119; Domet de Vorges, *La perception et la psychologie tbomiste*, París, 1892; Fabro, *Percezione e pensiero*, II, Milán, 1941; Hart, *The Thomistic Concept of Mental Faculty*, Washington, 1930.

§ 280. Sobre la libertad: Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1909, pp.

692-713; **Gilson,** *St. Thomas d'A.,* ("Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires"), París, 1924; **Laporte,** en "Revue de Méth. et de Mor.", 1931, 1932, 1934.

§ 281. Sobre la política: **Baumann,** *Die Staatslehre d. h. Th. v. Aquino,* Leipzig, 1909; **Zeiller,** *L'idèe de l'état dans Saint Thomas,* París, 1910; Michel, *La notion thomiste du bien commun,* París, 1932; Cotta, *Il concetto di legge nella "Summa Theologica" di S. Tommaso d'Aquino,* Turín, 1955; **Gilby,** *The Politicai Thought of Th. A.,* Chicago, 1958.

§ 282. Sobre la estética: De **Wulf,** en "Revue néo-scolastique", 1895, pp. 188-205, 341-357; 1896, pp. 117-142; recogidos en *Etudes historiques sur l'estétique de St. Th. d'A.,* Lovaina, 1896; **Valensise,** *Dell'estetica secondo i principii dell'Angelico Dottore,* Roma, 1903; Maritain, en "Revue des Jeunes", 1920; De **Munnynk,** en San *Tommaso,* Milán, 1923, pp. 228-246; Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino,* Turín, 1956.

CAPITULO XVI

EL AVERROISMO LATINO

283. CARÁCTER DEL AVERROISMO LATINO

El primer efecto de la introducción del aristotelismo en la escolástica cristiana es una clara delimitación de los campos respectivos de la razón y de la fe. La razón es el dominio de las verdades demostradas y, por lo mismo, de las demostraciones necesarias y de los principios evidentes que son fundamento de las mismas; la fe es el dominio de las verdades reveladas, carentes de necesidad demostrativa y de evidencia inmediata. Esta distinción se mantiene sólidamente en toda la historia ulterior del aristotelismo escolástico y de toda la escolástica. Sin embargo, la obra de Santo Tomás no se había detenido en el reconocimiento de esta distinción: más aún, había tenido la pretensión de avanzar más allá de la misma, estableciendo al mismo tiempo la imposibilidad de una oposición cualquiera entre los dos términos. "Ya que sólo lo falso es contrario a lo verdadero, decía Santo Tomás, como resulta evidente de sus mismas definiciones, es imposible que la verdad de la fe sea contraria a aquellos principios que la razón conoce naturalmente" *(Contra Gent.*, I, 7). Toda la doctrina tomista está organizada en orden a hacer imposible esta oposición: el principio de la analogía del ser, tal como lo presenta Santo Tomás, sirve precisamente para demostrar, por un lado, que la misma consideración del ser natural tiene necesidad de una integración sobrenatural y, por otro lado, sirve para situar tal integración en aquellas zonas del ser en que la capacidad demostrativa de la razón no puede llegar ni a la afirmación ni a la negación. Considérese como ejemplo el modo de tratar Santo Tomás el problema de la creación que vendría a ser, fuera del tomismo, uno de los puntos cruciales de la disputa escolástica: la creación es una verdad de razón, es decir, demostrable; en cambio, no se puede demostrar ni que haya ocurrido en el tiempo ni que esté fuera del tiempo, por lo que es lícito creer que haya ocurrido en el tiempo (§ 278). El tomismo ha pretendido demostrar así la coincidencia de dos principios, el uno de genuina inspiración aristotélica, el otro expresivo de la posibilidad misma de la investigación escolástica: esto es, del principio por el cual "es imposible que sea falso lo contrario de una verdad demostrable" con el principio: es imposible que una verdad de fe sea contraria a la verdad demostrable".

Sin embargo, la no coincidencia de estos dos principios había sido la base del aristotelismo averroísta. El aristotelismo, o sea, la filosofía, había sido interpretado por Averroes (ciertamente en un sentido más conforme a su

intención original) como no necesitado ni susceptible de integraciones no-demostrativas: en consecuencia, según Averroes, contenía todo lo *que* el filósofo debe creer (que coincide con lo que puede demostrar) y constituye la verdadera religión del filósofo, mientras que la religión revelada no es sino un modo aproximativo e imperfecto de acercarse a las mismas verdades para quien no es capaz del camino de la ciencia y de la demostración. Desde este punto de vista, no podía excluirse la posibilidad de una oposición entre las afirmaciones de la ciencia y las creencias de la fe: aunque no se tratara de una oposición entre dos verdades sino entre dos modos de expresar la misma verdad, uno de los cuales, el de la fe, bastante más imperfecto que el otro porque aun siendo adecuado a su fin práctico (dirigir las multitudes por el camino de la salvación) carece de la necesidad racional propia de la ciencia. La expresión de "doctrina de la doble verdad", creada inmediatamente y que todavía se emplea con frecuencia, no es muy exacta con respecto a Averroes, a los averroístas y a cualquier otro punto de vista que admita la posibilidad de una oposición entre la razón y la fe: particularmente, para Averroes, la verdad es una sola. Pero, para los averroístas de los siglos XIV y XV, la expresión puede considerarse dotada de cierta verdad en el sentido de que con ella se designa toda situación que reconozca una oposición entre las conclusiones de la filosofía y las creencias de la fe y no se preocupe de eliminar o conciliar tal oposición.

En la base del mismo y como inspiración fundamental de todo el averroísmo, está el concepto de la filosofía como ciencia rigurosamente demostrativa y de la felicidad del filósofo como coincidente con la posesión de dicha ciencia; pero también forma parte del mismo el concepto de que existen, además de esta ciencia y esta felicidad, una verdad y una felicidad diversas, dadas por la fe. De esta forma, el averroísmo podía llegar y llegó al reconocimiento explícito de puntos de oposición entre los dos dominios, sin ofrecer un principio dirimente de tales contrastes. Esta fue la situación en que se colocó aquella corriente que (desde Renán en adelante) se llama *averroísmo latino*: corriente cuyo alcance nos lo han permitido conocer estudios y descubrimientos recientes, ya que las condenas teológicas a que el mismo se hallaba sometido, han impedido la difusión y publicación del material historiográfico en relación con ella. Forman parte de esta corriente Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Bernier de Nivelles y Gosuino de la Chapelle; pero apenas se sabe nada de estos dos últimos.

284. SIGER DE BRABANTE: VIDA Y OBRAS

Siger de Brabante, maestro de la facultad de artes de la Universidad de París, aparece por primera vez en la historia el 27 de agosto de 1266, a raíz de los sucesos ocurridos en aquella Universidad. La fecha de nacimiento ha sido fijada, por Mandonnet, en 1235.

En 1270, el dominico Egidio de Lessines (muerto hacia 1304) expuso en una carta dirigida a San Alberto Magno, quince tesis defendidas por los más célebres maestros de filosofía del estudio de París: 1.° El entendimiento de todos los hombres es numéricamente uno e idéntico; 2.° La proposición "el hombre entiende" es falsa e impropia; 3.° La voluntad del hombre quiere y

elige por necesidad; 4.º Todos los acontecimientos sublunares están sometidos necesariamente a los cuerpos celestes; 5.º El mundo es eterno; 6.º Nunca hubo un primer hombre; 7.º El alma, que es la forma del hombre individual, muere al morir el cuerpo; 8.º El alma separada después de la muerte no sufre el fuego corpóreo; 9.º El libre albedrío es una potencia pasiva y no activa, y es movido necesariamente por el objeto del deseo; 10.º Dios no conoce las cosas particulares; 11.º Dios no conoce lo que es diferente de sí mismo; 12.º Las acciones humanas no están regidas por la providencia divina; 13.º Dios no puede dar la inmortalidad o incorruptibilidad a una cosa mortal o corporal; 14.º El cuerpo de Cristo, que fue crucificado y sepultado, no es o no fue siempre numéricamente idéntico, sino sólo relativamente; 15.º Los ángeles y las almas son simples, pero no con simplicidad absoluta, no porque se acerquen a lo que es compuesto, sino porque se alejan de lo que es completamente simple. Las trece primeras tesis eran los principios del averroísmo parisino; las dos últimas pertenecen a la doctrina tomista, porque, en sustancia, expresan el principio de la unidad de las formas y la simplicidad de las sustancias espirituales en cuanto carecen de materia. Como respuesta y refutación de estas tesis, San Alberto escribió su tratado *De quindecim problematibus*, y, probablemente a consecuencia de la refutación de San Alberto, el arzobispo de París, Esteban Tempier, condenó las trece proposiciones a fines del mismo año 1270. Sin embargo, el averroísmo continuó su propaganda en París, dirigido por Siger y Boecio de Dacia, hasta el 7 de marzo de 1277, cuando el mismo arzobispo condenó doscientas diecinueve proposiciones, que no sólo pertenecían al averroísmo, sino a la doctrina peripatética en general. Esta segunda condena señaló el fin del averroísmo latino. El 23 de octubre de 1277 el inquisidor de Francia, Simón du Val, citó a Siger ante su tribunal para responder a la acusación de herejía. Parece ser que Siger apeló a Roma y que la condena fue confirmada. Lo cierto es que fue internado en la corte de Roma y que hubo de seguirla en sus desplazamientos. Entre 1281 y 1284, mientras la corte papal estaba en Orvieto, Siger fue asesinado por un clérigo medio loco que estaba a su servicio.

Los escritos atribuidos a Siger que, con cierto fundamento, pueden ser considerados como auténticos son los siguientes: 1° *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal, millo homo existente* (1268); 2° *Sophisma: omnis homine de necessitate est animal* (1268); 3° *Compendium super librum De generatione et corruptione* (después de 1268); 4° *Quaestiones in librum tertium De anima* (hacia el 1268); 5° *Quaestiones logicales*; 6° *Quaestiones supra secundum Physicorum* (hacia 1270); 7° *Impossibilia* (1271-72); 8° *Quaestiones naturales* (hacia 1271); 9° *De aeternitate mundi* (hacia 1271); 10° *Tractatus de anima intellectiva* (1272-73); 11° *De necessitate et contingentia causarum* (hacia 1272); 12° *Quaestiones naturales* (hacia 1273); 13° *Quaestiones super II-VII Metaphysicorum* (1272-74); 14° *Quaestiones morales.*

Parte de estas obras han sido publicadas por historiadores recientes y otras han sido reproducidas en extractos y resúmenes. Hay otros muchos escritos que se le atribuyen a Siger, pero algunos se han perdido y otros son de autenticidad dudosa o discutida.

285. SIGER: NECESIDAD DEL SER Y UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

La fidelidad de Siger al aristotelismo averroísta aparece claramente en la *quaestio*: si es verdadera la proposición "el hombre es animal", suponiendo que no exista ningún hombre. En efecto, esta cuestión toca a la distinción real entre esencia y existencia, que había servido a Santo Tomás para reformar el aristotelismo. Siger contesta que "si se suprimen los hombres individuales, se suprime aquello sin lo cual la naturaleza humana no puede subsistir y, por lo tanto, se suprime la propia naturaleza humana". Si se destruyen los individuos, el hombre ya no es nada; por ello, no se le puede llamar animal ni ninguna otra cosa. Esencia y existencia no pueden separarse, ni siquiera en las cosas finitas.

Con ello, el principio que Santo Tomás utilizó para demostrar que el ser de las cosas finitas es un ser *creado* y supone una intervención activa de Dios, era eliminado; y Siger volvía al principio aristotélico (que el averroísmo conservó) de que el ser, en su estructura universal, es necesario y eterno. Por consiguiente, admitía la eternidad de la materia, del movimiento y de las especies, y afirmaba el principio de que ninguna clase de entes empieza a ser en el tiempo *(De an. intell.*, ed. Mandonnet, II, 159). Por lo tanto, incluso el alma intelectiva es eterna, y de ninguna manera es una parte o facultad del alma humana. Está unida al cuerpo sólo porque coopera con él en un único trabajo *(opus)*, que es el entender. Pero no se multiplica al multiplicarse los cuerpos, sino que es numéricamente una e idéntica en todos los hombres. Ocurre con ella lo que con cada especie (por ej., "hombre") que es participada de varios individuos que difieren entre sí materialmente y también numéricamente, pero que, lo mismo que *su forma*, permanece única e indivisa y no se multiplica al multiplicarse los individuos (*De an. intell.,* 7).

El *De unitate intellectus* de Santo Tomás, que algunos manuscritos indican está dirigido contra Siger *(contra magistrum Sogerum)*, debió ser escrito para refutar otra obra de Siger, pero no contra el *Acerca del alma intelectiva* qué se ha conservado, y más bien parece ser una respuesta a las objeciones de Santo Tomás. La principal de estas objeciones es, como ya hemos visto (§ 279), que si el entendimiento fuera una sustancia separada, el hombre no podría conocer, y a ello Siger responde que el entendimiento actúa en el hombre no como un motor, sino *operans in operando,* es decir, como principio director de su actividad intelectual.

Precisamente, en la medida en que el sabio participa en la acción del entendimiento activo o, por lo menos, deja que esta acción opere en él, alcanza el sabio aquella felicidad puramente contemplativa que puede lograr ya en este mundo, tal como Siger afirmaba en un tratado que se ha perdido (De *felicitate*), pero de cuyas ideas quedan ciertos vestigios en algún averroísta del renacimiento, especialmente en Nifo.

286. SIGER: LA ETERNIDAD DEL MUNDO Y LA DOBLE VERDAD

La unidad y la eternidad del entendimiento era una tesis que, en la filosofía de Siger, lo mismo que en el aristotelismo árabe, estaba íntimamente unida a la de la *necesidad del ser* en general y constituía un simple corolario de este principio más general. Con este mismo principio

guarda relación otra tesis típica del averroísmo, la de la eternidad del mundo. En efecto, si el mundo es necesario no puede haber tenido principio y es eterno. Y Siger afirma que el mundo es necesario como verdad demostrada, que deriva de la misma necesidad del ser divino. Porque Dios es necesariamente primer Motor o primer Agente y, como tal *siempre* está en acto; por lo tanto, es menester que *siempre* se mueva y actúe. Desde este punto de vista, la creación no es un acto libre de Dios sino que deriva de su misma necesidad; y de esta misma necesidad deriva también el *ciclo* inmutable de la creación por el cual todas las cosas retornan periódicamente a las mismas condiciones, a base del movimiento de los cielos que es el medio por el cual actúa en el mundo la necesidad divina. "Así sucede, dice Siger (*Ibid.*), con las opiniones, las leyes y las religiones: todas las cosas inferiores recorren un ciclo determinado por la rotación de los cuerpos celestes, aunque los hombres no recuerden el retorno periódico de muchas de ellas, a causa de la lejanía en el tiempo". *(De an. intell., 7).* Con ello, Siger se relacionaba, a través de Averroes, con la concepción griega del devenir cíclico del mundo; y al admitir la subordinación de todos los acontecimientos sublunares a los movimientos celestes, confirmaba el determinismo astrológico de los musulmanes. "Sin embargo, estas proposiciones, añade, las enunciamos según las opiniones del filósofo, pero sin afirmar que sean verdaderas." Las mismas reservas tiene al hablar de la separación del entendimiento. "Si la santa fe católica es contraria a la opinión del filósofo, nosotros nos inclinamos a aquélla ahora y en cualquier otra circunstancia."

Santo Tomás, refiriéndose en el *De unitate* (cap. 25) al autor que pretende refutar, cita sus palabras: "Mediante la razón concluyo necesariamente que el entendimiento es numéricamente uno, pero por la fe estoy seguro de lo contrario.'' Esta es la expresión típica de la doctrina de la *doble verdad*, y contra ella, Santo Tomás puede objetar que, en tal caso, la fe sería contraria a la razón y, por tanto, a la verdad necesaria, es decir, falsa. Las expresiones que encontramos en las obras conocidas de Siger no son tan enérgicas como la citada por Santo Tomás. Mas su sentido es quizá el mismo, pues el filósofo, o sea Aristóteles, es la encarnación misma de la razón tanto para Siger como para Averroes y el mismo Santo Tomás, y la imposibilidad de reducir su opinión a las enseñanzas de la fe supone una oposición insalvable entre dos ordenes de verdad: la filosófica fundada, como dice Siger "en la experiencia humana y en la razón" y la de la fe, fundada en la revelación.

287. BOECIO DE DACIA

Esta oposición entre los dos órdenes de verdades aparece todavía mucho más clara en la obra del danés Boecio de Dacia, alumno de Siger y también como él maestro de París. Boecio escribió, además de los *Comentarios* a las obras de Aristóteles, un tratado lógico *De modis significandis* y otras obras más: *De summo bono; De somniis; De mundi aeternitate*: este último, editado recientemente, es de mucha importancia para la historia del averroísmo.

Ya se ha visto que el principio fundamental que el averroísmo latino toma del aristotelismo árabe es el de la *necesidad* del ser en general: de este principio derivan las dos tesis típicas de este averroísmo, la eternidad del mundo y la eternidad del entendimiento activo. Boecio afirma claramente el principio de la necesidad como exigencia de toda consideración racional o natural del mundo. En efecto, desde el punto de vista racional, la naturaleza es "el primer principio en el género de las cosas naturales y también el primer principio que el filósofo natural puede considerar" *(De mundi aet.*, ed. Sajo, p. 96-97). Lo cual quiere decir que, más allá de la naturaleza, hablando racional y humanamente, no hay un principio superior; y que el mundo puede y debe explicarse a base de su principio inmanente que no se refiere a nada superior a la naturaleza o distinto de ella. Desde el punto de vista de la filosofía natural, la creación es, por tanto, imposible: "posible" o "imposible" son calificativos que el filósofo emplea "a base de las razones que son investigables por el hombre", ya que en cuanto abandona estas razones, deja de ser filósofo. "La filosofía no se funda en las revelaciones ni en los milagros" (*Ibid.*, p. 117). Pero lo que es imposible para la filosofía no es absolutamente imposible o en sí, ya que se denomina imposible sólo en el ámbito de un universo de discurso en el que valen como decisivas las razones naturales y los principios en que éstas se fundan. Fuera de este universo, la creación puede admitirse como posible: posible, se entiende, para una causa mayor que toda causa natural": o sea, que no conozca o trascienda las limitaciones y comportamientos propios de las causas naturales. Para una causa así puede ser posible aquella creación del mundo que es racionalmente imposible; el reconocimiento de los diversos universos de discurso, paralelos e irreducibles, en que se sitúan aquella posibilidad y esta imposibilidad es la única "concordia" que, según Boecio, puede haber entre la filosofía y la fe.

Este punto de vista hacía naturalmente imposible la investigación escolástica y la ciencia teológica que era el culmen o la hija predilecta de esta indagación: con lo cual se explica por qué fue siempre considerado como un escándalo mientras la escolástica se mantuvo viva como única forma posible de filosofía y por qué también fue siendo admitido y reconocido a medida que el problema escolástico caminaba hacia su disolución.

BIBLIOGRAFÍA

§ 284. Hasta hace muy poco no ha podido explicarse adecuadamente la figura de Siger. Las investigaciones de Hauréau ("Journal des savants", 1886, 176-183; *Histoire litt. de la France*, vol. 30°, 1888, 270-279; *Notices et extraits*, V, 88-89) y de Denifle (*Chart. Univ. Paris*, I, 487, 556) habían puesto en claro que las condenas pronunciadas en 1270 y 1277 por el obispo de París Esteban Tempier iban dirigidas sustancialmente contra la enseñanza de Siger. Pero cuando Baeumker publicó en 1898 los *Impossibilia* (en "Beiträge", II, 6) los consideró (confirmando la opinión de Hauréau) como un escrito polémico de autor desconocido contra Siger, a excepción de solo seis tesis que parecían ser del propio Siger. Mandonnet *(Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, I, Lovaina, 1911, p. 119 y sigs.), ha demostrado que todo el escrito pertenece a Siger y que está constituido por una serie de sofismas que, según costumbre de la Edad Media, se discutían y rebatían en cátedra, en presencia del maestro (en este caso, Siger). El escrito es la *reportatio*, el informe escrito, recogido por un alumno de Siger, de los ejercicios dialécticos que se

tenían en clase. Al mismo género pertenecen los *Impossibilia* de Siger de **Courtrai,** que se ha confundido mucho tiempo con Siger de Brabante. De él sabemos que **fue** Maestro de artes en 1309, miembro de la **Sorbona** en 1310 y **Deán** de Santa María de **Courtrai** desde **1308** hasta **1330.**

Los escritos de Siger han sido **editados (parcialmente)** en las dos obras que *se* citan mis abajo de Mandonnet y de Van **Steenberghen.** La carta de Egidio de Lessines ha sido editada por primera vez por Mandonnet. II, 29 y sigs.

Que el *De unitate intellectus* de Santo Tomás no es una refutación del *De anima intellectiva* de Siger (como **afirmaba** Mandonnet) sino mas bien este último tratado una respuesta al primero, lo ha demostrado por primera vez Chossat, *Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant*, en **"Revue** de **Phil.",** 1914, 553 y **sigs.,** confirmándolo Nardi en *Tommaso d'Aquino. Opuscoli e testi filosofici,* II, 7-8; por **Octaviano,** *Intr. alla traduzione dell'opuscolo tomistico*, Lanciano, 1935.

Sobre la doctrina de la doble verdad: Gilson, *La doctrine de la doublé vérité*, en *Etudes de phil. médiév.*, p. 51.

Sobre Siger: P. Mandonnet, S. *de B. et l'averroïsme latin du XIIIe siede,* 2ª ed. en 2 **vols., Lovaina, 1908-1911;** F. Van Steenberghen, S. *de B. d'après ses oeuvres medites, 2* **vols., Lovaina,** 1931-1942 (con amplia bibliografia); C. **A.** Graiff, *S. d. B. Questions sur la Métaphysique*, Lovaina, 1948; J. J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de S. de B.*, Lovaina, 1954 (con **bibl. completa).** También es importante para los escritos perdidos, B. Nardi, *S. de B. nel pensiero del Rinascimento italiano,* Roma, 1945.

§ 287. De Boecio: *De summo bono* y *De somniis,* ed. **Grabmann,** en *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. **200-224;** *De mundi aeternitate*, ed. Sajó, Budapest, 1954.

Gregory, *Discussioni sulla doppia verità,* en "Cultura e scuola", Roma, 1962, p. 99-106 (con **bibl.).**

CAPITULO XVII

LA LOGICA DEL SIGLO XIII

288. EL DESARROLLO DE LA LOGICA MEDIEVAL

Cuando, hacia mediados del siglo XIII, la lògica empezó a considerarse en estrecha relación con la gramática y, por lo tanto, como doctrina de los términos, es decir, de las palabras, consideradas como signos convencionales de las cosas, esta concepción se opuso como *vía moderna* a la concepción tradicional de la lógica designada con el nombre de *vía antigua.*

A las dos partes de la lógica aristotélica que ahora se dividen en *ars vetus*, comprendiendo las *Categorías y* la *Interpretación,* y *ars nova,* que abarca los *Analíticos primeros y segundos,* los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos,* se añade con arreglo a la nueva orientación, otro cuerpo de doctrina constituido por el estudio de las *propiedades de los términos.* En este estudio es donde más toma cuerpo la orientación terminista o nominalista de la lógica del siglo XIII. Aparece ya en la lógica de Guillermo Shyreswood (muerto en 1249) y de Lamberto de Auxerre, pero se difundió, sobre todo, por obra de Pedro Hispano, autor del más famoso compendio medieval de lógica. En los escritos de estos autores y de otros más que siguieron sus huellas, no se esclarece lo más mínimo la diferencia entre el planteamiento conceptual propio de la lógica entendida como estudio de las propiedades de los términos y la lógica aristotélica. Los tratados respectivos quedan simplemente yuxtapuestos; la lógica aristotélica se sustrae a sus numerosas implicaciones ontológicas y metafísicas y se reduce todo lo posible a su esqueleto formal. Pero el tratado de los problemas ontológicos y gnoseológicos que aparecen siempre implicados en los tratados de lógica, se efectúa de conformidad con la nueva orientación nominalista que comienza a predominar a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Esta orientación se debe en buena parte a Abelardo cuyo planteamiento ontológico y gnoseológico repite; pero los conceptos de que se vale están tomados de la lógica estoica, conocida a través de las obras de Cicerón y de Boecio. Y como la lógica estoica se apoyaba en el razonamiento hipotético y, en eJ órgano aristotélico, el razonamiento hipotético es propio de la *dialéctica* como facultad de lo probable, resulta que la dialéctica, precisamente en este sentido de ciencia probable comienza a predominar sobre la lógica y a englobar a toda la lógica en sus procedimientos. Dice Pedro Hispano: "La dialéctica es el arte de las artes, es la ciencia de las ciencias que abre el camino a los principios de todos los métodos. En efecto, sólo la dialéctica discute con probabilidad los principios de todas las demás artes, por lo cual

debe ser la primera en la adquisición de las ciencias" (*Summulae logicales*, I, 10). Conforme al espíritu de la lógica estoica, la lógica terminista es fundamentalmente empírica. Los términos cuyas propiedades considera, no indican formas sustanciales ni expresan las estructuras necesarias del ser o el ordenamiento ontológico del mundo, sino que señalan solamente *objetos de experiencia:* cosas o personas, o también otros términos. De ahí que su propiedad fundamental sea la *suposición (suppositio):* es decir, aquella por la cual, en todos los enunciados y razonamientos en que recurren, ellos *están por* (*supponuntpro)* tales objetos y por ninguna otra forma, estructura o entidad de cualquier clase. La doctrina de la *suppositio* es la primera característica de la nueva lógica. La segunda es la importancia que en la misma adquiere la doctrina de las *consequentiae*, o sea, de los razonamientos inmediatos (sin término medio) que eran propios de la lógica estoica. Invirtiendo el procedimiento característico de Aristóteles que trata de reducir al silogismo todo tipo de razonamiento, los lógicos terministas procuran reducir a una conexión del tipo "si... entonces ' toda forma de razonamiento, incluido el silogismo.

De este modo, el desarrollo de la lógica seguía las nuevas orientaciones de la investigación filosófica que, del campo de la teología en el que se había mantenido durante el primer período de la escolástica se iba acercando cada vez más a los de la física y la antropología, considerados como más accesibles a la capacidad de la razón humana y más fecundos en resultados positivos. Lógica terminista, nominalismo e investigación física y antropológica son los tres aspectos que caracterizan a la escolástica de la segunda mitad del siglo XIII y del XIV. Dichos aspectos hacen que la escolástica de este período adopte una actitud sustancialmente crítica con relación a los problemas que preocuparon con mayor atención a la escolástica anterior: orientación esta que lleva a una revisión de los conceptos de la metafísica tradicional y al escepticismo teológico.

289. PEDRO HISPANO

Pedro Hispano (*Hispanus*) nació en la segunda década del siglo XIII en Lisboa. Estudió en París con Guillermo Shyreswood, del que probablemente tomó las directrices de su lógica. Fue obispo cardenal de Tusculo, y en 1276 fue nombrado Papa, adoptando el nombre de Juan XXI; pero al año siguiente murió. Alcanzó fama como médico y nos ha dejado numerosas obras o traducciones de libros de medicina. Pero su importancia en el campo filosófico es debida a su compendio de lógica, que probablemente escribió en Siena, donde enseñó y que lleva el titulo de *Summulae logicales*. Esta obra tiene idéntico contenido que la *Sinopsis de la lógica aristotélica*, escrita en griego y atribuida a Miguel Psello (1018-1078 ó 1096), y ha sido considerada como traducción de la obra de Psello. En realidad, la *Sinopsis* atribuida a Psello es la traducción griega de las *Summulae logicales* de Jorge Scholarios (1400-1464). En esta obra de las *Summulae,* aparecen por primera vez las vocales. palabras y versos mnemotécnicos que luego se emplearon corrientemente en la enseñanza de la lógica. Así, por ejemplo, se indica con la *A* la

proposición universal afirmativa, con la *E* la universal negativa, con la / la particular afirmativa y con la *O* la particular negativa, con arreglo a los siguientes versos:

A adfirmat, negat E, sed universaliter ambae,
I firmat, negat O, sed particulariter ambae.

Para indicar las figuras y los modos del silogismo, se emplearon las palabras mnemónicas *Barbara, Celarent, Darii, Ferio,* etc., cuyas vocales indican la cantidad y la cualidad de las proposiciones que constituyen las premisas y la conclusión del silogismo. Así, en el silogismo *Barbara,* tanto las premisas como la conclusión son universales afirmativas. El escrito se divide en siete tratados: 1° la enunciación; 2° los universales; 3° los predicamentos; 4° el silogismo; 5° los lugares dialécticos; 6° los sofismas; 7° las propiedades de los términos. Los seis primeros tratados exponen la lógica de Aristóteles. El séptimo, la lógica nueva, es decir, la terminalista.

Las propiedades de los términos considerados en esta última parte son la suposición, la ampliación, la restricción, la apelación, la distribución. Pero la mas importante de todas ellas es la suposición cuya teoría constituye la parte central de la lógica nominalista. La suposición se distingue de la significación en que, a diferencia de ésta, es propia no del término aislado sino del término en cuanto se repite en las proposiciones y constituye su dimensión semántica. Dice Pedro Hispano: "La suposición y la significación difieren en que la significación es la imposición de una voz a la cosa significada mientras que la suposición es la acepción del mismo término ya significante para cualquier otra cosa; por ejemplo, cuando se dice 'el hombre corre' este termino 'hombre' alude a Sócrates, a Platón, o cualquier otro. La significación es antes que la suposición, pero no son idénticas ya que el significar es propio de la voz y el suponer lo es del término ya compuesto de voz y significación" (*Summulae*, *6,* 03). La distinción entre las diversas especies de suposición y los problemas a que las mismas dan origen son la materia del tratado de esta parte de la lógica y constituyen los puntos de disención y discusión entre los mismos lógicos de la *via moderna.* Aquí nos referimos solamente a aquella distinción que, formulada por Pedro Hispano, ha sido luego aceptada por los lógicos posteriores, es decir, la distinción entre suposición simple y suposición personal. Existe suposición *simple* cuando el término común se emplea para la cosa universal que el mismo representa, como cuando se dice "el hombre es una especie": en cuya proposición el término "hombre" está en lugar del hombre en general y no por un individuo humano determinado. En cambio, hay suposición *personal* cuando el término común está en lugar de los individuos comprendidos por el mismo, como en la proposición "el hombre corre", el término hombre está en lugar de los individuos humanos, o sea, en lugar de Sócrates, de Platón y de otros. La doctrina de la suposición es el mejor instrumento forjado por la lógica medieval para un uso empírico de la misma lógica, es decir, para un uso que no concierne a entidades de orden metafísico o teológico, sino a realidades o conceptos que entran dentro de los límites de la experiencia o, de todas maneras, son accesibles al hombre.

290. RAMÓN LLULL (RAIMUNDO LULIO)

En la historia de la lógica universal, Raimundo Lulio ocupa un lugar aparte. Nació en Palma de Mallorca, en 1232 ó 1235. Primero fue cortesano en la corte de Jaime II; pero a consecuencia de una visión abandonó la vida mundana y se dedicó a la vida religiosa (1265). Quiso entonces dedicarse a luchar contra el Islam y escribió muchas obras contra la filosofía de los musulmanes, en especial contra el averroísmo; pero, entretanto, se ocupaba de otras materias, sobre todo de lógica. A partir de 1287, Raimundo Lulio empezó a viajar de ciudad en ciudad para propagar sus ideas. En 1288, en París, dio lecciones acerca de su *Ars generalis*, pero con escaso éxito. Pasó luego a Túnez, Nápoles y Oriente; regresó por el mismo camino y volvió de nuevo a visitar las ciudades europeas. En 1314 se embarcó rumbo a Túnez, y, según la leyenda, murió lapidado por los musulmanes el 29 de junio de 1315. Su actividad literaria fue vastísima y muy varia. Escribió poemas, novelas filosóficas, obras de lógica y de metafísica, tratados místicos.

Su hostilidad contra la filosofía musulmana, especialmente contra el averroísmo, deriva de la convicción de que la fe puede demostrarse con razones necesarias. La diversidad y oposición que el averroísmo señalaba entre razón y fe, hacen que Raimundo Lulio sea un encarnizado enemigo suyo. Según él, la misma re crea en el creyente las razones necesarias que la justifican. De este modo, la fe se convierte en instrumento del entendimiento, ya que el fin del entendimiento no es creer, sino entender, y la fe es la intermediaria entre el entendimiento y Dios, ya que gracias a ella el entendimiento puede elevarse hasta Dios y saciarse así en su primer objeto (*Ars magna*, IX, 63). Pero la importancia de Raimundo Lulio consiste en su idea de una lógica que él concibe como ciencia universal, base de todas las ciencias, concepto que expone en su tratado llamado *Ars magna et ultima.* Ya que cada ciencia tiene sus propios principios, diferentes de los principios de las demás ciencias, ha de haber una ciencia general, en cuyos principios estén implícitos los principios de las ciencias particulares, como lo particular está comprendido en lo universal. Mediante esta ciencia general, las demás ciencias pueden aprenderse fácilmente (*Ibid.*, proemio, edición Zetzner, p. 218). Esta ciencia no es la metafísica, porque no toma en consideración el ser, sino que únicamente tiene en cuenta los términos de cuya combinación pueden resultar los principios de todas las ciencias. Estos términos son nueve predicados absolutos (bondad, grandeza, eternidad o duración, potencia, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria); nueve predicados relativos (diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad, minoría); nueve cuestiones (sí, qué, de qué, por qué, cuánto, cuál, cuándo, dónde, de qué modo o con qué); nueve sujetos (Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sensibles, vegetativos, elementales, instrumentales); y además, nueve virtudes y nueve vicios.

El *ars magna* ha de consistir esencialmente en la facultad de combinar los citados términos de modo que se formen con ellos todas las verdades naturales que el entendimiento humano puede alcanzar. El *ars magna* es, por consiguiente, en verdad, el arte de combinar los términos simples, para el descubrimiento sintético de los principios de las ciencias. Este concepto del arte combinatoria despertó en el Renacimiento entusiastas seguidores, entre

ellos Agrippa, Carlos Bovillo y Giordano Bruno. El propio Leibniz, más tarde, recogió el concepto luliano de un arte combinatoria como base de una lógica inventiva, es decir, dirigida a descubrir por vía sintética las verdades de las ciencias. Y es ésta precisamente la originalidad del *ars magna* de Raimundo Lulio. En una época en que la lógica se concebía como ciencia analítica exclusivamente, como procedimiento que se limita a descomponer el pensamiento en sus términos, para estudiar estos términos independientemente, Lulio propone la necesidad de un procedimiento sintetico e inventivo que no se limite a analizar las verdades conocidas, sino que sirva para descubrir otras nuevas. Se trata de una aspiración utópica, que se ha asomado varias veces a la historia del pensamiento. Reducir el largo y paciente trabajo de investigación, que cada ciencia supone y por el cual avanza, a una técnica sencilla y abreviada, que puede aplicarse a todas las ciencias, sea cual sea el objeto a que cada una de ellas tiende a alcanzar, es un ideal demasiado atrayente para que el hombre no se detenga en él alguna vez con complacencia. Es, sin embargo, un ideal utópico, porque toda ciencia, a medida que avanza, construye su lógica, esto es, la disciplina de su investigación; y esta disciplina no puede ser conocida de antemano ni aplicada automáticamente a todas las ciencias. Pero tal vez se pueda ver en el ideal del *ars magna* de Lulio la primera manifestación de la conciencia del carácter constructivo y sintético de la disciplina de la investigación científica.

BIBLIOGRAFÍA

§ 288. Sobre la polémica entre vía antigua y vía moderna: Prantl, *Gesch. der Logik*, II, pp. 261 y sigs.; III, p. 26, n. 103; IV passim.

§ 289. Las *Summulae logicales* de Pedro Hispano fueron editadas por primera vez en 1480 y han tenido después numerosas ediciones en el siglo XVI, además de otras dos ediciones recientes: bajo el cuidado de Mullally, Notre Dame (Ind.), 1945 y de Bochensky, Turín, 1947. En esta última aparecen abreviadas y ordenadas en doce tratados, en lugar de en siete. En las citas del texto se ha seguido esta última edición. Otras obras: *Obras filosóficas*, ed. Alonso, 3 vols., Madrid, 1942-1952.

La *Sinopsis* atribuida a Psello fue considerada el original de la obra de Pedro Hispano por su primer editor Ehinger en 1597 y la opinión fue aceptada por Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, III, Leipzig, 1743, p. 817; y después recogida por Prantl, *Gesch. der Logik*, II, p. 264; III, p. 18. Esta opinión fue combatida por Thurot en "Revue Archéol.", X, p. 267-281 y en "Revue Critique", 1868, p. 194-203, el cual vio, en cambio, en la *Sinopsis* la traducción de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano. Esta opinión, confirmada por Stapper, *Papst Iohannes XXI*, Münster, 1898, p. 16 y sigs., y por Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siede: M. Psellos*, París, 1920, p. 39-42 puede considerarse ahora como definitivamente establecida.

E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionslehre*, en "Symposion", III, Munich, 1952. Bibliografía sobre Pedro Hispano, en "Riv. Portuguesa de Fil.", 1952.

§ 290. . La primera traducción completa de las obras de Lulio fue impresa en Estrasburgo (Argentorati), 1598, y luego reimpresa en Maguncia, 1721-1742, y comprende diez volúmenes en folio; además *Obras originales de R. L.*, Palma, 1906 y sigs.; *Opera latina*, Palma, 1952; *Obres essencials*, Barcelona, 1957-1960.

Sobre la actividad de Lulio contra el averroísmo: Renan, *Averroes et l'averroïsme*, p. 255 y sigs. Sobre la relación de Lulio con la filosofía árabe: Keicher, en "Beiträge", VII, 4-5, 1909. Sobre la lógica: Prantl, *Gesch. der Logik*, III, p. 145-177. Sobre la mística: Probst, en "Beiträge", XIII, 2-3, 1914. Sobre la figura de Lulio en general: Probst, *Caractère et origine des idees du bienbeureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912.

Ottaviano, *L'ars compendiosa de R. L., avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, París, 1930 (con bibl.); Paolo Rossi, *Clavis universalis*, Milán, 1960, *passim*. Cfr. también sobre todos los aspectos de la obra de Lulio los fascículos de los "Estudios Lullianos", Palma, 1957 y sigs.

CAPITULO XVIII

LA POLEMICA EN TORNO AL TOMISMO

291. LA LUCHA CONTRA SANTO TOMAS

Contra el averroísmo se habían hallado coaligadas las fuerzas de la tradición platonicoagustiniana y del nuevo aristotelismo de San Alberto y Santo Tomás. Pero este aristotelismo representaba, para la orientación tradicional de la escolástica, una desconcertante desviación de los cánones interpretativos que ella seguía desde tantos siglos. A pesar del equilibrio evidente de la síntesis tomista, que al reconocer la relativa autonomía de la razón, como se había encarnado y expresado en la filosofía de Aristóteles, la empleaba como dócil instrumento para la explicación y defensa de la verdad revelada, la separación que esta síntesis señalaba de la que hasta entonces había constituido el camino maestro de la interpretación dogmática, debía provocar luchas y contraposiciones. Así fue, en efecto.

En la condenación pronunciada el 7 de marzo de 1277 por el obispo de París, Esteban Tempier (§ 284), estaban comprendidas, entre diversas proposiciones averroístas, algunas tesis de Santo Tomás, y precisamente las que se refieren al principio de individuación y la negación de que las sustancias intelectivas están provistas de materia. Eran las tesis que más se oponían a la doctrina platonicoagustiniana, tal como había sido expuesta, por ejemplo, en la *Summa* de Alejandro de Hales. Poco tiempo después, el 18 de marzo del mismo año, el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, condenaba también la otra doctrina típica del tomismo, *la unidad de la forma sustancial en el hombre*, esto es, la afirmación de que "el alma vegetativa, sensitiva e intelectiva, constituyen una única forma simple". Era el otro punto *en* que el tomismo significaba una neta separación del agustinismo tradicional. La condenación era tanto más significativa cuanto provenía de un dominico, un cofrade de Santo Tomás.

Roberto Kilwardby, inglés de nacimiento, había estudiado en París y allí había conseguido el título de *Magister artium*. Vuelto a Inglaterra, había entrado en la orden de los dominicos, y había enseñado (1248-1261) como maestro de Teología en Oxford. En 1272 fue arzobispo de Canterbury. Fue hecho cardenal en 1278 y murió en Viterbo el año 1279. Es autor de un *Comentario* de las obras de lógica de Aristóteles, Porfirio, Boecio, de la *Física* y *Metafisica* de Aristóteles, de un *Comentario a las Sentencias* y de una introducción a la filosofía, *De ortu et divisione philosophiae*, en el cual se utilizan igualmente fuentes cristianas y árabes. Estos escritos han quedado inéditos y solamente los eruditos modernos han publicado extractos y datos

sobre ellos. Kilwardby vuelve a la tradición agustiniana, y polemiza vivamente contra Santo Tomás. Defiende, con San Buenaventura, la doctrina, que San Agustín había tomado de los estoicos, de las razones seminales. La "materia prima natural" debe entenderse no ya como falta de forma y actualidad, sino como algo "dotado de dimensiones corpóreas e impregnado de las *razones seminales* u *originales*, de las cuales deben ser producidas las formas de todos los cuerpos específicos". Insiste, contra Santo Tomás, en la distinción entre las diversas partes del alma humana. El alma humana no es simple, sino compuesta: en ella, las partes vegetativa, sensitiva e intelectiva, son esencialmente distintas y constituyen una unidad, solamente por su orden y unión natural.

La condenación contra Santo Tomás fue confirmada por el seguidor y sucesor de Kilwardby en la cátedra arzobispal de Canterbury, Juan Peckham, el 29 de octubre de 1284 y el 30 de abril de 1286, sobre todo por lo que se refiere a la unidad de la forma-alma en el hombre. Peckham, que nació en el 1240, había estudiado en París, con San Buenaventura, y pertenecía a la orden franciscana. Enseñó teología en París y Oxford, en 1276 llegó a ser lector del Santo Palacio de Roma, y en 1279, arzobispo de Canterbury. Murió el 8 de diciembre de 1292. Buena parte de sus escritos ha quedado inédita. Compuso *Collectanea bibliorum*, sobre la concordancia entre los libros bíblicos, obras de física *(Perspectiva Communis, Tractatus sphaerae, Theorica planetarum)*; un *Comentario al Libro I de las Sentencias*, un escrito *Sobre la Etica* y una serie de escritos exegéticos y polémicos en defensa del ideal de pobreza de los franciscanos. Son notables, por la polémica entre agustinismo y tomismo, las *Cartas*, algunas de las cuales han sido publicadas recientemente. En una de ellas, de 1.º de junio de 1285, después de haber condenado las novedades introducidas en teología durante los últimos veinte años, enumera los puntos básicos del agustinismo, a los que la orden franciscana, con Alejandro y San Buenaventura, se había mantenido fiel, en las doctrinas de la ley eterna, y de la luz inmutable, de las potencias diversas del alma y de las razones seminales que se encuentran en la materia. En una *quaestio disputata* sobre la luz eterna como guía del saber humano (ed. Quaracchi, p. 180), pone tres condiciones del conocimiento: la luz creada, pero imperfecta, del entendimiento humano; la luz increada y sobrerresplandeciente, y el entendimiento posible, que aprehende la especie inteligible.

En el mismo plano polémico de Peckham se mueve su compatriota y hermano de religión Guillermo de la Mare, que enseñó en Oxford y murió en el 1298 y fue autor de un *Correctorium fratris Thomae*, en el cual están indicadas y censuradas ciento dieciocho proposiciones, sacadas de las obras mayores de Santo Tomás *(Summa, Quaest, disputatae, Quaest. quodlibetales y Sententiae)*. Mientras el general de los franciscanos prescribía en el capítulo de Estrasburgo de 1282 no difundir las obras de Santo Tomás si no estaban provistas de los comentarios de Fray Guillermo, la orden dominicana reaccionaba con varios *Correctoria* o *Defensoria Corruptorii fratris Thomae* (de esta manera se deformaba satíricamente el título del escrito de Guillermo). El más importante de tales *Correctoria* es el que se atribuye falsamente a Egidio Romano (§ 294), que ha sido muchas veces impreso. Pero se sabe de otros cuatro, inéditos.

292. MATEO DE ACQUASPARTA

Mientras la lucha contra el tomismo se manifestaba así en el plano de la condenación y censura dogmática, se desarrollaba en el plano doctrinal la polémica contra las posiciones filosóficas del tomismo.

Mateo, nacido en Acquasparta, de Umbría, entre el 1235 y el 1240, franciscano, estudió en Todi y fue discípulo de San Buenaventura en París. Enseñó en París como maestro de Teología. En el 1281 sucedió a Peckham como lector del Santo Palacio de Roma. Fue nombrado general de la orden en 1287, cardenal en 1288, obispo-cardenal de Porto y Rufina en 1291. Obtuvo cargos políticos del papa Bonifacio VIII, de quien fue amigo. Murió el 29 de octubre de 1302. Escribió un *Comentario a las Sentencias,* un *Comentario a la Biblia, Cuestiones disputadas.* Solamente estas últimas han sido editadas recientemente en la parte que concierne al conocimiento.

Mateo resucita de lleno la doctrina típica del agustinismo: el conocimiento dirigido por la luz divina. Contra el escepticismo de la Academia Nueva, sostiene que hay dos órdenes de conocimientos absolutamente ciertos: el hecho de la autoconciencia, por un lado, y los axiomas de la lógica y las proposiciones de la aritmética, por otro. La posibilidad de tales conocimientos está en la luz divina. No basta, para ellos, la luz natural de la inteligencia humana, si ésta no se relaciona con la luz eterna, que es el fundamento perfecto y suficiente del conocimiento y si no la alcanza y la toca, de alguna manera, en su grado supremo. "Todo lo que se conoce con absoluta certeza, se conoce en las razones eternas y en la luz de la verdad primera." (Edic. Quaracchi, 1903, 261). Este principio es contrapuesto por Mateo a la doctrina de Santo Tomas (que él indudablemente incluye entre los *quidam philosophantes*, contra los cuales polemiza), doctrina según la cual basta la acción del entendimiento agente para abstraer las especies de las cosas y determinar así el verdadero conocimiento de ellas. Y es natural que él rechace la doctrina tomista aduciendo la autoridad de San Agustín: "No se puede destruir desde sus fundamentos la doctrina del bienaventurado Agustín: él es el doctor príncipe *(doctor praecipuus*) que los doctores católicos, y sobre todo los teólogos, deben seguir" (*Ibid.*, 252). Y de hecho el conocimiento tiene por objeto la *esencia* de las cosas; pero tal esencia no se puede alcanzar sin la ayuda de la luz divina. Al conocer, por ejemplo, el concepto de hombre, o de otra cosa particular que tenga una esencia determinada, yo no conozco una nada, ni siquiera un ente en potencia, y tampoco solamente algo aprehensible, que subsista tan sólo como tal: conozco una verdad eterna. Ahora bien, esta verdad eterna no puede tener su fundamento en la cosa, ya que ésta cambia, pero la verdad no, y vale aunque la cosa no exista. La afirmación "el hombre es un animal racional" es verdadera, aunque no exista ningún hombre. Tampoco puede una verdad eterna fundarse en el entendimiento, ya que el entendimiento es mudable y aquella verdad vale, aunque no exista ningún entendimiento creado. Las verdades eternas independientes del objeto a que se refieren y de los sujetos que las formulan, deben, por tanto, tener su fundamento en el Eterno Ejemplar, en el cual, según la palabra de San Agustín, "permanecen inmutables los orígenes de las cosas mudables y permanecen las razones de las cosas transeúntes". El

objeto de nuestro entendimiento es, pues, la esencia de la cosa en cuanto es referida por nuestro entendimiento (que tiene su concepto) al ejemplar divino (*Ibid.*, 223). Con todo, la fidelidad profesada por Mateo a la enseñanza agustiniana no le impide alguna concesión al aristotelismo. Mateo se sirve del aristotelismo para limitar o corregir el principio agustiniano de la pura interioridad del conocimiento. Si es verdad que la regla y el fundamento supremo del conocimiento es la luz divina que nos ilumina desde dentro, es también verdad que el conocimiento mismo está condicionado por las cosas externas y tiene razón Aristóteles al afirmar (*Ana. Post.*, II, 19) que el conocimiento es producido en nosotros a través de los sentidos, la memoria y la experiencia. Mateo distingue así un elemento *a priori* y un elemento *a posteriori* del conocimiento: el uno es el principio *formal*, el otro el principio *material.* La especie producida por la cosa en el entendimiento es el principio material. La luz natural del entendimiento agente es el principio formal eficiente. La especie llevada al acto por el entendimiento agente es el principio formal, pero incompleto. La luz divina es el fundamento eficiente primario y principal y la luz emanada de ella es el principio formal completo y perfecto (*Ibid.*, 294).

La polémica contra Santo Tomás es evidente también en algún otro punto fundamental de la doctrina gnoseológica de Mateo. En primer lugar, reafirma la validez de la prueba ontologica de San Anselmo. "Cuando, dice (ed. Daniels, 61), el entendimiento aprehende el significado del nombre de Dios, como aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, no es posible, de ningún modo, que dude o piense que Dios no existe." En segundo lugar, contra Santo Tomás, que había negado la posibilidad para el alma humana de tener conocimiento directo de sí y de sus propios actos y lo había atribuido solamente a Dios, Mateo sostiene que el alma se conoce a sí misma y a sus disposiciones, deduciéndolo no solamente de los propios actos, sino también de un modo intuitivo y objetivo a través de sus esencias y formalmente a través de las especies expresadas por ellas (ed. Quaracchi, 334).

Santo Tomás sostenía que el alma no tiene conocimiento directo de las cosas singulares, sino que las alcanza sólo "con una cierta reflexión" (§ 275). Mateo afirma: "El entendimiento conoce las cosas particulares por medio de las especies particulares, las universales por medio de las especies universales, y no basta la especie universal para conocer también las cosas particulares" (ed. Quaracchi, 1903, 309).

Es típica en el sistema de Mateo de Acquasparta la contraposición de la autoridad de San Agustín a las innovaciones del tomismo. Con todo, también en él se deja sentir la influencia del aristotelismo: el reconocimiento de una condición empírica del conocimiento, que no tiene precedentes en la doctrina agustiniana, hace de su gnoseologia una doctrina ecléctica de escasa originalidad y fuerza especulativa.

293. LA ESCUELA DE SAN BUENAVENTURA

La enseñanza de San Buenaventura en París formó una serie numerosa de seguidores, pertenecientes todos a la orden franciscana. Al lado de los mayores de ellos, Juan Peckham, Mateo de Acquasparta, Guillermo de la

Mare, otros menores defendieron el agustinismo franciscano. Rogerio de Marston, que estudió en París hacia el 1270 y enseñó en Oxford y después en Cambridge, autor de dos colecciones de *Quaestiones disputatae*, y de dos *Quodlibeta*, presenta un intento de conciliación entre el agustinismo y el aristotelismo. Aun defendiendo con mucha energía el principio agustiniano de que la certeza del conocimiento humano depende exclusivamente de la directa iluminación de Dios, sostiene que el entendimiento agente, de que habló Aristóteles, es precisamente la luz divina que ilumina y conduce a la verdad el entendimiento humano. Pero en tal caso el entendimiento agente es verdaderamente una sustancia separada, porque es Dios mismo (ed. Quaracchi, 207).

Ricardo de Middletown, que estudió en Oxford v París, enseñó en París y murió en 1307 ó 1308, autor de un *Comentario a las Sentencias*, de *Quodlibeta*, de *Quaestiones disputatae* y de escritos exegéticos, se acerca, en cambio, más al punto de vista tomista, sosteniendo que el entendimiento humano es iluminado por Dios, no directamente (como dice la doctrina típica agustiniana), sino mediante una "luz creada y natural que es irradiada por Dios" (ed. Quaracchi, 235). Ricardo también se aleja de la corriente franciscana por su negación de la prueba ontológica de San Anselmo.

En la misma línea se mueve Guillermo de Ware (o de Guarra), que enseñó en París a fines del siglo XIII y fue maestro de Duns Escoto. También sostiene que la luz natural, dada por Dios al alma, basta para conocer todo lo que sucede en el dominio del conocimiento natural sin necesidad de una inmediata iluminación sobrenatural. A propósito de la prueba ontológica, afirma que aunque la proposición "Dios existe" es conocida por sí misma, el hombre no puede entenderla sino con esfuerzo (*cum magno labore*), puesto que los términos de que se compone no son conocidos por experiencia.

Pedro Juan Olivi, nacido en Sérignan, en el Languedoc, el año 1248 ó 1249 y muerto en Narbona el 1298, fue jefe de los *espirituales* y sostenedor de la pobreza absoluta de la orden franciscana, doctrina que debía suscitar luchas y contrastes en el seno mismo de los franciscanos y de la Iglesia. Es notable en él sobre todo la doctrina de la relación entre el alma y el cuerpo. Supuesto el principio de que las formas naturalmente primeras pueden unirse con las que son últimas, solamente mediante las formas intermedias, admite que el alma intelectiva se une al cuerpo por medio del alma sensitiva. Esto excluye la identidad de la forma intelectiva con la forma sensitiva del alma e implica la doctrina de la multiplicidad de las formas en el compuesto, que era típica del agustinismo franciscano.

294. LA ESCUELA TOMISTA

Mientras los franciscanos defendían contra el aristotelismo tomista aquella vuelta al agustinismo que había sido vigorosamente sostenida por San Buenaventura, la orden dominicana defendía con sus profesores y maestros la doctrina del Aquinatense. La pléyade de tomistas es, en la segunda mitad del siglo XIII, numerosísima; pero entre ellos la originalidad especulativa o las separaciones ocasionales de las doctrinas del maestro son aún menos frecuentes que entre los franciscanos. El movimiento tomista

tuvo dos centros principales, uno en París y otro en Nápoles. El propulsor de la escuela tomista parisina fue Hervé Nédélec (Herveus Natalis), que fue maestro en la facultad teológica de Paris y murió en Narbona en 1323, un mes después del proceso de canonización de Santo Tomás. Herveus escribió un *Comentario a las Sentencias, Quaestiones disputatae, Quodlibeta* y numerosas obras polémicas. Herveus es el sostenedor, en la discusión de los universales, de la llamada teoría de la *conformidad:* el universal, que como tal existe solamente en el entendimiento, objetivamente no es más que la conformidad real de los diversos objetos por él significados. Esto es, resulta de la coincidencia de las cosas particulares en algún atributo o carácter suyo común.

El jefe de la escuela tomista de Nápoles fue Juan de Nápoles o de Regina, que estudió y enseñó en París y luego fue maestro de la Universidad de Nápoles. Autor de un *Comentario a las Sentencias* (que no se ha encontrado), de trece *Quodlibeta* y de cuarenta y dos *Questiones disputatae*, es el máximo defensor del tomismo desde los primeros años del siglo XIV hasta el 1336, año al que se remontan los últimos datos que nos quedan de él. Su importancia, que especulativamente es nula, es notable desde el punto de vista de la difusión del tomismo en Italia y de la defensa del mismo contra las escuelas contrarias, especialmente de la escotista.

También fuera de los dominicos encontró el tomismo defensores. Entre los eremitas agustinianos, el jefe de los tomistas fue Egidio Romano, que nació en Roma en 1247 o un poco antes, discípulo de Santo Tomás en París durante la segunda estancia de este último en aquella ciudad (1268-1272) y defensor del tomismo contra las condenaciones de Esteban Tempier y Roberto de Kilwardby. En un escrito polémico titulado *Liber contra gradus et pluralitates formarum* defendió vivamente la unidad formal del alma humana contra el punto de vista del agustinismo. Después de la muerte de Esteban Tempier, Egidio fue nombrado maestro en París; en el 1295 fue consagrado por Bonifacio VIII arzobispo de Bourges. Murió en Aviñón el 22 de diciembre de 1316. Es autor de seis *Quodlibeta,* de *Quaestiones disputatae de ente et essentia*, del *De mensura et cognitione angelorum*, de los *Theoremata de corpore Christi,* de un *Comentario a las Sentencias* y de numerosos escritos exegéticos. Egidio adopta una postura de cierta libertad frente a la doctrina tomista, que defiende, con todo, en sus puntos esenciales. Se separa de ella, por ejemplo, al admitir que el entendimiento agente es forma del entendimiento posible y que la causa principal del conocimiento intelectual en acto es la especie inteligible, a la cual precisamente se debe el paso del entendimiento posible al acto. Pero quizá la importancia mayor de Egidio consiste en sus tratados políticos. El *De regimine principum*, que compuso para su discípulo, que fue después el rey Felipe el Hermoso, y el *De ecclesiastica sive Summi Pontificis potestate*, son típicas expresiones del curialismo, esto es, de la afirmación de la superioridad del poder papal sobre los príncipes temporales de la tierra. Parece que la bula de Bonifacio *Unam sanctam*, de 18 de noviembre de 1302, en la cual se afirmaba solemnemente tal doctrina, está precisamente fundada en la obra de Egidio, que debe ser un poco anterior.

295. ENRIQUE DE GANTE: LA METAFISICA

Enrique de Gante, llamado por sus contemporáneos *Doctor solemnis*, pertenece al grupo de pensadores que defienden y desarrollan el agustinismo en oposición polémica, mas o menos explícita, con el tomismo. Entre estos pensadores (§ 289) es el de personalidad más acusada, la única que demuestra una cierta libertad especulativa.

Su biografía ha sido restaurada por estudios recientes. Nació en Gante y no en Muda, junto a Gante, al comienzo del siglo XIII. No fue discípulo de San Alberto Magno en Colonia, como afirma la leyenda, sino que se formó en la escuela capitular de Tournai. En 1267 era canónigo de Tournai; en 1276, archidiácono en Brujas, y en el 1278, en Tournai. En 1277 fue nombrado maestro de Teología en la Universidad de París y participó como tal en aquella reunión de profesores de Teología, convocada por Esteban Tempier el mismo año, por la cual fueron condenadas proposiciones averroístas y tomistas. Murió el 29 de junio de 1293. Su obra principal, compuesta entre 1276 y 1291 ó 92, son los *Quodlibeta* (quince libros). Compuso además una *Summa Theologica*, que ha quedado incompleta, y que trata sobre la relación entre filosofía y teología, sobre la doctrina del conocimiento y de Dios. Otras obras manuscritas son un *Comentario* a la física aristotélica y un *Tratado de Lógica.*

El espíritu que anima la obra especulativa de Enrique está expresado por el principio que constituye su fundamento: la distinción entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia.* El ser de la esencia es aquel grado o modo de ser que corresponde a la esencia como tal, independientemente de la realidad, esto es, del ser de la existencia, que puede sobrevenirle o no. Ninguna esencia, según Enrique, está privada del ser que le compete como esencia, sin el cual no sería esencia, sino que se confundiría con la nada. El ser de la existencia, la realidad efectiva, puede añadirse o no a la esencia; pero en todo caso esta última es una forma o grado de ser por sí misma. La esencia de Dios es tal que incluye también el ser existencial; por lo tanto, Dios existe necesariamente. La esencia de las criaturas no incluye tal ser existencial que les es comunicado por Dios, como causa eficiente. Pero esto no quiere decir que la esencia y la existencia estén en las criaturas como dos principios realmente diversos y separables. La esencia de las criaturas no es indiferente a la existencia, en el sentido de que no tenga de hecho ni el ser ni el no ser y de estar indiferentemente dispuesta al uno o al otro. Es indiferente sólo en el sentido de que, aunque no exista actualmente, puede recibir la existencia de otro; y que, aunque exista, puede perder esta existencia, si no le es ya transmitida por otro (*Quodl.*, III, q. 9). La distinción entre el *esse essentiae y* el *esse existentiae,* al llevar a reconocer a la esencia como tal un ser que está inseparablemente unido a ella, conduce a la negación de aquella distinción real entre esencia y existencia, que es el alma de la metafísica de Santo Tomás. Esta distinción es, en efecto, explícitamente criticada y negada por Enrique de Gante. Si la esencia de las cosas creadas no tuviese por su cuenta ningún ser, el ser debería venirle necesariamente de otra cosa; y el ser de ésta, de otra, y así hasta el infinito. En realidad, cada criatura tiene en su esencia su existencia, en cuanto es el efecto y la semejanza del ser divino. "Como el rayo de luz, dice Enrique

(*Ibid.*, I, c. 9), participa de la luz del sol, en cuanto es en su esencia una real semejanza de la misma, así también la criatura participa del ser de Dios, en cuanto es en su esencia una semejanza del ser divino. De la misma manera, la imagen del sello, si subsistiese por su cuenta fuera de la cera, sería una semejanza del sello por su esencia y no por alguna cosa que se le añadiese. Así, en cualquier criatura, el ser no es algo realmente diverso de la misma esencia y que se le añada; más aún, cada criatura tiene el ser por la esencia misma por la cual es lo que es, en cuanto es efecto y semejanza del ser divino."

De esta manera se atacaba directamente el presupuesto básico de là metafísica tomista. Mientras la distinción entre el *ser de la esencia y el ser de la existencia* sirve a Enrique para justificar la dependencia de la criatura respecto a Dios, el reconocimiento de que la esencia misma, como tal, tiene su ser, vuelve a llevar a Enrique al ejemplarismo agustiniano. La esencia de la criatura existe, en cuanto es efecto y semejanza de Dios. Dios, por tanto, es la causa y el modelo (causa ejemplar) de todas las criaturas.

También en esto el pensamiento de Enrique se opone al de Santo Tomás. Dios no contiene las ideas propias de los individuos singulares (*Ibid.*, V, c. 3): en El solamente hay la esencia absoluta de la criatura, esto es, de la *especie* a la que pertenece, no la idea de *esta o aquella* criatura, como Santo Tomás admitía (*Sum. theol.*, I, ,. 15, a. 3). Sin embargo, así como la esencia que es una sola, implica la referencia a los individuos múltiples que son sus portadores (*supposita*), así también la única idea divina de la esencia implica la de los individuos múltiples que llevan en sí la misma única esencia (*Quodlibet*, II, q. 1).

La metafísica de Enrique de Gante se desarrolla en virtud de un principio que es radicalmente diverso del tomista. Así como la esencia tiene en sí su ser, así tiene en sí su ser la materia. Esta no es pura potencia, como afirmaba Santo Tomás siguiendo las huellas de Aristóteles y, puesto que tiene en sí su ser, es creable por sí y tiene una idea propia en la mente del Creador. La realidad de la materia no se deriva, pues, de la forma, sino de su misma naturaleza de materia, que es algo subsistente en acto, aunque no esté dotado de aquella actualidad perfecta que la materia alcanza solamente en unión con la forma (*Ibid.*, I, q. 10). El principio de individuación no es la materia, como sostenía el tomismo, sino la *negación.* La negación individuante es doble, en cuanto excluye en el interior del individuo la plurificabilidad y la diversidad y en el exterior del individuo la identidad con los otros individuos. De hecho, un individuo es tal cuanto no tiene en sí la posibilidad de ser diverso y excluye de sí la posibilidad de ser idéntico con los otros individuos de la misma especie (*Ibid.*, V, q. 7).

296. ENRIQUE DE GANTE: LA ANTROPOLOGÍA

La antropología de Gante tiene carácter voluntarista, en oposición al intelectualismo de la antropología de Santo Tomás. Por lo que se refiere al conocimiento, la teoría de Enrique se caracteriza por un rasgo que se volverá a encontrar en Ockham: la negación de la *especie* como intermediaria del conocimiento. La especie, en efecto, no es necesaria, según Enrique, ya que

el mismo objeto que está presente en su imagen, se hace universal por el entendimiento agente, y se convierte de esta manera en objeto inmediato del entendimiento (*Quodlibet*, XIII, q. 11). En cuanto al objeto mismo es intelectualizado y unlversalizado por el entendimiento agente, no hay necesidad de especie. Como Rogerio de Marston y como Bacon, Enrique identifica el entendimiento agente con Dios, aunque admita también como efecto del mismo un entendimiento activo en el alma, el cual es precisamente la actividad que transforma el objeto de la imagen en objeto universal (*Ibid.*, IX, q. 15). La acción de Dios, como entendimiento activo, es entendida por Enrique (según el modelo agustiniano) como acción iluminadora; solo que esta acción está limitada a los que Dios escoge como depositarios de la verdad. La visión en Dios de las reglas eternas de la verdad está condicionada por una especie de iluminación divina que excede los poderes y límites naturales del hombre (*Sum. theol.*, I, q. 2, n. 26).

Con San Agustín, Enrique afirma el primado de la voluntad sobre el entendimiento. Sobre la voluntad está fundada preferentemente la libertad humana: ya que es verdad que la elección, condición de la libertad, supone el juicio de la razón, pero también es verdad que la voluntad no sigue necesariamente el juicio de la razón, la cual se limita, por tanto, a proponerle los objetos entre los cuales la voluntad.se decide (*Quodl.*, I, q. 16). La voluntad es superior al entendimiento por su disposición *(habitus)*, su actividad y su objeto son superiores a los del entendimiento. La disposición de la voluntad es el amor, la del entendimiento la sabiduría; y el amor es superior a la sabiduría. La actividad del querer domina toda la vida humana y se identifica con el objeto, que es el fin que se ha de alcanzar, mientras que la actividad del entendimiento permanece siempre distinta y separada de su objeto. En fin, el objeto del querer es el bien, que es el fin en sentido absoluto; más aún, en el fin último; el objeto del entendimiento es la verdad, que es uno de los bienes, y, por consiguiente, está subordinado al fin último (*Ibid.*, I, q. 14). Por esta superioridad de la voluntad, Dios es el término del amor más que del conocimiento humano: la voluntad se une con el amor a su fin, más de lo que el entendimiento se une con el conocimiento (*Ibid.*, XIII, q. 2).

La doctrina de Enrique ha fijado en rasgos llamativos, que luego se convirtieron en característicos, la oposición polémica contra el tomismo. Puesto que Enrique pertenecía al clero secular y no a los franciscanos, su obra demuestra que esta oposición era también viva aun fuera del ambiente franciscano, y cómo acabó por adoptar, aun en personalidades más independientes de la tradición agustiniana, el aspecto de una vuelta al agustinismo.

297. GODOFREDO DE FONTAINES

Discípulo v luego colega de Enrique en la Universidad de París, Godofredo de Fontaines pertenecía también al clero secular. Fue miembro de la Sorbona, canónigo de Lüttich, París y Tournai y preboste de San Severino de Colonia (1287-95). En el 1300 fue nombrado obispo de Tournai y murió después de 1306. Su obra principal son los catorce *Quodlibeta*, que

han sido publicados sólo recientemente, pero que en la Edad Media tuvieron una gran difusión, como demuestra el gran número de manuscritos que nos quedan. Godofredo, critica, como Enrique, la distinción tomista de existencia y esencia, reducida, según él, a una distinción puramente lógica, que concierne a la manera de entender y significar la realidad, no a la realidad misma (*Quodl.*, II, q. última). Critica asimismo el principio de individuación tomista; pero. por otro lado, no se aviene a la explicación de Enrique. "Las cosas, afirma (*Ibid.*, VII q. 5), no existen si no en su singularidad (*singulariter*) que se indica con su nombre propio; en su naturaleza común, no existen, pero son solamente comprendidas por el entendimiento." Toda realidad, toda sustancia es, pues, individual; pero esto quiere decir que la diferencia entre los individuos es una diferencia entre sustancias o realidades y no entre accidentes, y que el principio de individuación es una forma sustancial, propia de cada individuo.

Pero si en este punto Godofredo se aparta de Santo Tomás, acepta de él toda la teoría del conocimiento, rechazando la doctrina del iluminismo. "En el estado de nuestra vida presente, no hay más que una manera de entender todas las cosas, tanto las materiales y mudables, como las inmateriales y eternas: la abstracción de la especie inteligible, en virtud del entendimiento agente, de la imagen o del objeto presente en la imaginación." Pero esta acción abstractiva del entendimiento no se refiere para nada al ser del objeto, que permanece sustancialmente individualizado y singular, sino solamente a la condición de inteligibilidad del mismo objeto. Las ideas que constituyen los ejemplares de las cosas en la mente divina, no son realidades sustanciales y, por consiguiente, no tienen el ser de la esencia ni el ser de la existencia (que además son idénticos), sino solamente el valor de principios cognoscitivos, como la casa en la mente del artífice antes de ser construida. La esencia y la existencia de la cosa creada nacen a un mismo tiempo, por efecto de la voluntad creadora de Dios, no preexisten en modo alguno al acto creador en la mente divina (*Ibid.*, VIII, q. 3; Hauréau, II, 2, 149). La doctrina de Godofredo señala así una decidida orientación hacia el nominalismo, que tendrá su máximo triunfo en Guillermo de Ockham.

BIBLIOGRAFÍA

§ 294. De las obras de Herveus Natalis hay las siguientes ediciones: *Quaestiones in Libros Sententiarum*, Venecia, 1505; París, 1657; *Quodlibeta*, Venecia, 1486. El *De imitate formarum* ha sido impreso comò obra de Santo Tomás, junto con la *Summa philosophica* de Cosme Alamanno en París, 1638-1639. *De potestate ecclesiae et papae*, París, 1500, 1506 1657.

De Juan de Nápoles: *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, Nápoles, 1618. Numerosas ediciones han tenido en los siglos XVI y XVII las obras de Egidio ya citadas. Entre las ediciones más recientes: *De potestate ecclesiastica*, ed Scholz, Weimar, 1929; *Theoremata de ente et essentia*, ed. Hocédez, Lovaina, 1930; otras cuestiones publicadas por Bruni, en "Analecta Augustiniana", 1939; *De erroribus philosophorum*, ed. Koch, Milwaukee, 1944; *De plurificatione intellectus possibilis*, ed. Bullotta Barracco, Roma, 1957. Sobre Egidio: Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florencia, 1936; Knox, *Giles of Rome*, 1944.

§ 295. Los *Quodlibeta* de Enrique han sido impresos en París en 1518 y en Venecia en 1608 y 1613. La *Summa Theologica* fue publicada con el título *Summa quaestionum ordinarium* en París, en 1520, y en Ferrara, en 1646. Las obras filosóficas de Enrique fueron publicadas por Angelo Ventura, en Bolonia, en el 1701; esta edición contiene también los escritos apócrifos. Sobre la biografía: Wauters, en "Bull. de la Comm. royale d'Histoire", IV serie, 1887, 179-190; Baeumker, en "Archiv.

für Geschichte der Philos.", 1891, 130 sigs.; De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruselas, 1910, 80-116; J. Paulus, *H. d. G. Essai sur les tendances de la metaphysique*, París, 1938.

§ 297. De Godofredo: *XIV Quodlibeta*, ed De Wulf, Pelzer, Hoffmans, Lovaina, 1904-1935; *Quodlibet XV*, con las *Quaestiones*, ed Lottin, Pelzer, Hoffmans, Lovaina, 1937; Sobre Godofredo: De Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siecle* (Godefroid de Fontaines), Bruselas, 1904; Id., *Histoire de la philosophie en Belgique*, 80-116; Pelzer, *Godefroid de Fontaines*, en "Revue néoscol.", 1914, 365-388, 491-532.

CAPITULO XIX

LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA EN EL SIGLO XIII

298. CARACTERÍSTICAS DE LA INVESTIGACIÓN NATURALISTA EN EL S. XIII

El siglo XIII señala un gran florecimiento de la investigación científica. Ya en el siglo anterior la escuela de Chartres, renovando y ampliando las especulaciones de Escoto Eriúgena y de Abelardo, había considerado a la naturaleza como parte o elemento del ciclo creador divino y con ello había llamado la atención de la filosofía sobre ella. Por otro lado, esta clase de estudio tampoco había faltado del todo en los siglos de la Edad Media: pero más bien había sido rechazada fuera de la filosofía y, en general, del saber oficial, quedando reservada a los alquimistas, magos y otros doctores diabólicos, atentos a arrebatar con artes engañosas los secretos del mundo natural para dar al hombre, con poco trabajo, la riqueza, la salud y la felicidad. Pero, al aparecer la filosofía árabe y el aristotelismo, el carácter de la investigación experimental cambia por completo.

La matemática, la astronomía, la óptica, la física, la medicina de los árabes, que habían continuado por su cuenta, aunque con resultados modestos, el trabajo de investigación de la ciencia clásica, llegan ahora a conocimiento de los filósofos del mundo occidental. El aristotelismo, que se presenta como una enciclopedia completa del saber y que abarca dentro de sí las disciplinas científicas particulares, vale ahora a los ojos de los mismos filósofos, como la justificación suficiente de estas ciencias y de las investigaciones experimentales sobre las cuales se fundan. Con esto dichas investigaciones dejan de ser un trabajo secreto reservado a los iniciados, tienden a convertirse en un aspecto fundamental de la investigación filosófica y ocupan un puesto reconocido en la economía general del saber.

Esta influencia más vasta y quizá más radical de la difusión del aristotelismo no se limita a los que permanecen más adheridos a la letra del sistema aristotélico sino que abarca a todo el campo de la cultura. Agustinianos y aristotélicos lo acusarán en igual medida. El aristotélico Alberto Magno insistía en la importancia de la investigación experimental y reservaba en su obra un amplio espacio al tratado de los problemas científicos; por otra parte, los agustinianos son los que se dedican con mayor entusiasmo a los nuevos campos de investigación. Entre los mismos agustinianos, los franciscanos de la escuela de Oxford son los que ofrecen, en el siglo XIII, mayor cosecha de investigaciones experimentales y de discusiones científicas, comenzando por Roberto Grossetete (§ 255) que puede ser considerado como el iniciador del nuevo naturalismo de Oxford.

Naturalmente, los procedimientos y los resultados de estas investigaciones, mezclados como están con elementos teológicos místicos y mágicos, interesan (cuando interesan) más a la historia de cada una de las ciencias que a la de la filosofía. Pero también interesan a la historia de la filosofía en primer lugar porque, como queda dicho, denuncian un nuevo curso de la investigación filosófica y una renovación de sus horizontes; y en segundo lugar, en cuanto que se interfieren (como ocurre muchas veces) con los problemas propiamente filosóficos que Conciernen a la naturaleza de los instrumentos cognoscitivos de que el hombre dispone y a los objetivos del hombre en el mundo. Finalmente, interesan también a la filosofía porque mediante tales investigaciones y como resultado complexivo de las mismas se va delineando la critica y el abandono gradual de la antigua concepción del mundo aristotélico-estoica que había dominado en la cultura medieval. No en vano, en el siglo siguiente, serán precisamente los filósofos de aquella orientación empirista, que había hallado en la obra de Aristóteles el mayor estímulo para el descubrimiento de los primeros fallos en la concepción aristotélica del mundo, y entrever la posibilidad de una concepción distinta.

El máximo representante del experimentalismo científico del siglo XIII es Rogerio Bacon, el discípulo de Roberto Grossetete.

Entre los que Rogerlo Bacon exalta como predecesores suyos y maestros hay un tal maestro Pedro, que fue Pedro Peregrino, de Mahrancuria o de Maricourt, en Picardía, del cual no se sabe más que en el año 1269 estaba en Lucera de Apulia, donde acababa de componer su *Epistola de magnete.* El dato se saca de la misma obra, que *es* un pequeño tratado en trece capítulos sobre el magnetismo, al que se refirió después, en 1600, el primer investigador moderno del magnetismo, el ingles Gilbert. Bacon le exalta como maestro del arte experimental, el único entre los latinos capaz de entender los más difíciles resultados de esta ciencia *(Opus tert.,* 13). En su *Epistola*, Pedro afirma la necesidad del experimento directo, de la habilidad manual, para corregir fácilmente errores que no podrían ser eliminados por la consideración filosófica y matemática.

299. ROGERIO BACON: VIDA Y OBRAS

Rogerio Bacon, que fue llamado por sus contemporáneos *Doctor mirabilis*, nació cerca de Ilchester, en Dorsetshire, entre el 1210 y 1214. Estudió en Oxford, donde tuvo como maestro a Roberto Grossetete, luego en París, donde permaneció desde 1244 hasta 1250 ó 52, y llegó a ser maestro de Teología. En 1250 ó 52 volvió a Oxford, y no sabemos si antes o después ingresó en la orden franciscana. Fue protector suyo el papa Clemente IV (1265-1268), que el 22 de junio de 1266 le pedía por carta que le enviase su *Opus maius*. Pero algunos años después de la muerte de Clemente, el año 1278, el general de la orden de los franciscanos, Jerónimo de Ascoli, condenaba la doctrina de Bacon y le imponía una severa clausura. No sabemos el tiempo que ésta duró. El último dato seguro que tenemos es la composición del *Compendio de los estudios teológicos,* que se remonta al año 1292. Nada más se sabe después de esta fecha.

Las obras principales de Bacon son las tituladas *Opus maius, Opus minus y*

Opus tertium. De estas tres obras, la única completa es el *Opus maius*, que fue probablemente la única que Bacon envió al papa Clemente. El *Opus minus* y el *Opus tertium* han quedado en forma de esbozos. Bacon había concebido el plan grandioso de una completa enciclopedia de las ciencias, puesto que concebía la metafísica como la ciencia que encierra los principios de todas las otras. Las ciencias filosóficas se dividen en tres grandes grupos: matemáticas, física, moral, mientras que la gramática y la lógica son solamente partes accidentales de la filosofía (*Opus maius*, IV, d. 1, 2). Pero no realizó completamente su plan. Sus investigaciones más numerosas se refieren a la física y en particular a la óptica; otras se refieren a la astronomía, las matemáticas, la historia natural y la gramática hebrea y griega.

La posición de Bacon en todas sus obras es la de una resuelta libertad espiritual. Está convencido de que la verdad no se revela sino a los hombres que la buscan; de que las investigaciones deben sumarse e integrarse una con otra y que, en resumen, la verdad es obra del tiempo. Por esto, aun reconociendo el inmenso valor de Aristóteles y citando a este propósito el dicho de Averroes de que Aristóteles representa "la última perfección del hombre", considera que Aristóteles no ha penetrado en los últimos secretos de la naturaleza, como los sabios de hoy ignoran muchas verdades que serán familiares a los estudiantes más noveles de los tiempos futuros (*Ibid.*, II, 13).

300. BACON: LA EXPERIENCIA

Basándose en este fundamento. Bacon podía hacer poco caso o ninguno del valor de la autoridad para el conocimiento. Aunque ponga la autoridad al lado de la razón y de la experiencia, entre los caminos por los cuales se puede alcanzar el conocimiento, sostiene que, en realidad, la autoridad no nos hace conocer nada, si no se da la razón de ello, que ella, por su parte, no nos da la inteligencia, sino la credulidad, y es también una de las más comunes fuentes de error (*Comp. stud. phil.*, p. 397). Quedan entonces dos maneras de conocer: la demostración racional y la experiencia. Pero la demostración racional, aunque concluya y nos haga resolver las cuestiones, no nos da la certeza ni elimina la duda, ya que el alma no descansa en la intuición de la verdad si no la encuentra por el camino de la experiencia. Muchos aducen argumentos racionales para sostener las cosas que saben; pero, al no tener experiencia de ellas, no saben discernir en sus conocimientos los dañosos y los útiles. En cambio, el que conoce la razón y la causa por experiencia, es perfecto en la sabiduría. Nada, sin la experiencia, se puede conocer de un modo adecuado (*Opus maius,* VI, 1).

Pero si la experiencia es el único instrumento eficaz de investigación, si sólo ella da al hombre la visión directa (*intuitus*) de la verdad, todo el campo del conocimiento humano, tanto el que se refiere a las cosas naturales como a las cosas sobrenaturales y divinas, debe fundarse en la experiencia. Y así es, según Bacon. La experiencia no es solamente el fundamento de la investigación natural, sino también del conocimiento sobrenatural. La experiencia es doble: externa e interna. La *experiencia externa* es la que nos

es dada a través de los sentidos; la *experiencia interna* es la que nos es dada a través de la iluminación divina. Bacon une aquí a su experimentalismo el principio básico de la tradición agustiniana, la teoría de la iluminación. De la experiencia externa proceden las verdades naturales; de la experiencia interna, las verdades sobrenaturales; unas y otras encaminan al hombre a su fin último, la felicidad. El carácter pragmático y utilitario de la verdad adopta en Bacon un significado ético y religioso.

Admitiendo como único fundamento de la verdad la experiencia, Bacon ha quitado todo valor a la lógica aristotélica como órgano de investigación. Ha reconocido a dicha lógica sólo un valor dialéctico, en cuanto "concluye y nos hace concluir una cuestión", pero le ha negado el valor real del instrumento efectivo de investigación que concierne a la realidad, la capacidad de fundamentar la certeza, eliminar la duda y dar, por consiguiente, satisfacción total a la necesidad humana de la verdad, que busca la intuición, como es dada por la experiencia.

La experiencia es, pues, para Bacon, un conocimiento inmediato, por el cual el hombre es puesto cara a cara con la realidad. Esto vale también para la experiencia interna, la cual es más bien el modelo de que se sirve Bacon para interpretar la misma experiencia sensible. La doctrina agustiniana de la iluminación, en efecto, es la típica formulación del conocimiento inmediato. Bacon distingue en la experiencia interna una triple iluminación: la iluminación o revelación general, común a todos los hombres; la iluminación primitiva o tradicional; la iluminación especial. Esta última es de orden religioso y sobrenatural y es debida a la gracia. La iluminación primitiva concierne también a las verdades de orden natural en cuanto fueron reveladas primitivamente por Dios. La primera, en cambio, es idéntica con la iluminación en el sentido de la escuela agustiniana, como condición del conocimiento humano, y consiste en el concurso divino a tal conocimiento, independientemente de la providencia universal y del concurso especial de la gracia. La iluminación común es el fundamento de la filosofía. "Este camino es la sabiduría de la filosofía, la única sabiduría que está al alcance del hombre, y que presupone una iluminación divina común a todos, ya que Dios es el entendimiento que actúa en todo conocimiento de nuestra alma."

En esto, Bacon une a su doctrina de la experiencia y a la doctrina agustiniana de la iluminación, la doctrina aristotélica del entendimiento, según la interpretación de Avicena. "La sabiduría filosófica es enteramente revelada y dada a los filósofos por Dios, y es Dios mismo el que ilumina las almas de los hombres en toda su sabiduría. Pero, como quiera que lo que ilumina nuestra mente es< llamado ahora por los teólogos entendimiento activo, que es la palabra del filósofo en el libro III del De *anima,* donde distingue dos entendimientos, activo y posible, yo sostengo que el entendimiento agente es, en primer lugar, Dios y, en segundo lugar, los ángeles que nos iluminan" *(Opus tertium*, ed Brewer, 74). Y de hecho el entendimiento se llama activo en cuanto influye sobre las almas humanas, iluminándolas para la ciencia y la virtud. En cierto modo, también el entendimiento posible puede decirse activo, en cuanto es tal en el acto de entender; pero el verdadero conocimiento activo es el que ilumina y ejerce su influencia sobre el entendimiento posible para conducirlo al conocimiento de la verdad. "Y así, según los mayores filósofos, el

entendimiento agente no es una parte del alma, sino una sustancia intelectiva diferente y separada por esencia del entendimiento posible" *(Opus minus*, II, 5). La influencia de Avicena es aquí evidente. Pero la identificación del entendimiento agente con Dios no era nueva: la hemos ya encontrado en Guillermo de Auvernia (§ 253), en Juan de Rupella (§ 257), y últimamente en Rogerio Marston (§ 293), y en todos, como en Bacon, está relacionada con la doctrina de la iluminación divina.

La experiencia interna, para Bacon, es el *camino místico*, cuyo más alto grado es el conocimiento extático. Bacon distingue siete grados de la ciencia interior. El primero es el de las iluminaciones puramente científicas. El segundo consiste en las virtudes. El tercero en los siete dones del Espíritu Santo. El cuarto en las bienaventuranzas de que nos habla el Evangelio. El quinto en los sentidos espirituales. El sexto en los frutos, entre los cuales está la paz de Dios, que supera todo sentido. El séptimo consiste en el arrobamiento y en sus modalidades, porque cada uno cae en éxtasis a su manera y ve cosas que al hombre no le es permitido expresar. "Aquél, añade Bacon (*Opus maius*, II, 170 sigs.), que se ha ejercitado diligentemente en estas experiencias o en la mayor parte de ellas, puede tener certeza y darla a los demás, no sólo en las ciencias espirituales, sino en todas las ciencias humanas."

Así, el experimentalismo de Bacon, de acuerdo con el espíritu agustiniano, del que está completamente impregnado y dominado, concluye en el misticismo. La conclusión arroja luz sobre las premisas. El experimento baconiano está todavía cargado con el carácter mágico y religioso de las investigaciones de los alquimistas y de los magos. Bacon lo ha vuelto a llevar al agustinismo y lo ha interpretado a la luz de la doctrina de la iluminación divina. Pero con ello ha confirmado su carácter místico y religioso, porque le ha reconocido un fundamento trascendente, la revelación directa de Dios. Y, sin embargo, no es posible dejar de reconocer en esta extraña figura de fraile franciscano, alquimista y místico, experimentador y teólogo, el carácter de un precursor de la ciencia moderna. En primer lugar, por el valor que ha dado a la investigación experimental; en segundo lugar, porque ha reconocido que la disciplina de la investigación, su lógica interna, son las matemáticas. Todo el poder de la lógica depende de las matemáticas, según Bacon; porque todas las determinaciones (cualidad, relación, espacio, tiempo) dependen de la cantidad y la cantidad es el objeto propio de las matemáticas. Por esto solamente en las matemáticas hay la demostración verdadera y poderosa y solamente en ellas se puede llegar a la verdad plena sin error y a la certeza exenta de duda. Solamente por medio de las matemáticas pueden las otras ciencias constituirse y hacerse ciertas (*Ibid.*, IV, d. I, q. 2-3). Son éstas las tesis fundamentales sobre las cuales ha nacido y se ha desarrollado, desde Galileo en adelante, la investigación científica moderna.

301. WITELO

Witelo (diminutivo de Vito) nació de padre turingio y madre polaca, en Silesia, entre el 1220 y el 1230. Hacia 1260 fue a Italia y en Padua hizo sus estudios filosóficos, matemáticos y físicos. Pero tuvo también que residir en Viterbo, donde en aquel año se encontraba la corte papal, porque ante ella

tenía el cargo de penitenciario Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles, de Simplicio y de Proclo, que era amigo suyo y al cual está dedicada su obra principal, la *Perspectiva.* Fue compuesta probablemente hacia el 1270, pero ciertamente antes de 1277, año en que Guillermo fue nombrado arzobispo de Corinto. Este es el único dato seguro que tenemos de Witelo, porque de otras residencias suyas y del lugar y fecha de la muerte no se sabe nada.

La *Perspectiva no* fue la única obra que escribió Witelo; pero es la única de la cual tenemos conocimiento; en ella, Witelo cita otros escritos, entre los cuales uno, *Sobre la filosofía natural, y* otro, *De ordine entium*, el cual ha sido identificado por algún historiador moderno con el *Liber de intelligentiis* que nos ha llegado anónimo y que expone una teoría de la luz bastante semejante a la de Roberto Grossetete (§ 254). Pero este escrito es en realidad más antiguo, porque ya es citado por Santo Tomás de Aquino (*Quodl.*, VI, q. 11, a. 19; *De ver.*, q. 2, a. 1), y por Vicente de Beauvais en el *Speculum naturale* (II, 35-37). La *Perspectiva* es un tratado de óptica en diez libros que ha tenido en la historia de esta ciencia una importancia notable. El presupuesto del escrito es una metafísica de la luz, como ya se encuentra en Roberto Grossetete y en San Buenaventura. La acción divina se efectúa sobre las cosas inferiores por medio de las cosas superiores, según Witelo. En el orden de las sustancias intelectivas, las sustancias inferiores reciben de las superiores la luz derivada de la fuente de la divina bondad; y, en general, el ser de cualquier cosa se deriva del ser divino, toda inteligibilidad de la inteligencia divina, y toda vitalidad de la vida divina. De todas estas influencias, el principio, el medio y el fin es la luz divina, de la cual, por la cual y a la cual todas las cosas están dispuestas. Por lo que se refiere a las cosas corpóreas, el medio es la luz sensible, a través de la cual las formas corpóreas supremas se difunden en la materia de los cuerpos inferiores y se multiplican en ellas de manera que producen las formas específicas e individuales (*Perspectiva*, ed. Baeumker, 127-128). La óptica, que estudia las leyes de la difusión de la luz, es, por tanto, más que una ciencia particular, toda la física, en cuanto esclarece la estructura de todo el mundo físico, determinado precisamente en su génesis por la difusión de la luz. En las tres maneras de ver (visión directa, reflexión, refracción), Witelo ve por esto la señal de la triple acción de las formas y de todas las potencias, celestiales y naturales (*Ibid.*, 131, 15).

Por los mismos derroteros de Witelo se mueve el dominico Teodorico de Friburgo (en Sajonia) (hacia 1250-1310) autor de muchos escritos filosóficos y científicos *(De origine rerum predicamentalium, De quidditatibus entium, De intellectu et intelligibili, De habitibus, De esse et essentia, De accidentibus, De mensuris durationis rerum, De tempore, De elementis, De luce, De coloribus, De iride, De miscibilibus in mixto)* editados recientemente. Teodorico repite las tesis típicas del agustinismo: la negación de la distinción real entre esencia y existencia, la pluralidad de las formas en el compuesto, y comparte con el agustinismo su interés por la investigación experimental, sobre todo en el dominio de la óptica.

BIBLIOGRAFIA

§ 298. La *Epistola de magnete* fue publicada por Bertelli, en "Boll. di Bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche", 1868, 70-89; y por Hellmann, en *Rara magnetica,* 1898. Picavet, *Essai sur l'hist. gén. et comp. des théol. et des phil. médiév.*, París, 1913, 232-254.

§ 299. El *Opus maius* fue publicado en Londres, 1773, y en Venecia en 1750. La edición más reciente es la de Bridges, 2 vols., Oxford, 1897; III vol. de suplementos, Oxford, 1900. El *Opus minus,* el *Opus tertium* y el *Compendium philosophiae, en Opera quaedam hactenus medita,* bajo la dirección de Bewer, Londres, 1859. Otros escritos, en *Opera hactenus inédita,* bajo la dirección de Steele, 5 fasc., Oxford, 1905-1920. El *Compendium studii theologiae* fue publicado por Rashdall, Aberdeen, 1911.

Sobre las obras y manuscritos de Bacon: Little, *The grey friars in Oxford,* Oxford, 1892, 195-211; Mandonnet, en "Revue néosc.", 1913, 53-68 y 164-180; Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, París, 1861; Cartón, *L'expérience physique chez R. B.*, París, 1924; Id., *La synthèse doctrinale de R. B.*, París, 1924; Id., *L'expérience mystique de l'ilumination intérieure chez* R. B., París, 1924; Duhem, *Système du monde,* V, 375-491, utiliza las cuestiones sobre la física y la metafísica contenidas en un manuscrito de Amiens y compuestas por Bacon en París hacia el 1250; Easton, *R. B. and his Search for a Universal Science,* Nueva York, 1952; Alessio, *Mito e scienza en R. B.*, Milán, 1957.

§ 301. La *Perspectiva* apareció por vez primera en Nuremberg en 1535. Extractos que contienen las partes mas notables filosóficamente fueron publicados por Baeumker en su monografía *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahr.*, en "Beitrage", III, 2, 1908. A Witelo Baeumker ha atribuido en esta monografía el *Liber de intelligentiis*, pero después ha negado tal atribución, *Miscellanea Ehrle*, vol. I, 87-102. Birkenmaier, *Etudes sur Witelo,* I-IV, en "Bull. de l'Académie des sciences de Cracovie", 1918-1922; De Teodorico, el *De intellectu* y el *De abitibus* han sido editados por E. Krebs, en "Beitrage", V, 5-6 (1906); el *De esse et essentia*, por el mismo Krebs en la "Revue néoscolastique de phil." 1911, y otros escritos por F. Stegmüller en "Archives d'histoire doctr. et litt. du m.â.", 1940-42; y por W. Wallace, *The Scientific Methodology of T. of F.*, Friburgo (Suiza), 1959 (con bibl.).

CAPITULO XX

JUAN DUNS ESCOTO

302. "DOCTOR SUBTILIS"

Después de Santo Tomás, el otro cambio de dirección de la escolástica se debe a Duns Escoto. Se trata de un cambio decisivo, que debía conducir rápidamente a la escolástica al fin de su ciclo y a! desgaste de su función histórica. También este cambio de rumbo fue determinado por el aristotelismo; pero el aristotelismo es aquí el espíritu de un sistema, no un sistema. Para Santo Tomás, el aristotelismo es una doctrina que es menester corregir y reformar. Para Duns Escoto, es el filosofar, que es menester reconocer y hacer valer en todo su rigor para circunscribir en sus justos límites el dominio de la ciencia humana. Para Santo Tomás, se trata de hacer servir el aristotelismo para la explicación de la fe católica. Para Duns Escoto se trata de hacerlo valer como principio que restringe la fe a su dominio propio, que es el práctico. El ideal de una ciencia absolutamente necesaria, esto es, enteramente fundada en la demostración, y el procedimiento crítico, analítico y dubitativo, constituyen la expresión de la fidelidad de Duns al espíritu del aristotelismo. El apelativo que Duns tuvo por parte de sus contemporáneos, *Doctor subtilis*, expresa sólo el carácter exterior de su filosofar: la tendencia a distinguir y subdistinguir, la insatisfacción analítica que busca la claridad en la enumeración completa de las alternativas posibles. Pero el centro de su personalidad filosófica es la aspiración hacia una ciencia racional necesaria y autónoma y la cautela crítica que se deriva de esta aspiración. La relación entre Duns y Santo Tomás ha sido comparada a la relación entre Kant y Leibniz: Santo Tomás y Leibniz serían dogmáticos; Duns Escoto y Kant serían críticos. La aproximación, desenfocada como todas las comparaciones que se nacen entre personalidades distantes en el tiempo, puede ser verdadera en cuanto que Duns intenta, como Kant, fundar el valor del conocimiento científico en el reconocimiento de sus límites y el valor de la fe en su diversidad de naturaleza respecto a la ciencia. Por esto Duns no se ha preocupado de hacer una obra sistemática y no ha compuesto ninguna *Summa ;* se ha preocupado solamente de hacer valer su alto ideal de la ciencia como criterio para la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de su tiempo, para determinar la parte que en los mismos corresponde exactamente a la ciencia y la parte que corresponde a la fe, para circunscribir a la fe en un dominio diferente, que es el práctico, y para asignar tal dominio a la teología, colocada en el rango de una ciencia *sui generis,* diferente de las demás y sin

ninguna primacía sobre las otras. El llamado primado de la voluntad significa, en la obra de Duns, solamente esto: todo lo que no es susceptible de un riguroso procedimiento demostrativo pertenece al dominio de un factor contingente, arbitrario y libre, esto es, al dominio de la voluntad humana o divina. El primado de la voluntad no es en él, como en Enrique de Gante, un principio psicológico, sino metodológico y metafísico. Su agustinismo (aunque del agustinismo se aleja en los puntos fundamentales, entre ellos el de la iluminación divina) es puramente ocasional, como revela su carácter limitado y parcial. De aquí el aspecto desconcertante de que su figura se ha revestido muy frecuentemente entre sus contemporáneos y posteriores. En realidad él ha hecho valer, por vez primera, el ideal científico de Aristóteles como principio negativo y limitativo con relación a la investigación escolástica que tiende a volver a llevar la fe a la razón.

303. VIDA Y ESCRITOS

Juan Duns Escoto nació en 1266 o, según otros, en 1274, en Maxton (hoy Littledean), Escocia. Entró pronto en la orden franciscana, donde recibió su primera educación, y estudió en Oxford, donde, según una tradición, que parece probable, fue discípulo de Guillermo de Ware. En 1302 se fue a París, donde como bachiller tuvo, como era costumbre, su curso de comentario de las *Sentencias*. En junio de 1303 fue obligado a salir de París porque, con otros frailes, se había alineado a favor del Papa en la lucha que había estallado entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Al año siguiente pudo volver a París, y el ministro general de la orden, Gonzalo de Balboa, escribía, con fecha 18 de noviembre de 1304, una carta al guardián de los estudios en París para que presentase a Escoto al canciller de la Universidad, para su nombramiento de maestro. Este nombramiento le fue otorgado. En el año 1305-6, Escoto volvió a Inglaterra, y pertenece a este período la redacción de su obra principal: el comentario de las *Sentencias*, que se conoce bajo el nombre de *Opus oxoniense*. En 1308 fue llamado a Colonia, donde murió el 8 de noviembre y fue sepultado en la iglesia de los Minoritas.

Contaba al morir Escoto cuarenta años; un breve espacio de vida, ocupada por una actividad intensa, aun a juzgar solamente por las obras que pueden con seguridad ser atribuidas a su pluma. Estas obras son: el tratado *De primo principio*; las *Quaestiones in Metaphysicam*; el *Opus oxoniense*; Los *Reportata parisiensia* y un *Quodlibet*. Las tres primeras pertenecen a su estancia en Oxford, las otras dos son el resultado de su enseñanza en París. Los *Reportata parisiensia*, que son el texto del comentario parisino de Duns, a las *Sentencias*, nos han sido conservados en dos redacciones, una más breve y otra más larga. La edición que de ellos dio el editor del seiscientos, Lucas Wadding, es una mezcla de las dos ediciones, que no se ha encontrado en los manuscritos.

Un grupo de obras atribuidas a Escoto ha sido definitivamente probado como apócrifo. El *Comentario a la Física* cita un escrito de Tomás Bradwardine (§ 311) compuesto entre 1338 y 1346; por lo cual no puede pertenecer a Escoto. Otro escrito del mismo autor, compuesto en 1328, es

citado en el *Comentario de los libros Meteorológicos* y demuestra igualmente su falsedad. No son tampoco auténticas *La exposición de los XII Libros de la Metafísica*, las *Conclusiones de Metafísica*, que pertenecen a Gonzalo de Balboa, y la *Gramática especulativa*, que es de Tomás de Erfurt.

Mientras van descubriéndose otros escritos constituidos por cursos que Duns tuvo en las Universidades de París, Cambridge y Oxford (escritos que todavía no han sido publicados), es incierta la posición de dos obras ya conocidas, el *De perfectione statuum* y el *De rerum principio*. En cambio, *Theoremata*, sobre la que había cierta duda, provocada principalmente por la extensión que en la misma adquiere el escepticismo teológico de Escoto, actualmente se reconoce como auténtica. Sus supuestos gnoseológicos resultan irreconciliables con los de Ockham, a cuya escuela se solían atribuir. De todos modos, la acentuación del agnosticismo teológico en este escrito es sólo el aspecto negativo de un ideal positivo de perfección científica, de la aspiración de Escoto hacia una ciencia rigurosa y necesaria, como había sido concebida y realizada por Aristóteles.

304. CIENCIA Y FE

El *De primo principio* comienza con una oración a Dios, que es al mismo tiempo la profesión del ideal científico de Duns. "Tú eres el verdadero ser, Tú eres todo el ser; esto creo yo, esto, si me fuera posible, quisiera conocer. Ayúdame, oh Señor, a buscar este conocimiento del verdadero Ser, esto es, Tú mismo, que nuestra razón natural puede alcanzar" (1, n. 1). Duns no pide a Dios una iluminación sobrenatural, un conocimiento completo en verdad y en extensión, sino solamente aquel conocimiento que es propio de la razón humana natural. Aun dentro de sus límites, este conocimiento es el único posible, la única ciencia para el hombre. "Además de los atributos que demuestran de Ti los filósofos, sobre todo, los católicos, te alaban como omnipotente, inmenso, omnipresente, verdadero, justo y misericordioso, providente para todas las criaturas y especialmente para las inteligentes. Pero de estos atributos hablaré en otro tratado, en el cual se expondrán los objetos de la fe (*credibilia*) a los cuales se da el asentimiento de la razón y que con todo son, para los católicos, tanto más ciertos cuanto se fundan, no sobre nuestro entendimiento miope y vacilante, sino sobre tu solidísima verdad" (4, n. 37). Aquí el contraste es evidente entre la verdad racional de la metafísica, que es propia de la razón humana y, por tanto, válida para todos los hombres, y la verdad de la fe, a la cual la razón puede solamente someterse y que tiene una certeza solidísima *solamente para los católicos*. Y, de hecho, la fe no tiene nada que ver con la ciencia, según Duns: pertenece enteramente al dominio práctico. "La fe no es un hábito especulativo, ni el creer es un acto especulativo, ni la visión que sigue al creer es una visión especulativa, sino práctica" *(Opus ox.*, prólogo, q. 3).

Todo lo que traspasa los límites de la razón humana no es ya ciencia, sino acción o conocimiento práctico, según Duns Escoto: concierne al fin al que el hombre debe tender o a los medios para conseguirlo o las normas que, en vista del mismo, se siguen, no a la ciencia. ¿Por qué la revelación fue necesaria para los hombres? Porque, responde Escoto, el hombre no puede

darse cuenta con la razón natural del fin al cual está destinado ni de los medios para conseguirlo. Que el hombre esté destinado a ver y gozar de Dios, es cosa que él no puede saber sino por la revelación *(Opus ox.*, pról., q. 1, n. 7). Y ¿por qué no puede saberlo por la razón natural? Porque no hay conexión necesaria entre el fin sobrenatural del hombre y la naturaleza humana, como nos consta que es en esta vida (*Ibid.*, pról., q. 1, n. 11). Evidentemente, se trata de un fin que Dios ha querido libremente asignar al hombre, que no se relaciona necesariamente con la naturaleza del hombre y por esto no puede ser demostrado como propio de tal naturaleza, en cuanto que la demostración supondría la necesidad del mismo. Los límites que Duns descubre para el conocimiento humano no son accidentales para el conocimiento mismo, sino constitutivos. El hombre no puede conocer demostrativamente lo que Dios ha decidido en virtud de su albedrío y que, por consiguiente, no lleva ningún rasgo de aquella necesidad que hace posible el conocimiento demostrativo. El principio que mueve toda la crítica de Duns es el que él expresa a propósito de la imposibilidad de demostrar que a nuestros actos meritorios siga el premio divino. Esto es imposible de saber, porque el acto remunerativo de Dios es libre. "Esto no es cognoscible naturalmente, dice, y de aquí resulta que los filósofos se equivocan cuando afirman que todo lo que procede inmediatamente de Dios, se deriva de El de un modo necesario" (*Ibid.*, pról., q. 1, n. 8).

De esto nace la separación y la antítesis que dominan todo el pensamiento de Duns, entre lo teorético y lo práctico. Lo teorético es el dominio de la necesidad, por tanto, de la demostración racional y de la ciencia. Lo práctico es el dominio de la libertad, por consiguiente, de la imposibilidad de cualquier demostración y de la fe. La metafísica es la ciencia teorética por excelencia; la teología es por excelencia la ciencia práctica. El objeto de la teología, de hecho no es ahuyentar la ignorancia, sino persuadir al hombre a obrar para su propia salvación. Su fin es, en otras palabras, no teorético, sino educativo. Repite frecuentemente sus enseñanzas para que el hombre sea inducido más eficazmente a ponerlas en práctica (*Ibid.*, pról., q. 4, n. 42). Si por conocimiento práctico se entiende la que condiciona necesariamente y precede al querer recto, toda la teología debe ser reconocida como conocimiento práctico, porque condiciona y determina la voluntad y la recta acción del hombre. Aun aquellas verdades que aparentemente no se refieren a la acción, por ejemplo: "Dios es trino" y "el Padre engendra al Hijo", son, en realidad, prácticas. De hecho, la primera incluye virtualmente el conocimiento del recto amor que el hombre debe a Dios, amor que debe dirigirse a las tres personas divinas; de donde si se dirigiese a una sola de ellas, excluyendo a las otras (como acontece precisamente en el infiel), no sería el recto amor de Dios. La segunda afirmación incluye el conocimiento de la regla por la cual el amor del hombre debe dirigirse hacia el Padre y el Hijo, según la relación que ella determina precisamente entre ellos (*Ibid.*, pról., q. 4, n. 31).

Por su carácter práctico, la teología no puede llamarse ciencia en sentido propio: sus principios no dependen, en efecto, de la evidencia de su objeto (*Ibid.*, III, d. 24, q. 1, n. 13). Pero si se quiere considerarla como ciencia, es menester hacerle un sitio especial, ya que no está subordinada a ninguna ciencia y ninguna otra ciencia está subordinada a ella. Aunque su objeto

pueda de alguna manera ser incluido en el objeto de la metafísica, sin embargo, no recibe sus principios de la metafísica, porque ninguna proposición teológica es demostrable mediante los principios del ser en cuanto tal (que es el objeto de la metafísica), o mediante alguna razón tomada de la naturaleza del ser en cuanto tal. Además, no subordina ninguna otra ciencia a sí misma, porque ninguna otra ciencia recibe sus principios de ella. "Cualquiera otra ciencia, que pertenezca al conocimiento natural, tiene su último fundamento en principios inmediata y naturalmente evidentes" *(Rep. Par.*, pról., q. 3, n. 4).

Frente al carácter práctico de la teología, que por esto sólo impropiamente y en un sentido especial es ciencia, destaca el carácter teorético de la metafísica, que es ciencia en el más alto sentido. "Son por excelencia objeto de ciencia o las cosas que se conocen antes que todas las demás y sin las cuales las otras no pueden ser conocidas, o las que se conocen con la máxima certeza. El objeto de la metafísica posee en el máximo grado este doble carácter: la metafísica es, por consiguiente, ciencia en el máximo grado" (*Quaest. in Met.*, pról., n. 5; *Opus oxoniense,* I, d. 3, n. 25).

Duns Escoto ha tomado de Aristóteles y de sus intérpretes árabes el ideal de una ciencia necesaria, fundada enteramente en los principios evidentes y en demostraciones racionales. Pero es el primero que se sirve de este principio para restringir y limitar el dominio del conocimiento humano. Su alto concepto de la ciencia se une en él con el reconocimiento de los límites rigurosos de la ciencia humana. Lo que no es demostrable no es necesario, sino contingente, y por esto arbitrario o práctico. Puesto que el único dominio de lo contingente es la acción, lo que no es necesario es término o producto de la acción humana o divina, o bien regla de acción, esto es, fe. No hay verdaderamente una postura de escepticismo o agnosticismo en Duns Escoto. El no concibe que el conocimiento humano pueda extenderse más allá de los límites a los cuales efectivamente se extiende. Lo que se sustrae a él está en verdad falto de necesidad intrínseca y, por tanto, es indemostrable en sí y absolutamente. No hay en él ninguna renuncia al conocimiento, más aun, su ideal cognoscitivo queda ante él sólidamente establecido. Con todo, una vez admitida la doctrina de que lo que no es demostrable racionalmente es un puro objeto de fe, esto es, regla práctica sin fundamento necesario, la investigación escolástica que desde nacía siglos renovaba su intento de reducir a un todo compacto de doctrina lógica las verdades de la fe, debía aparecer quimérica. Ya las obras apócrifas o probablemente apócrifas de Duns, por ejemplo, los *Theoremata*, presentan un impresionante aumento del número de las proposiciones indemostrables, que entran como tales a formar parte del dominio práctico de la fe. No se puede demostrar que Dios vive *(Theor.,* XIV, n. 1); que es sabio o inteligente (*Ibid.*, n. 2); que está dotado de voluntad (*Ibid.*, n. 3); que es la primera causa eficiente (*Ibid.*, XV); que es necesario para la conservación de la naturaleza creada (*Ibid.*, XVI, n. 5); que coopera con las criaturas en su actividad (*Ibid.*, n. 6); que es inmutable e inmóvil (*Ibid.*, n. 11, 13); que carece de magnitud *y* de accidentes (*Ibid.*, n. 14-16); que es infinito en el sentido de la potencia (*Ibid.*, n. 17). Escoto considera imposible demostrar todos los atributos de Dios, y aun, como veremos, la inmortalidad del alma humana. Con esto la certeza de estas proposiciones se convierte en certeza

práctica, esto es, fundada exclusivamente en su libre aceptación por parte del hombre. El ideal aristotélico de la ciencia demostrativa lleva aquí a rechazar definitivamente fuera del ámbito de la investigación filosófica fundamentos básicos de la religión católica. La escolástica se encamina a vaciar de todo contenido su problema central.

305. CONOCIMIENTO INTUITIVO Y DOCTRINA DE LA SUSTANCIA

La doctrina del conocimiento de Escoto está fundamentalmente inspirada en Aristóteles. En ella domina el concepto aristotélico de abstracción, más aún, la abstracción se convierte en una forma fundamental del conocimiento, en el mismo conocimiento científico. Tal es el significado de la distinción entre conocimiento *intuitivo y* conocimiento *abstractivo*: "Puede haber, dice Escoto *(Op. ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6), un conocimiento del objeto que abstrae de su existencia actual y puede haber un conocimiento del objeto en cuanto existe y en cuanto está presente en su existencia actual". La ciencia es conocimiento de las quididades; abstrae de la existencia actual de su objeto, de lo contrario existiría o no, según la existencia o la no-existencia del objeto, y así no sería perpetua, sino que seguiría el nacimiento y la muerte del objeto. Por otra parte, si el sentido conoce el objeto en su existencia actual, debe también conocerlo de la misma manera el entendimiento, que es una potencia cognoscitiva más elevada. Duns llama abstracción al primer conocimiento, porque abstrae de la existencia o no-existencia actual del objeto; intuitiva a la segunda, por cuanto nos pone directamente en presencia del objeto existente y nos lo hace ver como es en sí mismo. "Intuitivo" no se opone a "discursivo", no significa el conocimiento inmediato, que se opone al procedimiento indirecto de la razón, sino que designa la presencialidad del objeto que se tiene en el ver (*intueri*).

Duns Escoto se ha servido, pues, del concepto aristotélico de abstracción para determinar los dos grados fundamentales del conocimiento independientemente de la distinción tradicional de sensibilidad y razón. El conocimiento abstractivo es el conocimiento de la quididad, esto es, de la esencia lógica de las cosas y es propio de la ciencia. El conocimiento intuitivo, que no es propio solamente de la sensibilidad, sino que pertenece también al entendimiento, es el conocimiento de la existencia como tal, de la realidad, en cuanto ser o presencia real. Se trata de dos formas o grados del conocimiento que no corresponden a dos órganos o facultades diversas (como la sensibilidad y el entendimiento), porque pueden ser y son de un solo órgano y precisamente del entendimiento. Es, en efecto, evidente que a los sentidos se da el conocimiento intuitivo, pero no el abstractivo; mientras que al entendimiento pertenecen ambos conocimientos.

Ahora bien, sobre la doble función intuitiva y abstractiva del conocimiento intelectual se funda toda la metafísica de Duns. Es ésta la parte más sutil y original de todo el sistema escotista, y consiste esencialmente en la interpretación de la teoría aristotélica de sustancia. La sustancia aristotélica, como causa o principio del ser en cuanto tal, es también el fundamento de toda inteligibilidad y de toda realidad. Es, al

mismo tiempo, la esencia del ser y el ser de la esencia; la naturaleza racional de la realidad y su existencia necesaria (§ 73). Explícitamente, Duns Escoto se atiene a esta doctrina, a través de la interpretación de Avicena *(Op. ox.,* II, d. 3, q. 1, n. 7). Puesto que en la realidad terna no existen más que cosas individuales y que el universal no subsiste como tal más que en el entendimiento, Duns Escoto se preocupa por encontrar el fundamento común de la individualidad de la cosa externa, y de la universalidad de la cosa pensada en una *quididad* o *sustancia* de tipo aristotélico. De hecho, aunque en la realidad no existan más que cosas individuales, debe existir entre ellas una sustancia o naturaleza común. En cualquier género de cosas hay una unidad primera que sirve de medida a todas las cosas que pertenecen al género. Tal unidad es unidad real, porque es medida de cosas reales, pero no es unidad numérica, porque no se añade al número de los individuos que componen el género. Por ejemplo, la naturaleza humana es la medida y el fundamento de todos los individuos que pertenecen al género hombre y constituyen su unidad; pero no existe una unidad numérica que, de lo contrario, se añadiría como otra realidad individual al número de los individuos humanos. Esta unidad no numérica o, como dice Escoto, menor que la unidad numérica, es la unidad de sustancia o quididad del hombre, el *quod quid erat esse o* la esencia sustancial de Aristóteles, es decir, la naturaleza común.

Esta sustancia o naturaleza común es al mismo tiempo fundamento de la realidad de los individuos y de la universalidad del concepto. No es, pues, por su parte, individual ni universal, y más bien es indiferente por sí misma a la individualidad y a la universalidad. "Ella, dice Escoto *(Op. ox.*, II, d. 3, q. 1, n. 7), no es de por sí única con una unidad numérica, ni múltiple con una multiplicidad opuesta a esta unidad; no es universal en acto, a la manera como el universal está en el entendimiento; ni es en sí particular. Aunque no exista nunca realmente sin alguna de estas determinaciones, no es, sin embargo, ninguna de ellas, sino que las precede naturalmente a todas; y por esta prioridad suya natural es el *quod quid est* (la sustancia en el sentido aristotélico), que es por sí objeto del entendimiento y por sí es considerada por el metafísico y expresada por la definición." Esta naturaleza común no solamente es por sí indiferente a la universalidad que recibe en el entendimiento, y a la singularidad que recibe en la realidad, sino que su mismo ser en el entendimiento no tiene necesariamente un carácter universal. Aunque no pueda ser entendida por el entendimiento si no es en su universalidad, la universalidad se le añade como primera determinación, en cuanto es objeto; de la misma manera en la realidad externa se le añade la singularidad que hace de ella una realidad individual, aunque por sí sea anterior a la determinación que la contrae a un solo individuo. Por su idéntica indiferencia a la universalidad y a la singularidad, no repugna a la una ni a la otra; puede adquirir, como objeto del entendimiento, aquella universalidad que hace de ella una realidad inteligible y como realidad física aquella individualidad que hace de ella una realidad externa al alma *(Ibid.; Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, n. 11). Ahora bien, esta naturaleza común, que es el fundamento de toda realidad, sea en el entendimiento, sea fuera del entendimiento, es objeto del conocimiento intuitivo. Se revela aquí la función que Duns Escoto atribuye a esta forma del conocimiento. Puesto

que el conocimiento intelectual abstractivo es evidentemente el del universal, y puesto que la naturaleza común es anterior a la universalidad así como a la singularidad que es percibida por el sentido, no habría posibilidad de conocerla si el entendimiento no tuviese la función intuitiva que le hace percibir en su realidad la sustancia última de las cosas *(Op. ox.*, III, d. 14, q. 3, n. 4).

Reconocida así en la naturaleza común y en su unidad "menor que la unidad numérica" la sustancia metafísica del universo, la estructura última común al mundo sensible y al mundo inteligible, Escoto se propone el problema de ver cómo ella da ocasión precisamente, por una parte, a là universalidad, que es objeto del entendimiento y, por otra, a la singularidad, que es el carácter de las cosas existentes. Se encuentra, pues, ante el problema de la individuación, por un lado y, por otro, ante el problema de la universalización. Por lo que se refiere al principio de individuación, Duns Escoto niega que consista en la materia o en la forma. La materia es el fundamento indistinto e indeterminado de la realidad; no puede ser, por tanto, principio de la distinción y de la diversidad (*Ibid.*, II, a. 3, q. 5, n. 1). Tampoco puede serlo la forma, porque ésta no es otra realidad que la sustancia o naturaleza común que precede tanto a la universalidad como a la singularidad y es, por consiguiente, indiferente a la una y a la otra La individualidad consiste, según Escoto, en una "última realidad del ente", la cual determina y contrae la naturaleza común a la individualidad, *ad esse hanc rem.* Esta última realidad del ente, este principio que contrae y limita, que restringe y define la naturaleza común indiferente dentro de los límites de un individuo determinado, fue llamado por Duns Escoto, o por algún discípulo inmediato, *haecceitas*. El vocablo, que no se encuentra en el *Opus oxoniense,* se halla, en cambio, en *Reportata parisiensia* (II, d. 12, q. 5, n. 1, 8, 13. 14). Indica la determinación ultima y completa de la materia, de la forma y de su compuesto. Esta determinación es una determinación real, que se añade realmente a la sustancia que constituye la naturaleza común de todos los individuos, pero no es una realidad diversa numéricamente de ella. La naturaleza común y la *haecceitas* no son dos realidades, dos cosas numéricamente distintas, aunque sean realmente distintas. Duns introduce aquí un tipo de distinción que excluye la separación y la diversidad numérica de los términos distintos, aunque no sea una pura distinción de razón, sino una distinción real. Tal es la *distinción formal*, que él sostiene que existe entre la naturaleza y la entidad de un ser cualquiera: entendiendo por naturaleza la sustancia común indiferente y por entidad la completa realización del individuó como tal *(Op. ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 15). Esta solución del problema de la individuación implica el reconocimiento en el individuo de un valor metafísico que la tradición escolástica no le había nunca atribuido. La individualidad es la última perfección de la sustancia metafísica; constituye la plenitud final de tal sustancia, su plena actualidad.

El otro problema fundamental de la metafísica de Duns Escoto es el que se refiere a la universalización de la sustancia común en el entendimiento. Esta universalización se realiza por medio de la especie inteligible. La especie es necesariamente exigida por el conocimiento intelectual, porque es el objeto de tal conocimiento. De hecho, si la imagen (*phantasma*) es el objeto del conocimiento sensible y representa la realidad bajo el aspecto de la

singularidad, es necesario que el conocimiento intelectual tenga un objeto diverso, que represente la realidad bajo el aspecto de la universalidad: este objeto es la especie. Ahora bien, la especie no es creada por el entendimiento, aunque la actividad del entendimiento sea la única causa del conocimiento. La especie es, por su naturaleza, y no por obra del entendimiento, el objeto adecuado del mismo entendimiento; éste, por tanto, es a este respecto, no sólo activo, sino receptivo. El entendimiento y la especie concurren a la vez en determinar el conocimiento como el padre y la madre en la generación de la prole (*Ibid.*, I, d. 3, q. 7, n. 2, 3, 20). El primer conocimiento confuso del entendimiento es el de la *especie especialísima*, esto es, de la especie menos universal y más individualizada; por tanto, la más próxima a la imagen sensible. Pero el primer conocimiento distinto del entendimiento es, en cambio, el más universal, el del ser. Este concepto está incluido en todos los otros conceptos más restringidos: por tanto, todos los demás lo presuponen y no pueden ser concebidos distintamente (esto es, definidos) si en ellos no está comprendido distintamente el concepto del ser. La metafísica, que tiene por objeto precisamente este concepto, es la ciencia que todas las otras presuponen y condiciona y hace posibles los principios en los cuales se fundan (*Ibid.*, I, d. 3, q. 2, n. 22-25).

306. EL SER Y DIOS

Las tesis de la doctrina de Duns Escoto expuestas hasta ahora, son el resultado de una investigación que se esfuerza por mantenerse dentro del espíritu del aristotelismo. Como Aristóteles, Duns Escoto ha situado la metafísica por encima de todas las ciencias, como condición y fundamento de las mismas. Como Aristóteles, ha entendido la metafísica como una teoría del ser en cuanto ser. Como Aristóteles, ha desarrollado esta ciencia como una teoría de la sustancia, que no se puede entender si no es con referencia a la clásica exposición del libro VII de la *Metafísica.* Su teoría del universal es en realidad la teoría de la sustancia como una pura estructura ontológica, que es al mismo tiempo fundamento de la universalidad lógica y de la individualidad natural.

La fidelidad al espíritu del aristotelismo conduce a Duns Escoto a otro de los rasgos característicos de su doctrina: la afirmación de la univocidad del ser, en decidida oposición polémica con Santo Tomás. El concepto del ser, que es el objeto propio de la metafísica, es, como se ha visto, el concepto primero y fundamental. Está más allá de todas las categorías y de todas las determinaciones genéricas, esto es, no entra en ninguna categoría ni en ningún género; como tal, es *trascendente (Op. ox.*, II, d. 1, q. 4, n. 26). La noción de ser es común a todas las cosas existentes, común, por tanto, a las criaturas y a Dios. Es noción *unívoca*, no análoga; y Duns se detiene a mostrar las consecuencias imposibles que derivan de admitir su analogía. Su argumento fundamental es que, si no se admite un significado del ser, común a Dios y a las criaturas, es imposible conocer nada de Dios y es también imposible determinar ninguno de sus atributos, partiendo por vía causal de las criaturas. De hecho, así como no se podría conocer nada de la

sustancia que nos es conocida sólo a través de sus accidentes sensibles, si no hubiese un concepto común a aquélla y a estos accidentes, que es precisamente el concepto del ser, así no se podría conocer nada de Dios, salvo que fuese un concepto común a Dios y a las criaturas; y no puede haber otro concepto tal, más que el de ser (*Ibid.*, I, d. 3, q. 3, n. 9). No se podría, por ejemplo, ascender de la sabiduría que nosotros aprehendemos en las criaturas, hasta la sabiduría de Dios, porque ésta no tendría con aquélla nada común; y sería lo mismo afirmar que Dios es una piedra, porque entre la piedra creada y la predicada de Dios no habría relación menor que la que hay entre la sabiduría creada y la sabiduría divina (*Ibid.*, I, d. 3, q. 2, n. 10). A la analogía de proporcionalidad, afirmada por Santo Tomás, Duns Escoto objeta que esta analogía confirma precisamente la imposibilidad de afirmar analógicamente cualquier atributo de Dios partiendo de las criaturas, ya que en virtud de esta analogía no se puede afirmar que Dios posea aquella perfección que se encuentra en las criaturas, sino sólo que es la causa de ella. Ahora bien, que Dios sea causa de una perfección creada, no implica que Dios tenga un atributo semejante a esta perfección, a menos que no se admita una semejanza entre el atributo divino y la perfección creada, semejanza que puede justificarse solamente admitiendo un concepto común a Dios y a las criaturas, concepto al que no se puede llegar ciertamente ascendiendo por la vía causal de las criaturas a Dios (*Ibid.*, I, d. 8, q. 3, n. 10). Por otra parte, el que el ser deba atribuirse unívocamente a Dios y a las criaturas, no excluye su diversidad: Dios y la criatura son diversos en su realidad respectiva, que no tiene nada en común (*Ibid.*, I, d. 8, q. 3, n. 11).

El principio de la univocidad del ser lo considera Duns Escoto como un medio que tiene el hombre para demostrar la existencia de Dios. Nos permite, en primer lugar, descubrir la imposibilidad de la prueba ontológica, tal como la ha expuesto San Anselmo. Ciertamente, si la proposición "Dios existe" se entiende como unidad del ser y de la esencia divina, es necesario decir que es evidente en cuanto no hace otra cosa que reconocer a Dios el ser en general, sin determinar la realidad de tal ser. Si, en cambio, se hace cuestión de la realidad propia de Dios, del ser que le corresponde en cuanto lo pensamos mediante un concepto propio, esto es, no común a él y a las criaturas, como por ejemplo, el de Ser necesario, de Ser infinito, o de Sumo Bien, entonces no se puede resolver la cuestión sino con una demostración *a posteriori.* Puesto que todos los conceptos que determinan la realidad propia de Dios no son simples, sino resultado a su vez de varios conceptos, su unión para formar el concepto de Dios debe ser justificada con una demostración, la cual debe proceder como todo nuestro conocimiento, de los efectos a la causa (*Op. ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 4, 5, 10). En otros términos, sólo se puede atribuir *a priori* a Dios el ser en general, solamente aquel predicado ontológico que es común a él y a las criaturas; pero la realidad determinada que le corresponde en virtud de un concepto propio que el hombre se forma de él, debe ser demostrada y puede ser demostrada partiendo de la experiencia. *A priori* sabemos que de alguna manera Dios existe; pero que El sea el Sumo Bien, o el Ser necesario o infinito, podemos saberlo solamente en virtud de una demostración causal.

De esta naturaleza son, en efecto, las pruebas que Duns aduce para la existencia de Dios. Puesto que lo que hay de producible en el mundo ha

tenido que ser producido por una causa y puesto que no se puede ir hasta el infinito en la cadena de las causas, es menester llegar a una causa primera o, como Duns dice, una *primeridad necesaria,* incausable y existente en acto. Esta prueba está obtenida de la consideración de la causa eficiente; otra es deducida de la consideración de la causa final. Hay un fin absoluto, que es absolutamente primero, esto es, no subordinado a ningún otro fin; también este fin absoluto es incausable y actual. En fin, y es una tercera prueba, debe haber una naturaleza eminente, primera por su perfección absoluta, y también debe ser incausable y actual. Hay, pues, tres primacías que son inseparables y no pueden hallarse más que en una sola naturaleza, puesto que el ser absolutamente primero no puede ser más que uno (*Ibid.*, I, d. 2, q. 2, n. 11, 17; *De primo principio,* 3, 9, 11). Las tres primacías expresan los tres aspectos de la bondad suma, que necesariamente coinciden: la suprema comunicabilidad, la suprema amabilidad y la suprema perfección.

Entre los conceptos que se pueden tener de Dios, uno sólo expresa, según Duns, la naturaleza intrínseca de Dios y es el de infinito. Este, en efecto, es un concepto más simple que el de bien u otro semejante, ya que el infinito no es un atributo o una determinación del ser, sino un modo suyo intrínseco y no accidental. Si se dice que Dios es sumo, se le da una determinación que le compete respecto a las cosas que son distintas de El; es sumo entre todas las cosas existentes. Pero si se dice que es sumo en su naturaleza intrínseca, entonces esto no significa sino que es infinito, esto es, que trasciende todo grado posible de perfección *(Op. ox.,* I, d. 2, q. 2, n. 17).

La infinitud divina lleva hasta el límite todos los atributos de Dios, sin identificarlos en la unidad de su esencia. Duns se aleja de la doctrina dominante en la escolástica, según la cual los atributos de Dios serían en su multiplicidad incompatibles con la simplicidad de la esencia divina, y por esto se identificarían sin más con tal esencia. El admite entre los atributos divinos distinción formal, que es característica de su doctrina y que hemos ya visto que interpone entre la naturaleza común y la entidad individual. "Las perfecciones divinas, dice, se distinguen *ex parte rei*, no realmente, sino formalmente." Entre ellas no hay solamente una distinción de razón, como habría si sólo fuesen modos diferentes de definir y concebir la única esencia divina, ni tampoco hay una distinción real, como la habría si fuesen realidades numéricamente distintas y separadas. Hay una distinción *formal,* en el sentido que la una es diversa de la otra, puesto que tiene una naturaleza o una esencia diversa, diversamente definible. Esto, en efecto, implica la distinción formal: la diversidad de definiciones que expresan las esencias o quididades respectivas de los términos distintos. Ahora bien, si la definición de la bondad es diversa de la de la sabiduría en las cosas creadas, será también diversa en la esencia infinita de Dios. La infinitud que caracteriza una perfección divina aumenta su grado más allá de todo límite; pero no modifica su naturaleza. Las perfecciones, por tanto, continúan siendo también en Dios diversas formalmente una de otra. La *ratio formalis* de cada una de ellas es diversa de la de las otras (*Ibid.*, I, d. 8, q. 4, n. 17).

Dios es inteligencia y voluntad, y la inteligencia y la voluntad son idénticas con su esencia. Como inteligencia, El conoce no sólo su esencia, sino también, y en virtud de su misma esencia, las cosas creadas. Pero a diferencia del entendimiento humano, que tiene necesidad de la especie para

entender las cosas, porque no pueden serle presentes en su realidad, la inteligencia divina no tiene necesidad de intermediarios; en ella está presente la realidad misma y su objeto es la realidad conocida. "El mundo inteligible no es sino el mundo externo en cuanto existe representativamente (*obiective*) como mundo conocido en la mente divina; la idea del mundo real no es otra cosa que el mundo inteligible, esto es, el mundo en su ser conocido" (*Rep. Par.*, I, d. 36, q. 2, n. 31). En cuanto a la voluntad divina, ella es el fundamento verdadero de la esencia divina. Es verdaderamente causa primera y absoluta, en cuanto no hay ningún motivo que la preceda y pueda de alguna manera determinarla. "No hay ninguna causa por la cual la voluntad divina quiso esto o aquello, sino que la voluntad es la voluntad y ninguna causa la precede" (*Op.ox.*, I, d. 8, q. 5, n. 24). Aquí está expresado verdaderamente el principio del llamado voluntarismo de Duns Escoto. La voluntad es el principio de la contingencia absoluta, se aparta de cualquiera necesidad y es la única causa de sí misma. Se explica, por tanto, cómo la atribución de cualquier elemento al dominio práctico de la voluntad, equivalga a una negación de su necesidad, esto es, de su demostrabilidad racional. Se explica también el que toda intervención directa de Dios en la constitución del mundo deba ser considerada por Duns como indemostrable, en cuanto queda excluida del orden racional del mundo mismo. Es éste el motivo por el cual Duns sostiene que la omnipotencia de Dios es indemostrable y constituye un puro artículo de fe. Que Dios actúe como causa primera a través de la acción de las causas segundas, es una verdad demostrable, por la cual se puede, además, llegar (como hemos visto) a la misma existencia de Dios. Pero que Dios produzca inmediatamente, esto es, prescindiendo de toda causa intermedia, toda cosa que no sea en sí necesaria o no incluya contradicción es una afirmación que no puede ser demostrada, sino solamente creída (*Ibid.*, I, d. 42, q. 1). La voluntad de Dios es absolutamente libre, aunque la libertad divina no se entienda como là humana, como la posibilidad simultánea de actos opuestos, ya que esta posibilidad implica una imperfección que no puede atribuirse a Dios (*Ibid.*, I, d. 39, q. 5, n. 21). La libertad de Dios consiste solamente en su capacidad de querer un número infinito de objetos diversos. Esta capacidad no supone en Él ningún cambio. Dios puede establecer que la cosa querida por Él se efectúe en este o aquel momento del tiempo, sin que su querer pierda su eternidad e inmutabilidad. La novedad del mundo no es, pues, excluida (como sostenían los filósofos árabes) por la eternidad del querer divino. En cuanto al comienzo del mundo en el tiempo, Duns cree que la cuestión, desde el punto de vista de la razón, se debe dejar indecisa (*Ibid.*, II, d. 1, q. 3).

307. EL HOMBRE

Que el alma intelectiva sea la forma sustancial del cuerpo es, según Duns, una verdad demostrable. El hombre, en cuanto tal, piensa; y su pensamiento no puede ser referido a un órgano corporal, porque trasciende el dominio de los objetos sensibles y se dirige al universal y a lo suprasensible. El sujeto del pensamiento debe ser, pues, el alma; y si el hombre es tal por el

pensamiento, el alma, que es el órgano del pensamiento, es la sustancia o forma del hombre *(Op. ox.,* IV, d. 43, q. 2). Pero el alma intelectiva no es la única forma del hombre: hay en él otra forma sustancial, la del cuerpo en cuanto cuerpo. Esta es la *forma corporeitatis* o *forma mixti*, que es propia del cuerpo como tal, anteriormente a su unión con el alma y que lo predispone a tal unión. La realidad que el cuerpo humano posee como cuerpo orgánico, independientemente de su unión con el alma, es la forma de corporeidad del cuerpo mismo (*Ibid.*, IV, d. 11, q. 3; *Rep. Par.*, IV, d. 11, q. 3).

La doctrina de la forma de la corporeidad es un corolario de la doctrina de la actualidad de la materia, que Duns tiene en común con la tradición franciscana. La materia, independientemente de la forma, tiene una realidad propia, por la cual se distingue de la nada; es, pues, acto no en cuanto el acto se opone a la pasividad (ya que, según Aristóteles, la materia es siempre pasividad o potencia), sino en cuanto el acto se opone al no-ser *(Op. ox.*, d. 12, q. 1, n. 16). Esta doctrina de la actualidad de la materia se encuentra desarrollada de una manera característica en el *De rerum principio,* y aunque tales desarrollos no puedan ser atribuidos a Duns, dada la imposibilidad de atribuirle con certeza esta obra, revelan, con todo, un aspecto históricamente notable de la corriente escotista. En aquella obra se distinguen tres significados de la materia. La materia *primo prima* es la más indeterminada y, por consiguiente, la menos actual, ya que está falta de cualquier forma sustancial o accidental. La materia *secundo prima* es el substrato de la generación y corrupción y ya está provista de alguna forma sustancial y de cantidad. La materia *tertio prima* es la materia sobre la cual actúan las fuerzas naturales y de la cual el hombre mismo se sirve para sus producciones artificiales. La distinción de estas tres materias no anula la unidad de la materia: el *De rerum principio* admite explícitamente la doctrina de Avicebrón de la unidad de la materia, tanto de las cosas corporales como de las espirituales. *(De rer. princ.,* q. 8, a. 3-4).

De todas maneras, la materia no tiene nada que ver con la individualidad del alma. El alma tiene su singularidad independiente y anterior a su misión con la materia. Evidentemente, su singularidad es, como la de cualquier otra cosa, su entidad última, la *haecceitas* (*Quodl.*, q. 2, n. 5). Con ello se rechaza una vez más el principio de la individuación tomista como *materia signata.*

A partir de la naturaleza del alma no se puede deducir o demostrar su inmortalidad. Las razones que han sido aducidas en defensa de la inmortalidad no concluyen. Aristóteles no hubiera podido admitir la inmortalidad sin destruir todos sus principios, ya que él sostiene que en todo compuesto el ser del todo es diverso del ser de las partes que lo componen (materia y forma). Pero si el alma permaneciese después del cuerpo, no sería sólo forma, esto es, parte del hombre, sino todo el hombre, lo que es contrario a su explícita afirmación *(Rep. Par.*, 43, q. 2, n. 13). No se puede decir que el alma como forma tiene el ser por sí y es, por tanto, indestructible; ya que no tiene el ser por sí en el sentido de que subsista por su cuenta y de que no puede ser separada por ningún otro título del ser; esto significaría que ni siquiera Dios puede crearla o destruirla, lo que es falso (*Ibid.*, d. 43, q. 2, n. 18-9). La tesis de que el ser está intrínsecamente en el alma, afirmada por vez primera por Platón, y de la cual también Santo

Tomás se había servido para demostrar su inmortalidad, es así negada por Duns, y reducida a pura materia de la fe (*Op. ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 23). Aún concluyen menos las razones tomadas de la vida moral: la aspiración del alma a la felicidad eterna y a una justicia que premie el bien y castigue el mal. Ya que debería, al menos, sernos conocido, por obra de la razón natural, que la felicidad eterna sea el fin conveniente de nuestra naturaleza, lo cual no es así; y en cuanto a la necesidad de un premio o castigo, se puede siempre decir que cada uno encuentra su remuneración suficiente en su misma acción buena y que la primera pena del pecado es ei mismo pecado (*Ibid.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27, 32). La inmortalidad del alma es, pues, una pura verdad de fe, que no es susceptible de ser tratada demostrativamente.

Duns afirma con mucha energía la libertad de la voluntad humana. "La voluntad, en cuanto acto primero, es libre para actos opuestos; es libre también de tender, mediante tales actos opuestos, a objetos opuestos, y, además, es libre de producir efectos opuestos" (*Ibid.*, I, *á. 39*, q. 5, n. 15). Esta libertad está condicionada esencialmente por el hecho de que la voluntad no tiene otra causa que sí misma, ya que es el único principio de todo lo que sucede de una manera contingente, esto es, no necesariamente (*Ibid.*, II, d. 25, q. 1, n. 22). En el acto voluntario, el entendimiento depende de la voluntad, ya que la voluntad se sirve de él como de un instrumento y lo somete a las exigencias de ¡a acción. Contra la primacía del entendimiento afirmada por Santo Tomás, Duns afirma, con Enrique de Gante, el primado de la voluntad. La bondad del objeto no causa necesariamente el asentimiento de la voluntad, sino que la voluntad escoge libremente el bien y libremente opta por el bien mayor (*Ibid.*, I, d. 1, q. 4, n. 16). Esta supremacía de la voluntad confiere a la vida moral del hombre un carácter de arbitrariedad irremediable.

La sola y única ley moral para el hombre es el mandato de la voluntad divina. "Dios no puede querer algo que no sea justo, porque la voluntad de Dios es la primera regla" (*Ibid.*, IV, d. 46, q. 1, n. 6). Dado que la causa de la voluntad divina no es otra cosa que la voluntad misma, Dios podría obrar de otra manera y establecer para el hombre una ley diversa de la que ha establecido; en este caso, sólo esta última sería la ley justa, ya que ninguna ley es justa sino en cuanto es aceptada por la voluntad divina (*Ibid.*, I, d. 44, q. 1, n. 2). Se trata de consecuencias inevitables del principio fundamental de que todo lo que es práctico es absolutamente libre y arbitrario. Este principio, hecho valer con una rígida coherencia, obliga a reducir el valor de la conducta humana a la simple conformidad con la ley establecida por Dios, y el valor de esta ley al simple arbitrio divino.

Pero, evidentemente, Duns debe admitir una excepción, y una sola, del principio de que todas las reglas de conducta se reducen a mandamientos divinos. Esta excepción concierne a la regla misma que impone el respeto al mandamiento divino; ya que si también esta última fuese válida solamente en virtud de un mandato divino, ningún camino habría para el hombre de acercarse a la vida moral y ésta consistiría en una obediencia al mandato divino prescrita también ella solamente por un mandamiento divino. Tal es, en efecto, la posición de Duns a este propósito. Comienza, en efecto, por distinguir una *ley de naturaleza,* naturalmente evidente al hombre de la misma manera que los principios especulativos, y una *ley positiva divina*

hecha valer por el mandato de Dios (*Ibid.*, III, d. 37, q. 1); pero luego restringe ulteriormente el campo de la ley natural, distinguiendo en ella los principios prácticos que resultan evidentes por sus mismos términos o que son demostrados necesariamente, de aquellos otros que son conformes a tales principios, pero que no son evidentes, ni necesarios; y considera solamente a los primeros como leyes naturales en sentido estricto (*Ibid.*, III, d. 37, q. 1). Así restringido, el dominio de la ley natural comprende solamente los dos primeros conceptos de la primera tabla: "No tendrás otro Dios más que a Mí ' y "No pronunciarás el nombre de Dios en vano", que son precisamente los preceptos que fundamentan la obediencia general a los preceptos divinos. Para todos los demás preceptos, aunque admita en ellos una mayor o menor conformidad con la ley de la naturaleza, Duns niega su naturalidad y confirma esta nación en la dispensa que Dios puede conceder y concede con respecto a los mismos, reconociendo de esta manera que el hombre puede obrar rectamente, aun sin su observancia (*Ibid.*,III, d. 37, q. 1). Así como no hay más que un único precepto de ley natural —la obediencia a Dios—, así no hay más que un solo acto que sea verdaderamente bueno por su objeto, y es el amor de Dios. El amor de Dios es el amor de un objeto deseable por sí mismo e infinitamente bueno y no puede ser nunca moralmente malo; de la misma manera, el odio a Dios es el único acto verdaderamente malo que en ninguna circunstancia puede ser bueno. Todo otro acto que se dirija a otro objeto puede ser bueno o malo, según las circunstancias (*Rep. Par.*, IV, d. *28*, q. 1, n. 6). El amor de Dios es la condición del amor hacia el prójimo y hacia sí mismo y señala la regla y la medida de todo otro amor (*Op. ox.* III, d. 28, q. 1). Al amor, Dios responde con la gracia, que es el acto con el cual acepta el amor y ama a quien le ama (*Ibid.*,II, d. 27, q. 1, n. 3).

Duns atribuye al arbitrio divino el mismo orden providencial de la salvación. Contra la justificación tradicional de la redención concebida como necesaria para levantar al hombre del estado de caída en el cual el pecado de Adán le había precipitado, Duns afirma la contingencia de la redención y la perfecta voluntariedad de la encarnación de Cristo. El hombre habría podido ser redimido de un modo distinto a la muerte de Cristo. No había necesidad de que Cristo redimiese al hombre con su muerte, sino una necesidad condicionada por su decisión de quererle redimir de esta manera. La muerte de Cristo fue contingente y debida solamente a la decisión divina (*Ibid.*,IV, d. 15, q. 1, n. 7).

Así, Duns ha verificado con extremado rigor su reducción de la fe al dominio práctico, esto es, a lo contingente y arbitrario. Esta reducción no supone con todo, a sus ojos, ninguna disminución del valor de la fe. Su carácter voluntario acrecienta aún más el mérito de la misma.

No puede haber duda sobre la profundidad del espíritu religioso de esta extraña figura de franciscano que profesaba el ideal aristotelico de una ciencia rigurosa y, al mismo tiempo, defendía y exponía aquella creencia en la Inmaculada Concepción de María, que la misma Iglesia católica no se decidió a reconocer como dogma hasta el siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

§ 303. Todas las obras de Escoto fueron publicadas en 1639 en Lyon, por el analista de los franciscanos Lucas Wadding. El *De primo principio* está en el vol. III; el *Opus oxoniense* en los vols. V-X; los *Reportata Parisiensia*, en el vol. XI; el *Quodlibet*, en el vol. XII. Ediciones mas recientes han sido hechas bajo la supervisión de los Padres Franciscanos de Quaracchi: las *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione,* Quaracchi, 1904; el *De rerum principio,* Quaracchi, 1910; el *Opus oxoniense,* Quaracchi, 1912-1914. De las *Opera Omnia* publicadas por la Comisión Escotista presidida por *C.* Balie han aparecido varios volúmenes, Vaticano, 1950. Sobre la vida y las obras: Little, *The grey friars in Oxford,* Oxford, 1892, 210-222. Sobre la cuestión de la autenticidad de las obras: Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scoto,* París, 1924, 16-49, 288-291; en particular sobre los *Theoremata*: *E.* Gilson, en "Archiv. d'Hist. doct. et litt. du Moyen A.", París, 1938, pp. 5-86; C. Balie, en "Riv. di FU. Neo-Scol", 1938, pp. 235-245. La comparación entre Duns Escoto y Kant, está en Willmann, *Geschichte der Idealismus*, vol. II, 1908, 516.

§ 304. Sobre las relaciones entre ciencia y fe: Mingés, en "Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte", 1908, 4-5; Finkenzeller, en "Beitrage", XXXVIII.

§ 305. Sobre la lógica y la teoría del conocimiento: Prantl, *Gescb. der Logik*, III, 202-232. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeuntungslebre des Duns Scotus,* Tubinga, 1916. Esta obra toma en consideración especialmente la *Gramática especulativa,* que no es auténtica. Sobre el llamado realismo excesivo de Duns Escoto, que es la vieja interpretación de su doctrina fundada en textos apócrifos: Minges, en "Beitrage", VI, 1, 1908.

§ 306. Sobre la univocidad del ser: Minges, en "Phil. Jahrbuch", 1907, 306-323. Sobre la teología: Belmond, *Etudes sur la phil. de Duns Scotus,* París, 1913.

§ 307. Sobre el indeterminismo de Duns: Minges, en "Beitrage", V, 4, 1905. Sobre la ética: Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetz in der scholastischen Ethik,* 1911, 102-135; Dittrich, *Gescb. d. Ethik,* III, 150 sigs. Entre las monografías: Landry, *Duns Scot,* París, 1922, contra la cual va dirigido el estudio de Longpré, *La philos. du Béat Duns Scot,* París, 1924, notable sobre todo por el examen de la autenticidad de los escritos «constas. La monografía inglesa de Harris, Duns *Scotus, 2* vols., Oxford, 1927, se funda también en el *De rerum principio*, del cual Harris admite la autenticidad. Sobre los temas fundamentales de la filosofía escotista hay un amplio comentario de E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, París, 1952.

Bibliografía: Harris, op. cit., II, pp. 313-360; E. Bertoni, *Vent'anni di studi scotisti,* en "Quaderni della Riv. Neo-Scol.", Milán, 1943; Schaefer, *Bibl. de vita, operibus et doctrina J. D. S.*, Roma, 1954.

CAPITULO XXI

DESDE DUNS ESCOTO A OCKHAM

308. SEÑALES PRECURSORAS DE LA DISOLUCIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

Entre la muerte de Duns Escoto y el comienzo de la actividad filosófica de Ockham, transcurren solamente pocos años. Pero en estos años la conciencia de los límites, que la investigación escolástica encuentra por todas partes en su intento de explicar el dogma católico, da pasos de gigante y se refuerza y profundiza de todas maneras. Por vez primera, Duns Escoto ha hecho valer el aristotelismo como norma de una rigurosa ciencia demostrativa y, por tanto, como criterio limitativo de la investigación escolástica. Por vez primera, ha afirmado la heterogeneidad de la teología respecto a la ciencia especulativa y ha reconocido el carácter práctico, esto es, arbitrario, de cualquier afirmación dogmática. Una escisión se perfilaba así entre los dos dominios que la escolástica había intentado siempre acercar y fundir armónicamente. Esta escisión se va profundizando cada vez más, después de Duns Escoto. Una serie de pensadores, ninguno de los cuales presenta una personalidad de primer orden y que por esto no hace otra cosa que expresar la atmósfera dominante en su tiempo, individualiza y descubre nuevos motivos de contraste entre la investigación filosófica y las exigencias de la explicación dogmática. Pensadores relativamente independientes, como Durand de S. Pourçain y Pedro Aureolo, discípulo de Escoto, así como Francisco Mayrone y Tomas Bradwardine, acentúan el carácter arbitrario de las afirmaciones dogmáticas. El nominalismo, que se perfila netamente en los dos primeros, va minando las bases de la explicación dogmática y se encamina hacia el reconocimiento del valor de la experiencia que conducirá, con Ockham, a la subversión de las posiciones tradicionales. En fin, la restauración del averroísmo hace que vuelva a florecer aquella doctrina de la doble verdad, que se convierte en el estandarte del escepticismo religioso del período sucesivo. Detrás de la aceptación pura y simple de la verdad de fe, se esconde la desconfianza en el intento de comprenderla racionalmente y la convicción de que la investigación filosófica no debe ni siquiera proponerse esta imposible tarea, sino que debe encauzarse hacia otros caminos. Por último, las discusiones jurídicas y políticas de la primera mitad de este siglo, que culminan en la obra de Marsilio, abren el camino a un concepto racional y positivo del derecho y del estado.

309. DURAND DE SAINT POURCAIN

Durand de Saint Pourcain (de San Porciano), llamado por sus contemporáneos *Doctor modernus*, nació entre el 1270 y el 1275. Fue fraile

dominico y murió siendo obispo de Meaux el 10 de septiembre de 1334. Desarrolló algunas actividades en la corte papal de Aviñón. Participó con un escrito en la disputa sobre la pobreza de Cristo y de los Apóstoles y formó parte de la comisión que en 1326 censuró los cincuenta y un artículos tomados del *Comentario a las Sentencias*, de Guillermo de Ockham. Su obra principal es el *Comentario a las Sentencias*, en cuyo prólogo se afirma explícitamente la exigencia de la libertad de investigación filosófica. "El modo de hablar y de escribir en todo lo que no concierne a la fe, es que nos fundemos en la razón más que en la autoridad de cualquier doctor, por más célebre y solemne que sea, y se haga poco caso de la autoridad humana cuando la verdad resplandezca contra ella por obra de la razón." Y, efectivamente, parece que en su actividad filosófica Durand ha tenido un camino propio, aunque era dominico, y no ha hecho demasiadas concesiones a la autoridad de Santo Tomás. Tal vez a esta posición suya independiente son debidas las polémicas dirigidas contra él por Herveus Natalis, Juan de Nápoles y otros tomistas.

Por lo que se refiere a la teoría del conocimiento, Durand niega la necesidad de la especie intermedia, tanto para la sensibilidad como para el entendimiento. El objeto mismo está presente a los sentidos, y a través de los sentidos también al entendimiento (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10). El objeto real es siempre individual. El ser universal, tanto género como especie, subsiste solamente en el intelecto. Tal ser compete a la cosa en cuanto ésta es comprendida por el entendimiento que abstrae las condiciones individuales de la misma y no por algún elemento que pertenezca a la sustancia de la misma cosa (*Ibid.*, II, d. 3, q. 7, n. 7). Lo universal y lo individual se distinguen sólo racionalmente; pero, en realidad, son idénticos, ya que el universal no es otra cosa que lo indeterminado y el individual lo determinado. Por su carácter indeterminado el universal es un conocimiento confuso, mientras que el conocimiento individual es distinto. El que tiene conocimiento universal de una cosa que no ve, conoce confusamente lo que es intuido claramente por el que ve la cosa, que le está presente (*Ibid.*, IV, d. 49, q. 2, n. 8). Los elementos de esta doctrina del universal están tomados de Duns Escoto. Conocimiento intuitivo, concepto confuso, son nociones escotistas; escotista es también la noción de conocimiento, en el cual el objeto mismo está presente en su ser objetivo; pero tal conocimiento es atribuido por Duns no al hombre, sino a Dios (§ 304). La doctrina de Durand señala una orientación definitiva hacia el radical nominalismo de Ockham.

En polémica con Santo Tomás, que había definido la verdad como la conformidad del entendimiento con la cosa, Durand define la verdad como la conformidad del ser aprehendido por el entendimiento con el ser real (*Ibid.*, I, d. 19, q. 5, n. 14); y la rectificación se hace necesaria por su doctrina fundamental de que en el entendimiento no hay especie o forma de la cosa, sino la cosa misma en la representación de su realidad. El mismo principio conduce a Durand a modificar la doctrina de las ideas divinas, consideradas por él, no como representaciones de las cosas, sino como las cosas mismas en cuanto son producidas o producibles, esto es, en la causa de su ser (*Ibid.*, I, d. 36, q. 3). En fin, Durand acepta la doctrina escotista de que la teología es solamente una ciencia práctica, y

que, por consiguiente, no es una ciencia en sentido estricto de la palabra y que la razón es incapaz de demostrar la verdad o al menos la posibilidad de los artículos de fe (*Ibid.*, pról., q. I, n. 40-48).

310. PEDRO AUREOLO

Sobre la misma línea de pensamiento se mueve el *Doctor fecundus* Pedro Aureolo, que fue probablemente, en París, discípulo de Duns Escoto. Perteneció a la orden franciscana de Aix y murió en 1332 en Aviñón.

También Pedro Aureolo participó en la lucha contra los sostenedores de la pobreza de Cristo y de los Apóstoles con un *Tractatus de paupertate et usu paupere,* compuesto el 1311. Su obra principal es un *Comentario a las Sentencias,* en el cual sostiene una teoría del conocimiento análoga a la de Durand. Pedro critica la doctrina de la especie, que él llama *forma specularis*, aduciendo que si la especie fuera el objeto del conocimiento, éste no se referiría a la realidad, sino sólo a la imagen de ésta. El objeto del conocimiento es la misma cosa externa, que toma, por obra del conocimiento, un *ser intencional* u objetivo que no es efectivamente diverso de la misma realidad particular. La cosa que es objeto de definición y demostración, dice, no es otra cosa que las mismas cosas particulares constituidas en un ser representado o intencional, que forma una única *intentio y un único concepto simple* (Dreiling, p. 82, n. 2). El universal, como tal, no tiene la menor realidad externa. Todo lo que existe es singular y el problema de la individuación es inexistente *(In Sent.*, I, 144, en Dreiling, p. 160, n. 1). El conocimiento tiene tanta mayor claridad cuanto menos se aparta de la realidad individual: mayor valor tiene el conocimiento de la realidad individualizada y determinada que el de la abstracta y universal. Esto es así porque el fundamento del conocimiento es la experiencia. "Es necesario adherirse al camino de la experiencia más que a las razones lógicas, ya que en la experiencia tiene su origen la ciencia y las nociones comunes que son los principios de las artes" (*Ibid.*, I, 25, en Dreiling, p. 196, n. 1). Hay aquí una decidida orientación hacia el empirismo ockhamístico que se manifiesta evidentemente también en la aceptación y uso del principio metodológico de la economía, que se apropiará Ockham: *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (*Ibid.*, 1, 319).

Sostenedor del *esse obiectivum* o *intentionale* de la realidad conocida, esto es, del carácter representativo o significativo del objeto del conocimiento, que no tendría, por tanto, una realidad sustancial, un *subiectum,* diverso de la realidad de la cosa externa, es también Enrique de Harclay. Nacido hacia el 1270, muerto en 1317, fue maestro en la facultad teológica de París y autor de un *Comentario a las sentencias* y de *Cuestiones,* alguna de las cuales ha sido publicada recientemente. En algún punto, como en la doctrina de las relaciones, Enrique de Harclay preludia directamente a Guillermo de Ockham.

311. LA ESCUELA ESCOTISTA

La figura de Duns Escoto oscureció bien pronto la de los otros maestros franciscanos y se convirtió para la orden franciscana en lo que era Santo

Tomás para la orden dominicana. Una numerosa pléyade de discípulos volvió a exponer, aclaró y defendió polémicamente las doctrinas del maestro y contribuyó así a la difusión de las mismas, aunque sin acrecentar ciertamente su fuerza y originalidad especulativa.

Entre estos discípulos los más notables son Antonio Andrea, *Doctor dulcifluus*, muerto hacia el 1320 y autor de una *Metafísica textualis*, que fue impresa entre las obras de Escoto; y Francisco de Mayrone (en Provenza), llamado por sus contemporáneos *Doctor illuminatus*, o *Doctor acutus*, o bien *Magister abstractionum*. Este último murió en Piacenza y escribió numerosas obras, entre las cuales hay un *Comentario a las Sentencias*, un *Comentario a la Física* aristotélica, un *De primo principio* y un *Tractatus de formalitatibus*. El *Comentario a las Sentencias* contiene el dato *(In Sent.*, II, d. 14 q. 5, fol. 150 *a*, ed. Venecia, 1520) de que en la Universidad de París, en 1320, un doctor afirmaba que "si la tierra se moviera y el cielo estuviera quieto, ésta sería una disposición mejor del mundo." Francisco Mayrone defendió la distinción formal de Escoto, poniéndola al lado de la distinción esencial y la distinción real. La distinción esencial es la que existe entre la esencia y la existencia de dos realidades, por ejemplo, Dios y la criatura. La distinción real es la que existe entre dos realidades existentes que pueden tener la misma esencia, por ejemplo, entre padre e hijo; la distinción formal es la que hay entre dos esencias diversas, por ejemplo, entre el hombre y el asno. Hay, además, una distinción interna a la esencia, que es la que existe entre la esencia y su modo intrínseco, por ejemplo, entre el hombre y su finitud.

Luchó contra el nominalismo ockhamísta Walter Burleigh (Burlaeus), *Doctor planus et perspicuus*, que enseñó en París y Oxford y murió hacia el 1343. Es autor de una especie de historia de la filosofía, desde Tales a Séneca, que lleva el título *De vitis et moribus philosophorum* y está fundada sobre las biografías de Diógenes Laercio y en los escritos de Cicerón y otros autores latinos; además, escribió comentarios de las obras lógicas, la física y ética de Aristóteles y varios tratados sistemáticos. Estos escritos presentan una acentuación en sentido realista de las tesis de Escoto.

Fue al mismo tiempo matemático, filósofo y teólogo Tomás Bradwardine, llamado *Doctor profundus*, nacido hacia el 1290 y muerto el 1349, siendo arzobispo de Canterbury. Autor de numerosas obras de aritmética y de geometría, de escritos contra el pelagianismo, y de un *Comentario a las Sentencias*, Bradwardine fue el primero en iniciar en el Merton College de Oxford aquella clase de estudios lógicos que luego recibieron el nombre de *Calculationes* (§ 326). Con su *Tractatus de proportionibus* compuesto en 1328, comienza la distinción entre la consideración cinemática y la consideración dinámica del movimiento. Bradwardine trata en el mismo separadamente "de la proporción de la velocidad con respecto a las fuerzas de los motores y a las cosas movidas", que es la consideración dinámica, y de la velocidad "respecto a las magnitudes de las cosas movidas y al espacio recorrido", que es la medida cinemática del movimiento. Además con su *Tratado* comienza a formarse aquel diccionario de la cinemática que tuvo su importancia en Galileo, aunque sólo este último lo haya elevado a un auténtico nivel científico.

Los escritos teológicos de Bradwardine presentan una acentuación del

principio escotista de la perfecta arbitrariedad de la voluntad divina, hasta afirmar su supremacía sobre la misma voluntad humana, que, en cambio, era considerada libre por Escoto. "No hay razón ni ley necesaria en Dios, que preceda a su voluntad; sólo ésta es necesariamente la ley y la justicia suprema" *(De causa Dei,* I, 21). Dios es la única causa motriz o eficiente de todo lo que sucede y determina a la misma voluntad humana. "Bástele al hombre ser libre con respecto a todas las cosas, excepto Dios, y ser solamente siervo de Dios, siervo libre y no coaccionado" (*Ibid.*, III, 9). Se comprende por esto su polémica contra el pelagianismo que afirmaba la libertad del hombre aun con respecto a Dios.

Fue discípulo de Bradwardine Juan Wicleff, el iniciador de la reforma religiosa de Inglaterra; y a través de Juan Wicleff, el determinismo teológico de Bradwardine, inspiro a Juan Huss y Jerónimo de Praga, precursores de la reforma en Alemania.

312. LOS ÚLTIMOS AVERRO1STAS MEDIEVALES

La condenación del averroísmo y de la principal personalidad del averroísmo latino, Siger de Brabante, no impidió la difusión de la obra de Averroes. A medida que la importancia de Aristóteles crecía en la cultura escolástica, crecía también la del que era considerado como el "Comentador" por excelencia. El averroísmo no constituyó, con todo, una escuela, sino una orientación seguida por algún pensador aislado, orientación que se afirmó en ciertos casos mediante una decidida antítesis de las creencias cristianas, manteniéndose fiel a las doctrinas originales del Comentador; en cambio, a veces se atenuó eliminando o tratando de eliminar cualquier motivo de contraste con el Cristianismo.

Por mucho tiempo fue centro de averroísmo la Universidad de Padua. En Padua enseñó, en los primeros años del 1300 hasta su muerte (acaecida probablemente en 1315, durante el proceso a que la Inquisición le había sometido), Pedro de Abano, nacido el 1257, que fue médico y filósofo, defensor de la astrología y autor de un *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum.* No parece que Pedro haya hecho suyas las tesis típicamente anticristianas del averroísmo original, tesis que se encuentran, en cambio, en la obra de Juan de Jandun. En el *Conciliator,* Pedro se propone poner de acuerdo las diversas opiniones que han sido enunciadas sobre todo a propósito de cuestiones médicas. Defiende el determinismo astrológico de los árabes. Todos los acontecimientos del mundo, y aun la voluntad humana, se hallan sujetos al movimiento celeste que determina los grandes sucesos que señalan las épocas de la historia.

Tomás de Estrasburgo *(de Argentina),* un monje agustino que fue seguidor del tomismo y murió en Viena en el 1357, atribuye a Pedro de Abano, en su *Comentario a las Sentencias,* un racionalismo religioso del que no se encuentra rastro en las obras del filósofo médico. A propósito de ciertos casos de muerte aparente, cita, entre los que creen en la posibilidad de estos estados letárgicos, a Pedro de Abano, y añade que él "tomaba ocasión de ello para burlarse de los milagros en los cuales se ve a los Santos y a Cristo resucitar los muertos; decía que las personas así resucitadas no

estaban verdaderamente muertas, sino que habían caído solamente en un letargo". Tomás de Estrasburgo añade que estas herejías no acarrearon buena suerte a Pedro: "Yo estaba allí, cuando en la ciudad de Padua, sus huesos fueron quemados por este error y por todos los otros sostenidos por él" *(In Sent.,* IV, d. 37, q. I, a. 4). No consta, sin embargo, que Pedro de Abano haya sostenido las tesis típicamente anticristianas del averroísmo inicial.

Tales tesis se encuentran, en cambio, en la obra de Juan de Jandun. Este fue maestro en la facultad de artes de París y amigo y, según dicen algunos (pero casi seguro erróneamente), colaborador de Marsilio de Padua, autor de aquel *Defensor pacis,* que es el más vigoroso escrito de la Edad Media contra la supremacía política universal del Papado. Habiendo tomado partido en favor de Ludovico el Bávaro contra Juan XXII, Juan de Jandun y Marsilio de Padua se refugiaron en la corte del emperador, huyendo así de las consecuencias de la excomunión con que el Papa les había amenazado. En el año 1328 Juan murió; su amigo Marsilio vivió más tiempo. Juan compuso un *Comentario a la Física* y a la *Metafísica* de Aristóteles y varios tratados, entre los cuales hay uno sobre el sentido activo (*sensus agens).* Se profesa explícitamente discípulo de Averroes y de Aristóteles; pero la característica de su postura es el escepticismo frente a cualquier posibilidad de explicación dogmática y el puro y simple reconocimiento del contraste entre fe y razón. Después de haber afirmado la unidad numérica del entendimiento en los diversos individuos, él dice: "Aunque esta opinión de Averroes no pueda ser refutada con razones demostrativas, sin embargo, yo, por el contrario, afirmo y digo que el entendimiento no es numéricamente uno en todos los hombres; más aún, es diverso en los diversos individuos según el número de los cuerpos humanos y es la perfección que les da a ellos la realidad. Pero esto yo no lo demuestro con ninguna razón necesaria, porque lo tengo por imposible; y si alguno sabe hacerlo, alégrese de ello (*gaudeat*). Esta conclusión yo afirmo que es verdad y la considero indudable por la sola fe" *(De anim.*, III, q. 7). La misma postura adopta Juan a propósito de todos los puntos fundamentales de la fe cristiana. El repite su irónica invitación: "Alégrese quien sepa demostrarlo"; y por su parte se queda en su absoluta imposibilidad de conciliarios con los resultados de la investigación racional. El averroísmo actúa aquí como un factor de disolución de la escolástica y tiene solamente el valor de un radical escepticismo teológico.

Un carácter diverso toma, en cambio, Juan de Baconthorp, que perteneció a la orden de los carmelitas, enseñó en Inglaterra y murió en 1348. De sus numerosos escritos han sido publicados solamente el *Comentario a las Sentencias,* los *Quodlibeta y* el *Compendium legis Christi*, mientras numerosos tratados y comentarios han quedado inéditos. La doctrina de la unidad del entendimiento es interpretada por él en el sentido de que representa no la verdadera opinión de Averroes, sino una hipótesis provisional, de la que se sirve para alcanzar una verdad más completa. Por lo demás, Juan Baconthorp no hace más que recoger doctrinas diversas, a las cuales no da ninguna elaboración original.

313. MARSILIO DE PADUA Y LA FILOSOFIA JURIDICO-POLITICA DE LA EDAD MEDIA

La primera mitad del siglo XIV se caracteriza no sólo por la libertad y despreocupación de las discusiones teológicas y metafísicas, sino también por la libertad y despreocupación de las discusiones jurídico-políticas. Si se dirige una mirada al campo de estas discusiones (que se han mencionado ocasionalmente en las páginas anteriores), inmediatamente se descubren en el mismo dos puntos constantes de referencia, uno doctrinal y él otro problemático: la teoría del derecho natural y el problema de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil.

La teoría del derecho natural es el cuadro general dentro del cual se mueven todas las discusiones jurídicas y políticas de la escolástica. Elaborada por los estoicos y divulgada por Cicerón, incorporada al derecho romano, esta teoría constituyó el fundamento del derecho canónico, nueva creación jurídica, característica de la Edad Media. En la forma más completa y madura que esta doctrina adquiere en Santo Tomás (§ 281), la ley de naturaleza es la misma ley divina que regula con perfecta racionalidad el orden y el curso del mundo y en ella deben inspirarse tanto las leyes civiles como la ley religiosa que orienta al hombre hacia su fin sobrenatural. Aceptando eclécticamente las dos alternativas que la teoría del derecho natural había ido siguiendo (y que ambas podían encontrarse en los estoicos) Tomás afirma que la ley de naturaleza es, al mismo tiempo, instinto y razón porque comprende tanto las inclinaciones que el hombre tiene en común con los demás seres naturales como la racional, específica del hombre (*Summa theol.*, II, 1, q. 94, a. 2). Pero en una u otra forma, esta doctrina nunca fue puesta en duda a lo largo de los siglos de la Edad Media (y no lo será durante varios siglos después), de modo que es el fondo común de todas las discusiones políticas.

No obstante, la discusión versa sobre la autoridad que encarna mejor o más directamente o de forma más eminente la ley natural, es decir, sobre el problema de si esta autoridad es la del Papa o la del Emperador. En este punto, la polémica filosófica sigue o acompaña a las vicisitudes de la gran lucha política entre el papado y el imperio. De la teoría de las "dos espadas" de la que, a fines del siglo V, se servía el papa Gelasio I para reivindicar la autonomía de la esfera religiosa con respecto a la autoridad política, el papado había pasado gradualmente a defender la tesis de la superioridad absoluta del poder papal sobre el político y de la dependencia de toda autoridad civil de la eclesiástica, considerada como la única inspirada y sostenida directamente por la ley divina.

Fue sobre todo con Inocencio III (1196-1216), cuya obra tuvo una influencia enorme en toda Europa, cuando comenzó a afirmarse en todo su rigor la tesis de la superioridad del poder eclesiástico; desde entonces en adelante las discusiones filosóficas sobre la esencia del derecho y del estado giran sobre el tema de la superioridad de uno u otro de ambos poderes. Desde los comienzos del siglo XIV, estas discusiones pasan a ser particularmente vivas y acaloradas. El *De ecclesiastica potestate* (1302) de Egidio Colonna (§ 294) es la mejor expresión de la tesis curialista en su acepción más extensa. No sólo la autoridad política, sino todo bien o

posesión deriva de La Iglesia y por medio de la Iglesia y, según Egidio, la Iglesia se identifica con el Papa que, por ende, se convierte en la *causa* única y absoluta de todos los poderes y los bienes de la tierra.

Por otra parte, en aquellos mismos años, Juan de París (1269-1306), en el *De potestate regia et papali*, negaba la *plenitudo potestatis* del Papa y reivindicaba para los individuos el derecho de la propiedad, atribuyendo al Papa solamente la función de administrador responsable de los bienes eclesiásticos. Algunos años después, Dante, en el *De monarchia*, se preocupaba sobre todo de defender la independencia del poder imperial frente al papal. "Así, pues, queda claro, decía en la conclusión de la obra, que la autoridad del monarca temporal, sin intermediario alguno, desciende a él de la fuente de la autoridad universal: la cual, única como es en la roca de su simplicidad, fluye en múltiples cauces por la abundancia de su excelencia' (III, 16). El conjunto imponente de las obras políticas de Ockham (§ 322) trataba por el otro lado de separar el concepto de la Iglesia del concepto del papado identificando a la Iglesia misma con la comunidad histórica de los rieles y atribuyendo a la misma el privilegio de establecer y defender las verdades religiosas; y de esta manera reduciendo el papado a principado *ministrativus*, instituido exclusivamente para garantizar a los fieles la libertad que la ley de Cristo trajo a los hombres. Cada uno de estos escritores anticurialistas tiene su característica propia, consistente en el interés específico que trata de defender: interés qué, para Juan de París, es esencialmente económico social; para Dante, político; para Ockham, filosófico-religioso. Pero el conjunto de estos intereses constituye otro más general de la nueva clase burguesa que defiende su libertad de iniciativa contra el monopolio del poder reivindicado por el papado, apoyándose en la autoridad civil que se muestra más abierta o menos exigente en su comparación.

En cambio, la obra de Marsilio de Padua presenta un carácter más radical, logrando poner en tela de juicio incluso el fundamento común de todas las disputas políticas de la Edad Media, es decir, la doctrina del derecho natural divino. Marsilio Mainardini nació en Padua entre los años 1275 y 1280. Fue rector de la Universidad de París desde 1312 hasta 1313 y participó, como ya queda dicho, en la lucha entre Ludovico el Bávaro y el papado de Aviñón, como consejero político y eclesiástico de Ludovico.

Terminó de escribir el *Defensor pacis* en 1324 y, más tarde, durante su estancia en Alemania en la corte de Ludovico, compuso un compendio de esta misma obra con el título de *Defensor minor y* otros dos tratados de menor extensión: el *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* a propósito del matrimonio del hijo de Ludovico con Margarita Maltausch, y el *Tractatus de translatione imperii.* Su muerte debió ocurrir a finales de 1342 o en los primeros meses de 1343.

La originalidad de la obra de Marsilio consiste en el carácter positivo del concepto de "ley" que pone como fundamento de su discusión jurídico-política. Marsilio excluye explícitamente de su consideración la ley como inclinación natural o como hábito productivo o prescripción obligatoria en vista de la vida futura, y se limita a considerar la ley como "la ciencia o la doctrina o el juicio universal de todo lo que es justo y civilmente ventajoso y de su opuesto" *(Def. pacis,* I, 10, 3). Pero, incluso en el ámbito

de este concepto restringido, la ley puede ser considerada, según Marsilio, o como lo que muestra lo que es justo e injusto, provechoso o nocivo, y en este sentido constituye la ciencia o doctrina del derecho; o como "un precepto coactivo vinculado a un castigo o a una recompensa que otorgar en este mundo" (I, 10, 4); y sólo en este sentido se le llama propiamente ley". Las características de esta doctrina que es la base de toda la obra de Marsilio, son dos: 1) Lo que es justo o injusto, ventajoso o nocivo para la comunidad humana no lo sugiere un instinto infalible puesto en el hombre por Dios ni por la misma razón divina, sino que lo juzga la razón humana, creadora de la ciencia del derecho. En este aspecto del pensamiento de Marsilio se puede observar un primer asomo del paso del viejo al nuevo yusnaturalismo, que será confirmado por el yusnaturalismo del siglo XVII: paso por el que se atribuye a la misma razón humana el juicio sobre lo que es ventajoso o nocivo para la comunidad humana. 2) La limitación del concepto propio de ley no al mero juicio de la razón (que de por sí constituye sólo ciencia o doctrina) sino al juicio que se convierte en precepto coactivo porque está vinculado a una sanción. Este segundo aspecto de la doctrina de Marsilio viene a ser un antecedente de lo que hoy se llama positivismo jurídico. De estos presupuestos, e] objetivo de Marsilio se limita automáticamente a la consideración "de aquellas solas leyes y gobiernos que derivan inmediatamente del arbitrio de la mente humana" y a su institución (I, 12, 1).

Desde este punto de vista, el único legislador es el pueblo: considerado o como "todo el cuerpo de los ciudadanos" o como su "parte predominante" (*parsvalentior*) que expresa su voluntad en la asamblea general y manda que "algo se haga o no se haga con relación a los actos civiles humanos bajo la amenaza de una pena o castigo temporal". Es decir, con el término "parte predominante" Marsilio quiere referirse no sólo a la cantidad sino también a la cualidad de las personas que constituyen la comunidad que instituye la ley: en el sentido de que la función legislativa puede ser deferida a una o varias personas pero no en sentido absoluto sino sólo relativamente y salva ¡a autoridad del legislador primero que es el pueblo (I, 12, 3). A la ley así establecida todos están igualmente sometidos, incluso los clérigos. "El que uno sea o no sea sacerdote no tiene con respecto al juez mayor importancia que si fuese campesino o albañil, como tampoco la tiene con relación al médico que el que pueda enfermar o curarse sea o no sea músico" (II, 8, 7). Por consiguiente, la pretensión del papado de asumir la función legislativa y la plenitud del poder no es sino un intento de usurpación que no produce ni puede producir otra cosa que escisiones y conflictos (I, 19, 8 y sigs.). Análogamente, para la definición de las doctrinas que se refieran a materia de fe, definición indispensable en todos los casos dejados como dudosos por la Sagrada Escritura, para evitar escisiones y contrastes en el seno de los fieles, la autoridad legítima no es la del Papa sino la del concilio convocado en la debida forma, o sea, de modo que esté en él presente directamente o por delegación "la parte predominante de la cristiandad" (II, 20, 2 y sigs.).

Es fácil percatarse de la validez y modernidad de las tesis del *Defensor pacis*. Basándose en ellas, la tarea del estado se limita (según el principio que más tarde volverá a introducir Hobbes) a la defensa de la paz entre los ciudadanos, es decir, a la eliminación de los conflictos y, en consecuencia, el

dominio de la ley, en cuanto precepto coactivo, queda restringido a los actos externos; limitación ésta muy importante porque garantiza la libertad de conciencia. Además, el derecho se enriende como norma racional puramente formal, según una orientación que ha venido a predominar cada vez más en las concepciones modernas del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 309. El *Comentario a las Sentencias* de Durand ha tenido numerosas ediciones, la principal es la de París, de 1508. *Quaestio de natura cognitionis*, ed. Koch, Munster, 1929-1930. Sobre la obra de Durand: Koch, en los *Beitrage,* XXVI, I, 1927; Fournier, en "Hist. Lit. de la France", 37, París, 1938.

§ 310. El *Comentario a las Sentencias y* los *Quodlibeta de* Pedro Aureolo fueron impresos en Roma: el libro I en 1596, el libro II *y* los *Quodlibeta* en 1605. Sobre la obra de Pedro Aureolo: Dreiling, en los *Beitrage,* XI, 6, 1913; Landry, *Pierre d'Aurèole,* en "Revue d'Hist. de la Phil.", 1928.

§ 311. Los escritos de lógica de Antonio Andrea han tenido varias ediciones venecianas *in-folio :* 1492, 1508, 1517. Las *Quaestiones* sobre la *Metafísica* de Aristóteles fueron impresas en Venecia en 1481, 1514, 1523. En Venecia también fue impreso en 1489 el *De tribus principiis rerum naturalium.*

Las obras de Francisco Mayrone fueron impresas en Venecia en 1500. Sobre Francisco Mayrone: Roth, *Franz von Meyronnes,* Werl i.W., 1936.

De Burleigh, el *De vitis et moribus philosophorum*, que ha tenido varias ediciones, fue reimpreso en edición crítica por Knust, Tubinga, 1886. Los otros escritos han tenido numerosas ediciones en Venecia en el 1500. Sobre Burleigh: Baudry, en "Rev. Hist. Francis", 1934.

De Tomás Bradwardine, el *De causa Dei* fue impreso en Londres en 1618; *Tractatus de proportionibus*, Univers. of Wisconsin, 1955. Sobre Bradwardine: Hahn, en los *Beiträge*, V, 2, 1905; Oberman, *Archbishop Th. B.*, Utrecht, 1957.

§ 312. El *Conciliator* de Pedro de Abano fue impreso en Venecia, 1476, 1483, 1565; la *Expositio problematum Aristotelis*, en Mantua, en 1475, Padua, 1482, Venecia, 1501. Sobre Pedro de Abano, S. Ferrari, / *tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano,* Genova, 1900; Duhem, *Système du monde,* IV, 229-263; Nardi, *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'Abano,* Milán, 1921. Sobre el carácter del averroísmo paduano: Troilo, *Averroismo e Aristotelismo padovano,* Padua, 1939.

Las obras de Juan de Jandum han tenido numerosas ediciones venecianas en la primera mitad del siglo XVI. Gilson, *Études de Philosophie médiévale*, París, 1921, 51-75; J. Rivière, en el "Dict. de théol. catholique", VIII, 764 y sig.; McClincotck, *Perversity and Error,* Indiana, 1956.

De Juan de Baconthorp, el *Comentario a las Sentencias,* fue publicado en Milán en 1510, en Venecia en 1527, en París en 1484; y juntamente a los *Quodlibeta,* en Cremona en 1618. Michalski, *Les courants pbilosopbiques a Oxford et a Paris pendant le XIVe siede,* Cracovia, 1922, p. 13 y sig.

§ 313. De las obras de Marsilio de Padua; Goldast, *Monarchia,* II, 1614; *Defensor pacis,* Cambridge, 1928.

Sobre Marsilio: Battaglia, *Marsilio de Padova,* Florencia, 1928. Battaglia combate con buenos argumentos (cap. II) la tesis de que Juan de Jandum haya colaborado en el *Defensor pacis;* Gewirth, *Marsilius of Padova,* Nueva York, 1951.

CAPITULO XXII

GUILLERMO DE OCKHAM

314. LA LIBERTAD DE LA INVESTIGACIÓN

Guillermo de Ockham es la última gran figura de la escolástica y al mismo tiempo la primera figura de la Edad Moderna. El problema fundamental del cual había nacido la escolástica y de cuya incesante elaboración había vivido, el acuerdo entre la investigación filosófica y la verdad revelada, es declarado por vez primera imposible por boca de Ockham, y por él mismo vaciado de todo significado. Con esto la escolástica medieval cierra su ciclo histórico; la investigación filosófica queda disponible para la consideración de otros problemas, el primero de los cuales es el de la naturaleza, esto es, del mundo al cual el hombre pertenece y que puede conocer con las solas fuerzas de la razón. La negación de la posibilidad del problema escolástico implica inmediatamente la apertura de un problema en el cual la investigación filosófica reconoce su propio dominio.

El principio del cual Ockham se ha valido para llevar a cabo la disolución de la escolástica, ya comenzada por Duns Escoto, es el recurso a la experiencia. Para Duns Escoto, el principio limitativo y negativo de la investigación escolástica había sido el ideal aristotélico de ciencia demostrativa. Tomado y hecho valer por vez primera en su pleno rigor, este ideal había conducido al *Doctor sutil* a reconocer en la teología una ciencia puramente práctica, esto es, apta para procurar las normas de acción, pero incapaz de alcanzar verdades especulativas. El recurso a la experiencia, que constituye, en cambio, el rasgo saliente del procedimiento de Ockham, conduce a este último a poner el fundamento de todo conocimiento en la experiencia y a rechazar como cosa de todo conocimiento posible cuanto trasciende los límites de la misma experiencia. Se puede suponer que esta primacía de la experiencia, afirmada por Ockham, sea también un elemento del aristotelismo; en realidad, el valor de la experiencia había ya sido reconocido por la tradición franciscana y había encontrado afirmaciones solemnes en Roberto Grossetete y en Rogerio Bacon. Ockham se mantiene más fiel a esta tradición que Duns Escoto. Pero como el ideal aristotélico de la ciencia, aunque ya conocido y aceptado por la escolástica latina, sólo fue empleado por Duns como fuerza limitadora y negadora del problema escolástico, así también el empirismo, aunque conocido y aceptado por muchos escolásticos, solamente con Ockham se convirtió en la fuerza que determinó la caída de la escolástica.

Al empirismo, que es el fundamento de su filosofía, Ockham llegó partiendo de una exigencia de libertad que es el centro de su personalidad.

Tal exigencia domina todos sus puntos de vista. A propósito de la condenación pronunciada por el obispo de París Esteban Tempier, sobre algunas proposiciones tomistas (§ 284), dice: "Las aserciones principalmente filosóficas, que no conciernen a la teología, no deben ser condenadas o puestas en entredicho por nadie solemnemente, porque en ellas cualquiera debe ser libre de decir libremente lo que le parece" (*Dialog. inter. Mag. et Disc.*, I, trat. II, q. 22, ed. Goldast, p. 427). Era la primera vez que se hacía una semejante reivindicación; y en ella Ockham inspiraba no solamente su investigación filosófica, sino también su actividad política. Durante veinte años defendió la causa imperial con un conjunto imponente de obras, cuyo intento principal es el de llevar a la Iglesia a la condición de libre comunidad religiosa, ajena a intereses y finalidades materiales, garantía y custodia de la libertad que Cristo reivindicó para los hombres. La Iglesia, que es el dominio del espíritu, debe ser reino de libertad; el imperio que, según el viejo concepto medieval, tiene en su poder no las almas, sino los cuerpos, puede y debe tener una autoridad absoluta. Tal es la esencia de las doctrinas políticas que Ockham defendió en la lucha entre el Papado de Aviñón y el impeno. Una sola posición domina toda su actividad: la aspiración a la libertad de la investigación filosófica y de la vida religiosa. Pero la condición de la libertad de la investigación filosófica es el empirismo, ya que una investigación que no reconoce ya como guía a la verdad revelada no puede tomar por guía más que a la realidad misma en que el hombre vive, como se nos da por la experiencia.

315. VIDA Y OBRAS

Guillermo de .Ockham, llamado por sus contemporáneos *Doctor invincibilis* y *Princeps nominalium*, nació en Ockham, pequeña aldea del condado de Surrey, Inglaterra. El año de su nacimiento es incierto; pero se puede fijar hacia el 1290. No es, por tanto, probable que haya sido discípulo de Escoto, que murió el 1308. La primera fecha segura de su biografía es el 1324, año en que fue citado a comparecer en la corte de Aviñón para responder de algunas tesis sospechosas contenidas en su *Comentario a las Sentencias.* Una comisión de seis doctores censuró, en 1326, cincuenta y un artículos tomados de tal *Comentario.* En mayo de 1328, Ockham huía de Aviñón, juntamente con Miguel de Cesena, general de la orden de los franciscanos y sostenedor de la tesis (que el Papado tenía como herética) de la pobreza de Cristo y de sus Apóstoles; y se refugiaba en la corte del emperador Luis el Bávaro, en Pisa; desde allí prosiguió hacia Munich, donde permaneció probablemente todo el resto de su vida. Su muerte debió acontecer entre el 1348 y 1349; su cuerpo fue sepultado en la iglesia franciscana de Munich.

La obra primera y fundamental de Ockham es el *Comentario a las Sentencias,* cuyo primer libro es mucho más amplio y difuso que los otros tres. Además, Ockham escribió: siete libros de *Quodlibeta*; un tratado *De sacramento altaris et de corporis Christi;* un breve escrito, *Centiloquium theologicum*, que es la exposición de cien conclusiones teológicas; las *Summulae Physicorum*, llamadas también *Philosophia naturalis;* y dos obras

de lógica: la *Expositio aurea super artem veterem* (que contiene el comentario a los libros *Praedicabilium* y *Praedicamentorum* de Porfirio, el comentario a los libros *Peryermenias* de Aristóteles, un tratado *De futuris contingentibus*) y la *Summa totius logicae*. Otras obras, especialmente de física, han quedado inéditas. Las obras más notables son el *Comentario a las Sentencias,* los *Quodlibeta y* la *Summa totius logicae.*

Numerosas son las obras políticas de Ockham. Un grupo de estas obras va dirigido a combatir las afirmaciones dogmáticas, que Ockham tiene por heréticas, del papa Juan XXII. Tales obras son: *Opus nonoginta dierum; De Dogmatibus Papae Johannis XXII; Contra Johannem XXII; Compendiimi errorum Johannis Papae XXII.* Cuando, en 1338, la dieta de Rhens estableció que bastaba solamente la elección de los príncipes alemanes para el nombramiento del emperador, Ockham inició la composición de una serie de tratados en defensa de esta tesis. Tales tratados son: *Tractatus de potestate imperiali*, compuesto entre el 1338 y el 1340; *Octo quaestionum decisiones super potestatem Summi Pontificis*, compuestas entre el 1339 y el 1341; un monumental *Dialogus Ínter magistrum et discipulum*, compuesto con diversas interrupciones y que ha quedado incompleto; el tratado *De imperatorum et pontificum potestate,* que recapitula las tesis del *Diálogo*; en fin, el tratado *De electione Caroli IV,* que es el último escrito de Ockham. Son, en cambio, apócrifos la *Disputatio inter militem et clericum*, que pertenece al tiempo de Bonifacio VIII, y el *Defensorium contra errores Johannis XXII papae.*

316. LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO

La distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo de que se había servido Duns como fundamento para su teoría metafísica de la sustancia (§ 305), sirve a Ockham como formulación de su doctrina de la experiencia. El conocimiento intuitivo es aquel mediante el cual se conoce con toda evidencia si la cosa existe o no, y que permite al entendimiento juzgar inmediatamente sobre la realidad o irrealidad del objeto. El conocimiento intuitivo, además, es aquel que hace conocer la inherencia de una cosa a otra, la distancia espacial y cualquier otra relación entre las cosas particulares. "En general, cualquier conocimiento simple de uno o más términos, de una o más cosas, en virtud del cual se puede conocer con evidencia una verdad contingente, que concierne especialmente a un objeto presente, es conocimiento intuitivo" *(In Sent.*, pról., q. 1 Z). El conocimiento intuitivo *perfecto,* el que es el principio del arte y de la ciencia, es la *experiencia,* que tiene siempre por objeto una realidad actual y presente. Pero el conocimiento intuitivo puede ser también *imperfecto* y referirse a un objeto pasado (*Ibid.*, pról., q. 1 Z; II, q. 15 H). Entre el conocimiento intuitivo perfecto y el imperfecto hay una relación de derivación: todo conocimiento intuitivo imperfecto procede de una experiencia. La misma relación existe entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo, el cual prescinde de la realidad o irrealidad de su objeto; éste procede de aquél y se puede tener conocimiento abstractivo solamente de aquello de que se ha tenido previamente conocimiento intuitivo (*Ibid.*, IV, q. 12 Q).

El conocimiento intuitivo puede ser sensible e intelectual. La función del entendimiento no es puramente abstractiva, según Ockham. El entendimiento puede conocer intuitivamente también las cosas singulares que son objeto del conocimiento sensible; ya que, si no las conociera, no podría formular sobre ellas ningún juicio determinado (*Quodlibeta,* I, q. 15). Intuitivamente, el entendimiento conoce también sus propios actos y en general todos los movimientos inmediatos del espíritu, como el placer, el dolor, el odio, etc. El entendimiento, de hecho, conoce la realidad de estos actos espirituales y no puede conocerla sino a través del conocimiento intuitivo (*Ibid.*, I, q. 14).

Del concepto mismo de conocimiento intuitivo, que implica una relación inmediata entre el sujeto que conoce y la realidad conocida, se deduce la negación de cualquier *species* que sirva de intermediaria del conocimiento. En primer lugar, tal *species* sería inútil y, por tanto, derogaría aquel principio metodológico de la economía (llamado "rasero de Ockham"), al cual Ockham se mantiene fiel constantemente (*frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*). Y en segundo lugar, el valor cognoscitivo de la especie es nulo, porque, si el objeto no fuese percibido inmediatamente, la especie no podría darlo a conocer. La estatua de Hércules no conduciría nunca al conocimiento de Hércules, ni se podría dictaminar sobre su semejanza con Hércules, si no fuera previamente conocido Hércules mismo (*In Sent.*, II, q. 14 T). En esta negación de la especie, que Ockham tiene en común con Durand de St. Pourçain y Pedro Aureolo, va más allá que sus predecesores, porque niega también que la realidad tenga en el entendimiento un *esse intentionale* o *apparens*, distinto de la realidad misma. Si, en efecto, el ser puramente conceptual es distinto del ser real, no nos lo hace conocer; la realidad misma debe ser, como tal, inmediatamente presente al conocimiento, si éste debe tener el pleno y absoluto valor de verdad (*Ibid.*, I, d. 27, q. 3 CC).

Sobre la base de una teoría de la experiencia tan completa y madura, que anticipa la de Locke en todos los rasgos fundamentales y hasta en la distinción entre experiencia interna y externa, ninguna realidad podía ser reconocida al universal. Ockham, en efecto, afirma en términos explícitos la individualidad de la realidad como tal; y hace una crítica completa de todas las doctrinas que de alguna manera reconocen al universal un grado cualquiera de realidad, distinguiendo entre las que lo consideran real como separado de las cosas singulares, y las que lo consideran como real en unión con las cosas mismas. La conclusión es la imposibilidad absoluta de considerar real al universal. "Ninguna cosa externa al alma, ni por sí, ni por otra cosa real o simplemente racional que se le añada, ni de cualquier manera que se la considere o entienda, es universal, ya que tanta es la imposibilidad de que una cosa externa al alma sea de alguna manera universal, cuanta es la imposibilidad de que el hombre, por cualquier consideración, o bajo cualquier aspecto, sea asno" (*Ibid.*, I, d. 2, q. 7 S). En otras palabras, la realidad del universal es en sí misma contradictoria y debe ser radical y totalmente excluida. ¿Qué es, y qué valor tiene entonces el concepto?

Ockham no niega que el concepto tenga una realidad mental, esto es, que exista *subiective* (sustancialmente o realmente) en el alma. Pero esta realidad

mental no es otra cosa que el acto del entendimiento. No es, pues, una especie, ni siquiera un *idolum* o *fictum*, esto es, una imagen o una ficción que sea de algún modo distinta del acto intelectual. Pero esta realidad subjetiva del concepto es, con toda realidad, determinada y singular (*Ibid.*, I, d. 2, q. 8 Q; *Quodlibeta*, IV, q. 35). La universalidad del concepto consiste, pues, no en la realidad del acto intelectual, sino en su función significativa, por la cual es una *intentio*. El término *intentio* expresa precisamente la función por la cual el acto intelectual tiende, más allá de sí, a una realidad significada. Como *intentio*, el concepto es un *signum*, o sea un símbolo de la realidad; y como tal, *está en lugar* de ella en todos los juicios y razonamientos en los cuales interviene. Ockham determina esta función del símbolo con el concepto de la *suppositio*.

Se preocupa, sin embargo, de garantizar la validez del concepto. Si el concepto del hombre sirve para indicar todos los hombres y no, por ejemplo, los asnos, debe tener con los hombres una semejanza efectiva; y tal semejanza debe existir también entre los hombres, si todos pueden ser representados igualmente bien con un único concepto. Pero esto no supone una realidad objetiva del universal. La semejanza misma, según Ockham, es un concepto, como es un concepto cualquier relación, por ejemplo, la semejanza entre Sócrates y Platón significa solamente que Sócrates es blanco y Platón también; pero no es una realidad que se añada a los términos considerados. Que un concepto represente un determinado grupo de objetos y no otro, no es cosa que pueda tener fundamento en la relación de estos objetos entre sí y con el concepto, ya que la relación misma no es mas que un concepto falto de realidad objetiva. La validez del concepto no consiste en su realidad objetiva. Ockham abandona aquí (y es la primera vez en la Edad Media) el criterio platónico de la objetividad. El valor del concepto, su relación intrínseca con la realidad que simboliza, están en su génesis: el concepto es el símbolo natural de la cosa misma. A diferencia de la palabra, que es un símbolo instituido por convención arbitraria entre los hombres, el concepto es un *símbolo natural predicable de muchas cosas.* Significa la realidad "al modo que el humo significa el fuego, el gemido del enfermo el dolor y la risa la alegría interior" *(Summa totius log.*, I, 14). Esta naturalidad del signo expresa simplemente su dependencia causal de la realidad significada. Es producido en el alma por esta realidad misma; su capacidad para representar el objeto no significa nada más (*Quodl.*, IV, q. 3). Es éste, sin duda, el rasgo más acentuadamente empirista de la teoría del concepto de Ockham: la relación del concepto con la realidad no es justificada por él metafísicamente, sino explicada empíricamente con la derivación del mismo concepto de la realidad, que por sí sola produce en la mente humana el signo que representa.

El otro rasgo característico del empirismo de Ockham es su doctrina de la *inducción.* Mientras Aristóteles considera la inducción siempre como completa, que funda en la consideración de todos los casos posibles la afirmación general (§ 85), para Ockham la inducción se puede efectuar incluso sobre la base de un único experimento, admitiendo el principio de que causas del mismo género tienen efectos del mismo género *(In Sent., pról.*, q. 2 G). Ockham ha indicado de esta manera correctamente en el

principio de la uniformidad causal de la naturaleza el fundamento de la inducción científica que será teorizada por vez primera en la Edad Moderna por Bacon y analizada en sus presupuestos por Stuart Mill.

317. LA LÓGICA

Ockham entiende la lógica como el estudio de las propiedades de los términos y de las condiciones de verdad de las proposiciones y de los razonamientos en que ellos recurren. Los términos pueden ser escritos, hablados y conceptos (según la vieja clasificación de Boecio). El término concepto (*conceptus*) es "una intención o afección (*intentio seu passio)* del alma que significa o consignifica naturalmente algo, y sirve para ser parte de una proposición mental y para estar en lugar de lo que significa". La palabra es un signo subordinado del término concebido —concepto— o mental, mientras que el término escrito es signo de la palabra. El término *significa* o *consignifica*: significa cuando tiene un significado determinado como, por ej., el término "hombre"; consignifica cuando no tiene un significado determinado pero lo adquiere en unión con otros términos. Los términos consignificantes (o *sincategoremáticos*) son, por ej.,: cada, todo, ninguno, alguno, solamente, a excepción, etc. Ockham analiza en su lógica los términos de *segunda* intención, o sea, que se refieren a otros términos (las *Intentiones primae* son, por el contrario, las que se refieren a las cosas). Intenciones segundas son las categorías aristotélicas, así como también las cinco voces de Porfirio: género, especie, diferencia, propio y accidente. El tema dominante del análisis de Ockham es que ninguna intención segunda es real o es signo de una cosa real: la lógica de Ockham es rigurosamente *nominalista* lo mismo que su gnoseologia.

La propiedad fundamental de los términos es la suposición. "La suposición es, casi, la posición de otro por algo, en lugar de algo. Así, si un término está en una proposición en lugar de algo, de modo que nos sirvamos de él en lugar de esta cosa cualquiera y que el término (o su caso nominativo si el mismo es oblicuo) es verdad de la cosa misma o del pronombre demostrativo que la indica, entonces el término supone, o está en lugar de, aquella cosa." Así, con la proposición "el hombre es animal" se denota que Sócrates es verdaderamente animal de modo que es verdadera la proposición "esto es un animal" cuando se indica a Sócrates *(Summa logicae* I, 63).

La suposición es, pues, para Ockham (y en general para toda la lógica nominalista del siglo XIII) la *dimensión semántica* de los términos en las proposiciones; o sea, la referencia de los términos a *objetos* diversos de los términos mismos que pueden ser cosas o personas u otros términos. Pero estos objetos no pueden ser entidades o sustancias universales y metafísicas como la "blancura", la "humanidad", etc. Los objetos a los cuales se refiere la *suppositio* tienen que tener un modo de existencia determinado: o como realidades empíricas (cosas o personas) o como conceptos mentales o como signos escritos. La *suposición* personal es cabalmente aquella por la cual los términos están en lugar de las cosas por ellos significadas; mientras que existe suposición *simple* cuando el término está en lugar del concepto pero no tomado en su significado, como cuando se dice "hombre es una especie";

y la suposición *material* se da cuando el término no es empleado en su significado sino como signo verbal o escrito, como cuando se dice "hombre es un nombre" o se escribe "hombre". Como los objetos a los cuales se refiere la suposición han de tener un modo de ser determinado, cuando se formulan proposiciones acerca de objetos inexistentes, estas proposiciones son falsas porque sus términos no están en lugar de nada. Ockham considera así que son falsas hasta las proposiciones tautológicas (que en algún aspecto pueden ser consideradas como las más ciertas) como, por ej., "la quimera es quimera" porque la quimera no existe (II, 14).

Esta doctrina de la *suppositio* es la base para una nueva definición del significado predicativo del verbo ser. Dice Ockham: "Proposiciones como 'Sócrates es hombre' o 'Sócrates es animal' no significan que la humanidad o la animalidad está en Sócrates, ni que el hombre o el animal está en Sócrates, ni que el hombre o el animal es una parte de la sustancia o de la esencia de Sócrates o una parte del concepto sustancial de Sócrates. Pero sí significan que Sócrates es verdaderamente un hombre y verdaderamente un animal: no en el sentido de que Sócrates sea este predicado 'hombre' o este predicado 'animal' sino en el sentido de que hay algo por lo cual estos dos predicados están como cuando ocurre que estos predicados están en lugar de Sócrates" (II, 2; *Quodl.*, III, 5). La oposición en que Ockham presenta esta doctrina con relación a la vieja doctrina de la inherencia, propia de la lógica aristotélica, es significativa. La doctrina de la inherencia que Ockham describe, es aquella por la cual la cópula "es" sirve para indicar la relación de inherencia sustancial entre sujeto y predicado. Para Ockham la cópula "es" significa solamente que el sujeto y el predicado *están en lugar* del mismo objeto existente. La doctrina permite a Ockham declarar falsas una cantidad de proposiciones que, desde el punto de vista de la lógica aristotélica, eran tenidas como indudables, tales como las siguientes: "La humanidad está en Sócrates", "Sócrates tiene la humanidad", "Sócrates es hombre por la humanidad" y otras parecidas. Estas proposiciones que, desde el punto de vista aristotélico son indiscutibles, y hasta necesariamente verdaderas, para Ockham son simplemente falsas porque no existe ningún objeto ni término real por el cual "humanidad" pueda estar. En cambio, la proposición "Sócrates es hombre" tiene para Ockham este único y simple significado: *existe* un objeto (en este caso, una persona) que puede ser indicado con un pronombre demostrativo *("esta* persona") que es verdaderamente Sócrates y verdaderamente hombre. De tal manera que el modo mismo de entender la naturaleza de la cópula pone a Ockham en situación de eliminar como falsas toda una serie de afirmaciones metafísicas, relacionadas con la teoría aristotélica de la sustancia.

Esto por lo que hace al significado predicativo de "ser". Por lo que respecta al significado existencial, Ockham afirma simplemente que el ser y la cosa coinciden: es decir, que la existencia no sobreviene a la *esencia* de una cosa como si la esencia fuese la potencia y la existencia el acto de esta potencia, sino que pertenece sin más a la cosa misma en cuanto cosa real. Esto vale tanto en lo que se refiere a las cosas finitas como en lo que se refiere a Dios, ya que el modo de ser de las cosas finitas y de Dios es diferente. Dice Ockham: " 'Ser' significa la cosa misma. Pero significa la primera causa simple cuando se dice de ella significando que no depende de

otro. Pero cuando el ser se predica de otras cosas, significa las mismas cosas dependientes y ordenadas a la causa primera. Y esto porque estas otras cosas no son cosas sino como dependientes y ordenadas a fa causa primera ni existen de otra manera. De tal manera que si el hombre no depende de Dios, entonces no es, pero ni siquiera es hombre" (*Summa log.*, III, II, 27).

Ockham, al igual que después de él lo harán todos los nominalistas, considera como fundamental la teoría de las *consecuencias* (*consequentiae*), o sea, de las conexiones inmediatas de tipo estoico y considera al mismo silogismo como un tipo particular de tales consecuencias. La consecuencia es, en general, una proposición condicional en la que tanto el antecedente como el consecuente pueden estar constituidos por proposiciones simples o compuestas. El desarrollo ockhamista de esta parte de la lógica es el mas rico de los tratados medievales y contiene muchos teoremas de moderno cálculo proposicional.

Por último, conviene subrayar la importancia del enjuiciamiento ockhamista de los llamados *insolubilia*, esto es, de los argumentos que hoy se llaman paradojas o antinomias y que habían sido ya discutidos por la lógica megárico-estoica. La más famosa de estas paradojas es la del embustero que Cicerón expresaba diciendo: "Si dices que mientes, o dices la verdad y entonces mientes o dices mentira y entonces dices la verdad" (*Acad.*, IV, 29, 96). La solución de Ockham es que la proposición "yo miento" no se puede entender como si fuese verdadera en el sentido de "yo miento que miento". En efecto, esta proposición puede ser falsa, pero precisamente porque *puede* sólo ser falsa no significa por sí misma ni lo falso ni lo verdadero (*Summa log.*, III, III, 38). En otros términos, se trataría de una proposición *indecible*, en el sentido en que esta palabra se emplea en la lógica moderna.

318. LA DISOLUCIÓN DEL PROBLEMA ESCOLÁSTICO

Una posición empirista tan radical y coherente debía conducir a un neto abandono del problema escolástico ya desde su planteamiento. Puesto que el único conocimiento posible es la experiencia (de la cual procede el mismo conocimiento abstractivo), y puesto que la única realidad cognoscible es la que nos revela la experiencia, esto es, la naturaleza, cualquier realidad que trascienda la experiencia no puede alcanzarse por camino natural y humano. Ockham afirma, en efecto, explícitamente la heterogeneidad radical entre la ciencia y la fe. Se trata de actitudes que no pueden subsistir juntas: aun cuando la fe parece seguir a la ciencia, como en el caso en que se cree en una conclusión dé la que se ha olvidado la demostración, no se trata verdaderamente de re, porque se mantiene firme la conclusión sólo en cuanto se sabe que está fundada en una demostración (*In Sent.*, q. 8 R). Pero no es éste el caso de la fe religiosa, la cual podría ser demostrada sólo si se tuviera un conocimiento intuitivo de Dios y de la realidad sobrenatural; conocimiento que es imposible para el hombre (*Quodl.*, II, q. 3). Los milagros y la predicación, aunque pueden producir la fe, no pueden, de hecho, producir el conocimiento evidente de sus verdades. La evidencia no puede ir unida a la falsedad: el sarraceno puede ser convencido por los

milagros y por la predicación de la ley de Mahoma, que, no obstante, es falsa (*Ibid.*, IV, q. 6). La conclusión de todo esto está expuesta en un pasaje de la *Lógica* (III, 1): "Los artículos de fe no son principios de demostración, ni conclusiones, y no son ni siquiera probables, ya que parecen falsos a todos o a la mayoría, o a los sabios; entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural, ya que sólo de esta manera se entiende el sabio en la ciencia y en la filosofía". No podría concebirse una exclusión más total de la verdad revelada del dominio del conocimiento humano: las verdades de fe no son evidentes por sí mismas, como los principios de la demostración; no son demostrables como las conclusiones de la misma demostración; y no son probables porque pueden aparecer, como aparecen, falsas a quienes se sirven de la razón natural. El problema escolástico es declarado de este modo por Ockham insoluble y desprovisto de todo significado. La teología cesa de ser una ciencia y se convierte en un puro acervo de nociones prácticas y especulativas, desprovistas del todo de evidencia racional y de validez empírica (*In Sent.*, pról., q. 12).

Las mismas pruebas de la existencia de Dios no tienen, según Ockham, valor demostrativo. Y de hecho la existencia de una realidad cualquiera es revelada al hombre solamente por el conocimiento intuitivo, esto es, por la experiencia; pero el conocimiento intuitivo de Dios no es dado al hombre *viator* (*Ibid.*, I, d. 2, q. 9 Q; d. 3, q. 2 F). Y, puesto que la existencia y la esencia van unidas y se conoce la esencia solamente por lo que se conoce intuitivamente de la existencia, el hombre en verdad no conoce la existencia ni la esencia de Dios (*Ibid.*, I, d. 3, q. 3 Q). La proposición: "Dios existe" no es, por tanto, evidente. La existencia no se predica solamente de Dios, sino también de toda otra cosa real; no puede, por consiguiente, ser parte de la esencia de Dios, ni serle intrínseca (*Ibid.*, I, d. 3, q. 4 G). La prueba ontológica es rechazada (*Quodl.*, VII, q. 15).

Tampoco posee valor demostrativo la prueba cosmológica que el aristotelismo había introducido en la escolástica latina y que era considerada como la más fuerte. Ockham niega el valor de los dos principios en que se funda la prueba. No es verdad en sentido absoluto que todo lo que se mueve es movido por otro: el alma y el ángel se mueven por sí mismos, y asimismo el peso que tiende a bajar. No es verdad en sentido absoluto que es imposible remontar hasta el infinito en la serie de movimientos, ya que en las magnitudes continuas el movimiento se transmite necesariamente de una a otra de las infinitas partes que lo componen (*Cent. theol.*, 1 D). En cuanto a la prueba tomada del principio causal, es impugnada por Ockham en su mismo fundamento, ya que él no cree demostrable que Dios sea causa eficiente, total o parcial, de los fenómenos ni que no basten para explicar los fenómenos las solas causas naturales (*Quodl.*, II, q. 1). La conclusión es que tales pruebas, faltas como están de todo valor apodíctico, pueden determinar en el hombre solamente una razonable persuasión. Ya que si Dios no ejerciese alguna acción en el mundo, ¿a qué fin se afirmaría su existencia? La acción de Dios en el mundo es, pues, un simple postulado de la fe, desprovisto de valor racional (*Ibid.*, II, q. 1; *In Sent.*, II, q. 5 K).

Tampoco se pueden demostrar los atributos fundamentales de Dios. En primer lugar, no se puede establecer con certeza que haya un único Dios; no se derivaría ningún inconveniente de admitir que haya una pluralidad de

causas primeras; porque, pudiendo cada una de ellas querer sólo lo mejor, no se encontrarían nunca en desacuerdo entre sí y gobernarían el mundo con unánime acuerdo *(In Sent.*, I, d. 2, q. 10; *Quodl.*, I, q. 1). Tampoco se puede demostrar la inmutabilidad de Dios, que parece negada por el hecho de que Dios ha tomado, con la Encarnación, una naturaleza inferior, y después la ha dejado (*Cent. theol.*, 12). Tampoco pueden atribuirse a Dios, por medio de demostración, ni la omnipotencia ni la infinitud; y a proposito de esta última, Ockham refuta los argumentos de Duns Escoto (*Quodl.*, VII, qq. 11-17). De Dios no se puede tener más que un concepto compuesto de elementos tomados por abstracción de las cosas naturales *(In Sent.*, I, d. 3, q. 2 F). En el *Centiloquium theologicum* Ockham desarrolla una serie de conclusiones de las cuales él mismo dice que *potius sunt incredibilis quam asserendae*, y que por esto las expone a título de mero ejercicio lógico. Estas conclusiones constituyen una reducción al absurdo de la hipótesis de la Creación. Puesto que en la eternidad, como había enseñado San Agustín, no existe ni un *antes* ni un *después,* tampoco es necesario admitir que Dios existiese *antes* de la Creación, o que existirá *después* (*Cent. theol.*, 47 D). La eternidad de Dios significa solamente que Dios no tiene causa de su existencia ni, por consiguiente, comienzo ni fin de su ser; pero esto no le confiere duración más allá de los límites temporales del mundo, siendo el concepto mismo de duración extraño a su naturaleza. Ockham se detiene en las consecuencias paradójicas de esta conclusión; así como también en la absoluta irracionalidad del dogma cristiano de la Trinidad: "Que una esencia única simplicísima sea tres personas realmente distintas, es cosa de la que ninguna razón natural puede persuadirse y es afirmada solamente por la fe católica como cosa que supera todo sentido, todo entendimiento humano y casi toda razón" (*Ibid.*, 55). El desconocimiento de la posibilidad de interpretación racional de la verdad revelada es en Ockham tan total y decidido que señala la etapa final de la escolástica. El problema escolástico, después de Ockham, continuará de alguna manera sobreviviendo en las escuelas; pero será la sobrevivencia de un residuo, sacado fuera del círculo vital de la filosofía, que en adelante se alimentará de otros problemas.

319. LA CRITICA DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL

La metafísica de Ockham es sustancialmente una crítica de la metafísica tradicional. Ya se ha visto cómo rechaza aquella distinción real entre esencia y existencia, de que se había valido Santo Tomás para reformar la metafísica aristotélica y adaptarla a las exigencias de la explicación dogmática. A la pregunta sobre la existencia de una cosa cualquiera, no se puede responder si no se posee el conocimiento intuitivo de la misma cosa, esto es, si la cosa no es percibida por algún sentido particular o, en caso de que se trate de una realidad inteligible, si no es intuida por el entendimiento de modo análogo a como la potencia visual ve el objeto visible. "No se puede conocer con evidencia que la blancura existe, o puede existir, si no se ha visto algún objeto blanco; y aun cuando yo pueda creer a los que cuentan que existe el león y el leopardo, con todo, yo no conozco tales cosas con evidencia si no las he visto *(Summa tot. log.*, III, 2, q. 25). Por esto, el ser tiene un

significado unívoco que es el intuitivo y empírico; y no se puede predicar de Dios sino en el sentido con que se predica de las cosas naturales (*Quodl.*, IV, q. 12).

El principio empirista sirve para Ockham como canon crítico de los conceptos metafísicos tradicionales. La sustancia no es conocida sino a través de sus accidentes (*Ibid.*, III, q. 6). No conocemos el fuego en sí mismo, sino el calor, que es accidente del fuego; por esto no tenemos de la sustancia más que conceptos connotativos y negativos, como "el ser que subsiste por sí" o "el ser que no existe en otro" o que "es sujeto de los accidentes", y así sucesivamente. No es, por tanto, más que el substrato desconocido de las cualidades que la experiencia nos revela (*In Sent.*, I, d. 3, q. 2). Tampoco posee validez empírica el otro concepto metafísico fundamental, la causa. Del conocimiento de un fenómeno no se puede nunca llegar al conocimiento de otro fenómeno que sea la causa o el efecto del primero, ya que de nada se tiene conocimiento sino a través de un acto de experiencia, y causa y efecto son dos cosas diversas, aunque relacionadas, que exigen, para ser conocidas, dos actos de experiencia diversos (*Ibid.*, pról. q. 9 F). La crítica que el empirismo inglés de Locke y Hume ha hecho de los conceptos de sustancia y causa, encuentra aquí un precedente que anticipa no sólo su letra, sino su espíritu.

Se comprende que desde este punto de vista los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica, los de materia y forma, debían sufrir una modificación radical. Ockham insiste en la individualidad de los principios metafísicos de la realidad. Cuantas son las cosas engendradas, dice, tantos son los principios. En efecto, éstos no pueden ser universales, porque ningún universal es real y ningún universal puede ser principio de una realidad individual. Por tanto, deben ser individuales, lo cual quiere decir que son numéricamente diversos en los distintos individuos y que la forma y la materia de una cosa son distintas de la forma y materia de otra (*Summulae physic.*, I, 14). En cuanto a la materia, posee propia actualidad, independiente de la forma sustancial, de la cual es susceptible en potencia. Ockham está aquí de acuerdo con toda la tradición franciscana. Pero él añade que la actualidad de la materia como tal consiste en la extensión. Es imposible, en efecto, que la materia carezca de extensión: no hay materia que no tenga una parte distante de otra parte, por lo cual, aunque las partes de la materia puedan unirse entre sí, como, por ejemplo, se unen las del agua o del aire, con todo, nunca pueden existir en el mismo lugar. Ahora bien, la distancia recíproca de las partes de la materia es la extensión (*Ibid.*, I, 19).

Pero la separación de Ockham de la metafísica aristotélica está señalada todavía de una manera más evidente por su crítica de la causa final. La causalidad del fin consiste en que es amado o deseado por el agente; pero que el fin sea amado y deseado no significa que actúe de un modo efectivo: la causalidad del fin es, pues, metafórica, no real (*In Sent.*, II, q. 3 G). No es posible demostrar mediante proposiciones evidentes ni empíricamente que un efecto cualquiera tenga una causa final; los agentes naturales actúan de una manera uniforme y necesaria y por esto excluyen cualquier elemento contingente o mudable, como serían precisamente el amor o el deseo del fin (*Quodl.*, IV, q. 2). Tampoco es demostrable la causalidad teleológica de Dios, ya que los agentes naturales, faltos como están de conocimiento,

producen sus efectos independientemente del conocimiento de Dios. La cuestión *propter quid* no tiene lugar en los sucesos naturales: no tiene sentido preguntar con qué fin se engendra el fuego, ya que no se requiere la existencia del fin para que el efecto se produzca (*Quodl.*, IV, q. 1). Esta crítica de Ockham, que preludia otra famosa de Spinoza, está animada por el mismo espíritu: su presupuesto es la convicción de que los sucesos naturales se verifican en virtud de leyes necesarias que garantizan la uniformidad de los mismos y excluyen todo arbitrio o contingencia.

320. PRELUDIOS DE LA NUEVA FÍSICA

El desembarazarse de la investigación del problema teológico coincide con el empeñarse en el problema de la naturaleza. El mismo empirismo conducía a Ockham a una consideración más profunda de la naturaleza, ya que la naturaleza no es más que objeto de la experiencia sensible. Ockham considera a la naturaleza como el dominio propio del conocimiento humano; la experiencia cesa, para él, de tener el carácter misterioso o mágico que todavía conserva en Bacon, y se convierte en un campo de investigación abierto a todos los hombres, en cuanto tales. Esta postura le permite la máxima libertad de crítica frente a la física aristotélica. A través de esta crítica se abren numerosas ventanas hacia la nueva concepción del mundo, que la filosofía del Renacimiento debía defender y hacer suya. Las posibilidades que Ockham descubre se convertirán en el Renacimiento en afirmaciones decididas, y constituirán el fundamento de la ciencia moderna.

Por vez primera Ockham pone en duda la diversidad de naturaleza, establecida por la física aristotélica y mantenida por toda la filosofía medieval, entre los cuerpos celestes y los cuerpos sublunares. Unos y otros están formados por la misma materia: el principio metodológico de la economía impide admitir la diversidad de sustancias, ya que todo lo que se explica admitiendo que la materia de los cuerpos celestes es distinta de la materia de los elementos sublunares, se puede explicar admitiendo que las dos materias son de la misma naturaleza (*In Sent.*, II, q. 22 B). Ni siquiera los seguidores de Ockham mantuvieron en este punto la afirmación del maestro; es necesario llegar hasta Nicolás de Cusa para encontrar negada nuevamente, y esta vez de un modo definitivo, la diversidad entre sustancia celeste y sustancia sublunar.

Contra Aristóteles, Ockham admite y defiende la posibilidad de más mundos. La argumentación de Aristóteles (*De coelo*, I, 8, 276 *a)* de que, si hubiese un mundo distinto del nuestro, la tierra del mismo se movería naturalmente hacia el centro y se uniría con la nuestra, y de esta manera todos los otros elementos se volverían a juntar en su propia esfera, formando un único mundo, es combatida por Ockham con una negación de las determinaciones absolutas del espacio admitidas por Aristóteles. Un mundo diverso del nuestro tendría otro centro, otra circunferencia, un alto V bajo distintos, los movimientos de los elementos estarían, pues, dirigidos hacia esferas diversas y no se verificaría la conjunción prevista por Aristóteles (*InSent.*, I, d. 44, q. 1 F; *Cent. theol.*, *2* D). Esta relatividad de las determinaciones espaciales del Universo será uno de los pilares

fundamentales de la física del Renacimiento. Según Ockham, también la infinita potencia de Dios inclina a admitir la pluralidad de mundos. Dios puede producir otra materia, además de la que constituye nuestro mundo. Puede producir, además, infinitos individuos de las mismas especies existentes en nuestro mundo; nada impide, pues, que forme con ellos uno o más mundos diferentes del nuestro (*In Sent.*, I, d. 44, q. 1 E).

Pero la pluralidad de los mundos supone la posibilidad del infinito real. Ya la negación de las determinaciones espaciales absolutas abre a Ockham el camino para admitir esta posibilidad. En el infinito, en efecto, como se dirá en el Renacimiento, el centro puede estar en todas partes. Dios puede siempre crear una nueva cantidad de materia que añadir a la existente, y así puede infinitamente extender la magnitud del mundo (*Ibid.*, I, d. 17, q. 8 D). A la objeción aducida por Rogerio Bacon (*Op. tertium*, 41, ed. Brewer, p. 141-142) de que el infinito no puede ser real, ya que en él la parte sería idéntica al todo, Ockham responde que el principio por el cual el todo es mayor que la parte vale para un todo finito, no para un todo infinito. Donde existen infinitas partes, el principio no vale; y así en una haba hay tantas partes cuantas en todo el universo, porque las partes del haba son infinitas (*Cent. theol.*, 17 C; *Quodl.*, I, q. 9). Al lado de la infinitud de magnitud, Ockham admite también la infinitud de división. Toda magnitud continua es infinitamente divisible y no existen entidades indivisibles. Toda magnitud continua puede tener, dice Ockham, el mismo número de partes que el cielo y de la misma proporción, aunque no de la misma magnitud absoluta (*Quodl.*, I, q. 9).

En fin, Ockham admite y defiende la posibilidad de que el mundo haya sido producido *ab aeterno.* Tampoco aquí lo afirma explícitamente, sino que se limita a desembarazar el problema de posibles objeciones. A la objeción de que si el mundo fuese eterno se habría ya verificado un número infinito de revoluciones celestes, lo cual es imposible, porque un número real no puede ser infinito, Ockham responde que así como en un continuo cada parte, añadida a la otra, forma un todo finito, aun siendo las partes mismas infinitas, así cada revolución celeste, añadida a la otra, forma siempre un número finito, aunque en su conjuntó las revoluciones celestes sean infinitas (*In Sent.*, II, q. 8 D). Ockham se da cuenta de que la eternidad del mundo implica su necesidad, ya que lo que es eterno no puede ser producido más que necesariamente (*Quodl.*, II, q. 5). El sabe también que la eternidad del mundo excluye la creación, porque ésta supone la no existencia de la cosa anteriormente al acto de su producción (*In Sent.*, II, q. 8 R). Pero cree, no obstante, que la eternidad misma es altamente probable, dada la dificultad de concebir el comienzo del mundo en el tiempo. La pluralidad de mundos, su infinitud y eternidad son, pues, *posibilidades,* que, por obra de Ockham, se abren a la investigación filosófica. Algún siglo después, en el Renacimiento, estas posibilidades se convertirán en certezas, y la visión del mundo, que Ockham había entrevisto, será entonces reconocida como la realidad misma del mundo.

321. LA ANTROPOLOGÍA

La crítica de Ockham tropieza aquí con el concepto central de la psicología, el del alma, como forma inmaterial incorruptible. Nuestra vida

espiritual nos es dada por la experiencia: mediante la intuición, conocemos directamente los pensamientos, las voliciones, nuestros estados interiores. Pero el conocimiento intuitivo nada nos dice de una pretendida forma incorruptible, que forme el substrato al que sean inherentes nuestros estados de conciencia. Ni tampoco se llega a este substrato con el razonamiento, porque toda demostración en este sentido es dudosa y poco concluyente. "El que sigue la razón natural, dice Ockham, admitiría solamente que experimentamos en nosotros la intelección que es el acto de una forma corpórea y corruptible. Y consecuentemente diría que una forma así podría ser recibida en la misma materia. Pero nunca experimentamos aquella especie de intelección que es la operación propia de una sustancia inmaterial; por lo cual mediante la intelección, no podemos concluir que haya en nosotros como forma, una sustancia incorruptible" (*Quodl.*, I, q. 10). En otras palabras, Ockham admite la posibilidad de que sea el cuerpo mismo el que piense, es decir, que el cuerpo sea el sujeto de aquellos actos de inteligencia que son el único dato seguro de donde el razonamiento puede partir en esta materia.

Aquel concepto del entendimiento agente, que tanto había fatigado al aristotelismo árabe y latino, es eliminado sin mas por Ockham como inútil para explicar el funcionamiento del conocimiento. No es necesario, en efecto, para explicar la formación de los conceptos. Todos los conceptos, tanto las intenciones primeras como las intenciones segundas, son causados naturalmente, esto es, sin que intervengan el entendimiento ni la voluntad, por los objetos singulares presentes en la experiencia. Conocidas las cosas singulares en la intuición se forman en nosotros espontáneamente, por su acción, los universales y las intenciones segundas. Si, por ejemplo, le acontece a uno ver dos cosas blancas, abstrae de ellas la blancura que tienen en común: lo cual quiere decir que la noción de aquellos dos objetos causa en él naturalmente, como el fuego causa el calor, una tercera noción distinta, que es el concepto de lo blanco *(In Sent.*, II, q. 25 O). Se trata, pues, de un proceso natural, esto es, necesario, o sea, independiente de cualquier intervención contingente, que tiene su punto de partida en la realidad dada por la experiencia y su punto de llegada en la espontaneidad del entendimiento. El entendimiento agente no tiene en ello ninguna parte. Ni tampoco le pertenece la función de dirigir la formación de los juicios, tendiendo a formar un juicio verdadero mas bien que falso, afirmativo más bien que negativo. El entendimiento agente no podría actuar sino de una manera uniforme y constante en todo tiempo y en cualquier circunstancia, y debería, por consiguiente, dar lugar indiferentemente a proposiciones verdaderas o a proposiciones falsas o a entrambas, sin tender por su parte hacia las unas ni hacia las otras. Se requiere, en cambio, aquí, una causa no natural, sino libre, cual es la voluntad, que dirige la atención del hombre y gradúa su esfuerzo. El entendimiento agente es, pues, inútil en toda la línea.

Entre la voluntad y el entendimiento, Ockham establece una simple diferencia de nombres. En realidad, son idénticos entre sí y con la esencia del alma. No basta para establecer su diversidad, la diversidad de sus actos, ya que los actos del entendimiento son entre sí diversos. Ni basta para distinguirlos la diversidad en su modo de actuar, en cuanto que el entendimiento actúa necesariamente, y la voluntad libremente; ya que esta

diversidad no implica una diversidad de principio; por ejemplo la voluntad divina respecto al Espíritu Santo, es principio necesario, respecto a la criatura es principio libre, pero no por esto incluye ninguna diversidad (*Ibid.*, II, q. 24 K).

La voluntad es libre. Por libertad entiende Ockham "la facultad de poner indiferente y contingentemente cosas diversas, de manera que se pueda causar o no causar el mismo efecto, sin que nada cambie, excepto esta misma facultad" (*Quodl.*, I, q. 16). La libertad se entiende, pues, por él como un puro y simple arbitrio de indiferencia. No hay otro significado de la palabra libertad, según Ockham. Si se admite que la voluntad esté de alguna manera determinada, será determinada precisamente en el sentido de cualquier otra cosa natural, y no bastará para diferenciar su determinación la diversidad de su naturaleza respecto a la de las cosas naturales; aun las cosas naturales tienen naturalezas diversas y con todo el modo de su determinación es uno solo y excluye la contingencia (*In Sent.*, I, d. 10, q. 2 G). La libertad del querer no es demostrable con el razonamiento, pero resulta evidente por la experiencia, ya que el hombre experimenta en sí mismo que, aun cuando la razón le sugiera algo, la voluntad puede quererlo o no quererlo (*Quodl.*, I, q. 16). Que Dios pueda prever las acciones humanas, no obstante su carácter contingente y libre, es cosa que no se puede entender y esclarecer de ningún modo por parte del entendimiento humano (*In Sent.*, I, d. 38, q. 1 L).

La voluntad libre es el fundamento de toda valoración moral. "El hombre, dice Ockham, puede actuar loable o reprensiblemente, y, por consiguiente, merecer o desmerecer, porque es un agente libre y porque muchos actos le son imputables" (*Quodl.*, III, q. 19). Todo acto diverso del acto de voluntad puede ser malo porque puede ser ejecutado por un fin malo o con una mala intención; sólo el acto voluntario, en cuanto está en poder del hombre, es absolutamente bueno, si es conforme a la recta razón (*In Sent.*, III, q. 10 R). No basta que el acto sea conforme a la recta razón para que sea virtuoso; es necesario que se derive exclusivamente de la voluntad libre. Si Dios determinase en mi voluntad un acto conforme a la recta razón, este acto no sería virtuoso ni meritorio (*Ibid.*). Pero si el valor moral del hombre depende exclusivamente de la libertad del hombre, el destino ultramundano del hombre depende exclusivamente de la libertad de Dios. Ockham hace suya la tesis opuesta a la de Pelagio: no hay nada que pueda obligar a Dios a salvar a un hombre: El concede la salvación solo como gracia y libremente, aunque *de potencia ordinata* no pueda regularse más que según las leyes que El mismo voluntariamente y contingentemente ha ordenado (*In Sent.*, I, d 17, q. 1 M). Pero Ockham saca de la libertad de elección divina que puede predestinar a condenar a quien quiere, independientemente de los *méritos* humanos, una consecuencia paradójica. No es contradictorio que Dios juzgue como meritorio un acto falto de cualquier disposición sobrenatural; así como El acepta voluntaria y libremente como meritorio cualquier acto inspirado por la disposición sobrenatural de la caridad, así puede aceptar igualmente un acto voluntario que esté falto de tal disposición (*Ibid.*, I, d 17, q. 2 D). Esto significa que la salvación no está cerrada al que vive solamente según los dictámenes de la recta razón. "No es imposible, dice Ockham (*Ibid.*, III, q. 8 C), que Dios

ordene que aquel que vive según los dictámenes de la recta razón y no cree nada que no le sea demostrado por la razón natural, sea digno de la vida eterna. En tal caso, puede también salvarse aquel que en la vida no tuvo otra guía que la recta razón." Es ésta una frase que pone a Ockham más allá de la Edad Media: la fe no es ya condición necesaria de la salvación. La libre investigación filosófica confiere al hombre tal nobleza que le puede hacer digno de la vida eterna.

Que la vida eterna consista en el gozo y posesión de Dios, es cosa de pura fe. No se puede demostrar que tal gozo sea posible al hombre. No se puede demostrar que el hombre no pueda verdaderamente reposar sino en Dios. En fin, no se puede demostrar que el hombre pueda, de alguna manera, reposar definitivamente, ya que la voluntad humana, por su libertad, puede siempre tender a otra cosa y sufrir si no la alcanza (*Ibid.*, I, d. 1, q. 4 F). La libertad es aquí insatisfacción, ilimitación de las aspiraciones, lo que Bruno llamará *furor heroico.*

En cuanto al pecado, es una simple transgresión por la voluntad humana del mandamiento de la voluntad divina. Dios no está obligado a nada, por cuanto ninguna norma limita o puede limitar las posibilidades infinitas de su voluntad; pero concurre como causa eficiente en el pecado del hombre. No obstante, el pecado no es imputable a Dios, que no debe nada a nadie, y por esto no está obligado ni a aquel acto ni al acto opuesto: Dios, por tanto, no peca, aunque sea la causa del pecado humano. La voluntad creada está, en cambio, obligada por el precepto divino y peca cuando lo contraviene. Sin la obligación establecida por aquel precepto, no habría pecado para el hombre, como no lo hay para Dios (*Ibid.*, IV, q. 9 E).

322. EL PENSAMIENTO POLÍTICO

Ockham es, con Marsilio de Padua, autor del *Defensor pacis*, el mayor adversario, en su tiempo, de la supremacía del Papado. Pero mientras que Marsilio de Padua, jurista y político, parte de la consideración de la naturaleza de los reinos y de los estados en general para la solución del problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, Ockham trata de reivindicar contra el absolutismo papal la libertad de la conciencia religiosa y de la investigación filosófica. La ley de Cristo es, según Ockham, ley de libertad. Al Papado no le pertenece el poder absoluto (*plenitudo potestatis*) en materia espiritual ni en materia política. El poder papal es *ministrativus*, no *dominativus*: fue instituido para provecho de los súbditos, no para que les fuese quitada a ellos la libertad que la ley de Cristo vino más bien a perfeccionar (*De imp. et Pont. pot.*, VI, ed. Scholz, II, 460). Ni el Papa, ni el concilio tienen autoridad para establecer verdades que todos los fieles deban aceptar. Ya que la infalibilidad del magisterio religioso pertenece solamente a la Iglesia, que es "la multitud de todos los católicos que hubo desde los tiempos de los profetas y apóstoles hasta ahora" (*Dial. inter Mae. et Disc.*, I, trat. 1, q. 4, ed. Goldast, II, 402). La Iglesia es, en otras palabras, la libre comunidad de los fieles, que reconoce y sanciona, en el curso de su tradición histórica, las verdades que constituyen su vida y su fundamento. Por este ideal suyo de la Iglesia, Ockham combate el Papado de Aviñón. Un Papado

rico, autoritario y despótico, que tiende a subordinar a sí la conciencia religiosa de los fieles y a ejercer sobre todos los príncipes y poderes de la tierra un poder político absoluto, debía parecer a Ockham la negación del ideal cristiano de la Iglesia como comunidad libre, ajena a toda preocupación mundana, en la que la autoridad del Papado sea solamente la defensa de la libre fe de sus miembros. Indudablemente, el mismo ideal de Ockham animaba a la orden franciscana en su lucha contra el Papado de Aviñón. La tesis de la pobreza de Cristo y de los apóstoles fue el arma ideal de que se sirvió la orden franciscana para defender este ideal. No sólo Cristo y los apóstoles no quisieron fundar un reino o dominio temporal, sino que ni siquiera quisieron tener ninguna propiedad. Quisieron fundar una comunidad que, no teniendo por mira más que la salvación espiritual de sus miembros, renunciase a cualquier preocupación mundana y a cualquier instrumento de dominio material. Tal es también la preocupación polémica de Ockham. Las palabras que según algún antiguo escritor dirigió Ockham a Luis el Bávaro, cuando se refugió en su corte: "*O Imperator, defende me gladio et ego defendam te verbo*", no expresan la esencia de la obra política de Ockham. La cual, más que detenerse en defender al Emperador, contrapone la Iglesia al Papado y defiende los derechos de la Iglesia contra el absolutismo papal que pretende erigirse en arbitro de la conciencia religiosa de los fieles. La Iglesia es para Ockham una comunidad histórica, que vive como tradición ininterrumpida a través de los siglos, y en esta tradición refuerza y enriquece el patrimonio de sus verdades fundamentales. El Papa puede equivocarse y caer en herejías; puede incurrir en herejías aun el concilio, que está formado por hombres falibles, pero no puede caer en herejías aquella comunidad universal que no puede ser disuelta por ninguna voluntad humana y que, según la palabra de Cristo, durará hasta el fin de los siglos (*Dial.*, I, trat. II, q. 25, ed. Goldast, II, 494-495).

Desde este punto de vista, la tesis sostenida por el Papado de Aviñón de que la autoridad imperial procede de Dios solamente a través de los papas y que, por tanto, solamente el Papa posee la autoridad absoluta tanto en las cosas espirituales como en las temporales, debía aparecer como herética. Tal, en efecto, le parece a Ockham, el cual muestra lo infundado de la misma observando que el imperio no ha sido fundado por el Papa, ya que aquél existía antes de la venida de Cristo (*Octo Quaest.*, II, 6, ed. Goldast, II, 339). El imperio fue fundado por los romanos, que tuvieron primeramente reyes, luego cónsules, y, por último, eligieron el emperador que dominase sobre todos sin ulteriores cambios. De los romanos fue transferido a Carlomagno y luego de los francos fue transferido a la nación alemana. Los romanos, pues, o los pueblos a los cuales transfirieron el poder, tienen el derecho de elección imperial. Ockham defiende la tesis afirmada en la Dieta de Rhens de 1338 de que la elección solamente por parte de los príncipes de Alemania basta para hacer del elegido el rey y emperador de los romanos. Toda jurisdicción del Papado sobre el Imperio queda excluida. Sobre las relaciones entre el Imperio y el Papado, Ockham admite sustancialmente la teoría de la independencia recíproca de los dos poderes, teoría que afirmada por vez primera por el papa Gelasio I (492-496), ha dominado casi toda la Edad Media. Ockham reconoce con todo una cierta jurisdicción del Imperio sobre el Papado, sobre todo por lo

que se refiere a la elección del Papa. En algún caso, el mismo interés de la Iglesia puede requerir que el Papa sea elegido por el emperador o por otros laicos (*Dial.*, III, trat. II, lib. III, q. 3, ed. Goldast, II, 917).

BIBLIOGRAFÍA

§ 315. Datos sobre la vida de Ockham nos han dejado algunos viejos escritores y cronistas, como Tritemio, *De scriptoribus ecclesiasticis*, y Wadding, *Annales minorum* (*ad annos*, 1308, 1323, 1347). La fecha de la citación de Ockham a Aviñón nos es dada por una carta dirigida por Ockham al capítulo general de los franciscanos de Asís en 1334, carta publicada por K. Muller, en "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 1884, 108 sig. Sobre la biografía de Ockham: Hofer, en "Archivum Franciscanum Historicum", 1913, 209-233, 439-465, 654-669; Hochstetter, *Studien zur Met. u Erkenntnislehre W. v. O.*, Berlín, 1927, 1-11; Abbagnano, G. O. *Ockham*, Lanciano, 1931, cap. I. Nuevos documentos parecen demostrar que Ockham fue citado a Aviñón por la denuncia del canciller de la Universidad de Oxford, John Lutterell:). Koch, *Neue Aktenstücke* za *dem gegen W. v. O. in Avignon gefürten Prozess*, en "Rech. de Théol. ancienne et medievale", 1935, VII, 358-380; 1936, VII, 168-197; Fr. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau, 1941, Léon Baudry, *G. d'O., sa vie, ses oeúvres, ses idees sociales et politiques*, I, "L'homme et les oeúvres", París, 1950. 1950.

Ediciones antiguas: *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum*, Lyon 1495. *Centiloquium theol.*, Lyon, 1495 (junto con el precedente). *Expositio aurea super totam artem veterem*, Bolonia, 1496. *Summulae in libros physicorum o Phüosophia naturalis*, Bolonia, 1494; Venecia, 1506; Roma, 1637; *Quodlibeta septem*, París, 1487; Argentinae, 1491. *De sacramento altaris et de corpore Christi*, Argentinae, 1491 (junto con los *Quodlibeta*). *Summa totius logicae*, París, 1488; Bolonia, 1498; Venecia, 1508, 1522, 1591; Oxford, 1675. Ediciones modernas: *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*, ed. revisada por Ph. Bòhner, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939; *De sacramento altaris*, ed. Birch, Burlington (Iowa), 1930; *Tractatus de praedestinatione*, ed. Bòhner, S. Bonaventure (N. Y.), 1945; *Peribermeneias*, ed. Bòhner, en "Traditio", 1946; *Summa logicae*, ed. Böhner, 1951-1954. Corvino ha publicado algunas cuestiones inéditas en "Riv. crit. di st. della fil.", 1955, 1956, 1958.

Las obras políticas fueron impresas casi todas a principios del 1600 por Melchor Goldast en su colección *Monarchia S. Romani Imperii*, Francfort, 1614. En el vol. II de esta obra figuran: *Opus nonaginta dierum; Tractatus adversus errores Johannis XXII; Octo quaestionum decisiones super potestatem Summi Pontificis; Dialogus inter Magistrum et Discipulum de Imperatorum et Pontificum potestate.*

Los otros escritos: *Contra Johannem XXII, Tractatus contra Benedictum XII, Tractatus de potestate imperiali, De imperatorum et pontificum potestate* han sido editados por Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streischriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Roma 1914, vol, II. El *De Imperatorum et Pontificum potestate* ha sido también editado en Oxford, 1927, por Kenneth Brampton. La parte que falta ha sido publicada por Mulder, en "Archivum franciscanum historicum", 1924, 72-97. Algunos de estos escritos han tenido también ediciones recientes. Sobre Ockham, además de los escritos ya citados: Gottfried Martin, *W. v. O., Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlín, 1949. (Sobre las doctrinas lógico-matemáticas de O.); E. Hochstetter, P. Vignaux, G. Martin, P. Böhner, A. B. Wolter, J. Salamucha, A. Hamman, R. Höhn, V. Heynck, *W. O.* (1349-1949) *Aufsätze zu zeiner Philosophie und Theologie*, Münster-West, 1950; Vasoli, *G. d'O.*, Florencia, 1953.

§ 316. Sobre la teoría del conocimiento: Hochstetter, *Studien*, ob. cit.; Doncoeur, en "Revue néos.", 1921, pp. 5-25; S. G. Ternay, *W. of O.'s Nominalism*, en "Phil. Review", 1936, pp. 245-268; E. A. Moody, *The logic of W. of O.*, Londres, 1935; P. Vignaux, *Nominalisme au XIV siede*, Montreal-París, 1948.

§ 317. Sobre la lógica: Moody, *The Logic of W. of O.*, Londres-Nueva York, 1935; Bòhner, *Ockham's Theory of Signification*, en "Frane. Stud.", 1945; Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam, 1953.

§ 318. Sobre la teología: Abbagnano, obra citada, cap. VI; R. Guelluy, *Phil. et théol. chez G. d'O.*, Lovaina-París, 1947 (con bibliografía).

§ 319. Sobre la metafísica: Hochstetter, ob. cit., pp. 12-26, 56-62, 139-173; Menges, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature, According to W. O.*, St. Bonaventure (N. Y.), 1952.

§ 320. Sobre la física: Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, II, París, 1909, pp. 39-42, 76-79, 85-86, 257-259, 416; Delisle Burns, en "Mind", 1916, pp. 506-512.

§ 321. Sobre la antropologia: Werner, en "Sitzungb. b. k. Akad. d. Wiss. philos., hist. kl.", vol. 49, 1882, pp. 254-302; Siebek (sobre la doctrina de la voluntad), en "Zeitschrift f. Philos.", 1898, pp. 195-199.

Sobre la ética: Dietrich, *Geschichte der Ethik*, III, Leipzig, 1926, pp. 171-181.

§ 322. Sobre la doctrina política: Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874; Dempf, *Sacrum Imperium*, Munich, 1929; R. Scholz, *W. v. O. als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, en *Schriften des Reichsinstitute für Alterer deutsche Geschichtskunde*, VIII, Leipzig, 1944.

Sobre la personalidad de Ockham: Abbagnano, ob cit., que contiene también bibliografía; Hochstetter, en *W. O.* (1349-1949), pp. 1-20.

Bibliografía actual por V. Heynck, Ibid., pp. 164-183.

CAPITULO XXIII

EL OCKHAMISMO

323. CARACTERES DE LA ULTIMA ESCOLÁSTICA

Después de Ockham la escolástica no tiene grandes personalidades ni grandes sistemas. Su ciclo histórico aparece como concluido y vive de la herencia del pasado. El tomismo, el escotismo, el ockhamismo, son las escuelas que se disputan el campo, defendiendo polémicamente las doctrinas de sus jefes respectivos, a veces exagerándolas o deformándolas, casi nunca aportando nuevos desarrollos o contribuciones originales. Frente al tomismo y a! escotismo que representan la *vía antigua*, el ockhamismo representa la *vta moderna,* esto es, la crítica y el abandono de la tradición escolástica. Los "modernos" son los "nominalistas", que se confían a la razón natural y excluyen cualquier posibilidad de interpretar racionalmente la verdad revelada.

El 23 de septiembre de 1339 la doctrina ockhamista era prohibida en París, y el 29 de diciembre de 1340 la condenación era confirmada con la prohibición de numerosas proposiciones ockhamistas (Denifle, *Chart. Univers. París,* II, 485, 505). Pero, a pesar de las prohibiciones y condenaciones, el ockhamismo se difundía rápidamente v conquistaba pronto, en las más famosas Universidades, numerosos discípulos. Ellos acentuaron su tendencia crítica y negativa, no sólo en las cuestiones teológicas, sino también en las filosóficas. El número de cuestiones declaradas insolubles desde el punto de vista de la razón natural, y de los principios declarados desprovistos de toda evidencia desde el punto de vista de la experiencia, se acrecentó continuamente. La escolástica conservaba su estructura exterior, su procedimiento característico, su método de análisis y de discusión. Pero esta estructura formal se dirigía contra su mismo contenido, mostrando la inconsistencia lógica y la falta de fundamento empírico de aquellas doctrinas que habían constituido la sustancia de su tradición secular. No obstante, a medida que los problemas tradicionales se vaciaban de contenido, se iba reforzando el interés por aquellos problemas de la naturaleza que ya habían tenido una parte tan notable en la investigación de Ockham. En la disolución a que el ockhamismo sometía todo el contenido de la tradición escolástica, nuevas fuerzas iban madurando, fuerzas que hallaron su desarrollo en la filosofía del Renacimiento.

324. PRIMEROS DISCÍPULOS DE OCKHAM

Discípulo de Ockham, en Oxford, fue el franciscano inglés Adan Wodham o Goddam, muerto en 1358, al cual su maestro dedico la *Summa totius*

logicete. Tenemos de él un *Comentario a las Sentencias,* en el cual se defienden las tesis fundamentales de Ockham. Consideró la fe como fundada precisamente sobre una lógica diferente de la natural, una lógica en la que no vale el principio de contradicción. El dominico inglés Roberto Holkot, muerto en el 1349, otro seguidor de Ockham, fue profesor de teología en Cambridge y autor de un *Comentario a las Sentencias y* de escritos morales y exegéticos, entre los últimos de los cuales están las *Praelectiones in librum Sapientiae.* Entre los portaestandartes del nominalismo el cronista Aventino nombra junto con Juan Buridán y Marsilio de Inghen al fraile agustino Gregorio de Rímini, que estudió en París y después en Bolonia, Padua y Perusa y fue maestro de teología en París. Escribió un *Comentario* al primero y segundo libro de las *Sentencias y* murió en 1358. El prevalecimiento del ockhamismo en la Universidad de París se demuestra por las condenaciones que sufrieron otros dos maestros de la Universidad parisina de aquel tiempo: Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt.

De Juan de Mirecourt *(De Mirecuria),* fueron condenadas el 1347, por los maestros de teología de París, cuarenta tesis tomadas de un *Comentario a las Sentencias* que ha quedado inédito. Estas tesis son exageraciones de principios ockhamistas; entre ellas se encuentra la de que Dios es causa del pecado y que el hombre peca con el beneplácito de la voluntad divina; y la otra, de que la caridad no es necesaria para la salvación del alma y que, por consiguiente, el odio al prójimo no es necesariamente un demérito (Denifle, *Chart.*, 612, n. 34; 611, n. 27). Juan pertenecía a la orden de los cistercienses y era por esto llamado por sus contemporáneos "el monje blanco" (*monachus albus*).

Nicolás de Autrecourt *(de Ultricuria)*estudió en París, fue miembro de la Sorbona y *magister artium.* El 21 de noviembre de 1340 fue llamado por Benedicto XII para responder a una acusación de herejía en la corte de Aviñón. En 1346 fueron condenadas sesenta tesis tomadas de dos cartas dirigidas a Bernardo de Arezzo, de una carta a Egidio y de un escrito titulado *Exigit ordo executionis.* Nicolás se enmendó de sus errores y murió en 1350 como decano de la catedral de Metz.

El fundamento del saber es, para Nicolás lo mismo que para Ockham, el conocimiento intuitivo. Pero el carácter propio de este conocimiento no consiste, para él, en su referencia a la cosa existente en cuanto existente, sino más bien en la mayor *claridad* que posee frente al conocimiento abstractivo. En efecto, cualquier conocimiento lo es de algo que existe; mas "si Dios, como se cree, lo conoce todo con perfecta claridad, nuestro conocimiento intuitivo podría llamarse abstractivo respecto al conocimiento divino, el cual debiera llamarse, en cambio, simplemente intuitivo" (*Tract.*, 242). Además, el propio conocimiento intuitivo, aunque sea medida y fundamento de toda certeza, no constituye la verdad absoluta. Esta es, en efecto, la evidencia, es decir, la manifestación de lo existente; pero, dice Nicolás (*Tract.*, 228-229) "que lo que se manifiesta de modo propio y último como existente exista y que lo que se manifiesta como verdadero sea verdadero, sólo es una conclusión *probable*: más probable, no más verdadera, que la conclusión opuesta". De modo que ni siquiera la última certeza naturalmente alcanzable por el hombre implica una garantía absoluta de verdad, sino que goza solamente de un grado eminente de

probabilidad. Este es un desarrollo típico y notabilísimo del ockhamismo. La crítica iniciada por Ockham avanza todavía un paso más con Autrecourt. Este paso no se da, en rigor, para devaluar la experiencia, que es la forma "propia y última" del conocimiento intuitivo. La experiencia, por ejemplo, del que, estando en Roma, ve que es una gran ciudad, no está sujeta a error (que sólo puede aparecer al emitir juicio sobre ella) mientras es asumida en su forma ultima, o sea presente o actual, y constituye el criterio de validez de cualquier otra manifestación. Nicolás de Autrecourt, pues, insiste como Ockham (*Summa tot. Log.*, III, *2, 1.* 25) en que esta certeza máxima queda limitada a la sensación actual y no subsiste más allá de ella. La analogía del punto de vista de Ockham y de Autrecourt con el de Locke (incluso en el ejemplo, que en el caso de Locke es el de Constantinopla) es evidente.

Es manifiesta la ampliación que sufre por obra de estos ockhamistas el concepto de certeza, que llega a abarcar lo probable y que en Locke, quien en el mundo moderno recoge la herencia del ockhamismo, llega a ser una extensión del concepto de razón hacia el ámbito de lo probable. Se comprende que Nicolás de Autrecourt no pueda atribuir a la metafísica aristotélica aquel valor de saber necesario (es decir, demostrativamente necesario) que los escolásticos chapados a la antigua aún le atribuían. También se comprende que renueve con gran fidelidad a Ockham la crítica de los dos conceptos fundamentales de tal metafísica, el de sustancia y el de causa. En esta crítica se apoya él en el principio de contradicción que le parece el único apropiado para garantizar aquel grado de certeza que se puede conseguir en la demostración. El principio de contradicción no permite, en efecto, inferir, supuesto que una cosa existe, que debe existir también una cosa diversa, como efecto de la primera. En otras palabras, el principio de causalidad no está fundado en el principio de contradicción, que es el único fundamento de la certeza; por tanto, no tiene certeza absoluta, sino solamente probabilidad. Del hecho de que el fuego sea fuego, no se deduce que queme: la combustión es, pues, su efecto probable; pero no una consecuencia evidente (Lappe, p. 327). Consideraciones análogas valen para el concepto de sustancia. De la sustancia nosotros conocemos los accidentes; pero de los accidentes no podemos remontar con toda evidencia a la existencia de la sustancia. Si la sustancia es algo diverso de los objetos de los sentidos y de nuestra experiencia interna, es imposible afirmar su realidad, ya que de la existencia de una cosa no se puede inferir de ninguna manera la existencia de otra (*Ibid.*, 12, 29-30). Nicolás de Autrecourt confirma también otras tesis ockhamistas: negación de la finalidad del mundo, probabilidad de que el mundo sea eterno; y a la física aristotélica opone, como al menos igualmente probable, la hipótesis prearistotélica de los átomos y del vacío.

325. EL NATURALISMO EN LA ESCUELA OCKHAMISTA

Las intuiciones físicas de Ockham, que son precisamente el punto de partida de la mecánica y de la astronomía modernas, son reemprendidas por un cierto número de seguidores. Uno de ellos es Juan Buridán, nacido en Béthune, en el Artois, maestro y rector en la Universidad de París, del que se tienen noticias hasta 1358; pero se ignora el año de su muerte. Buridan

escribió comentarios a la *Física*, a la *Metafísica*, a la *Política*, al *De anima* y a los *Parva Naturalia* de Aristóteles. El planteamiento general de los tratados de Buridán sigue de cerca al de Ockham; pero a veces Buridán va más allá de Ockham en el desarrollo empirista y naturalista de ciertas tesis. Por ejemplo, para Ockham la distinción tradicional entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual no tiene mucho peso, porque ocupa el primer puesto la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo que es transversal con respecto a aquél; para Buridán tiene todavía un peso mucho menor porque él no duda en aproximar el conocimiento conceptual a un conocimiento sensible confuso. Respondiendo a la cuestión de si los universales son antes o después que los singulares, Buridán afirma que por el entendimiento tenemos primero el concepto singular que el universal porque el entendimiento parte del sentido que le proporciona representaciones singulares. Pero inmediatamente después reconoce que por el sentido el universal precede a lo singular porque el conocimiento sensible *confuso* es antes que el determinado y preciso: como cuando ocurre que se ve de lejos un objeto que no se llega a discernir y que por lo mismo es confuso o universal (ya que puede ser un objeto cualquiera) y que luego se va haciendo cada vez más determinado hasta llegar a ser singular cuando puede ser percibido claramente *(De an.*, 1, q. 5). Esto no es más que un modo de expresar la superioridad del conocimiento sensible sobre el intelectual, en cuanto que sólo el primero es el instrumento para llegar a las cosas en sus determinaciones electivas y es el punto de partida del mismo conocimiento intelectual. En este mismo sentido, Buridán acentúa enérgicamente la tesis de Ockham de que es el cuerpo mismo el que piensa, declarándose inclinado a considerar al entendimiento como "una forma material desarrollada por la potencia de la materia" (*educta de potentia materiae, De an.*, III, q. 4).

Igualmente acentuado está en la obra de Buridán el interés por la física considerada como ciencia empírica. A él se le atribuye el mérito de haber sido el primero en sospechar el principio de inercia en la llamada teoría del *impetus*, formulada a propósito del movimiento de los proyectiles. Este movimiento era una especie de escándalo para la física aristotélica que admitía el principio de que un cuerpo puede mover otro sólo por contacto. Ya Ockham había opuesto el ejemplo de la flecha y de cualquier otro proyectil al que se comunica un impulso, que el proyectil conserva sin que el cuerpo que se lo había comunicado le acompañe en su trayectoria *(In Sent.*, II, q. 18 y 26). Había de esta manera entrevisto el principio de inercia, fundamento de la mecánica moderna. Buridán recogió esta doctrina y la aplicó también al movimiento de los cielos; éstos pueden perfectamente ser movidos por un *Ímpetus*, que les ha sido comunicado por la potencia divina, que se conserva porque no se disminuye o destruye por fuerzas opuestas; y esto hace inútiles las inteligencias motrices que Aristóteles había admitido precisamente para explicar el movimiento de los cielos. La astronomía moderna nacía así de la escuela ockhamista. El nombre de Buridán está ligado al famoso ejemplo del *asno*, el cual, puesto entre dos haces de heno, morirá de hambre antes de decidirse a comer uno u otro de ellos. Tal argumento no se encuentra en las obras de Buridán, y no puede encontrarse en ellas, porque es una reducción al absurdo de su doctrina. Pero tal

doctrina le da al mismo, en efecto, el punto de partida. Buridán sostiene, en efecto, que la elección de la voluntad sigue necesariamente al juicio del entendimiento. Entre dos bienes, uno mayor y otro menor, que el entendimiento juzga evidentemente como tales, la voluntad se decide necesariamente por el mayor. Pero cuando se trata de dos bienes iguales, que el entendimiento reconoce con evidencia por tales, la voluntad no puede decidirse por uno ni por otro; entonces no hay elección *(In Ethic.*, III, q. 1). Este es precisamente el caso del *asno.* Con esto, por otra parte, Buridán no pretende negar la libertad a la voluntad humana, sino que la voluntad, en presencia de un juicio evidente propuesto por el entendimiento, elige necesariamente de un modo determinado, y es libre solamente en el sentido de que puede suspender o impedir el juicio del entendimiento *(In Ethic.*, III, q. 4).

Nicolás de Oresmes estudió teología en París y murió siendo obispo de Lisieux en 1382. Tradujo al francés, en 1371, por orden del rey Carlos V, la *Política,* la *Economía* y la *Etica* de Aristóteles, compuso en trances varios tratados de política y de economía, un *Tratado de la esfera y* un *Comentario a los libros del cielo y del mundo,* de Aristóteles. Compuso también, en latín, tratados de física. Su importancia en el campo de la economía política del siglo XIV es notable; pero es todavía mayor en el campo de la astronomía, en el cual es un director precursor de Copérnico. Bastará aquí aducir los títulos de cuatro de sus dos capítulos del comentario al *De coelo:* "I. Que no se podría probar con ninguna experiencia que el cielo se mueve con movimiento diurno y la tierra no; II. Que no se podría tampoco probar con razonamientos; III. Diversas buenas razones para demostrar que la tierra se mueve con un movimiento diurno y el cielo *no;* IV. Cómo estas consideraciones son útiles para la defensa de nuestra fe" (Duhem, en "Archiv. Frane. Hist.", 1913, 23). Igualmente importante es la obra de Nicolás de Oresmes en el dominio de las matemáticas, donde se adelanta a Galileo y Descartes. En su escrito *De difformitatequalitatum* se ha valido por vez primera de las coordenadas geométricas, que serán introducidas por Descartes, y ha enunciado la ley de la caída de los graves que debía ser formulada por Galileo.

Alberto de Sajonia, llamado también Alberto de Helmstedt o Alberto Parvus, enseñó en París y fue rector de la Universidad de París y después de la de Viena, fundada en aquellos años. Murió en 1390 como obispo de Halberstadt. Sus escritos se refieren a la lógica, las matemáticas, la física, la ética y la economía. Su originalidad es escasa. En su *Lógica* sigue a Ockham; en las *Quaestiones meteororum* sigue a Nicolás de Oresmes; en sus teorías científicas sigue a Buridán. De Buridán toma la teoría del *Ímpetus,* de que se vale para explicar el movimiento de los cielos, y rechaza por inútiles las inteligencias motrices admitidas por Aristóteles. De Nicolás de Oresmes procede probablemente su teoría de la gravedad y la determinación de la ley de caída de los graves. Se aleja de este último al admitir la teoría de Ptolomeo sobre la inmovilidad de la Tierra.

326. LOS "CALCULATORES" DE OXFORD

La parte de la doctrina de Ockham que encontró mayor número de seguidores es, sin duda alguna, la lógica, y de ésta la parte más seguida y

desarrollada fue la relativa a la refutación de los sofismas: parte que terminó por ser tratada de modo autónomo y como fin de sí misma, si bien siempre basándose en los principios de la lógica terminista y, ante todo, en la teoría de la *suppositio.* Así fue como se multiplicaron las colecciones tituladas *Sophismata, Insolubilia, Consequentiae, Obligationes, Calculationes,* cuyo objetivo consistía en dar las reglas para la solución de los sofismas y analizar y resolver, basándose en ellas, el mayor número de sofismas, incluso los que aparecían manifiestamente como más absurdos o menos probables. La ingeniosidad y sutileza de estos tratados son notables, pero no lo son menos su formalismo y su (al menos) aparente ociosidad, al tratar problemas cuya solución en uno u otro sentido no parece influir lo más mínimo en la esfera de la actividad humana. Sobre todo por este último carácter, los seguidores de esta lógica, muy numerosos en Italia durante los siglos XIV y XV, fueron duramente criticados por los humanistas, comenzando por Petrarca: estos vieron (y en verdad que no del todo equivocadamente) en este tipo de ejercicios un intento de evasión de los problemas que conciernen al hombre y a su mundo: de ahí la obstinada supervivencia de una filosofía cuya época había ya terminado. Pero otro lado, Leibniz (en una carta a Thomas Smith de 1696) reconocía en el más nombrado de estos calculadores, Suiseth, el mérito de haber introducido el simbolismo matemático (*mathesin*) en la filosofía escolástica; y esta observación explica el renovado interés que los estudios recientes dedican a esta escuela de lógica, interés que permite, además, una más equitativa valoración de la misma.

Sus más ilustres representantes florecieron en la Universidad de Oxford, especialmente en el Menón College, donde se inició esta clase de estudios con el *Tractatus de proportionibus* de Tomás Bradwardine (§ 311). Uno de los méritos de la escuela es el haber dado el primer impulso a la formulación del diccionario de los términos de la mecánica que luego sería perfeccionado por Galileo. Fueron ellos quienes entendieron por *latitudo* cualquier incremento positivo o negativo del movimiento (*motus*), de la velocidad (*velocitas*) o de cualquier otra determinación cualitativa o cuantitativa *(forma)* en todos los grados posibles desde el cero hasta el infinito. Las obras mayores de la escuela fueron las *Regulae solvendi sophismata*, de Heytesbury y las *Calculationes* de Suiseth.

Guillermo Heytesbury fue maestro del Merton College, canciller de la Universidad de Oxford en 1371, y murió en 1380. Además de la obra ya citada (cuyo título completo es *De sensu composito et diviso, regulae solvendi sophismata)* que fue compuesta probablemente en 1335, escribió también una colección de *Sophismata.*

Algunos de los sofismas tratados por Heytesbury en el *De sensu composito et diviso,* son los tradicionales de la lógica megárico-estoica, como, por ejemplo, el del embustero (cfr. § 37). Pero aquellos cuyo tratado constituye lo mas importante de la obra conciernen a la noción del *infinito sincategoremático* tal como ha sido expuesta por los lógicos terministas, a partir de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano. Se entiende por infinito sincategoremático una cantidad que puede convertirse en mayor o menor que toda cantidad determinada. Como se ve, se trata de un concepto fundamental para las matemáticas modernas (sobre todo para el cálculo infinitesimal), por lo que no es de maravillar que los tratados en que los

lógicos de Oxford hablan acerca del mismo hayan atraído la atención de los estudiosos modernos: tanto más cuanto que, a diferencia de los escritores anteriores que, comenzando por Rogerio Bacon hasta Duns Escoto y Ockham, habían tratado diversamente esta noción en las dificultades y sofismas aparentes a que la misma daba lugar, los lógicos de Oxford emplean por primera vez, al tratar de esta noción, símbolos literales y se extienden sobre todo a considerarla en relación a los conceptos de movimiento y de velocidad, llegando hasta formular algún teorema de la cinemática moderna. Para dar una idea del modo como Heytesbury afronta los problemas del infinito así entendido, se puede considerar el procedimiento seguido por él en su tratado *del máximo y del mínimo* para refutar una proposición como ésta: existe un peso máximo que Sócrates basta para llevar. Sea, en efecto, *a* este peso. Sócrates basta para llevar *a*, por lo tanto la potencia de Sócrates excede, con algún exceso (*excessus*) a la resistencia del peso *a*. Pero como este exceso es divisible, con la mitad del mismo Sócrates puede llevar el peso *a* más alguna otra cosa: de modo que *a* no es el máximo que Sócrates puede llevar. Y puesto que, así como se razona de *a* se puede razonar también de cualquier peso infinitesimal mayor que *a*, resulta que no existe un peso máximo que Sócrates baste para llevar. Por lo que, según Heytesbury, se debe decir en cambio que hay un peso mínimo que Sócrates no basta para llevar. En efecto, tómese un peso que sea igual a la potencia de Sócrates y llámesele *a*. Sócrates no basta para llevar *a* pero puede llevar un peso cualquiera menor que a; por lo tanto, *a* es el peso mínimo que Sócrates no basta para llevar *(De sensu composito et diviso*, fol. 194 *r a)*.

La obra más famosa de esta escuela de lógica es el *Liber calculationum* de Ricardo Swineshead, llamado también Suseth o Suiseth o Suset, cuya actividad tuvo lugar en el segundo cuarto del siglo XIV, pero del que apenas se sabe casi nada, salvo que se vio complicado en la tumultuosa elección de un Canciller de Oxford el año 1348. Sin embargo, su obra fue la más famosa durante los siglos XIV y XV, siendo muchas las ediciones que se hicieron de la misma. Dicha obra tiene como finalidad, lo mismo que la de Heytesbury, la refutación de los sofismas; pero Suiseth afirma claramente que los sofismas nacen de la noción de infinito. "Sofismas en número casi infinito, dice, pueden nacer del infinito; pero si tuvierais presente que no hay proporción alguna entre la totalidad infinita y una parte suya, podríais resolverlos fácilmente" *(Liber calculationum*, ed. 1520, fol. 8 *v b)*. La obra de Suiseth trata analíticamente varios argumentos que son diversos aspectos del proceso por el cual una magnitud, o más en general una *forma* (es decir, una determinación cualquiera) comienza a ser o deja de ser; aumenta o disminuye de intensidad; o aumenta y disminuye en la velocidad en que aumenta o disminuye; o se rarifica o se condensa mediante el distanciamiento o aproximación de sus partes. Estos argumentos los trata analíticamente, valiéndose del uso de símbolos y con definiciones precisas, aunque poco cuidadosas de los datos de la experiencia a los cuales sólo se hace una referencia ocasional, prefiriéndose la mayoría de las veces la consideración de casos puramente ficticios. Y aunque se encuentre en estos tratados alguno de los teoremas que demuestra la mecánica moderna, lo que falta en ellos es precisamente la exigencia fundamental de esta mecánica y, en general, de la ciencia moderna: la exigencia de la medida. Se mantiene

todavía en el dominio de una ciencia cualitativa a la que le falta el instrumento fundamental de la ciencia moderna, la observación mensuradora.

Suiseth fue el más famoso de los lógicos de la escuela de Oxford, por lo que se le llamó el *Calculator* por antonomasia. Pero donde más seguidores encontró la lógica de Oxford fue en Italia, donde permaneció en boga durante más de un siglo. Pueden mencionarse los nombres de Pedro de Mantua (muerto el 1400), autor de un *De instanti* y de una *Lógica;* de Paulo Véneto (muerto el 1429) autor de una *Summa naturalium*, impresa en Venecia el año 1476 y de una colección de *Sophismata*; de Cayetano Thiene (muerto en 1465) que enseñó en Padua desde 1422 hasta 1465, cuyo comentario a las *Regulae* de Heytesbury se editó juntamente con ella en 1494; de Paulo de Pérgola (muerto en 1451) autor de una *Lógica* y de un *Tratado sobre el sentido compuesto y dividido.* Sin embargo, el más famoso fue Biagio Pelacani de Parma, que enseñó en Pavía, Padua, Bolonia y Florencia, y murió el 1416. Biagio fue un averroísta que enseñaba un rígido determinismo astrológico, la unidad del entendimiento agente y la eternidad del mundo. Pero se ocupó sobre todo de cuestiones científicas relativas al movimiento de los proyectiles (en el sentido de Buridán y de Oresme), al movimiento y al contacto de los cuerpos y a la óptica. En las *Quaestiones de latitudinibus formarum*, trata los mismos problemas estudiados por Heytesbury y llega a conclusiones parecidas. La característica de esta figura es la combinación que presenta de averroísmo y de ockhamismo; los aspectos más importantes de su obra son los científicos y, en especial, sus contribuciones a la elaboración de una óptica geométrica.

327. LA ESCUELA OCKHAMISTA

En la segunda mitad del siglo XIV, el ockhamismo es la tendencia dominante en la mayoría de las Universidades de Europa.

Pedro de Ailly, nacido en 1350, fue un canciller de la Universidad de París, obispo de Crambrai, cardenal y murió como legado papal en Aviñón en 1420. Participó también en el concilio de Constanza (1414-1418), en el cual contribuyó a la condenación de la teoría de la superioridad del concilio sobre el Papado. Pedro fue autor de numerosos escritos de filosofía, teología y de ciencias naturales: entre estos últimos hay una *Imago mundi* que es una especie de enciclopedia- del saber de su tiempo.

Su filosofía depende sustancialmente de la de Ockham. En el *comentario a las Sentencias,* que es su obra principal, afirma resueltamente que el filósofo sólo puede servirse de la razón natural y que la razón natural no permite demostrar ni siquiera la existencia de Dios. Desde el punto de vista de la razón natural, la existencia de Dios es solamente probable; la afirmación de ella corresponde únicamente a la fe *(In Sent.*, I, q. 3, a. 2). Pero en este caso la fe es una fe infusa o infundida directamente por Dios, esto es, la fe supernatural y no la adquirida. La fe adquirida es conciliable con el conocimiento demostrativo o científico, pero no la infusa. Dice Pedro: "No hay oposición en que alguien tenga demostración o ciencia y sin embargo no pierda la fe infusa, aunque pierda la fe adquirida del mismo

modo que se puede tener fe en el principio y conocimiento evidente de la conclusión o conocimiento experimental de la misma pero no se puede tener al mismo tiempo fe adquirida en la conclusión y conocimiento evidente de la misma" *(In Sent.,* III, q. 1, a. 2). Por lo tanto, el ejercicio de la filosofía no excluye la posesión de una fe sobrenatural, o sea, directamente infundida por Dios, sino que excluye toda otra clase de fe. Esta tesis revela la tendencia crítica y escéptica de Pedro que domina en todo el curso de su filosofía. Tampoco considera segura la existencia de las cosas externas; porque Dios podría destruir las cosas externas y conservar las sensaciones que el hombre tiene de ellas, de modo que estas sensaciones no son pruebas de su existencia.

Como todos los ockhamistas, Pedro se dedica gustosamente a la solución o esclarecimiento de los *insolubilia*, es decir, de las paradojas de la lógica y afirma con agudeza que todas estas paradojas derivan de proposiciones que tienen *reflexionemsupra se,* esto es, del tipo de aquella que "significa que ella misma es falsa". Según Pedro, la solución de tales paradojas se puede obtener pasando de la proposición enunciada a la proposición mental por la cual él afirma el principio "Ninguna proposición mental propiamente dicha puede significar ser falsa". Otros aspectos de su doctrina derivan directamente de Ockham: como la prioridad de la voluntad divina respecto al bien y al mal y la arbitrariedad de la misma voluntad divina.

Fue discípulo de Pedro de Ailly, en París, Juan Gerson, *Doctor Christianissimus*, nacido en 1363, muerto en 1429. Gerson fue doctor en teología y canciller de la Universidad de París después de su maestro. También él participó en el Concilio de Constanza, desarrollando una notable actividad. Numerosos son sus escritos lógicos y metafísicos. Pero su interés fundamental lo dirigió a la mística. Las *Consideraciones de Theologia mystica speculativa,* el *De theologia mystica practica,* el *De simplificatione cordis,* el *De elucidatione scholastica theologiae mysticae*, se proponen introducir la mística de los Victorinos y de San Buenaventura en la filosofía ockhamista, que constituye el fondo especulativo de sus investigaciones. Gerson distingue el ser de la cosa externa y el ser *objectale* o representativo que la cosa posee en el entendimiento humano o divino. La cosa externa es la materia, el substrato o el sujeto del ser representativo. Esta distinción permitiría, según Gerson, conciliar a *formalistas y terministas*, esto es, los seguidores del viejo método, tomistas y escotistas, con los del médoto moderno, ockhamistas *(De concordia metaphysica cum lógica).* Para definir la lógica del *ser objectale,* se sirve del concepto ockhamista de la *suppositio*: la *ratio objectalis* está en lugar del objeto externo. No es, pues, otra cosa que la *intentio* ockhamista, símbolo de la realidad natural. A pesar de ello Gerson afirma que los procedimientos naturales del conocimiento no sirven pra lograr el conocimiento de Dios. La teología debe tener su propia lógica *y* esta lógica es la que regula la relación entre el hombre y Dios, es decir, el amor. El amor excluye el conocimiento natural, pero él mismo es conocimiento; conocimiento experimental, de la realidad sobrenatural, análogo a lo que es el tacto, el gusto, el olfato, para las cosas sensibles *(De simplif. cordis*, 15). De esta manera Gerson intenta ofrecer al hombre, con la vía mística, aquel conocimiento de Dios que el ockhamismo le negaba decididamente por el

camino natural; y concibe el mismo conocimiento místico que es el amor, por analogía con la experiencia de la realidad natural. El misticismo de Gerson se presenta como la integración mística del nominalismo ockhamista.

Aún después de Pedro de Ailly y Gerson, la Universidad de París siguió siendo el centro de la tendencia moderna, esto es, del nominalismo y del ockhamismo. El 1.º de marzo de 1473, el rey Luis XI prohibía la doctrina de Ockham y las obras de los nominalistas, sus seguidores; pero en 1481 el nominalismo queda en París libre de cualquier prohibición.

En Alemania, el nominalismo encontró numerosos partidarios. El discípulo de Buridán, Marsilio de Inghen, que fue en 1386 el primer rector de la Universidad de Heidelberg, entonces fundada, y murió en 1396, escribió sobre teología, lógica y física. Otros seguidores de Ockham son Enrique de Hainbuch (1325-1397) y Enrique Totting de Oyta (m. en 1397), que enseñaron en Viena y deben ser considerados entre los fundadores de la facultad teológica en aquella Universidad. Pero el que contribuyó en mayor medida a la difusión del ockamismo en Alemania fue. Gabriel Biel, que estudió en Heidelberg y Erfurt, enseñó en la Universidad de Tubinga y murió en 1495. El *Comentario a las Sentencias* de Biel no se propone otra finalidad que exponer, resumiéndolos o completándolos, los escritos de Guillermo de Ockham. Los seguidores del ockhamismo en la Universidad de Erfurt y de Wittemberg se llamaron *gabrielistas*, y el mismo Lutero fue orientado hacia el ockhamismo por los escritos de Biel.

BIBLIOGRAFÍA

§ 322. Sobre este último período de la escolástica: Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et a París pendant le XIVe siede*, Cracovia, 1922; Id., *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siede*, Cracovia, 1924; Id., *Le criticisme et le scepticisme dans la Philosophie du XIVe siede*, Cracovia, 1925.

§ 323. El *Commentario* de Adán Woddman fue publicado en París el 1512. Los escritos de Roberto Holkot tuvieron numerosas ediciones en los últimos años del siglo XV y en los primeros años del XVI. El *Commentario* de Gregorio de Rímini fue impreso en París varias veces y en Venecia en el 1532.

Las cuarenta proposiciones condenadas de Juan de Mirecourt están editadas en Denifle, *Chartularium Univ. Par.*, II, 610-614.

Las cartas de Nicolás de Autrecourt han sido editadas por Lappe en "Beiträge", VI, 2, 1908; el *Tractatus Universalis* ha sido editado por J. R. O'Donnel, en "Mediaeval Studies", Toronto, I, 1939. Sobre Nicolás: O'Donnel, *The Phil. of N. of A. and his appraisal of Aristotle*, en "Med. Stud." de Toronto, IV, 1942; J. R. Weinberg, *N. of A.*, Princeton, 1948; M. Dal Pra, *N. di A.*, Milán, 1951.

§ 324. Las obras de Juan Buridán han tenido numerosas ediciones antiguas. Además: *De cáelo*, ed. Moody, Cambridge (Mass.), 1942; *Tractatus de suppositionibus*, ed. Reina, en "Riv. crit. di st. della fil.", 1953. Sobre Buridán: Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, II y III, *passim; Le systeme du monde*, VI y VIII, *passim;* Reina, *Il problema del linguaggio in Buridano*, en "Riv. crit. di st. della fil.", 1959-1960; *Note sulla psicologia di Buridano*, Milán, 1959. Sobre la tradición manuscrita: Farai, en "Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du m. â.", 1946; Federici Vescovini, en "Riv, crit. di st. della fil.", 1960.

De Nicolás de Oresme: los comentarios aristotélicos tuvieron varias ediciones en el siglo XV. Además: *Etica*, ed. Menut, Nueva York, 1940; *Económica*, ed. Menut, Filadelfia, 1957; *De cáelo*, ed Menut-Denomy, en "Mediaeval Studies", 1941-1943; *De l'origine, nature et mutation des monnais*, ed. Wolowski, París, 1864; Johnson, Edimburgo, 1956; *Quaestiones super geometriam Euclidis*, ed Busard, Leiden, 1961. Sobre Oresme: Duhem, *Francois de Meyronnes et la question de la rotation de la terre*, en "Arch. frane. Hist.", 1913, 23; Id., *Etudes sur Leonard de Vinci*, III, París, 1913, 347 y

sigs.; *Le systeme du monde*, VII, VIII, IX, X, passim; Borchert, en "Beitràge", XXXI, 3, 1934 y XXXV, 4-5, 1940.

Las obras de Alberto de Sajonia tuvieron muchas ediciones a finales del siglo XV y primeros del XVI. Sobre ellas véanse las obras citadas de Duhem y de Heidingsfelder, en "Beitràge", XXII, 3-4, 1921.

§ 326. De Heytesbury: el *Trattato,* impreso en Venecia en 1494. Sobre él: Duhem, *Etudes sur Leonard,* III; Mayer, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Roma, 1952, cap. III; Wilson, *W. H., Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, 1956.

Las *Calculationes* de Suiseth se editaron por primera vez en Padua el año 1480 y se reimprimieron varias veces. Sobre Suiseth: Duhem, *Etudes sur Leonard*, III, *passim*; Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la phil. du XIVe siede,* Cracovia, 1926; Thorndíke, *History of Magie,* III, cap. 23.

Textos de estos autores con oportunas ilustraciones (pero de interés exclusivamente científico) se incluyen en la obra de Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* Madison, 1959.

De Paulo de Pérgola, la *Lógica* y el *Tractatus de sensu composito ed diviso* se imprimieron en Venecia el 1501 (nueva ed. de M. A. Brown, St. Bonaventure, N. Y., 1961).

Las obras de Biagio de Parma se imprimieron en Padua, 1482, 1486 y en Venecia, 1505. Su averroísmo es manifiesto en el comentario al *De anima,* todavía inédito. El escrito *De latitudinibus formarum* lo reimprimió Amodeo, Nápoles, 1909. Sobre él, además de los escritos de Mayer y Clagett: G. Federici Vescovini, en "Rivista di filosofia", 1960; en "Rinascimiento", 2, 1961; Alessio, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1961.

§ 327. Las obras de Pedro de Ailly se editaron juntamente con las de Gerson bajo el cuidado de Du Pin, Amberes, 1706, y tuvieron luego numerosas ediciones separadas durante los siglos XV y XVI. Sobre él: Duhem, *Le systeme du monde*, VII, VIII, IX, X, *passim*.

De Gerson: *Opera omnia*, ed. Du Pin, 5 vols., 1706, 1727; nueva edición crítica bajo el cuidado de Glorieaux, París, 1961 y sigs. Sobre él: Connolly, *John Gerson,* Lovaina, 1928 (con bibl.).

Las obras de Marsilio de Inghen tuvieron muchas ediciones en el siglo XVI.

Las de Enrique de Hainbuch sólo fueron editadas parcialmente: v. Ueberweg-Geyer, p. 604. Las de Enrique Totting de Oyta, se editaron en París el 1506. Sobre ellas: Michalski, *Le criticisme, passim*; y Ritter, *Marsilius von Inghen,* 1921, 13, 41.

El *Epitome,* de Gabriel Biel se imprimió por primera vez el año 1501 y luego tuvo varias ediciones más: Prantl, *Gesch de Log.*, IV, p. 231 y sigs.

CAPITULO XXIV

EL MISTICISMO ALEMÁN

328. CARÁCTER DEL MISTICISMO ALEMÁN

La disolución de la escolástica, iniciada por Duns Escoto, que se iba realizando rápidamente después de él, hasta llegar a su punto final con Ockham y el ockhamismo, pone en primer plano el problema de la fe. Si las verdades a las que la fe se dirige no tienen ningún fundamento de razón, no son evidentes ni demostrables, ni siquiera justificables, ¿qué valor tiene la fe? Duns Escoto había colocado el fundamento de la fe en la voluntad; pero de tal manera que, en vez de justificarla, había acentuado su arbitrariedad. De todos modos, después de él, aun este fundamento queda destruido: se perfila una diversidad radical, que muy frecuentemente es una antítesis entre la fe y todas las capacidades naturales del hombre. La escolástica no alcanza nunca, sin embargo, a negar el valor de la fe; el problema de este valor se presenta, pues, como apremiante, cuando se quita a la misma fe el apoyo de la razón, considerada como capaz de indagar el mundo natural, pero no de acercarse a la realidad sobrenatural y a Dios. Era menester restablecer la posibilidad de una relación directa entre la criatura y el Creador, para justificar la fe. Era necesario reconocer más allá o por encima de los poderes naturales del hombre, la posibilidad de una relación con Dios, sin la cual la fe es imposible. Era menester admitir en el hombre un ser no de criatura ni finito, que se identificase con el mismo ser de Dios. Tal es la tarea que se impuso el misticismo especulativo alemán, sobre todo con el maestro Eckhart. El problema de la fe domina enteramente la investigación especulativa de Eckhart. La mística precedente había sido sólidamente unida a la escolástica; era una ayuda y un complemento de esta investigación, un camino paralelo, a veces coincidente, siempre convergente con la investigación. Pero ahora la investigación escolástica parecía inepta para su fin; su capacidad de acercar al hombre a la verdad revelada parecía nula. Quedaba, pues, el camino místico; pero éste debía justificarse por sí mismo, empleando y transformando, hasta donde fuera posible, los conceptos mismos de la escolástica, para una justificación de la fe. Nacía así el *misticismo especulativo*, que no es ya una simple descripción de la elevación del hombre hacia Dios, sino la investigación de la *posibilidad* de este ascenso y reconocimiento de su último fundamento en la unidad esencial de Dios y el hombre.

329. EL MAESTRO DIETRICH

El maestro Dietrich (*Theodoricus*) nació en Freiberg de Sajonia, probablemente hacia el 1250, y perteneció a la orden de los dominicos. Hacia el 1276 estaba en París, donde asistió a las lecciones de Enrique de Gante. Más tarde llegó a ser en París maestro de teología y enseñó en aquella Universidad. En Alemania desempeñó varios cargos de su orden; pero su actividad principal fue la de predicador. Después de 1310 no tenemos más datos de el; poco después de aquel año debe, pues, situarse la fecha de su muerte. El maestro Dietrich escribió numerosas obras de metafísica, lógica, física, óptica y psicología; obras que quedaron inéditas y de las cuales solamente alguna ha sido recientemente publicada. Su especulación se relaciona en general con la tradición agustiniana; pero su fuente principal es Proclo, cuyos *Elementos de teología* habían sido traducidos en 1269 por Guillermo de Moerbeke. Como Proclo, admite cuatro clases de realidades: el Uno, la naturaleza intelectual, las almas y los cuerpos, que derivan una de la otra con un proceso de *emanación*, interpretada en un sentido cristiano como creación. Tal creación es determinada por la sobreabundancia del ser divino, que sale fuera de sí, hacia los grados inferiores de la realidad, creándolos y gobernándolos (*De intellectu et intelligibili*, I, 9, ed. Krebs, p. 130). Dietrich propende a la interpretación que de la teoría neoplatónica de la emanación había dado Avicena, según la cual, la acción de Dios sobre las cosas del mundo se ejerce mediante las inteligencias motrices de las esferas celestes de manera que cada una de ellas depende de la superior y que de la última y más baja dependen las cosas sublunares. Pero declara que no afirma decididamente tal doctrina, porque no encuentra confirmación explícita de la misma en la Sagrada Escritura.

El misticismo es fundado por el maestro· Dietrich curiosamente en la doctrina aristotélica del entendimiento agente. El entendimiento agente es la parte más intrínseca y profunda del alma humana y es para ella lo que el corazón para el animal (*Ibid.*, II, 2, p. 135). Es el *abditum mentis*, ei principio que sostiene y vivifica toda la actividad intelectual y es la sede de aquella verdad inmutable que, según San Agustín, está presente en el hombre como norma de todo su conocimiento (*De visione beatifica*, ed: Krebs, p. 77). El entendimiento posible es, en cambio, una pura posibilidad, sin naturaleza positiva. Las especies inteligibles están en el hombre no por abstracción de las cosas sensibles, como había sostenido Santo Tomás, sino por el entendimiento agente, según la doctrina de Avicena. Y, puesto que el entendimiento agente es la directa emanación de Dios, Dietrich acepto en este sentido la doctrina agustiniana de la iluminación divina (*De intell. et intel.*, III, 35, p. 203). Ahora bien, precisamente por medio del entendimiento agente el hombre está en situación de volver a Dios y unirse con El. Para esta unión, Dietrich no considera que sea necesario aquel *Lumen gloriae* que Santo Tomás había puesto como condición (*Sum Theol.*, I, q. 13, a. 4); basta la acción natural del entendimiento agente. "El mismo entendimiento agente, nos dice (*De intell. et intel.*, II, 31, p. 162), es aquel principio beatífico, por el cual, cuando estemos informados, esto es, cuando se convierta en nuestra forma, seremos bienaventurados y nos uniremos a Dios por medio de la inmediata contemplación beatífica con la cual veamos la misma esencia de Dios."

330. EL MAESTRO ECKHART

Juan Eckhart, el verdadero fundador de la mística alemana, nació hacia el 1260 en Hochheim, cerca de Gotha. Perteneció a la orden de los dominicos y estudió en Colonia, donde fue probablemente discípulo de Alberto Magno. Después estudió y enseñó en París, hacia el 1300; y el año 1302 fue nombrado doctor por Bonifacio VIII. Desempeñó cargos en su orden, dirigió en Estrasburgo la escuela teológica y en los últimos años de su vida enseñó en Colonia. Aquí el arzobispo intentó ponerle un proceso por herejía, el año 1326. El se retractó condicionalmente de sus doctrinas y apeló al Papa. Pero murió el 1327, antes de que fuera publicada la bula que condenaba veintiocho proposiciones tomadas de su obra (27 marzo 1329). Eckhart es autor de un *Opus tripartitimi*, que ha sido editado sólo en parte recientemente, y de algunas *Quaestiones* y de *Sermones* y *Tratados* en alemán. Tenemos también dos escritos suyos, en los que justifica las proposiciones acusadas de herejía.

La obra de Eckhart es el más grande intento de justificar especulativamente la fe, a la cual la última escolástica había quitado todo fundamento en las capacidades naturales del hombre. Es su obra sustancialmente una teoría de la fe: sus fundamentos intentan establecer aquella unidad esencial entre el hombre y Dios, entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, que es el único que hace posible y justifica la posición de la fe. Las veintiocho proposiciones condenadas revelan ya el intento fundamental de la especulación de Eckhart. Afirman la eternidad del mundo, creado por Dios contemporáneamente a la generación del Verbo, la transformación en la vida eterna de la naturaleza humana en naturaleza divina; la identidad perfecta entre el hombre santo y Dios; la unidad perfecta e indistinta de Dios; el no-ser de las criaturas como tales; el valor indiferente de las obras externas; la pertenencia al alma del entendimiento increado. Todas estas tesis tienden a establecer la unidad esencial del hombre con Dios, de la criatura, en cuanto posee una realidad cualquiera, y del Creador, y así ofrecer al hombre la posibilidad de una relación con el mundo sobrenatural y con Dios: la posibilidad de la fe. Para fundamentar tal relación, Eckhart debe, por un lado, negar que las criaturas tengan, como tales, una realidad propia; por otro, reducir el verdadero ser de las criaturas al de Dios. Tales son, en erecto, los puntos fundamentales de su metafísica. "Todas las criaturas son una pura nada, dice. Todo lo que no es esencia, es nada. Todas las criaturas carecen de esencia porque su esencia depende de la actualidad de Dios. Si Dios, por un momento, se apartase de ellas, quedarían reducidas a la nada." Otras veces dijo y es verdad: "Quien tomase al mundo juntamente con Dios no tendría nada más que si tuviese sólo a Dios." *(Pred.*, IV, ed. Quint., p. 69-70). Frente a la nulidad de las criaturas está el ser, todo el ser. "El ser es Dios. Esta proposición es evidente en primer lugar porque si el ser es distinto de Dios, Dios no existe ni es Dios. ¿De qué modo podría existir y ser algo si el ser fuera algo ajeno y distinto de él? O también, si Dios es Dios por causa de otro, si el ser es otro distinto de él. Por lo cual Dios y el ser son idénticos, de lo contrario Dios tendría el ser de otro" (***Prologus generalis** in opus **tripartitum***, n. 12). Eckhart no duda en servirse de conceptos y principios de la tradición escolástica, y especialmente de

Santo Tomás, para aclarar este punto. Admite la analogía del ser y la distinción real entre esencia y existencia, que son los pilares del pensamiento tomista; pero se sirve de tales principios únicamente para negar toda realidad a la criatura en cuanto tal, y reducir el ser de la misma al ser de Dios. La analogía del ser significa para él que "todo ser creado tiene por Dios y en Dios, no en sí mismo, el ser, la vida y el saber, positiva y radicalmente". Del mismo modo, afirma que las cosas están en Dios como en la mente del artífice; pero añade también que las ideas de las cosas no son ni creadas ni creables, sino que se identifican sin más con el Verbo y son producidas por el Padre contemporáneamente con el Verbo mismo. De esta reducción total del ser a Dios deriva, en primer lugar, la coeternidad y la unidad sustancial del mundo con Dios: "No se debe imaginar, como muchos hacen, que Dios haya creado y producido todas las cosas no en sí sino fuera de sí y lejos de sí; las ha creado y producido, ante todo, de sí y en sí, ya que lo que está fuera de Dios está fuera del ser y de esta manera ni existe ni habría sido ni creado ni producido. Por lo cual si las criaturas o todas las cosas producidas se recogieran o nacieran fuera de Dios, serían producidas del ser a la nada y no habría creación o producción, sino corrupción: porque la corrupción es el camino que va del ser al no ser, es decir, a la nada' *(In Sap.*, VI, 8).

Dios es, pues, el ser, todo el ser en su absoluta unidad. Como tal, es la negación de todo ser particular, determinado y múltiple; es el no-ser de todo lo que existe de alguna manera distinta de El. Su nombre mismo es inefable; Eckhart se sirve con gusto de aquella teología negativa (*apofatica*)de Dionisio el Areopagita, de la cual ya se había valido Escoto Eriúgena en el comienzo de la escolástica. "Dios no tiene nombre, porque nadie puede decir ni entender nada de El. Si yo digo: Dios es bueno, será más verdadero decir: yo soy bueno, Dios no es bueno. Si yo digo: Dios es prudente, no será más verdadero decir: yo soy prudente. Yo digo, pues: no es verdad -que Dios sea una esencia. El es una esencia superesencial y una nada superexistente" *(Werke*, ed. Pfeiffer, pp. 318, 319). Como tal, más que Dios, es la *divinidad*, la esencia en sí que es el fundamento común de las tres personas divinas, superior a sus relaciones, a su distinción, a su actividad creadora; es un reposo desértico, en el cual no hay sino unidad.

Pero precisamente a este centro y a este fundamento último de la vida divina, precisamente a este reposo desértico, que está más allá de la distinción y de la actividad misma de Dios, debe tender el hombre. Y el hombre puede tender hacia él, dada la naturaleza de su alma. Eckhart admite en ella las partes que la tradición escolástica distinguía: la parte racional, la irascible y la apetitiva; y por encima de éstas, la memoria, la inteligencia y la voluntad. Pero la mas alta potencia del alma no es una facultad que esté al lado de las otras, sino que es el alma en la totalidad de su esencia, en su pura racionalidad. En su racionalidad, el alma es verdaderamente la imagen de Dios y como tal increada y eterna; el alma dotada de facultades es, en cambio, múltiple y creada. La racionalidad es la ciudadela del alma, la chispa encendida en ella por el mismo fuego divino (*Ibid.*, p. 113). Sólo mediante esta chispa el hombre se eleva por encima de toda actividad sensible e intelectual, a la contemplación. Frente al conocimiento común, la contemplación es un no-conocimiento, una situación de ceguera, un no-saber; pero ella sola es posesión, gozo de la

verdad, ella sola es la *fe* (*Ibid*., p. 567). La fe es, pues, la reunión de la realidad última del alma y de Dios en su identidad. Ella revela al hombre al mismo tiempo la *deidad* de Dios y la sustancia del alma; y las revela como idénticas.

La fe es el nacimiento de Dios en el hombre; por ella el hombre se convierte en hijo de Dios. La primera condición de este nacimiento es que el hombre vuelva las espaldas al pecado, se desinterese de todas las cosas finitas y se retraiga, por la multiplicidad de sus poderes espirituales, hacia aquella chispa de racionalidad, que es el dominio de lo eterno. "Nosotros no podemos ver a Dios, si no vemos todas las cosas y a nosotros mismos como una pura nada." El hombre debe hacer morir en sí todo lo que pertenece a la criatura, para hacer vivir en sí el ser eterno de Dios: la muerte del ser de criatura en el hombre es el nacimiento en él del ser divino. A este nacimiento contribuyen poco las obras externas (los ayunos, las vigilias, las macerációnes), pero mucho las obras internas, esto es, el profundizar en la relación con Dios, el cual ama las almas, no las obras externas. Es necesario alcanzar a Dios, buscándolo en el punto central del alma: solamente allí revela Dios el fundamento de su divinidad, su entera naturaleza, su verdadera esencia. En ese punto culminante el hombre se convierte en una cosa con Dios, se convierte en Dios mismo; las propiedades de Dios se convierten en las suyas. No por esto el alma se anuía enteramente en Dios: una línea sutilísima separa siempre el hombre de Dios: el hombre es Dios por gracia, Dios es Dios por naturaleza (*Ibid*., p. 185).

Tales son los rasgos fundamentales del misticismo especulativo del maestro Eckhart. Frente a ellos parecen completamente sin relieve los problemas que suelen debatirse, en el intento de reducir la personalidad de su autor a esquemas preestablecidos. ¿Fue el maestro Eckhart un escolástico o un místico? ¿Es ortodoxa o quizá no su especulación? ¿El resultado de su filosofía es el panteísmo? Una solución cualquiera de estos problemas no dice nada sobre la personalidad del maestro Eckhart. Ya que ciertamente es un místico; pero un místico que, a diferencia de los otros místicos medievales (los Victorinos, San Buenaventura), sabe que el camino místico es el único que abre la puerta a la verdad revelada, a (a cual la investigación filosófica no puede nunca conducir. El presupuesto implícito de la especulación de Eckhart es la desconfianza de alcanzar la fe por medio de la investigación realizada por la razón natural, desconfianza que está en la atmósfera filosófica de su tiempo y que entonces encontraba sus más decididas expresiones. Su problema es el problema de la fe: encontrar la posibilidad y la justificación de la fe en la posibilidad y justificación de una relación directa entre el hombre y Dios. Para este problema, él se vale sin escrúpulos de numerosos temas y motivos de la tradición escolástica; pero tales temas y motivos son transformados por él y entendidos desde un ángulo visual que ya no es el que representa su genuino significado. En cuanto a su ortodoxia, debe necesariamente aparecer como no ortodoxo, si se toma como medida de la ortodoxia el tomismo o la antigua tradición medieval. Pero su especulación es el último gran intento medieval de dar a la fe religiosa un fundamento metafísico. En fin, si se mira la separación que Eckhart pone entre las criaturas como tales, consideradas como una pura nada, y Dios, Eckhart está muy lejos del panteísmo; pero si se mira la

identidad que Eckhart establece entre el ser auténtico de las criaturas, y en primer lugar del alma, *y el de Dios,* el panteísmo puede aparecer como ultimo resultado dé su investigación. *Puede* aparecer; pero, en realidad, el panteísmo, en las expresiones típicas que debía tomar durante el Renacimiento, es siempre naturalismo, *y* el naturalismo está muy lejos de la especulación eckhartiana, la cual está completamente absorta en el problema de la fe y ve en la unidad de la criatura con Dios el único camino por el cual el hombre puede volver a unirse con Dios.

331. LA MÍSTICA ALEMANA

Discípulos inmediatos de Eckhart son Juan Tauler y Enrique Suso. Juan Tauler nació hacia el 1300 en Estrasburgo y perteneció a la orden de los dominicos. En la lucha entre Ludovico el Bávaro y el Papa, estuvo de parte del Papa. Su actividad se desarrolló como predicador entre Estrasburgo, Basilea y Colonia. Murió en Estrasburgo, el año 1361. La doctrina expuesta en sus *Sermones* es sustancialmente la de Eckhart. Como éste, distingue de Dios, como trinidad y actividad creadora, la esencia divina, que en su unidad simplicísima es el fundamento de Dios. Como Eckhart, distingue en el alma sus facultades diversas y su sustancia última, que es la luz de la razón. En fin, como Eckhart, afirma la identidad del alma con el ser de Dios y delinea el camino por medio del cual esta identidad puede ser alcanzada y Dios puede nacer en el hombre. Con todo, modifica en un punto capital la doctrina de Eckhart: la identidad absoluta del ser de las criaturas con el ser de Dios, en la cual Eckhart había insistido con tan enérgicas paradojas. La esencia divina permanece por encima de toda altura, donde jamás puede alcanzarla ninguna criatura; y por esto si el espíritu humano "se pierde en Dios y se anega en el mar sin fondo de la divinidad", el yo espiritual no debe disolverse, sino que debe penetrar esencialmente íntegro en el recinto del misterio divino. Estas atenuaciones expresan, sin embargo, exigencias cuyo fundamento no se descubre en las bases de aquella teoría de la fe, que Eckhart había desarrollado con inflexible lógica.

Enrique Suso (*Seuse*) nació hacia el 1295 en Constanza y perteneció también a la orden de los dominicos. Estudió en Colonia con el maestro Eckhart, fue predicador famoso y murió en Ulm el 1366. Es autor de un *Librito de la verdad*, de un *Librito de la eterna sabiduría,* que él mismo tradujo al latín con el título de *Horologium Sapientiae*, y es su biografía, y de numerosas *Cartas,* Las obras de Suso están sostenidas por un intenso fuego lírico; pero tienen escasa originalidad especulativa. El esqueleto de su pensamiento está tomado de Eckhart. Se preocupa, como Tauler, de establecer una línea de demarcación entre el ser de las criaturas y el ser de Dios. Todas las criaturas en Dios son Dios, dice, y no tienen ninguna distinción fundamental entre sí. Pero la forma natural de cada una de ellas es distinta de la esencia divina y de todas las otras formas naturales (*Schriften*, ed. Bihlmeyer, p. 331). Una cosa es la separación, otra la distinción: el alma y el cuerpo no están separados, porque el uno está en el otro, pero son distintos, porque el alma no es el cuerpo, ni el cuerpo es él alma. De la misma manera, la esencia de la criatura es distinta, pero no

separada, de la esencia de Dios y de la esencia de las otras criaturas. La esencia divina no es la esencia de la piedra ni la de la piedra es la divina ni la de las otras criaturas (*Ibid.*, p. 354). Por esto, también, la unidad del hombre con Dios es interior a la de Dios consigo mismo, del Hijo con el Padre. Y, en efecto, el Hijo de Dios es tal por naturaleza y no tiene una personalidad independiente de esta naturaleza suya; el hombre, en cambio, tiene una personalidad natural, que lo distingue de Dios; su nacimiento como hijo de Dios es, pues, sólo un renacer (*Ibid.*, *p.* 355).

Tauler y Suso, que contribuyeron enormemente con su actividad literaria y sus sermones a la difusión del misticismo especulativo de Eckhart, no son pensadores originales. El influjo de Eckhart se hace sentir también en una obra mística, la *Teología alemana,* compuesta en Francfort por un dominico anónimo de la segunda mitad del siglo XIV y que fue publicada por vez primera por Lutero (1516-1518).

Pertenece al círculo del misticismo alemán el flamenco Juan de Ruysbroeck, llamado *el Admirable* (1293-1381), autor de numerosas obras místicas, entre las cuales la más importante es *El ornamento de las bodas espirituales.* Se encuentran en Ruysbroeck los temas fundamentales de la especulación de Eckhart. "El espíritu posee a Dios esencialmente en su desnuda naturaleza y Dios posee el espíritu. El espíritu vive en Dios y Dios vive en él. Esta unidad esencial reside en Dios, si ella faltase, toda criatura sería reducida a la nada" *(De ornatu spir. nupt.*, II, 59). La vida contemplativa es la realización plena de esta unidad. "Nosotros contemplamos intensamente lo que somos; y lo que contemplamos, eso mismo somos· así nuestra mente, vida y esencia, es elevada y unida a la verdad misma, que es Dios. En esta simple e intensa contemplación somos una única vida y un único espíritu con Dios. A ésta llamo yo vida contemplativa" *(De calculo*, 10). Pero también Ruysbroeck tiene por imposible que en la contemplación el hombre pierda enteramente su esencia de criatura *(De ornatu spir. nupt.*, III, 1). Nuestra unión con Dios está condicionada por nuestro conocimiento de Dios y de Cristo; de lo contrario, también una piedra podría alcanzar la vida eterna. Nosotros somos uno con Dios y, sin embargo, permanecemos eternamente distintos de lo que El es (*De calculo 9).*

BIBLIOGRAFÍA

§ 329. De los escritos de Dietrich han sido publicados: *Tractatus de intellectu et intelligibili* y *Tractatus de habitibus*, por Krebs, en "Beitrage", V, 5-6, 1906; *De esse et essentia*, por el mismo Krebs, en "Revue neo-scol.", 1911, pp. 516-536; *De iride,* por Würschmidt, en "Beitrage", XII, 5-6, 1914. Sobre él véase, ademas del estudio introductorio de Krebs, Birkenmajer, en "Beitrage" XX 5, 1922.

§ 330. Los *Sermones y* los *Tratados* de Eckhart han sido publicados por Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts*, vol. II, 1857, y han tenido numerosas ediciones parciales. Los escritos latinos han sido editados por Denifle, en "Archiv. für Litt. Gesch. des M. A. ", II, 1886. Las *Quaestiones* han sido publicadas por Grabmann, en "Sitzungsberichte der bauerich. Akad. d. Wiss.", 1921. Hay una nueva edición de las obras latinas y alemanas bajo el cuidado de Weiss, Kock, Christ, Benz y Quint, Stuttgart-Berlín, 1936 y sigs. Trad. ital.: *Prediche e trattati,* Bolonia, 1928; *La nascita eterna* (Antología con textos y trad.), de Faggin, Florencia, 1953. Los escritos en los cuales Eckhart defiende las proposiciones reputadas como herejías, han sido editados primeramente por Daniels, en "Beitrage", XXIII, 5, 1923, después por Thèry, en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du

moyen âge", 1926-1927, pp, 229-268. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, París, 1900; Karrer, *Meister Eckhart*, Erfurt, 1926; Longpré, *Questions inédites de maître Eckhart*, en "Revue neo-scol.", 1927, 69-85; Della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bolonia, 1930; 2.ª ed. revisada: *E. o della fil. mistica*, Roma, 1952; Clark, *The Great German Mystics, Eckhart, Tauler, Suso*, Oxford, 1949; Kopper, *Die Metaphysic Meister Eckharts, Saarbrücken*, 1955; Lossky, *Théologie négative et connaissence de Dieu chez M. Eckhart*, París, 1960.

§ 331. Los *Sermones* de Tauler han tenido varias ediciones antiguas. En su Texto original en alemán antiguo han sido editados por Vetter, Berlín, 1910. De los mismos hay también una traducción francesa, verificada sobre la traducción latina, de Noël, París, 1911-1913.

El texto crítico de las obras de Enrique Suso ha sido editado por Bihlmeyer, *Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907.

La *Teología Alemana* ha sido editada nuevamente por Pfeiffer, Stuttgart, 1851, 5.ª ed., 1924.

Las obras de Ruysbroeck han sido editadas en su traducción latina en Colonia, en 1552. Una edición completa de las mismas en su lengua original ha sido publicada por David, en Gante, 6 vols., 1858-1869. Para la bibliografía sobre estos autores: Ueberweg-Geyer, pp. 789-791; Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milán 1946; y trad. española, Buenos Aires, 1953 (con bibl.).

INDICE ALFABETICO

A

B

C

CH

D

E

F

J

K

N

O

P

Q

R

S

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 2

La filosofía del Renacimiento

La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII

Traducción de

JUAN ESTELRICH

y

J. PÉREZ BALLESTAR

HORA, S.A.

BARCELONA

Versión española de la última edición italiana de la STORIA DELLA FILOSOFIA, de Nicolás Abbagnano, publicado por UTET (Unione Tipografíco-Editrice Torinese).

1.a Edición, 1956. Montaner y Simón
Reimpresión, 1962. Montaner y Simón
Reimpresión, 1968. Montaner y Simón
2,a Edición ampliada, 1975. Montaner y Simón
Reimpresión, 1978. Montaner y Simón
3.a Edición, 1982. Hora, S.A.
Reimpresión, 1985. Hora, S.A.
Reimpresión, 1990. Hora, S.A.
4.a Edición, 1994. Hora, S.A.

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.

Depósito legal: B-24.677-1994
[SEN: 84-85950-06-2 (obra compieta).
ISBN: 84-85950-04-6 (volumen 2).

Impresión: Tesys, S.A.
Manso 15-17 - 08015 Barcelona
Impreso en España - Printed in Spain

PARTE CUARTA

LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO

PARTE QUINTA

LA FILOSOFIA MODERNA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

PARTE CUARTA

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

CAPITULO I

RENACIMIENTO Y HUMANISMO

332. EL PROBLEMA HISTORIOGRAFICO

A partir de la segunda mitad del siglo XIV, literatos, historiadores, moralistas y politicos insisten unánimemente, en Italia, sobre el cambio radical que parecía haber tenido lugar en la actitud de los hombres frente al mundo y a la vida. Están convencidos de que ha comenzado una nueva época que constituye una ruptura radical con el mundo medieval, y tratan de explicarse a sí mismos el significado del cambio. Este significado lo interpretan ellos como el "renacimiento" de un espíritu que fue propio del hombre en la edad clásica y que se perdió durante la Edad Media: un espíritu de libertad, por el cual reivindica el hombre su autonomía de ser racional y se reconoce profundamente inserto en la naturaleza y en la historia y decidido a hacer de ellas su reino. Desde el punto de vista de estos escritores, el renacimiento es un regreso a lo antiguo, un reapropiarse del poder y de la capacidad que los antiguos (o sea, los griegos y los latinos) habían poseído y ejercitado: pero un retorno que consiste no en la mera *repetición* de lo antiguo, sino en la reanudación y prosecución de lo realizado por el mundo antiguo. Son muchísimas las figuras del Renacimiento italiano que expresan estas convicciones de una u otra manera, pero puede decirse que cada nuevo descubrimiento de material documental permite darse mejor cuenta de la extensión en que participaron de ellas los escritores y personajes de la época.

Estos testimonios se han visto apoyados por imponentes fenómenos culturales: el nacimiento de un arte nuevo, esplendido en la variedad y en el valor de sus manifestaciones; una nueva concepción del mundo; una ciencia que, desde entonces hasta ahora tenía que dar frutos estupendos; un nuevo modo de entender la historia, la política y, en general, las relaciones entre los hombres. Todos estos testimonios fueron admitidos durante largo tiempo al pie de la letra y han servido de fundamento para la periodización histórica de la civilización occidental.

Sin embargo, la historiografía filosófica no se limitó, ni podía hacerlo, a tomar nota de la contraposición que los propios humanistas trataron de establecer entre su época y la Edad Media. Si una parte de esta historiografía ha aceptado esta contraposición como hilo conductor para la interpretación de las doctrinas y de las figuras que dominan la escena del siglo XV, la otra en cambio ha puesto de relieve la continuidad que existe entre este siglo y los anteriores. Sin embargo, es muy cierto que, desde el punto de vista de la

exactitud histórica, no se puede establecer la interpretación del humanismo y del Renacimiento sobre la base de una antítesis entre el "hombre medieval" y el "hombre del Renacimiento". No es posible considerar el Renacimiento como afirmación de la inmanencia frente a la trascendencia medieval, de la irreligiosidad y del paganismo, del individualismo, del sensualismo, del escepticismo, frente a la religiosidad, al universalismo, al espiritualismo y al dogmatismo de la Edad Media. En el Renacimiento no faltan, más bien abundan, motivos netamente religiosos, afirmaciones enérgicas de la trascendencia, aceptación de elementos cristianos y dogmáticos; y muchas veces estos elementos y estos motivos están enlazados con elementos y motivos opuestos, en formas complejas, de las que resulta difícil determinar el centro de gravedad y el significado total. También es fácil entender el significado de las polémicas que agitan la vida cultural del Renacimiento: la que entablan los humanistas en nombre de la elocuencia y de la antigua sabiduría clásica contra la ciencia, y la opuesta, emprendida por los sostenedores de la ciencia contra la elocuencia; la suscitada entre platónicos y aristotélicos y la que se desarrolla en el mismo seno de los aristotélicos, entre alejandrinistas y averroístas. Es evidente que ninguna de esas posiciones polémicas tomada por sí sola representa el Renacimiento, y, por lo tanto, no es posible ver en esto tan sólo la reacción de la sabiduría y de la elocuencia, ni la de la ciencia contra la elocuencia; ni la reivindicación del platonismo contra el aristotelismo medieval, ni el resurgir del aristotelismo científico contra la trascendencia platonizante. Lo que debe intentarse primeramente es comprender el Renacimiento en su totalidad, y, por tanto, determinar el terreno común del que nacen y en el que radican las opuestas tesis polémicas.

333. EL HUMANISMO

La primera de estas polémicas, entre sabiduría clásica y ciencia, ha sido presentada a veces como antítesis entre Humanismo y Renacimiento.

Puesto que del Renacimiento surge el origen de la nueva ciencia de la naturaleza, la polémica contra la ciencia, iniciada por Petrarca, ha sido interpretada como defensa de la trascendencia religiosa y de la sabiduría revelada contra la libertad de investigación científica. Pero la defensa de la sabiduría clásica, inspirada en la convicción (que es una herencia de la Patrística) del perfecto acuerdo de la misma con la verdad revelada del cristianismo, es bastante más antigua que el Renacimiento y nunca fue olvidada por la Escolástica: así, pues, el Humanismo sería la fuerza que combate y retrasa el advenimiento del verdadero espíritu renacentista, que, como reivindicación de la libertad de investigación, sería la continuación del aristotelismo y del averroísmo medievales. Humanismo y Renacimiento, aun en su antítesis, serían así reducidos a actitudes propias del espíritu medieval; esto, aun permitiendo comprender la continuidad histórica, que tiene que haber, entre la Edad Media y la Edad Moderna, elimina toda posibilidad de entender la originalidad y el valor del Renacimiento que ha establecido los postulados del pensamiento moderno.

La interpretación histórica del Renacimiento si, por un lado, debe atenuar

la contraposición polémica del mismo frente a la Edad Media, en cambio, por otro, debe esclarecer los aspectos que distinguen suficientemente su configuración doctrinal. Entre estos aspectos, los mas importantes que a este proposito pueden enunciarse aquí, son los siguientes: 1) el descubrimiento de la *historicidad* del mundo humano; 2) el descubrimiento del hombre y de su naturaleza mundana (natural e histórica); 3) la tolerancia religiosa.

1) El humanismo del Renacimiento no es solamente el amor y el estudio de la sabiduría clásica y la demostración de su concordancia fundamental con la verdad cristiana, sino también y, más que nada, la voluntad de renovar tal sabiduría en su forma autentica y entenderla en su efectiva *realidad histórica.* Por primera vez se presenta en el humanismo la exigencia de reconocer la *dimensión histórica* de los acontecimientos. La Edad Media había ignorado por completo esta dimensión. Es muy cierto que conocía y utilizaba la cultura clásica, pero la utilizaba asimilándola a sí misma, haciéndola contemporánea. Para los escritores de la Edad Media, los hechos, las figuras y las doctrinas no tenían un rostro preciso, individual e irrepetible: solamente valían por la validez que podía reconocérseles en el universo del discurso en que dichos escritores se movían. Desde este punto de vista, la geografía y la cronología eran inútiles como instrumentos de investigación histórica. Cada figura o doctrina se movía en una esfera sin tiempo, que luego era la descrita por los intereses fundamentales de la época y por lo cual se presentaba como contemporánea de esta esfera.

Con su interés por lo antiguo, pero por lo antiguo auténtico, no como había sido transmitido por una tradición deformante, el humanismo renacentista realiza por primera vez la actitud de la *perspectiva* histórica, esto es, de la separación y alteridad del objeto histórico frente al presente historiográfico. En el Renacimiento, los platónicos y aristotélicos se hallan en polémica, pero su interés común es el descubrimiento del verdadero Platón o del verdadero Aristóteles, es decir, de la doctrina genuina de sus fundadores, no deformada ni camuflada por los "bárbaros" medievales. La exigencia filológica no es un aspecto formal o accidental del humanismo, sino algo constitutivo del mismo. La necesidad de descubrir los textos y restaurarlos en su forma auténtica, estudiando y comparando los códices, va acompañada por la necesidad de descubrir en ellos el significado auténtico de poesía o de verdad filosófica o religiosa que contienen. Sin la investigación filológica no hay, propiamente hablando, humanismo, porque no hay sino una actitud genérica de defensa de la cultura clásica que puede encontrarse en todas las épocas, pero que no caracteriza a ninguna.

La defensa de la elocuencia clasica es una defensa de la lengua genuina del clasicismo contra la deformación que había experimentado en la Edad Media, y el propósito de restablecerla en su forma original. El descubrimiento de falsificaciones documentales, de atribuciones falsas, la tentativa de interpretar las figuras de los literatos y de los filósofos en su propio ambiente, en su lejanía cronológica, son los aspectos fundamentales del carácter historicista del humanismo. No cabe duda que el humanismo realizó sólo parcialmente o imperfectamente, en sus resultados, esta tarea de restauración histórica; por lo demás, se trata de una tarea que nunca se agota y que siempre se replantea de nuevo en el trabajo historiográfico. Pero el humanismo ha comprendido su valor y lo ha iniciado y encaminado,

dejándolo en herencia a la cultura moderna. El iluminismo del siglo XVIII constituyó luego el paso decisivo en este mismo camino, del que luego nació la investigación historiográfica moderna.

Nunca se podrá valorar debidamente la importancia de este aspecto del Renacimiento. La perspectiva historiográfica hace posible el alejamiento entre el pasado y el presente: de ahí el reconocimiento de la diversidad y de la individualidad del pasado: la indagación de los caracteres y condiciones que determinan esta individualidad e irrepetibilidad; y por último, la conciencia de la originalidad del pasado frente a nosotros y de nuestra originalidad frente al pasado.

Con respecto al tiempo, el descubrimiento de la perspectiva histórica es lo que el descubrimiento de la perspectiva óptica, realizado por la pintura del Renacimiento, viene a ser con relación al espacio: es la capacidad de realizar la *distancia* de los objetos unos de otros y de aquel que los contempla; de ahí la capacidad de entenderlos en su lugar efectivo, en su distinción de los demás y en su individualidad auténtica. El significado de la personalidad humana, como centro original autónomo de organización de los diversos aspectos de la vida, está condicionado por la perspectiva en este sentido. La importancia que el mundo moderno atribuye a la personalidad humana es la consecuencia de una actitud, realizada por vez primera, por el humanismo renacentista.

2) Cuando se dice que el humanismo renacentista ha descubierto o vuelto a descubrir "el valor del hombre" se quiere afirmar que ha reconocido el valor del hombre como ser terrestre o mundano, inserto en el mundo de la naturaleza y de la historia y capaz de forjar en el mismo su propio destino. El hombre a quien se le reconoce este valor es un ser racional finito, cuya pertenencia a la naturaleza y a la sociedad no es una condena ni un destierro sino un instrumento de libertad, merced a lo cual puede realizar en la naturaleza y entre los hombres su formación propia y su felicidad. Indudablemente, este reconocimiento no es más que la expresión filosófica o conceptual, unida (como suele suceder) a un retraso de capacidad y poderes que el hombre se había atribuido desde siglos y que había ya ejercido y ejercía en las ciudades que fueron la cuna del humanismo. La experiencia humana sobre la que se apoya él mismo había dado ya sus frutos en el mundo de la economía, de la política y del arte: lo cual explica la conexión geográfica del humanismo con las grandes ciudades y, en especial, con aquéllas, (como Florencia) donde más libre y maduro había sido y era el ejercicio de las nuevas actividades economicopolíticas. En el volumen I de esta *Historia se* ha visto ya cómo, en la misma escolástica, a partir del siglo XI, el hombre exige una autonomía de la *razón* cada vez mayor, es decir, de su iniciativa inteligente, con respecto a las instituciones típicas del mundo medieval (la iglesia, el imperio, el feudalismo) que propendían a manifestar como derivados de lo alto todos los bienes de que ellas podían disponer. Pero, en el humanismo renacentista, esta autonomía se reconoce de modo mas radical, como facultad del hombre para *proyectar* la propia existencia singular y asociada en la naturaleza y en la historia. Claro que, si por naturalismo se entiende la tesis de que nada existe más allá de la naturaleza y de la historia, no se puede afirmar que el humanismo y el Renacimiento conocieron el naturalismo; pero si se entiende por naturalismo la tesis de

que el hombre está radicado en la naturaleza y en la sociedad y que sólo de estos dos campos puede obtener los instrumentos de su propia realización, este naturalismo fue propio de todos los escritores de la época. Dichos autores exaltan ciertamente el "alma" del hombre, que es el sujeto de sus poderes de libertad, pero no olvidan el cuerpo ni lo que a éste le pertenece. La aversión contra el ascetismo medieval, el reconocimiento del valor del placer, la nueva valoración del epicureismo son las manifestaciones más evidentes de este naturalismo del humanismo. A él está vinculado el reconocimiento de la unión del hombre con la comunidad humana: tema éste, preferido especialmente por los humanistas florentinos que participan activamente en la vida política de su ciudad. Desde este punto de vista, se exalta la vida activa con respecto a la especulativa y la filosofía moral en comparación con la física y la metafísica. Se estudia con renovado interés la *Política* de Aristóteles mientras se celebra al propio Aristóteles por haber reconocido el valor del dinero como cosa indispensable para la vida y para la conservación del individuo y de la sociedad. También se les reconocía un valor esencial a la poesía, a la historia, a la elocuencia y a la filosofía, que le hacen al hombre ser lo que realmente debe ser; y recobra su pleno sentido el concepto de *paideia* o *humanistas* que, ya en tiempo de Cicerón y de Varrón, expresaba el ideal de la formación humana como tal; un ideal que sólo puede identificarse por medio de las artes que son propias del hombre y que lo diferencian de los demás animales (Aulo Gelio, *Noct. Att.*, XIII, 17).

3) Por último, forma también parte del humanismo renacentista el concepto de la función civil de la religión y de la tolerancia religiosa. La función civil de la religión se reconoce en el fundamento de la correspondencia entre ciudad celestial y ciudad terrenal: la ciudad terrenal debe realizar, en cuanto sea posible, la armonía y la felicidad de la ciudad celestial. La armonía y la felicidad suponen la paz religiosa. El ideal de la paz religiosa es la forma en que se presenta, tanto en el humanismo como en el Renacimiento, la exigencia de la tolerancia religiosa. Los humanistas están convencidos de la identidad esencial de filosofía y religión y de la unidad de todas las religiones aun en la diversidad de sus cultos. Naturalmente, este ideal propende a privar de toda base a la intolerancia; en efecto, la confianza en la posibilidad de una "paz" en el sentido en que, por ejemplo, emplea este termino Pico de la Mirándola, significa la renuncia a las oposiciones irremediables y a la lucha entre la religión y la filosofía y entre las diversas religiones y las diversas filosofías, y el fin del odio teológico.

Cada época vive de una tradición, de una herencia cultural, en la que ve asentados los valores fundamentales que inspiran sus actitudes. Pero la tradición nunca es una herencia transmitida pasiva o automáticamente, sobre todo en las edades de transición y de renovación. Es la *selección* de una herencia. Los humanistas rechazaron la herencia medieval y eligieron la herencia del mundo clásico como aquella en que veían afirmados los valores fundamentales que tenían en su corazón. Lo que les urgía era hacer revivir esta herencia como instrumento de educación, es decir, de formación humana y social. El privilegio concedido por ellos a las llamadas letras humanas, o sea, a la poesía, a la retórica, a la historia, a la moral y a la política, se fundaba en la convicción, heredada igualmente de los antiguos, de que tales disciplinas son las únicas que educan al hombre en cuanto tal y

lo ponen en posesión de sus facultades auténticas. Tal vez parezca hoy esta convicción demasiado restringida, pero no puede ser tenida por un prejuicio de literatos. Para los humanistas, las letras humanas no eran un campo de ejercicios brillante pero inútil ni un adorno ficticio para alardear en los círculos aristocráticos. Eran el único instrumento que conocían ellos, para formar al hombre digno y libre, empeñado en la construcción de un mundo justo y feliz. No hay duda de que el humanismo (como cualquier otro período de la historia occidental) conoció también el gusto del ejercicio literario, el valor de la investigación erudita, la tentación de ocultar, bajo los méritos formales del lenguaje, de la literatura o del arte, la carencia de un interés humano serio y provechoso. Tampoco hay duda de que estos aspectos menos perfectos predominaron o se hicieron más evidentes cuando, en el siglo XVII, la decadencia política y civil de Italia hizo casi imposible el ejercicio de aquellas actividades que los humanistas de los siglos anteriores habían ensalzado en el mundo antiguo. Pero, entre tanto, el humanismo renacentista italiano había dado ya sus frutos incluso fuera de Italia; y en Italia, el nuevo espíritu de iniciativa y de libertad, suscitado por el Renacimiento, daba sus frutos propios en la ciencia.

334. EL RENACIMIENTO

Los recientes estudios filológicos (Hildebrand, Walser, Burdach) han confirmado sin ninguna duda el origen religioso de la palabra y del concepto del Renacimiento. *Renacimiento* es el segundo nacimiento, el nacimiento del hombre nuevo o espiritual del que hablan el *Evangelio* de San Juan y las *Epístolas* de San Pablo (vol. I § 130-131). El concepto y la palabra se conservan durante toda la Edad Media para indicar la vuelta del hombre a Dios, su regreso a la vida que ha perdido con la caída de Adán. El Renacimiento es el resurgir del hombre precisamente en este sentido, o sea, como renovación espiritual; pero la renovación espiritual no es ya el trashumanarse, el vivir solamente en la pura relación con Dios, sino el renovarse del hombre en sus poderes humanos, en relación con los otros hombres, con el mundo y con Dios, Un renacimiento en Dios, en un sentido renovado, más genuino, de la relación entre hombre y Dios, no está excluido, sino que debe considerarse como la condición primera de la renovación; pero no agota el significado del Renacimiento. Este implica el mundo del hombre en su totalidad: su actividad práctica, su arte, su poesía, su vida social. El renacer del hombre no es el nacer a una vida diferente y superhumana, sino el nacer a una vida verdaderamente humana, porque se funda en lo que el hombre posee de más propio: las artes, las ciencias, la investigación, que hacen de él un ser distinto de todos los demás seres de la naturaleza y semejante a Dios, devolviéndolo a la condición de que había decaído. El significado religioso y el significado mundano del renacer se identifican, el ultimo término del renacer es el hombre mismo.

El instrumento fundamental del renacimiento es el *retorno a los antiguos*, entendido asimismo como un *retorno al principio:* como una vuelta a lo que da fuerza y vida a cada cosa y de lo que depende la conservación y *el* perfeccionamiento de todo ser. El retorno al principio era un concepto

neoplatónico, por lo que no es de extrañar que lo teorizaran especialmente los neoplatónicos del Renacimiento (Ficino, Pico). Pero también fue defendido explícitamente por los filósofos naturalistas (Bruno, Campanella) y por Maquiavelo, el cual señala en la "reducción a los principios" el único modo de que las comunidades puedan renovarse y evitar así su ruina y decadencia; pues, como dice Maquiavelo, todos los principios tienen en sí algo de bondad de la cual las cosas pueden tomar su vitalidad y su fuerza primitiva.

En el neoplatonismo antiguo, el retorno al principio era un concepto genuinamente religioso. El principio es Dios y el retorno a Dios es el cumplimiento del verdadero destino del hombre: consiste en rehacer a la inversa el proceso de emanación por el cual los seres se alejan de Dios, en remontar la pendiente, en tender a identificarse con Dios. Este significado religioso no es ajeno a los escritores del Renacimiento: sobre todo, los neoplatónicos lo repiten y se lo hacen propio. Pero este retorno a los principios adquiere en el Renacimiento un significado humano e histórico por el cual el "principio" al que se debe volver no es Dios sino el origen terreno del hombre y del mundo humano. Este es, sin duda, el sentido en que Maquiavelo hablaba de la "reducción a los principios" como medio de renovación de las comunidades humanas. El mismo Pico de la Mirándola admite (en el *De ente et uno)* junto al retorno al principio absoluto, es decir, a Dios, el retorno del hombre al principio propio, o sea, a sí mismo, en que consiste la felicidad terrena del hombre. Ahora bien, este retorno del hombre a su principio es, sustancialmente, un retorno a lo que el hombre *ha sido:* a su lejano, pero más antiguo pasado, a los orígenes de su historia. Naturalmente, los orígenes de la nistoria humana se extienden más allá del mundo clásico hacia el que miran sobre todo los escritores del Renacimiento; pero creen ellos que precisamente en el mundo clásico ha encontrado su expresión madura y perfecta el ejercicio de aquellos poderes que desde los orígenes han asegurado al hombre un puesto privilegiado en el mundo. Por eso el Renacimiento pudo llegar al concepto de la verdad como *filia temporis,* o sea de la continuidad de la historia a través de la cual el nombre vuelve a vigorizarse y así amplía sus facultades, por lo que permite a los modernos ver más allá de los antiguos, como el enano que está sobre los hombros del gigante.

A través del retorno a la antigüedad clásica, que es al mismo tiempo el retorno del hombre a sí mismo, se realiza lentamente la conquista de la personalidad humana. Esta conquista está condicionada por la conciencia de la propia originalidad respecto a los demás, respecto al mundo y respecto a Dios. El descubrimiento de la historicidad y la investigación filológica dan al hombre el sentido de la propia originalidad frente a los demás, frente a aquellos ejemplares de la humanidad que habían vivido en el pasado.

La vuelta del arte a la naturaleza, la reducción de la naturaleza a la objetividad (de la que nació la ciencia) ponen en evidencia la originalidad del hombre frente a la naturaleza misma de la que forma parte, y así contribuyen a establecer el sentido y el concepto de la personalidad humana. Por último, la confirmación de la trascendencia divina, confirmación por la que el Renacimiento se une directamente con la especulación cristiana de la Edad Media, acentuando la separación entre el

hombre y Dios, destaca todavía más el carácter original del hombre, la irreductibilidad de su situación a la de cualquier otro ser, superior o inferior. De ahí la función mediadora y central que se le atribuye al hombre como "cúpula del mundo" (Ficino, Pico, Bouiflé, Pompanazzi), como nudo de la creación, en la que encuentran su unidad y su equilibrio los varios aspectos de la misma. De ahí también la afirmación de la libertad humana y las discusiones en torno a su relación con el orden providencial del mundo.

De ahí asimismo los análisis de la fortuna o del azar a los que no debemos sacrificar el poder decisivo de la voluntad, que se afirma como dominadora de ambos. De ahí, en fin, el reconocimiento del origen humano de los estados, fruto de la habilidad y de la sagacidad de los políticos.

335. LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA EXPERIMENTAL

Con el reconocimiento del carácter esencial y determinante de la relación del hombre con la naturaleza, el humanismo establece la premisa fundamental de la investigación experimental moderna. Se ha insistido mucho, en estos últimos tiempos, sobre la importancia de la contribución que los escolásticos del siglo XIV dieron a la formación de la ciencia moderna, con la crítica de fundamentales teorías aristotélicas como la del movimiento de los astros y de los proyectiles (§ 325). Comparando estas contribuciones con la hostilidad que los humanistas manifiestan hacia Aristóteles como físico y, en general, hacia las especulaciones físicas y metafísicas de los escolásticos, se ha llegado a veces a la conclusión de que el desarrollo de la ciencia moderna está más vinculado al aristotelismo tradicional que al humanismo renacentista.

No obstante, ya se ha visto que la aversión hacia el Aristóteles físico y la preferencia otorgada al Aristóteles moral es para los humanistas un motivo polémico encaminado a acentuar la importancia que ellos pretenden dar a las disciplinas morales consideradas como indispensables para dirigir la vida activa del hombre. Este motivo polémico no implicaba la aversión a la naturaleza o a la investigación y observación directa de la naturaleza, pues el arte del Renacimiento, tan estrechamente emparentado con el movimiento humanista la consideraba como su fundamento, su guía y su ideal. Ahora bien, la investigación científica, tal como se anuncio en las intuiciones de Leonardo y en la obra de Galileo, era una investigación fundada en la observación y en la experiencia. Pero la observación y la experiencia no son cosas que pueden ser sólo anunciadas y programadas ni que pueden quedar en la fase de simples ideas, sino que, efectivamente, deben ser emprendidas y llevadas a término. Pero no pueden ser emprendidas ni llevadas a término como no sea movidas por un interés vital; y este interés puede constituirlo únicamente la convicción de que el hombre está sólidamente afianzado en el mundo de la naturaleza y que sus facultades cognoscitivas más eficaces y más propias son las que derivan precisamente de su relación con la naturaleza. Cuando Galileo ponía, junto a los razonamientos matemáticos, como única fuente de conocimiento, la "sensata experiencia", señalaba claramente el cambio de orientación que constituye la basé del esfuerzo experimental de la ciencia moderna. Antes que él, Bernardino Telesio,

aunque sin embarcarse en operaciones de investigación, había afirmado en el *De rerum natura juxta propria principia* que los principios propios del mundo natural, únicos capaces de explicarlo, son los principios sensibles, estableciendo la ecuación entre "lo que la naturaleza misma manifiesta" y "lo que los sentidos hacen percibir . Dirigirse a la experiencia sensible, interrogarla y hacerla hablar es el único camino que, desde este punto de vista, conduce a explicar la naturaleza por la naturaleza, es decir, que no recurre a principios ajenos a la misma naturaleza. Esta autonomía del mundo natural, que es el presupuesto de toda investigación experimental, es un aspecto de la actitud humanista que trata de interpretar cada cosa en sus elementos constitutivos y en su valor intrínseco. Así que, desde un punto de vista general puede afirmarse que el Renacimiento ha puesto las condiciones necesarias para el desarrollo de una investigación experimental de la naturaleza, que son:

1) que el hombre no es un huésped provisional de la naturaleza sino un ser natural en sí mismo que tiene su patria en la naturaleza;

2) que el hombre, como ser natural, tiene no sólo interés sino capacidad de conocer la naturaleza ;

3) que la naturaleza sólo puede ser interrogada y comprendida con los instrumentos que ella misma proporciona al hombre.

Claro está que se trata de condiciones generales pero no determinantes que, por lo mismo, no pueden dar razón de todas las características con que la ciencia moderna aparece provista en sus inicios. Estas características se determinan también por otros factores, asimismo pertenecientes preferentemente al humanismo renacentista. El primero de ellos lo proporciona precisamente aquel "retorno a lo antiguo" que es la tendencia propia del humanismo. El retorno a lo antiguo produjo la reviviscencia de doctrinas y de textos que habían sido descuidados durante siglos, tales como las doctrinas heliocéntricas de los pitagóricos, las obras de Arquímedes, de los geógrafos, de los astrónomos y de los médicos de la antigüedad. Muchas veces los textos antiguos facilitaron la inspiración o el punto de partida para nuevos descubrimientos como ocurrió, sobre todo, con Arquímedes en quien tan frecuentemente se inspiraba Galileo. Por otra parte, el aristotelismo renacentista, mientras fomentaba una lectura nueva y más libre de Aristóteles, elaboraba con toda eficacia, en controversia con las concepciones teológicas y milagrosas, el concepto de un orden natural inmutable y necesario, fundado en la cadena causal de los acontecimientos. Este concepto vino a constituir el esquema general de la investigación científica. La magia, puesta en primer plano por el Renacimiento, con su correspondiente aceptación y difusión, contribuyó a determinar el carácter activo y operativo de la ciencia moderna, que consiste en dominar y someter a las fuerzas naturales para dirigirlas al servicio del hombre. Finalmente, del platonismo y del pitagorismo antiguo derivó otro presupuesto suyo fundamental, en el que insisten tanto Leonardo como Copérnico y Galileo: la naturaleza está escrita con caracteres matemáticos y el lenguaje propio de la ciencia es el de la matemática.

En todos estos factores que, con diversa importancia y de diferentes maneras condicionan los inicios de la ciencia experimental en Europa, el Renacimiento se halla presente, en forma directa o indirecta, en alguno de

sus aspectos esenciales. Naturalmente que, entre estos factores, pueden y deben incluirse las críticas que los escolásticos del siglo XIV (Ockham, Buridán, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme) habían formulado contra algunos puntos fundamentales de la física aristotélica. Estas críticas derivan (no hay que olvidarlo) de la orientación empírica que Ockham hizo predominar en la última escolástica: cuando, por la reconocida imposibilidad de la tarea de interpretación y de defensa de las verdades teológicas, la filosofía había quedado disponible para otros objetivos e intereses. Aquellas críticas derivan su valor, no del hecho de inscribirse en el • aristotelismo tradicional, sino de ser antiaristotélicas y constituir la primera manifestación de aquella rebelión del aristotelismo que, en la segunda mitad de aquel mismo siglo y durante el siglo siguiente, dieron lugar al humanismo. En consecuencia, constituyen no ya la soldadura entre el aristotelismo y la ciencia, sino por el contrario, la primera ruptura del frente aristotélico tradicional. Sin embargo, al aristotelismo del siglo XIV (como a gran parte del aristotelismo renacentista) le faltaba el reconocimiento de la *naturalidad* del hombre y de sus medios de conocimiento, que es la condición indispensable para toda investigación experimental de la naturaleza. En este aspecto, el aristotelismo no podía proporcionar a la ciencia ningún impulso o motivo de vida. Sólo la rebelión humanista pudo realizar el cambio radical de perspectiva del que nació la investigación científica y la nueva concepción del mundo.

Esta concepción, a la que contribuyeron por igual platónicos como Cusano y Fiemo, filósofos naturalistas como Telesio y Bruno, científicos como Copérnico y Galileo es (bueno será recordarlo) la antítesis exacta de la aristotélica. El mundo no es una totalidad finita y acabada, sino un todo infinito y abierto en toda dirección. El orden del mismo no es finalista sino causal: no consiste en la perfección del todo y de las partes sino en la concatenación necesaria de los acontecimientos. El hombre no es el ser en quien desemboca la teleología del universo y cuyo destino está confiado a esta teleología; sino un ser natural entre todos los demás que, además, tiene la capacidad de proyectar y realizar su propio destino. El conocimiento humano del mundo no es un sistema fijo y acabado, sino el resultado de tentativas siempre renovadas que continuamente deben ser sometidas a control. El instrumento de este conocimiento no es una razón supramundana e infalible, sino un conjunto de poderes naturales, falibles y corregibles. Estos son los rasgos de la concepción general que todavía se mantiene en el fondo de nuestra ciencia y de nuestra civilización.

336. DANTE

El primer anuncio del renacer está en Dante Alighieri. Toda su cultura es medieval y escolástica. Su pensamiento filosófico oscila entre Santo Tomás y Siger de Brabante, a quien exaltó en *el Paraíso, a* pesar de la condenación eclesiástica, y se aprovecha de los textos y de las disputas que dominaban en las escuelas. Pero su obra poética vive en un nuevo clima y anuncia los aspectos fundamentales del Renacimiento. La poesía autobiográfica de la "Vida nueva" ya no es más que el análisis y la expresión poética de la

renovación por la que atraviesa el poeta bajo la fuerza espiritualizadora del amor. Precisamente, en virtud de tal renovación el poeta nace a su arte y es capaz de poetizar según el "dolce stil nuovo", o sea, no por mediación de una fría elaboración doctrinal, sino por inspiración del amor, que le hace hablar tal como le dicta por dentro *(Purg.*, 24, 49 sigs.). Pero en la *Divina Comedia* la idea de renovación se extiende y se profundiza, envolviendo en la persona misma del poeta y en su destino individual, la renovación dé todo el mundo que le es propio, de la religión y del arte, de la Iglesia y del Estado. En apariencia, la *Divina Comedia* es la visión profética del viaje de Dante a través de los tres reinos ultramundanos: viaje por el que el poeta, después de haber conocido los abismos de la culpa y del pecado, abandona con dificultad el mal, ascendiendo la montaña del Purgatorio para alcanzar en su cima, en el Paraíso terrestre, el olvido del pecado y la completa renovación de su alma, simbolizados en la acción purificadora de las aguas del Leteo y del Eunoé. De este modo se hace digno de iniciar la última parte de su viaje a través de las esferas celestes, hasta el umbral del misterio divino. Pero el objeto de la visión dantesca no es el de describir la preparación del alma de Dante a la vida ultraterrena, sino el de promover la renovación del mundo al que el *hombre* Dante pertenece. El mismo Dante, en la carta con que dedicó el "Paraíso" a Cangrande de la Scala, afirma que el fin del poema es el de "alejar los que viven en esta vida, del estado de miseria y conducirlos a un estado de felicidad" *(Ep.*, XIII, 15). El viaje ultramundano de Dante es el viaje de un hombre vivo que tiene que regresar a la vida entre los vivos y relatar su visión.

Precisamente el Dante confía en el renacimiento del mundo contemporáneo suyo, por la manifestación de su visión y, por tanto, por la participación en ella de todos los hombres de buena voluntad, que podrán, mediante el magisterio artístico del poeta, rehacer con él el viaje y renovarse con él. Y este renacimiento que espera es un retorno a los orígenes. "El sumo deseo de cada cosa, escribe en el *Convivio* (IV, 12, 14), y el primero dado por la naturaleza, es el de volver a su principio." La Iglesia deberá renovarse volviendo a la austeridad primitiva, según las amonestaciones y los ejemplos de sus grandes reformadores, Santo Domingo y San Francisco. El estado deberá volver a la paz, a la libertad y a la justicia que eran sus prerrogativas en la edad de Augusto, renovándose, pues, en la vuelta a la idea imperial de Roma.

Precisamente porque el intento de Dante se dirige al ultramundo para volver al mundo y provocar su renacimiento, la obra del poeta está llena de una realidad humana, en que los símbolos y las alegorías encuentran carne y sangre que les da vida. La naturaleza del arte de Dante está determinada por el intento de renovación, cuyo instrumento lo considera el poeta. Precisamente, porque tiene que sacar a los hombres de su miseria y llevarlos al renacimiento en un mundo renovado, los hombres aparecen en el poema dantesco, no como símbolos o esquemas conceptuales (aunque en ciertos casos se les utiliza con este fin), sino en su realidad humana, en sus pecados, en sus pasiones y en su aspiración a lo divino. Es imposible separar en el poema de Dante el contenido doctrinal, las alegorías y los símbolos de la forma poética, en la que éstos encuentran su realidad artística. La distinción de contenido y forma haría imposible entender el arte de Dante, que tiene Ja

unidad misma de la personalidad histórica del poeta. Las doctrinas, las alegorías y los símbolos son partes integrantes de la idea dantesca del renacer, como son partes integrantes de la misma los hombres que tienen que vivirla y hacerla propia. Dante no se habría preocupado de revestir de carne y hueso sus símbolos, si no hubiese sido empujado por un interés humano fundamental, que es el de hacer partícipes a los hombres y su mundo del renacer que se ha operado en él mismo durante su viaje ultramundano. Cuanto más grande es la corpulencia humana, pasional, de aquellas sombras que pululan en los círculos infernales o sufren los tormentos purificadores o sonríen envueltas de luz en el paraíso, tanto más evidente resulta la llamada a la renovación, la exigencia del renacer a que tiende el espíritu de Dante.

En el ocaso de la Edad Media, Dante afirma, con toda la potencia de su arte, la exigencia de aquella renovación espiritual que debía ser el mensaje del Renacimiento.

337. PETRARCA

Si Dante está todavía ligado, doctrinalmente, a la Edad Media, Francisco Petrarca (20 de julio de 1304-18 de julio de 1374) se aparta incluso doctrinalmente de aquel mundo e inicia de lleno el Humanismo. La polémica que entabló contra el averroísmo en su *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1337-1338), marca precisamente esa separación. La polémica es sostenida en nombre de la antigua sabiduría romanocristiana representada por Cicerón y por San Agustín, que Petrarca considera fundamentalmente de acuerdo entre sí. La difusión del averroísmo, con el creciente interés que se suscitaba por la investigación natural, le parece a Petrarca que distrae peligrosamente a los hombres de las artes liberales, únicas que pueden dar la sabiduría necesaria para conseguir la paz espiritual en esta vida y la beatitud eterna en la otra. Casi todos los conocimientos que llegan a poseer los investigadores de la naturaleza, resultan falsos en la experiencia; "pero aunque fueran verdaderos, añade Petrarca, no servirían de nada para la vida feliz". La sabiduría clásica y cristiana, que Petrarca opone a la ciencia averroísta, es la que se funda en la meditación interior, a través de la cual la personalidad del hombre individual se aclara a sí misma y se forma. El procedimiento autobiográfico de San Agustín, que continuamente se repliega sobre sí mismo y para el cual no existe problema que no sea propio ni hay doctrina que no responda a una exigencia propia personal (vol. I, § 156), es el más afín a su espíritu y al que trata de volver continuamente. Sigue este procedimiento en su obra *De contemptu mundi* (compuesta entre el año 1347 y el 1353), que también llamó *Secretum* y que en algunos manuscritos lleva el título: "El secreto conflicto de sus preocupaciones ' *(De secreto conflictu curarum suarum*). Es un diálogo entre Francisco y Agustín, en el que el primero refiere continuamente todas sus exigencias espirituales al ejemplo y a las enseñanzas del segundo. Pero la obra contiene, además, la confesión del conflicto interior del poeta, de su debilidad íntima. Confiesa ser víctima de aquella acidia, que era la enfermedad medieval de los claustros, el tedio doloroso de la vida. Y la claridad con que relata sus

contrastes interiores, es indicio de que ha alcanzado el sentido de la personalidad, que emerge precisamente de aquella claridad. En una famosa carta *(Ep. famil.*, IV, (I) que describe su ascensión al Monte Ventoso, Petrarca cuenta como una vez llegado a la cima no se paró para admirar la majestuosidad del espectáculo que se le ofrecía, sino que abriendo las *Confesiones* de San Agustín, que lo acompañaban a menudo en sus peregrinaciones, leyó: "Los hombres llegan a admirar los altos montes, las gigantescas olas del mar, el amplio lecho de los ríos, el vasto círculo del océano y el camino de las estrellas; pero se olvidan de sí mismos y quedan sin admiración ante sí mismos". Entonces puso la admonición de San Agustín, *Noli foras ire*, en relación con la de Sócrates, *Scito te ipsum*, y reconoció que toda la sabiduría antigua tiende a concentrar el hombre en sí mismo, apartándolo del mundo externo. Pero su alma queda dividida entre la admiración por la naturaleza y la incitación de la sabiduría; en su espíritu combaten la llamada del mundo y la invitación a la concentración interior; y esta lucha es característica de su personalidad. Es la misma lucha que lo induce por un lado a huir del mundo y a buscar la soledad de Valchiusa, y por otro lado a buscar los honores, la coronación en el Capitolio y la gloria. En su espíritu combaten el hombre medieval, cerrado en la exasperada voluntad de la salvación eterna, que exige la máxima concentración interior, y el hombre moderno, el enamorado de Laura, el hombre amante de la naturaleza y deseoso de riquezas y de gloria. Pero no ignora el contraste que existe entre las dos exigencias; y precisamente en este conocimiento esta el carácter nuevo de su personalidad.

Intentó salir de este contraste a través de la meditación moral en *De remediis utriusque fortunae.* Pero también aquí el contraste es reconocido como ley de vida. "Todo, dice, sucede a través del contraste. Y lo que se llama aventura en realidad es lucha." Y la lucha mayor, más áspera, es la que se entabla dentro del hombre. "Cada cual se interrogue a sí mismo y se conteste a sí mismo, para darse cuenta hasta qué punto su ánimo está combatido internamente por pasiones diversas y adversas y es empujado allá y acá por impulsos varios y opuestos. No está nunca completo, no es nunca uno, sino que está internamente discorde y lacerado." De ahí procede el pesimismo que domina las meditaciones de Petrarca y que le hace decir de la vida: "La ceguera y el olvido dominan su principio, la fatiga domina su continuación, el dolor su fin y el error todas las cosas."

Pero este pesimismo no ha impedido a Petrarca esperar y anunciar el renacer de una era de paz. En la canción al *Espíritu gentil* (esté ó no dirigida a Cola de Rienzo) espera que Roma sea llamada a ' su antiguo viaje" y vuelva a encontrar su antiguo esplendor ("Mi Roma será aún bella"). Y no falta, en otra parte, la esperanza de una vuelta a la edad áurea del mundo, o sea, a la era de la paz y de la justicia:

Anime belle e di virtute amiche
Terranno il mondo: e poi vedrem lui farsi
Aureo tutto e pien de l'opre antiche.

La era áurea es, pues, un regreso a las "opre antiche", o sea, las costumbres y las artes antiguas. Y al renacimiento de lo antiguo Petrarca

contribuyó con su obra de poeta y de historiador: *Africa*, el poema latino del que esperaba la gloria máxima, en una exaltación de la virtud romana, nunca separada de la justicia y de la benevolencia; el *De viris illustribus* es la tentativa de reconstruir las grandes figuras históricas de la antigüedad, para descubrir en ellas su profunda y esencial *humanitas*; un fin análogo es el de los libros *Rerum memorandarum*, cuyo significado aclara Petrarca mismo diciendo: "Investigaré los ejércitos romanos, recorreré el foro y encontraré incluso en las legiones armadas, en el estrépito forense, almas pensativas dedicadas a la contemplación."

338. HUMANISTAS ITALIANOS: SALUTATI, BRUNI, RAIMONDI, FILELFO

Sobre las huellas de Petrarca se mueve la legión de los humanistas italianos. Coluccio Salutati (1331-1406), que durante 30 años fue canciller de la Señoría de Florencia, presenta algunos aspectos análogos a los de Petrarca. Frente a la muerte, Coluccio considera estériles las consolaciones sugeridas por los filósofos. La muerte es un mal, dice en sus *Epistolae*, aunque no sea un mal moral, sino natural; no una culpa, sino una pena. Es un mal para quien muere, es un mal para sus parientes y amigos; y es el peor mal porque es la pérdida del ser. Si bien el alma persiste, el hombre, que es unidad de cuerpo y de alma, es anulado por la muerte, que por esto es para él el peor mal. Que el hombre no pueda nacer nada ante la muerte, es cosa que aumenta y agrava el dolor, en lugar de disminuirlo. Así pues, frente a la muerte no hay otra consolación que la fe: sólo Dios puede conceder al hombre la gracia de soportar tal idea. Aquí, por un lado, a la muerte se le despoja de todos los aspectos consoladores y benéficos con que la sabiduría antigua y cristiana la habían revestido; por el otro, se recurre a la pura gracia divina para obtener la resignación ante lo inevitable. Es una actitud de íntimo contraste que dista mucho de la medieval. Y lejos de la actitud medieval, está la exaltación que Coluccio hace de la vida activa respecto a la contemplativa. El que se perdiese en la contemplación de Dios hasta el punto de no conmoverse por la desventura del prójimo, de no sufrir por la muerte de sus familiares, ni inquietarse por la ruina de la patria, no sería un hombre, sino un tronco o una piedra. Por eso, la verdadera sabiduría no consiste en el puro entender, sino también y sobre todo, en la prudencia, o sea, la razón directiva de la vida. Y en su tratado *De nobilitate legum et medicinae*, Coluccio afirma que él deja muy a gusto a quien exalta a la pura especulación todas las demás verdades, con tal que se le deje la ciencia de las cosas humanas. Y pone a las leyes, que se refieren directamente a los hombres y sus relaciones, por encima de la medicina y, en general, de las ciencias de la naturaleza que sólo se ocupan de cosas materiales. En fin, es característica de Coluccio la afirmación de la libertad humana, que considera conciliable con el orden infalible del mundo establecido por Dios (*De fato, fortuna et casu*).

Discípulo de Salutati fue Leonardo Bruni, de Arezzo, nacido alrededor del año 1374, muerto en 1444. Estudió griego con Manuel Crisoloro, quien, llegado a Florencia en 1397, permitió a los estudios humanísticos ponerse en contacto directo con el mundo griego en su lengua original. Bruni tradujo

del griego al latín numerosos diálogos platónicos, y de Aristóteles la *Etica Nicomachea*, la *Económica* y la *Política.* Escribió un *Vita Ciceronis* y una *Vita di Dante* y vio realizado en estas dos figuras el ideal del hombre docto y sabio que no es extraño a la vida política, sino que participa en ella activamente. En la *Vita Aristotelis*, en *Dialogi ad Petrum Histrum*, que discuten el valor comparativo de los antiguos y de los modernos, y en *Isagogicon moralis disciplinae*, su preocupación constante es la de hacer ver cómo las doctrinas morales de las mayores escuelas filosóficas antiguas: platonismo, aristotelismo, epicureismo, estoicismo, están fundamentalmente de acuerdo entre sí. Y precisamente a las doctrinas morales da Bruni el máximo relieve, ya que las disciplinas puramente especulativas le parecen menos útiles a la vida. "La filosofía moral, dice en su *Isagogicon,* es, por decirlo así, totalmente nuestra. Por eso, los que la dejan a un lado y se dedican a la física parece, en cierto modo, que se ocupen de los asuntos ajenos, dejando en olvido los propios." Estas palabras, de un admirador entusiasta y conocedor directo de los griegos, que tan a menudo afirmaban la superioridad de la vida teorética, son significativas para la tendencia de los humanistas a exaltar la vida activa, la participación del hombre en los asuntos públicos con vistas al bien común. También es característica de Bruni su convicción de que los filósofos antiguos no han enseñado nada distinto de la verdad cristiana. "Pero si quisiera relatar todo lo que he leído en los filósofos de acuerdo con nuestras verdades, suscitaría, creo, la sorpresa de muchos... ¿Enseña acaso Pablo algo más de lo que enseña Platón?" La sabiduría antigua, sea cristiana o pagana, le parecía a Leonardo Bruni un todo armónico; y, por tanto, el retorno a la sabiduría clásica se justificaba como renacer de aquella vida moral que los filósofos antiguos habían conocido y que el cristianismo había hecho suya y difundido por el mundo.

Cada vez con más decisión los humanistas se dedicaron a considerar y a valorar los aspectos propiamente humanos de la vida, en lo que concierne al hombre por su naturaleza terrestre y activa, al hombre que, antes de alcanzar la felicidad ultramundana, intenta conseguir en esta tierra la que es humanamente posible. Esta comprensión humana del hombre, este hecho de tener en cuenta su tendencia a la felicidad terrena sin condenarla, antes bien, reconociéndole legitimidad y prestigio, determina una nueva valoración del placer y, por tanto, una apreciación nueva del epicureismo, que había hecho del placer el objeto de la vida. Ahora ya se tiene una concepción adecuada del epicureismo y se sabe que para Epicuro el placer no va separado de la virtud, antes bien, está condicionado por ella. Por eso se exalta a Epicuro, enunciador de una verdad fundamental de la sabiduría práctica del hombre. La exaltación de Epicuro se encuentra en una carta de Cosme Raimohdi (natural de Cremona y muerto en el año 1435) dirigida a Ambrosio Tignosi. "Epicuro, dice Raimondi, situó el bien supremo en el placer porque indagó más a fondo la fuerza de la naturaleza y comprendió que hemos nacido y hemos sido formados por la naturaleza de tal forma, que nada es más natural que tener íntegros y sanos todos los miembros del cuerpo y conservarlos en este estado, sin ser afectados por ningún mal espiritual o corpóreo." La misma virtud está subordinada al placer: pues solamente se la busca, porque permite vivir gozosamente, huyendo de los placeres que no es conveniente

buscar y buscando los que conviene buscar. Y la misma defensa del placer se encuentra con frecuencia en las cartas de Francisco Filelfo (1398-1487), quien insiste en la identidad de virtud y placer y declara que le parece "no tan sólo absurdo, sino completamente fatuo y loco quien pretenda negar que el hombre virtuoso goza del placer más elevado y es feliz y bienaventurado". Pero este aspecto del humanismo encuentra su máxima expresión en Lorenzo Valla.

339. LORENZO VALLA

Nacido en Roma en el 1407, Lorenzo anduvo errante por diferentes ciudades italianas y vivió largo tiempo en la corte de Nápoles. Murió en Roma en 1457. Su obra más famosa es el *De voluptate*, un diálogo en tres partes, en el que se defiende la tesis de que el placer es el único bien para el hombre, y se presenta una concepción optimista de la naturaleza que contrasta no sólo con el estoicismo, al que se contrapone polémicamente, sino también con el ascetismo cristiano. El placer, según Valla, es el único fin de todas las actividades humanas. Las leyes que regulan las ciudades han sido hechas para la utilidad, que produce el placer, y todo gobierno está dirigido hacia el mismo fin. Tanto las artes liberales como las que tienden a satisfacer las exigencias necesarias de la vida, a saber, la medicina, la jurisprudencia, la poesía, la oratoria, tienen todas como finalidad el placer o por lo menos la utilidad, que es lo que conduce al placer (II, 39). La virtud no es más que la selección de los placeres: se comporta bien quien antepone la mayor ventaja a la menor y la desventaja menor a la mayor (II, 40).

El mismo cristiano sólo obra por placer, aunque en su caso no sea el terrenal, sino el celestial. Pero al revés de los demás exaltadores del placer, Lorenzo Valla no considera al placer idéntico a la virtud. No es cierto que tan sólo el justo sea feliz, ya que a menudo la vida nos ofrece ejemplos contrarios. En realidad, el cristiano se halla frente a una alternativa: o inclinarse hacia el placer terrenal, renunciando al celestial, o inclinarse al placer celestial y renunciar al terrenal (III, 9). Pero quien espera los bienes eternos nunca deberá gemir, sufrir o acusar a Dios porque está privado de los bienes terrenos. La renuncia del cristiano tiene que ser confiada y llena de gozo, para que sea verdaderamente sincera y total (III, 11).

En Lorenzo Valla se ve la aceptación serena de la condición que es propia del hombre en el mundo: la conciencia de la alternativa que esta condición plantea. "Comprendo, dice (I, 14), de lo que te quejas: de no haber nacido inmortal, como si la naturaleza te debiera algo. Si no puede darte más, cuando ni siquiera los mismos padres pueden proveer de todo a sus hijos, ¿no le quedarás agradecido por lo que has recibido? Claro que preferirías no estar expuesto a los peligros cotidianos de heridas, mordiscos, venenos y contagios. Pero el que así fuere sería inmortal, igual que la naturaleza y que Dios; y esto nosotros no debemos pedirlo, ni le es posible a la naturaleza concederlo."

Ensalzó la lengua latina, en la que vio el signo de la persistente soberanía espiritual de la Roma antigua, cuando su soberanía política ya estaba destruida (*Elegantiarum linguae latinae libri*, 1444); Valla pudo demostrar,

con argumentos filológicos en su famoso opúsculo *De falso eredita et emendita et ementita Constantini donatione declamatio* (1440) cuán falsa fue la donación de Constantino. De esta forma resultaba jurídicamente nula la pretensión del Papado al predominio político universal. Paralelamente, en el *De professione religiosorum* (1442) combatía la pretensión de la Iglesia de que ella sola garantizaba, en sus órdenes religiosas, la auténtica relación del hombre con Dios.

Valla no reconoce ningún privilegio a la vida monástica. La vida de Cristo no es sólo practicada por los que pertenecen a las órdenes religiosas, sino también por todos aquellos que, dentro o fuera de la legión de los clérigos, dedican su vida a Dios. La auténtica religiosidad depende exclusivamente de la actitud del individuo que libremente se pone en relación con Dios, y no de la adhesión a una obligación contraída formalmente y con carácter colectivo. Aquí se defiende enérgicamente la libertad de la vida religiosa contra su reglamentación medieval. Y, en realidad, la exigencia de libertad, de la libertad del individuo, es la base de toda la actitud de L. Valla. Hace valer esta exigencia de libertad, en nombre de la misma religión, contra las órdenes religiosas, como también la hace valer en nombre de la investigación filosófica contra el respeto a là tradición escolástica. El *De libero arbitrio* y el *Dialectiae disputationes* (1439) están dirigidos precisamente contra el predominio del aristotelismo, que, según él considera, niega o limita la libertad de investigación. En el prefacio de esta última obra, tras haber dicho que, después de Pitágoras, nadie se llamó sabio, pero sí todos filósofos, y siempre los filósofos tuvieron la libertad de decir valientemente lo que pensaban, añadió: "Mucho menos soportables son los modernos peripatéticos que niegan a los secuaces de cualquier escuela la libertad de disentir de Aristóteles, como si éste fuera *sophos* y no filósofo y como si antes nadie lo hubiera discutido". Y tras haber aludido a la variedad de opiniones de las escuelas filosóficas que aparecieron después de Aristóteles, y al lenguaje bárbaro de Avicena y de Averroes, califica a aquellos aristotélicos que inducen a sus discípulos a jurar que nunca discutirán a Aristóteles, de "hombres supersticiosos e insensatos y que desmerecen de sí mismos porgue se defraudan de la facultad de investigar la verdad". La misma afirmación de libertad está en el *De libero arbitrio.* Pero en esta obra hay también una lección de modestia para los filósofos que han querido investigar la razón por la que Dios condena o salva a los hombres, traspasando de este modo los límites concedidos a la humana investigación. Ni los hombres ni los ángeles conocen el motivo por el cùal la voluntad divina permite que algunos hombres se endurezcan en el mal mientras tiene piedad de otros. Valla niega, además, que exista oposición entre la libertad humana y la preciencia divina; así como el conocimiento de un acontecimiento presente no determina tal acontecimiento, tampoco el conocimiento de un acontecimiento futuro determina la necesidad de su realización. La presciencia divina no es causa de los acontecimientos futuros, que por ello no dejan de ser contingentes. La solución de Valla es, en este caso, la escolástica; pero plantea y propone el mismo problema libremente, mediante un mito: Apolo representa la presciencia y Júpiter la omnipotencia.

340. HUMANISTAS ITALIANOS: FAZIO, MANETTI, ALBERTI, PALMIERI, SACCH1, NIZOLIO

Entre los temas favoritos de los humanistas italianos, son dos los que dominan sobre todos los demás: la dignidad del hombre y la alabanza de la vida activa. El primer tema es tratado en un esaito de Bartolomeo Fazio (nacido en La Spezia y muerto en el año 1457), *De excellentia et prestantia hominis*, especulativamente insignificante, y en un escrito análogo de Giannozzo Manetti (1396-1459) que tiene por título *De dignitate et excellentia hominis*. Aquí, desde la consideración del carácter divino del hombre se llega a la formulación de su misión, expresada en la fórmula *Agere et intelligere*. Obrar y comprender significan para Giannozzo Manetti "saber y poder gobernar y regir el mundo que fue hecho para el hombre". El reconocimiento de la dignidad humana es al mismo tiempo reconocimiento de la misión de dominio que el hombre tiene que ejercer en el mundo, de un *regnum homini*, en sentido baconiano.

Al ingenuo optimismo de estas exaltaciones se contrapone el tono realista y pesimista que impera en las obras de León Batista Alberti (1404-1472). Este, aunque ve que el hombre debe dominar el mundo, reconoce, sin embargo, las dificultades y peligros de esta misión. Contra la culpa que los hombres atribuyen a la fortuna, Alberti, en el proemio de su tratado *Della famiglia*, afirma que a la fortuna no se le puede atribuir el encargo de conservar la virtud, las costumbres y las leyes de los hombres, ni la culpa de la variabilidad de los acontecimientos humanos. "La fortuna no lo puede todo. No es, como algunos necios creen, tan fácil vencer a quien no quiere ser vencido. La fortuna subyuga tan sólo a quien se le somete." Pero de esta consideración nace solamente una mayor obligación para el hombre de proceder enérgicamente. "Por lo tanto, me parece que es de creer que el hombre ha nacido, no para podrirse tumbado, sino para erguirse actuando." Y una admonición análoga existe en el escrito *Della vita civile*, de Matteo Palmieri (1406-1475), que afirma la superioridad de la vida empleada para el bien público sobre la vida solitaria dedicada tan sólo a la especulación. Tema que también aparece en el escrito *De óptimo cive*, de Bartolomeo Sacchi (llamado el Platina y nacido en el año 1421), para quien el hombre que se retira a la soledad es un egoísta, pues se substrae así del deber de cooperar con sus semejantes.

La polémica contra la escolástica, ya emprendida con energía por Lorenzo Valla, se reanuda con Mario Nizolio, nacido en Bersello, cerca de Módena, en el año 1498 (u 88) y muerto en el 1576. Su obra principal es *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* (1553), dirigido contra los aristotélicos, que han falseado o entendido mal a Aristóteles, y también contra el mismo Aristóteles, que, juntamente con alguna verdad, ha enseñado también muchísimos errores. Las verdades están contenidas en los libros de ética y de política, en la retórica y en los tratados sobre los animales; los errores, sobre todo, en la lógica y en la metafísica. Por eso hay que leer a Aristóteles con espíritu crítico y saber discernir en él lo verdadero de lo falso. Nizolio enumera las condiciones fundamentales del progreso en los estudios filosóficos: un buen conocimiento de la lengua latina y de la

griega, el conocimiento de las reglas gramaticales y retóricas, la lectura asidua de los autores griegos y latinos, la libertad del juicio y la capacidad de expresarse claramente (*Antibarb.*, I, 1). Para combatir a Aristóteles, Nizolio se coloca en el punto de vista nominalista de Ockham. La realidad es siempre individual. El universal no es más que el acto de comprensión (*comprehensio*) del intelecto, con el que se abarcan todas las cosas particulares que pertenecen a un mismo género (III, 7). La realidad universal de que hablan los escolásticos, es algo enteramente genérico y que carece de sentido. El universal es un puro nombre que designa un conjunto de cosas particulares. Las ciencias más elevadas son la filosofía y la retórica. Ambas constituyen un todo único como el alma y el cuerpo: la filosofía corresponde al alma, la retórica al cuerpo; ninguna de las dos puede vivir sin la otra y se las distingue solamente por sus finalidades, ya que la filosofía tiende al verdadero saber y al obrar recto, mientras que la retórica tiende al recto pensar y al recto hablar sobre las cosas naturales y civiles (III, 3). La filosofía, a su vez, se divide en física y política. La teología es parte de la primera; de la segunda lo es la ética. La doctrina de Nizolio es el último asalto a la escolástica emprendido con las mismas armas de la escolástica. El ockhamismo es utilizado para defender la sabiduría humanística y la libertad de investigación contra el persistente respeto a la tradición aristotélica.

341. BOUILLE

En Francia, el iniciador de los estudios humanísticos mediante un retorno al aristotelismo primitivo es Jacobo Faber (Jacques Lefèvre, 1455-1537). El discípulo de Faber, Carlos Bovillus (Charles Bouillé, 1470 ó 75-1553, aproximadamente), es sin duda una de las personalidades más notables de la filosofía humanística, cuyos temas recoge y expone con gran libertad especulativa. De sus escritos el más significativo es *De sapiente*, en el que reconoce al hombre aquel lugar central de mediador y síntesis de todo el mundo natural, que ya le reconocieron el cardenal de Cusa (v. § § 349 sigs.), Ficino (v. § § 354 sigs.), Pico (v. § § 357 sigs.) y Pomponazzi (v. § 362.). "Del hombre, dice *(De sap.*, 24), nada es peculiar y propio; pero le son comunes todas las cosas que son propias de los otros seres. Todo lo que pertenece a este o a aquel ser, y es propio de cada uno de los seres, pertenece también al hombre. El hombre transfiere a sí mismo la naturaleza de todas las cosas, lo refleja todo e imita la naturaleza entera. •Tomando y absorbiendo todo lo que hay en la naturaleza, él mismo se convierte en todo. Así que no es este o aquel ser particular, ni le pertenece aquella o esta naturaleza, sino que simultáneamente es todas las cosas." Por esta singular posición, el hombre se halla en la cumbre de toda la realidad. Esta, según Bouillé, tiene cuatro grados: el *ser*, la *vida* el *sentir* y el *entender*. El más bajo de estos grados, el "ser", pertenece a todas las cosas: a la piedra, a la planta, al animal y al hombre. Pero sólo con el entender, el ser llega a la conciencia de sí mismo, y así concluye y cierra el ciclo de su desarrollo. "Nosotros definimos la razón como aquella fuerza por la que la madre naturaleza vuelve a sí y por la que el ciclo de toda la naturaleza se cumple y

la naturaleza es devuelta a sí misma." *(De sap.*, 5). Hasta aquí parece que nos encontremos en presencia del acostumbrado círculo de pensamientos neoplatónicos que ven en la obra del hombre el complemento racional y místico del mundo.

Pero, en realidad, las afirmaciones de Bouillé tienen otro valor y tienden a definir la misión del hombre y la alternativa de su destino. De hecho, el hombre puede escoger libremente entre pasar a través de todos aquellos grados por los que se alcanza con la inteligencia la plenitud del ser, o bien detenerse en uno de ellos. Si sucumbe al vicio de la inercia, a la acedía medieval, se degrada hasta el punto de ser una mera existencia, sin forma, o sea, sin conciencia; en cambio, si se eleva hasta el grado más alto, lleva consigo el mismo mundo hasta su plenitud *(De sap.*, 1-2). Solamente por este segundo camino el hombre se convierte en microcosmos, *minor mundus*, que conduce hasta su verdad y su valor auténtico al macrocosmos, *maior mundus*. De la decisión del hombre depende al mismo tiempo la realización completa, final, del hombre mismo y del mundo. El hombre debe hacerse hombre mediante la virtud y el arte, y, haciéndose hombre, realiza al mismo tiempo el mundo en su forma final, porque le otorga la perfección última: la inteligencia de sí mismo. "Esta, dice Bouillé *(De sap.*, 24), es la realización completa (*consumatio*) del hombre, pues pasa de ser hombre substancial a ser hombre racional, de hombre natural a hombre adquirido, de hombre sencillo a hombre compuesto, perfecto y sabio." La naturaleza humana se duplica en estos pasajes: de *mónada*, se convierte en *diada*, de *homo* se convierte en *homohomo*. El hombre verdadero es el que se ha duplicado en el sabio, o sea, en la conciencia que ha adquirido de sí mismo y del mundo. Mas la *diada* lleva consigo la *tríada*. Entre el hombre, como puro ser natural y el hombre que se forma a sí mismo con arte, tiene que haber un nexo y una concordancia que es paz, amor y vínculo de los dos términos. La *mónada* y la *diada* se unen y juntas forman la *tríada*: *homohomohomo*, que es la ultima perfección del hombre *(De sap.*, 22).

Pero como tal, el hombre ya no tiene nada en común con los demás seres de la naturaleza; se coloca en una esfera aparte, donde todo concluye por obra suya y que es el polo opuesto de aquel en que se encuentran las demás cosas del mundo.

El hombre es el centro de todas las cosas, el espejo en que se reflejan, no en su realidad en bruto, sino en su realidad verdadera e ideal. "En cualquier punto en que coloques todos los seres del mundo, tienes que colocar en el punto opuesto al hombre para que sea el espejo de todo." Por primera vez aquí queda afirmada claramente la *subjetividad*, que constituye la función del hombre como tal, y, por tanto, la polarización en la que el mundo halla su *estructura* entre objetividad y subjetividad y entre naturaleza y hombre. Y a la subjetividad humana se le reconoce un poder de iniciativa que es esencial para el mismo mundo, puesto que lo transforma y lo lleva a un orden y una unidad que el mundo por si mismo no podía alcanzar. "Todas las cosas eran plenamente actuales; cada una estaba fija en su grado, en su lugar y en su orden. El hombre no habría podido nunca surgir de las actualidades diversas, de las especies dispares, de las diferencias de las cosas y de las luces del mundo, que, de por sí, no podían ni debían mezclarse, confundirse y concordarse. Así pues, independientemente de las diferencias

y de las propiedades de todas las cosas, en el polo opuesto a aquel en que se hallan todas, en el nudo vital del mundo, en el centro de todo, se formó el hombre: es como una criatura pública que llenó todo lo que había quedado vacío en la naturaleza con potencias, con sombras, con especies, con razones." *(De sap.,* 26). No podía ser mejor expresada, en el lenguaje neoplatónico y escolástico, la originalidad del hombre como sujeto frente a la objetividad de la naturaleza. Un mito expresa, según Bouillé, esa autoformación del hombre que se duplica con respecto a su naturaleza y se convierte en sabio: el mito de Prometeo. Así como Prometeo entró en la mansión divina para robar el fuego y darlo a los hombres, así el sabio que abandona el mundo sensible y penetra en el palacio del cielo, lleva al hombre el fuego de la sabiduría y así lo refuerza y lo reanima. En virtud de este fuego el hombre "se conquista a sí mismo, se posee y queda suyo, mientras que el necio queda deudor de la naturaleza, oprimido por el hombre substancial y no se pertenece nunca a sí mismo" *(De sap.*, 8). Así Prometeo simboliza al hombre que llega a la conquista de sí mismo, el hombre que, por sí mismo, se forma y se posee, en su pura subjetividad espiritual. Bouillé expresa con gran energía y profundidad el resultado al que tiende toda la especulación del humanismo

342. HUMANISTAS DE FRANCIA, ESPAÑA Y ALEMANIA

A Jacobo Faber se une en Francia Pedro Ramus *(De la Ramee,* 1515-1572), autor de numerosas obras en las que se expone la física, la metafísica y la lógica aristotélica. En sus *Dialecticae institutiones* (1543) intenta formular una lógica o dialéctica, distinta de la aristotélica y que sea más conforme con el natural funcionamiento del pensamiento. La dialéctica es definida por él como *Doctrina disserendi,* o sea, ciencia que enseña el arte de discutir. Tiene que seguir en sus procedimientos y en su doctrina el comportamiento natural del hombre al discutir con los demás en torno a cualquier objeto.

Ese proceder es el siguiente: primero se medita dentro de sí tácitamente para hallar la razón que resuelva una determinada cuestión; luego se expresa el pensamiento así formulado y elaborado racionalmente, de modo que se preste a contestar a cualquier objeción a que pueda ser sometido. Conforme a este proceso natural del pensamiento, la dialéctica, en su primera parte, será guía y fundamento para la solución de las cuestiones; en su segunda parte, será guía para expresar estas soluciones de modo que se pueda contestar a todas las preguntas posibles. En otros términos, los momentos de la dialéctica serán dos: la elaboración mental de un problema y su expresión verbal apta para enfrentarse con la discusión. Ramus construye sobre estos fundamentos una disertación minuciosa y pedante que tuvo mucho éxito en las escuelas de lógica de su tiempo, pero que ahora tiene escaso interés. En él hay de notable tan sólo la exigencia que le sirve de principio: volver a llevar ta forma lógica del discurso a su forma natural y modelar con ello la dialéctica sobre el procedimiento que es propio de cualquier hombre que piense y razone. En esto se revela el espíritu humanístico de su dialéctica, que también marca, aun a su manera, una vuelta a la naturaleza y al hombre.

Una exigencia anàloga se encuentra en el español Luis Vives, nacido en Valencia en el año 1492 y muerto en el año 1540; fue amigo de Tomás Moro (§ 347) y de Erasmo (§ 367) y es autor, entre otras, de una obra enciclopédica titulada *De disciplinis* (1531). También Vives parte de la crítica de la lógica aristotélica; y sobre todo se opone al respeto incondicional de que todavía gozaba esta lógica en las escuelas, respeto en el que Vives vislumbra la causa de la decadencia de la ciencia. Según Vives, precisa volver, no a la doctrina de Aristóteles, que ya es inadecuada, sino al ejemplo de Aristóteles; y los verdaderos discípulos de Aristóteles no son los que juran sobre su palabra, sino los que interrogan a la naturaleza, como hizo el mismo Aristóteles. Solamente a través de la investigación experimental puede llegarse a conocer la naturaleza: las sutilezas aristotélicas son inútiles. En los tres libros del *De anima et vita* (1539) Vives afirma una exigencia empírica: hay que buscar no lo que es el alma en sí, sino las propiedades del alma y la manera cómo éstas obran. Pero Vives se mantiene tan sólo parcialmente fiel a este principio que debería marcar el paso de la psicología metafísica de los antiguos a la psicología empírica, y sus resultados son poco importantes. No obstante, en todas sus obras, en las que a menudo incurre en el formalismo lógico, es fácil reconocer la exigencia, fundamental del humanismo, de un renacer de la ciencia mediante el retorno, no ya a la letra de las antiguas doctrinas, sino al espíritu (o sea, a los caminos y a los métodos) en que fueron formuladas.

En Alemania esta exigencia había sido por primera vez propuesta por Rodolfo Agrícola (1442-1485), autor de un escrito, *De inventione dialéctica,* en el que adopta la misma actitud que Lorenzo Valla respecto a la dialéctica. Agrícola combate el respeto incondicional a Aristóteles y afirma la necesidad de interpretar libremente sus doctrinas. Considera necesario el conocimiento y el estudio de los escritores antiguos para volver a llevar las ciencias a su forma legítima; y el objeto de su libro es el de facilitar, recogiéndolos precisamente de aquellos escritores, los caminos por los que el hombre puede llegar a conocer las cosas y a describir sus caracteres esenciales. Agrícola resuelve en sentido nominalista el problema de los universales. Ciertas cosas presentan propiedades idénticas; y estas propiedades que tienen en común, constituyen precisamente el universal. Así pues, el universal no es más que la semejanza que las cosas presentan en sus propiedades esenciales. Pero la importancia de Agrícola consiste, más que en estas doctrinas y en el análisis que hace de las formas retóricas del discurso, en haber contribuido por primera vez en Alemania a aquella vuelta a los clásicos que es el mensaje del Humanismo.

343. MONTAIGNE

El retorno del hombre a sí mismo, que constituye la esencia del movimiento de renovación renacentista, encuentra su máxima expresión en la obra de Montaigne.

Miguel de Montaigne nació el 23 de febrero de 1533 en el castillo de Montaigne, en el Périgord (Francia). Fue educado por su padre con un método que excluía cualquier rigor y coacción, aprendió el latín como

lengua materna, puesto que su preceptor no conocía el francés. Estudió Derecho y fue consejero en el Parlamento de Burdeos (1557). Su primer trabajo literario fue la traducción de una obra del teólogo catalán Raimundo de Sabunde (Sibiude) (m. en Toulouse en 1436): el *Liber creaturarum o Theologia naturalis*, libro de apologética que intentaba demostrar la verdad de la fe católica mediante el estudio de las criaturas y del hombre más que con el apoyo de los textos sagrados y de los doctores de la Iglesia. En el año 1571 se retiró a su castillo para dedicarse al estudio. Los primeros frutos de su trabajo (*Ensayos*, I, 2-20, 32-48, 40-48) fueron simples colecciones de hechos y de sentencias, extraídas de escritores antiguos y modernos, en las que aún no aparecía la personalidad del autor. Pero más tarde esta personalidad empezó a ser el verdadero centro de la meditación de Montaigne, que adquiere el carácter de una "pintura del yo" (I, 26, 31; II, 7, 10, 17, 37). En el año 1580 publicó los primeros dos libros de los *Ensayos*. En el mismo año Montaigne abandonó Francia y viajó por Suiza, Alemania e Italia, y permaneció en Roma durante el invierno 1580-81. Fue nombrado alcalde de Burdeos, y por ello tuvo que regresar a su patria; pero las ocupaciones del cargo no le impidieron atender al estudio y a la meditación. En 1582 publicó una segunda edición de los *Ensayos* ampliada, y en el 1588 todavía publicó otra con numerosos aditamentos en los dos primeros libros y un tercer libro. En este tercero la pintura del yo es el tema principal. Montaigne esperaba hacer una nueva edición de su obra con nuevas adiciones cuando murió en su castillo el 13 de septiembre de 1592.

El título de la obra de Montaigne indica claramente su naturaleza. Ensayos quiere decir experiencias (no tentativas): Montaigne pretende recoger las experiencias humanas expresadas en los escritos de los autores antiguos y modernos y ponerlas a prueba en relación con sus propias experiencias. La mirada dirigida siempre sobre sí mismo; la meditación interior, ya no religiosa, sino laica y filosófica y dirigida, por tanto, no tan sólo al propio yo espiritual, sino a todos los asuntos y las cosas humanas; y al mismo tiempo, el continuo dialogar con los demás y la continua comparación entre las experiencias propias y las ajenas, constituyen los trazos esenciales de la obra de Montaigne. Esta, en realidad, no es filosofía en el sentido de contener un conjunto sistemático de doctrinas, sino que es un auténtico y verdadero filosofar en ,el sentido moderno de la palabra. Descanes y Pascal son sus descendientes directos. Ante esta actitud pierden valor las cualidades personales en que se insiste habitualmente para determinar la posición histórica de su pensamiento. En realidad, ha pasado de una orientación estoica a una orientación escéptica, para hallar el equilibrio en una posición socrática; pero sólo esta última constituye la sustancia de su persona y de su pensamiento. El estoicismo y el epicureismo no son para él doctrinas a las que siga adicto, sino experiencias a través de las cuales llega al equilibrio que le es propio. En la experiencia del estoicismo adquiere el reconocimiento del estado de dependencia en que el hombre se encuentra respecto a las cosas; en la experiencia del escepticismo adquiere el medio para librarse, en todo lo que sea posible, de esta dependencia y para reducir las cosas a su justo valor. De este modo aclara, por ejemplo, las preocupaciones que ligan al hombre con el futuro. "Nosotros nunca estamos cerca de nosotros, sino siempre más allá de

nosotros mismos. El temor, el deseo, la esperanza nos lanzan hacia el futuro y nos quitan el sentimiento y la consideración de lo que es, para interesarnos en lo que será, o sea, cuando nosotros ya no seremos" (I, 3, p 14). Repite la sentencia estoica de que los hombres están atormentados por las opiniones que tienen de las cosas, no por las cosas mismas, y a fin de aligerar la miserable condición, humana" reconoce a los hombres el poder de despreciar las opiniones mismas o de ajustarías al bien (I, 14, p. 63). Con la misma finalidad se sirve de la experiencia escéptica: tiene que curar a los hombres de la *presunción,* que es su enfermedad natural originaria, y llevarlos a una aceptación lúcida y serena de sus condiciones. Este es el espíritu que anima el más largo y conocido capítulo de los *Ensayos,* (I, 12): la *Apología de Raimundo de Sabunde.* Montaigne hace de la condición humana un diagnóstico amargo y despiadado que Pascal se apropiará: " ¿Qué se puede imaginar más ridículo que esta criatura miserable y mezquina, que ni siquiera es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, y que dice ser dueña y señora del universo, pero que, sin embargo, no tiene siquiera la facultad de conocer la mínima parte del mismo y mucho menos de dominarla? " El hombre tiene que curarse de la presunción con que parece haberle dotado la naturaleza para consolarlo de su miserable estado (*Ib.*, p. 227). Montaigne halla acentos y frases que luego repetirá Pascal: "Un antiguo al que se reprochaba haber hecho profesión de filosofía, aun no prestando a ella mucha atención, contestó que esto era filosofar" (*Ib.*, p. 262). "Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar" (Pascal, *Pensamientos,* 4). Sin embargo, este escepticismo lleva a Montaigne a valorar adecuadamente todo lo que es auténtica posesión del hombre empezando por el conocimiento sensible. "La ciencia empieza por los sentidos y se resuelve en los sentidos. No seríamos más que una piedra, si no supiéramos que existe el sonido, el olor, la luz, el sabor, la medida, el peso, la blandura, la dureza, la aspereza, el color, la brillantez, la anchura, la profundidad. He aquí las raíces y los principios de todo el edificio de nuestra ciencia" *(Essais,* I, 12, página 379). "El privilegio de los sentidos es el de ser el límite extremo de nuestra experiencia; nada hay más allá de ellos que pueda servirnos para descubrirlos y un sentido no puede descubrir otro sentido" (*Ib.*, p. 380). El conocimiento sensible carece de cualquier criterio seguro para discernir las apariencias verdaderas de las falsas. No hay manera de supervisar las percepciones sensibles mediante su comparación con las cosas que las producen en nosotros; no podemos, pues, aquilatar su verdad como quien, desconociendo a Sócrates, no puede decir si su retrato se le parece. No tenemos comunicaciones con el ser porque la naturaleza humana está siempre entre el nacimiento y la muerte, y no obtiene de sí misma más qué una apariencia obscura y sombreada, una incierta y débil opinión. Y si acaso nuestro pensamiento se obstina en asir su ser, será como querer apretar el agua en el puño: cuanto más se cerrará y apretará lo que por naturaleza se escurre de todas partes, tanto más perderá lo que quería sujetar y retener" (*Ib.*, p. 399).

Estoicismo y escepticismo son las experiencias de que Montaigne se ha servido para poner en claro la condición humana. Pero la consideración del hombre se determina cada vez más en él como consideración de ese *hombre singular* que es él mismo; sus últimos *Ensayos* asumen cada vez más un

carácter autobiográfico, por el que filosofar se convierte en un continuo experimentarse a sí mismo, una continua aclaración del yo a sí mismo. Ya en el prefacio de la obra, Montaigne había dicho: "Yo mismo soy la materia de mi libro". En el tercer libro llega claramente a definir su filosofar como una incesante experiencia de sí mismo. "Si mi alma pudiese tomar pie, yo no me experimentaría, me resolvería *(je ne m'essaierois pas, je me resoudrois)*; pero está siempre en aprendizaje y a prueba" (III, 2, p. 29). Montaigne tiene siempre despierto el sentido de la problematicidad de la existencia; la existencia es para él un problema siempre abierto, una experiencia continua que nunca puede concluir definitivamente, y, por tanto, debe aclararse incesantemente a sí misma. Para conseguir tal aclaración no importa considerar una vida humilde y sin brillo. "De igual manera se refiere la filosofía moral a una vida popular y privada que a una vida de sustancia más rica: cada hombre lleva entera la forma de la condición humana." Por esto no pretende comunicarse con los demás mediante alguna contraseña particular y rara, sino sólo por su ser universal, "como Miguel de Montaigne, no como gramático o poeta o jurisconsulto" (*Ib.*). Y declara conformarse consigo mismo, no como conciencia de un ángel o de un caballo, sino como conciencia de un hombre. "Yo" hablo buscando e ignorando, adaptándome decididamente a las creencias comunes y legítimas. Yo no enseño en absoluto, yo relato" (*Ib.*, p. 30). Este filosofar autobiográfico, que dirigiéndose a la humanidad misma del propio yo, comprende y aprehende igualmente la singularidad absoluta del individuo y la extrema universalidad de la condición humana, es el fruto más maduro del Humanismo y marca la iniciación de la filosofía moderna. Descartes, en el *Discurso del método*, procederá de igual manera para llegar al principio fundamental del saber científico: hará la historia de sus estudios, de sus dudas, de sus investigaciones.

De esta actitud nace la aceptación serena de la condición humana, tan alejada de la exaltación como del desaliento, que es característica de Montaigne. A la afirmación de Séneca (*Quaest. nat., proem.*): "Cosa vil y abyecta es el hombre si no se eleva por encima de la humanidad", contesta: "He aquí una frase aguda y un deseo tan inútil como absurdo: hacer el puño más grande que la mano, el paso más largo que la pierna, es imposible y monstruoso. El hombre no puede elevarse por encima de sí mismo y de la humanidad, ya que no puede ver más que con sus ojos ni sujetar nada que huya de ser su presa." El hombre no puede ni debe intentar ser más que hombre. Montaigne añade: "Es cierto que esto podrá conseguirlo con la ayuda divina; pero es evidente que el efecto de la gracia sobrenatural cae fuera de las posibilidades y de los límites humanos. El hombre debe aceptarse tal como es." Esta aceptación es tema de uno de los más notables *Ensayos*, el del arrepentimiento (III, 2), del que han sido tomados los textos que acabamos de citar. En este *Ensayo*, Montaigne, aun valorando positivamente el arrepentimiento moral que es un serio empeño en la reforma de sí mismo, excluye y condena el arrepentimiento, que implica desaprobación por parte del hombre de la condición humana. Yo puedo desear, dice, ser diferente; puedo condenar y disgustarme de mi forma universal y rogar a Dios para mi reforma radical y para excusarme de mi debilidad natural. Pero esto no puedo llamarlo arrepentimiento más de lo

que pueda llamar arrepentimiento al disgusto de no ser ángel o Catón. Mis acciones son reguladas y conformes a lo que yo soy y a mi condición. Yo no puedo obrar mejor. Y el arrepentimiento no se refiere propiamente a las cosas que no están en nuestro poder como no se refiere al dolor. Yo imagino infinitas naturalezas más altas y más ordenadas que la mía; pero con esto no mejoro mis facultades, como mi brazo y mi espíritu no se vuelven más vigorosos porque yo conciba otro que lo sea" (*Ib.*, p. 40). Fantasear acerca de una condición mejor y más alta que la que el hombre posee efectivamente, cultivar la queja por aquélla y el desprecio de ésta, es una actitud inútil y perniciosa. De la condición humana es elemento constitutivo la muerte: "Tú no mueres por estar enfermo; tú mueres porque eres vivo" (III, 13). "La muerte se mezcla y se confunde por doquier con nuestra vida", no tanto porque roe nuestro organismo como porque su necesidad ineluctable se impone a nuestro espíritu. Y, "quien teme sufrir, sufre ya por lo que teme" (*Ib.*). Por eso quien enseña a los hombres a morir, les enseña a vivir; pero esta enseñanza excluye el miedo a la muerte. Cuando el hombre sabe que su condición es perecedera, se dispone a perderla sin queja. La idea de la muerte hace que la vida sea más apreciable. "Yo la gozo más que los demás, dice Montaigne (III, 13), porque la medida del goce depende más o menos de la aplicación que pongamos en ello... A medida que la posesión de la vida se hace más breve, hace falta que yo la haga más profunda y plena." Así, el pensamiento de la muerte suscita un empeño en vivir, en vivir más profunda y plenamente. En Montaigne el Humanismo alcanza su equilibrio. El hombre ya no se exalta, sino que se acepta por lo que es. Si la primera llamada a la conciencia de su subjetividad individual e histórica lleva al hombre, en el Renacimiento, a la exaltación de su estado privilegiado, el profundizar esta conciencia en su continuo experimentarse y ponerse a prueba, lo conduce al reconocimiento de sus límites y a la lúcida aceptación de sí mismo. Montaigne representa precisamente esta segunda fase del Humanismo renacentista; y a través de esta segunda fase el Humanismo desemboca en la filosofía moderna y abre camino a Descartes y a Pascal.

344. CHARRON, SÁNCHEZ, LIPSIO

Pedro Charron se enlaza directamente con Montaigne, que fue su amigo y de él le vino la inspiración fundamental de su pensamiento. Nació en París en 1541, estudió Derecho y fue abogado; pero por impulso de una vocación surgida más tarde, pasó a la teología y se hizo clérigo. En Burdeos, donde vivió mucho tiempo, conoció a Montaigne y les unió gran amistad. Fue canónigo de Condom y murió en París el año 1603. Escribió dos libros. El primero: *Tres verdades contra todos los ateos, idólatras, judíos, mahometanos, herejes y cismáticos* (1593), es una apología de la Iglesia Católica. Las tres verdades son las siguientes: hay un solo Dios y una sola verdadera religión; la religión cristiana es la única verdadera; sólo la Iglesia Católica es la verdadera iglesia. El otro libro, *De la sabiduría,* es una neta contradicción del primero: es, efectivamente, k apología de una sabiduría profana, fundada en el conocimiento del hombre. La contradicción estaba en el carácter mismo de Charron, que la quería y la teorizaba. "Es necesario,

dice (*De la sagesse*, II, 2, 13), saber distinguir y separar a nosotros mismos de nuestros cargos públicos; cada uno de nosotros representa dos papeles y dos personajes, el uno extraño y aparente, el otro propio y esencial. Hay que distinguir la piel de la camisa: el hombre hábil desempeñará bien sus funciones, pero no dejará de apreciar la estupidez, el vicio, la astucia que en ellas anidan... Hay que servirse y valerse del mundo tal como lo encontramos; pero, no obstante, hay que considerarlo como uña cosa que nos es extraña y saber gozar de uno mismo aparte, comunicándose con un buen confidente, o por lo menos consigo mismo." Aceptar y teorizar una contradicción de tal índole significa ya aceptar una actitud fundamentalmente escéptica; y tal es precisamente la posición de Charron. Pero en esta actitud, como en el escepticismo de Montaigne, va implícita la convicción de que la vida humana es una continua experiencia que el hombre hace de sí mismo y de los otros. Y así Charron dice (*Ib.*, I, 1, 1): "La verdadera ciencia y el verdadero estudio del hombre es el hombre". Y en primer lugar es consciente de los límites del hombre. Si bien precisamente por tales límites, no afirma que el alma del hombre sea absolutamente incorpórea. Todo lo que es finito está determinado como tal por límites espaciales, y por eso no está privado de corporeidad. El alma, por ser creada, es corpórea, si bien su corporeidad es invisible e incorruptible (*Ib.*, I, 8, 4). Por sus límites el hombre no puede llegar a la verdad. El hombre ha nacido para buscar la verdad; pero poseerla pertenece sólo a Dios. Y si alguna verdad cae en manos del nombre, esto sucede por casualidad; no sabe retenerla ni distinguirla de la mentira (*Ib.*, 15; 11). Por eso el hombre está destinado perpetuamente a quedar en la duda, y la única filosofía verdadera es la escéptica (*Ib.*, II, 3, 5).

Por consiguiente, el principio de la sabiduría es el reconocimiento de estos límites y, por tanto, "la unidad y plena libertad de espíritu". Hay que librarse de todas las suposiciones dogmáticas, librarse de todo prejuicio. Esta es la verdadera sabiduría (*preud'homie*). Una sabiduría "libre y franca, varonil y generosa, sonriente y alegre, igual, uniforme y constante"; una sabiduría ' cuyo resorte sea la ley de la naturaleza, o sea la equidad y la razón universal que luce y resplandece en cada uno de nosotros". El que obra según la razón natural, obra, al mismo tiempo, según Dios, del cual la razón misma es un rayo, y de acuerdo consigo mismo, pues la razón constituye nuestro elemento mas noble y rico (*Ib.*, II, 3, 4). Esta sabiduría natural es independiente de la religión. Hace falta que el hombre sea honrado, no por el paraíso o el infierno, sino por el orden que le viene de la razón. La religión tiene que aprobar, autorizar y coronar la autoridad de la razón. Aquélla es posterior a la sabiduría (*Ibid.*, II, 5, 29).

De otra naturaleza es el escepticismo de Francisco Sánchez; nacido el año 1562 en Braga, Portugal, pero se formó en Francia y fue profesor de Medicina en Montpellier y en Toulouse, donde murió en 1632. Es autor de una obra que se titula *Quod nihil scitur*, terminada en el año 1576; pero que no fue publicada hasta el 1581. Sánchez se propone usar de la duda como medio para la investigación de un verdadero método y de un saber objetivo; pero llega a la conclusión de que el hombre no posee ni lo uno ni lo otro. Parte de la crítica del procedimiento silogístico del saber escolástico, que pretendía concluir necesariamente a base de principios universales y obligar

al asentimiento en cosas de las que no hay conocimiento directo. Pero quien no percibe por su cuenta una cosa, no puede ser constreñido a percibirla por ninguna demostración. Una ciencia verdadera, si la hubiera, sería libre y propia de una mentalidad libre: sería el "conocimiento perfecto de la cosa'. Pero esta ciencia no la poseen los hombres. Ni las cosas se dejan aprehender ni los hombres poseen el medio de retenerlas, ni podrán jamás sujetarlas por completo. La conclusión, es la indicada en el titulo del libro: *nihil scitur*. Pero esta conclusión no puede ser propuesta y creída dogmáticamente: el hombre tiene que alcanzarla y darse cuenta de ella con una investigación incesante, inquiriendo por todos los lados los imites de la conciencia y dándose cuenta de su intrínseca debilidad. Así pues, para Sánchez, el escepticismo no constituye una renuncia a indagar, sino más bien un estímulo a la investigación y a la crítica metódica de todo el saber.

En Charon y en Sánchez el retorno al escepticismo aparece como un medio de renovación del hombre y de su ciencia. A tal fin está dirigido el retorno al estoicismo sostenido por Justo Lipsio, n. en Isque, cerca de Bruselas, en 1547, muerto el 1606. Lipsio quiso hacer resurgir el estoicismo antiguo, y sobre todo el romano, después de haberlo descubierto en sus fuentes originarias, y especialmente en. Séneca. Sus obras principales son: *Manoductio ad philosophiam stoicam*, *Physiologia Stoicorum*, *De constantia*. El punto central de su reelaboración es la doctrina de la providencia. De la providencia divina depende el orden de las cosas, según Lipsio; y del orden depende la necesidad inmutable de todas las cosas del mundo, o sea, el *hado*. Este, pues, no es más que la acción necesaria del orden cósmico que depende de la providencia divina *(De const.*, I, 17-19). Pero precisamente en esta doctrina Lipsio ve la fuerza de la renovación del estoicismo. En realidad, de la aceptación del hado cósmico deriva la virtud fundamental del hombre, la *constancia*, que no se deja alterar por ningún acontecimiento externo y que en todas las dificultades y luchas conserva en el hombre el equilibrio y la paz internas (*Ib.*, I 20). Quien se ha elevado a la sabiduría estoica sabe que en cada caso las cosas van como deben ir y que por eso al hombre no le queda más que aceptarlas como son.

BIBLIOGRAFIA

§ 332. Una reseña de estudios sobre el Renacimiento se halla en H. Barón, *Renaissance in Italien*, en "*Archiv.für Kulturgeschichte*", 1927 y 1931. Cfr. también el artículo correspondiente de F. Chabod, en la *Enc. Ital.* Es siempre fundamental la obra de Jacob Burckhardt, *La civilización del Renacimiento en Italia*, trad. española. Notables los estudios de G. Dilthey, *El análisis del hombre y la intuición de la naturaleza*, aparecidos entre 1891 y 1900, y los de G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, Berlín, 3.ª edic., 1893. La concepción idealista que consiste principalmente en la ampliación de la tesis de Burckhardt, está expuesta en la obra de G. Gentile, *Giordano Bruno e U pensiero del rinascimento*, Florencia, 1920 (vuelto a pub. con el titulo de *Il pensiero italiano del rinascimento*, Florencia, 1940). Anotaciones fundamentales en E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. ¡tal. Federici, Florencia, 1935; y en H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance, 1* vols., Princeton, 1955. La más moderna y equilibrada interpretación del Renacimiento, fundada en una documentación amplísima es la de E. Garin, de quien se pueden consultar especialmente *L'umanesimo italiano*, Bari, 1952; *Medioevo e rinascimento*, Bari, 1954; *L'educazione in Europa, (1400-1600)*, Bari, 1957; *La cultura filosófica del rinascimento italiano*, Florencia 1961; a estas obras se refiere todo Io dicho a propòsito de los autores italianos citados en el presente capítulo.

§ 333. La interpretación que se funda en la antítesis entre Renacimiento y Humanismo, ha sido presentada en la forma más clara por G. Toffanin, especialmente en su *Storia dell'umanesimo*, Nápoles, 1933; 2.ª edic., Roma, 1939 y los autores citados en el § 335.

§ 334. El origen religioso del concepto de Renacimiento ha sido por primera vez sostenido por R. Hildebrand, *Zur sogenannten Renaissance*, en "Zeitschrift für den deutschen Unterricht", Leipzig, 1892, vol. VI, pp. 377 sigs. (después en *Beiträge zum deutschen Unterricht*, Leipzig, 1897, pp. 279 y s.). Queda demostrado definitivamente por las investigaciones fundamentales de K. Burdach, *Reforma, Renacimiento, Humanismo*, trad. ital. Cantimori, Florencia, 1935. Para toda investigación subsiguiente en el mismo sentido, hay que seguir las citas contenidas en esta obra. También es importante Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance*, Basilea, 1920.

§ 335. La vinculación entre los orígenes de la ciencia y el aristotelismo medieval lo ha efectuado por primera vez P. Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, 1906-13, desarrollado luego por otros muchos autores, entre los cuales cfr. especialmente M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959, John Randall, jr., *The School of Paduaand Emergence ofModern Science*, 1961.

§ 336. Acerca del significado de Dante respecto al Renacimiento: Burdach, op. cit., *passim*. Sobre los aspectos medievales del pensamiento de Dante: B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1942; *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944.

§ 337. Sobre la posición de Petrarca en el Renacimiento: Dilthey, op. cit., vol. I, pp. 25 sigs. Burdach, óp cit., *passim*. Cassirer, op. cit., *passim*.

§ 338. Sobre los filósofos del siglo XV italiano, véase la antología de E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florencia, 1942, que también contiene noticias biográficas y bibliográficas. De Coluccio Salutati, el *De nobilitate legum et medicinae*, fue editado en 1542 en Florencia, ed. y trad. ital. por E. Garin, Florencia, 1948; *De tyranno*, por von Martin, Leipzig, 1913, y por F. Ercole, Leipzig, 1914; el *Epistolario*, por Novati, Roma, 1891-1905. De Leonardo Bruni, los *Dialoghi* han sido editados por Kirner, Liorna, 1889; el *Isagogicon* por Barón, cuya monografía *Leonardo Bruni aretino*, Leipzig, 1928, es fundamental. La carta de Cosme Raimondi, en la citada *Antología* de Garin. De los tratados morales de las epístolas de Filelfo, hay ediciones del XV y del XVI.

§ 339. Las obras de Valla han sido publicadas en Basilea, 1540 y 1543. Sobre Valla, Gentile, *La filosofia italiana dalla fine della scolastica agli inizi del rinascimiento*, pp. 266-288; Saitta, *Filosofia italiana e umanesimo*, Florencia, 1928, pp. 60-78.

§ 340. El escrito de B. Fazio fue editado en Sandeo, *Epitomae de regibus Siciliae et Apuliae*, Hannover, 1611. La obra de Giannozzo Manetti fue publicada en Basilea en el año 1532. Las obras de Alberti fueron publicadas por Bonucci en Florencia, 1843-49, en 5 vols.; otra edición de Mancini, Florencia, 1890. Sobre Alberti: Gentile, *Giordano Bruno*, pp. 149-152. El *Della vita civile*, de Palmieri, ha sido publicado en el año 1529; *De óptimo cive*, de Platina, tuvo alguna edición en el cuatrocientos. Las obras de Nizolio fueron publicadas en Parma el año 1553 e impresas nuevamente por Leibniz, en Francfort, el año 1671 y el 1674.

§ 341. El *De sapiente*, de Bouillé, ha sido editado nuevamente por Klibanski como apéndice a la edición original alemana de la citada obra de Cassirer. Las obras de Bouillé habían sido publicadas en París el año 1512. Sobre él: Cassirer, op. cit, p. 142.

§ 342. Las obras de Pedro Ramus tuvieron muchas ediciones en el XVI y en el XVII. Waddington, *De P. Rami vita, scriptisphilosophia*, París, 1849; edic en franc., París, 1855; W. J. Ong, *Ramus' Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., 1958; R. Hooykaas, *Umanisme, science et reforme.—Pierre de la Ramee*, Leiden, 1958. El *De disciplinis*, de Luis Vives, ha tenido numerosas ediciones a partir de la de Brügge, 1531. Rivari, *La sapienza psicologica e pedagogica di L. V.*, Bolonia, 1922. Las obras de Agrícola fueron publicadas en Colonia el año 1539 y luego tuvieron numerosas ediciones. Sobre el humanismo alemán: Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlín, 1916.

§ 343. De los *Ensayos* de Montaigne, la mejor edición es la publicada en la colección de las Universidades de Francia por J. Plattard, París, 1931-32 (citada en el texto) y que reproduce la edición de Montaigne de 1588 con las adiciones y correcciones manuscritas del mismo Montaigne. Dilthey, op. cit, I, pp. 47 sigs. Strowski, *Montaigne*, París, 1906. Weigand, *Montaigne*, Munich, 1911.

§ 344. Las *Trois verités*, de Charron, fueron publicadas por primera vez en Burdeos el año 1593, *De la sagesse*, en Burdeos, en 1601; *Opera, 2* vols., París, 1635. De Sánchez: *Quod nihil scitur*, Lyon, 1581. Francfort, 1618; *Tractatus philosophici*, Rotterdam, 1649. Menéndez y Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, II, Madrid, 1892, 195-366; Giarratano, *Il pensiero de F. S.*, Nápoles, 1903. De Justo Lipsio, *Opera*, Vesaliae, 1675. Dilthey, *El análisis del hombre*, cit., pp. 245 sigs. de la trad. ital., Venecia, 1926.

CAPITULO n

RENACIMIENTO Y POLÍTICA

345. MAQUIAVELO

El humanismo renacentista está estrechamente ligado a una exigencia de renovación política. Se quiere renovar al hombre, no sólo en su individualidad, sino también en su vida social. Por eso, se emprende un análisis de la comunidad política, para descubrir su fundamento y para referir a este fundamento sus formas históricas. La *vuelta a los orígenes,* que también en este campo es la consigna de la renovación, se entiende, por un lado, como el retorno de una comunidad histórica determinada, pueblo o nación, a sus orígenes históricos de los que puede sacar nueva fuerza y vigor; y por otro lado, como retorno al fundamento estable y universal de toda comunidad y, por tanto, al establecimiento y reorganización de la comunidad sobre su base *natural.* Historicismo y iusnaturalismo son los dos aspectos en que se concreta la voluntad política renovadora del Renacimiento.

El primero de estos dos aspectos se remonta, como ya se ha visto (§ 334), al neoplatonismo, por cuanto había perdido el carácter teológico que tenía en el mismo. El segundo aspecto tiene su raíz en el antiguo estoicismo, en la doctrina del derecho natural que había dominado en la antigüedad y en la Edad Media, y también éste tiende "a perder sus implicaciones teológicas. Para los estoicos, lo mismo que para los escritores medievales, el orden natural de la comunidad humana se identificaba, por un lado, con la razón, y por otro, con Dios: sobre la primera de estas indentidades insisten los escritores del Renacimiento. El derecho natural, base de toda comunidad humana, es el dictado mismo de la razón.

Nicolás Maquiavelo (1467-1527) es el iniciador de la orientación historicista. La vida entera de Maquiavelo fue dedicada al intento de realizar una comunidad política italiana; y Maquiavelo vio y reconoció el único camino de dicha realización: volver a los orígenes de la historia italiana. La indagación historiográfica encauzada a reconocer estos orígenes, se unió en él estrechamente con el trabajo positivo de reconstrucción de la unidad política del pueblo italiano, de tal modo, que la personalidad de Maquiavelo queda definida precisamente por la unidad de la labor política y de la investigación historiográfica. *El Principe* (1513) y *los Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* muestran la unidad del juicio político y del juicio histórico que constituye la característica fundamental de Maquiavelo y que hace de él el primer escritor político de la Edad Moderna.

El primer capítulo de la tercera parte de los *Discorsi* está dedicado a la demostración de aquella vuelta a los principios que es la consiena renovadora del Renacimiento, para todo lo que atañe al hombre y a su vida social. Según Maquiavelo, la única manera de que las comunidades puedan renovarse, y de este modo huir de la decadencia y de la ruina, es volver a sus principios, ya que todos los principios tienen en sí alguna bondad de la que pueden volver a tomar su vitalidad y sus fuerzas primitivas. En los Estados, la reducción a los principios se nace por accidente extrínseco o por prudencia intrínseca. Esto le sucedió a Roma, donde a menudo las derrotas fueron la causa de que los hombres "se reconocieran" en el orden de su convivencia; y donde instituciones añadidas, como las de los tribunos de la plebe y de los censores, o también individuos de excepcional virtud, asumieron la tarea de encauzar a los ciudadanos hacia su virtud primitiva. Asimismo, las comunidades religiosas se salvan solamente por el retorno a los principios. La religión cristiana se habría extinguido por completo de no haberla vuelto a su principio san Francisco y santo Domingo, los cuales, con la pobreza y el ejemplo de la vida de Cristo, le reinfundieron su fuerza primitiva.

Pero la vuelta a los principios supone dos condiciones: en primer lugar, que los principios a los que hay que volver, los orígenes históricos de la comunidad, sean claramente reconocidos y rectamente entendidos; en segundo lugar, que sean reconocidas en su verdad *efectiva* las condiciones de hecho por medio o a través de las cuales hay que realizar el retorno. La objetividad histórica y el realismo político son, pues, las condiciones fundamentales del retorno a los principios. En efecto, estas dos condiciones constituyen las características de la obra de Maquiavelo: por un lado, se dirige a la historia e intenta verla en su objetividad, en su fundamento permanente que es la sustancia inmutable de la naturaleza humana; por otro, se dirige a la realidad política que lo circunda, a la consideración de la vida social en su verdad efectiva y con renuncia a cualquier divagación de repúblicas y principados "que nunca se han visto ni se conoce que hayan existido de verdad".

Sobre el primer punto, o sea, la forma originaria a la que debe volver la comunidad italiana, Maquiavelo llega a identificarla con la República libre, tal como se realizó en los primeros tiempos del poderío romano. A pesar de que Maquiavelo esté lejos de *imaginar* un tipo ideal de Estado, no puede menos que llegar a determinar, a través de su investigación histórica, la forma originaria de la comunidad política italiana, a la que ésta debe volver. Pero esta forma, que se funda en la libertad y en las buenas costumbres, es una meta lejana y difícil de conseguir. Según Maquiavelo, al político incumbe una tarea inmediata, la única realizable en las circunstancias históricas del tiempo: la de un príncipe unificador y reorganizador de la nación italiana. De esto deriva la configuración de la figura del príncipe. Si una comunidad no tiene otro modo de salir del desorden y de la servidumbre política más que organizarse en principado, la realización de este principado se convierte en un objetivo que encuentra su norma y su justificación en sí misma. Esta tarea implica el riesgo de decaer y sumirse en la tiranía/Puede muy bien ocurrir que quien asuma tal responsabilidad "sea engañado por un falso bien" o "se deje llevar voluntaria o ignorantemente"

por el camino fácil en apariencia, pero ruinoso de la tiranía. En tal caso, renunciará a la gloria, al honor, a la seguridad, a la tranquilidad y a la satisfacción interna, e irá hacia la infamia, *el* vituperio, el peligro y la inquietud. Así pues, aceptar tal tarea representa una alternativa y una elección: seguir el camino que permita vivir seguro y que después de la muerte da la gloria, o seguir el otro camino, que hace vivir en continuas angustias y que, después de la muerte, depara la infamia (*Disc.*, 1, 9). Pero es imposible que la segunda alternativa sea preferida por quien, por fortuna o virtud, de simple particular, se convierte en príncipe de una república, si conoce verdaderamente la historia y saca partido de sus enseñanzas (*Ib.*, I, 10).

Aun así, una vez aceptada y reconocida como propia la tarea política, es imposible quedarse a medio camino. Tiene ésta exigencias que provienen de la materia en la que actúa, o sea, la naturaleza de los hombres. No se pueden hacer cálculos sobre la buena voluntad de los hombres. El hombre, por naturaleza, no es bueno ni malo; pero puede ser lo uno y lo otro. El político, si quiere triunfar en sus designios, tiene que hacer sus cálculos para el caso peor: o sea, presuponer que todos los hombres son malos y que habrán de manifestarle su malignidad en la primera ocasión (*Ibid.*, 1, 3). El político, pues, no puede hacer "profesión de bueno"; tiene que aprender a "poder ser bueno, y usarlo o no usarlo, según la necesidad" (*Princ.*, 15). No debe apartarse del bien, si le es posible; pero ha de saber emplear el mal si le es necesario (*Ibid.*, 19). Ciertamente, hay expedientes muy crueles, contrarios a cualquier modo de vivir, no sólo cristiano sino humano, y tales que cualquier hombre debe rehuirlos. En tal caso "es preferible vivir más bien como particular que como rey con tanta ruina de los hombres". Y, no obstante, si no se puede o no se quiere renunciar a ello hay que recurrir resueltamente al mal y evitar los caminos intermedios que no conducen a nada (*Disc.*, 1, 26). Así, Maquiavelo sitúa crudamente al político frente a las duras y tristes exigencias de su cargo. Ciertamente, le asalta la duda de si combatir el mal con el mal, el fraude con el fraude, la violencia con la violencia, la traición con la traición, permite conducir la comunidad al verdadero orden de su forma política. Pero contesta a la duda observando que algunas veces se han mantenido en el poder aquellos que, después de haber llegado a él a través de la crueldad y la perfidia, no han insistido en ellas, sino que todo lo han dirigido a la mayor utilidad posible de sus subditos. Estos "con Dios o con los hombres pueden aportar algún remedio a su estado". Los demás es imposible que se mantengan (*Princ.*, 8).

En otros términos: el límite de la actividad política está en la naturaleza de esta misma actividad. La tarea política no tiene necesidad de decidir desde el exterior la propia moralidad, la norma que la justifique y le imponga sus límites. Se justifica por sí misma, por su exigencia intrínseca de conducir a los hombres a una forma ordenada y libre de convivencia, y halla su límite en la posibilidad de éxito de los medios adoptados. Algunos medios extremos y repugnantes son impolíticos porque se vuelven contra quien los emplea y hacen imposible el mantenimiento del estado. El dominio de la acción política se extiende a todo lo que ofrece la garantía del éxito, que no es más que la estabilidad y el orden die la comunidad política. Por primera vez desde Maquiavelo, ese dominio es escrutado y valorado con

un criterio puramente intrínseco y se entrevé el principio de una normatividad inherente a las empresas humanas como tales y no sobreañadida a ellas desde el exterior como un criterio y un límite extraño.

La tarea del político, que significa decisión, riesgo y responsabilidad, presupone la *libertad* del hombre y la problematicidad de la historia. Maquiavelo toma en consideración la hipótesis de que las cosas del mundo son gobernadas por la fortuna o por Dios de tal modo que los hombres no puedan corregirlas ni remediarlas; pero a pesar de que la hipótesis le atrae, al comprobar la extremada movilidad de los acontecimientos de su tiempo, acaba por desecharla, porque en tal caso la libertad sería nula y la única actitud posible sería la de "dejarse gobernar por la suerte". Considera más probable que la suerte sea arbitro de la mitad de las acciones humanas y que deje gobernar a los hombres aproximadamente la otra mitad. La fortuna es como un río que cuando se enfurece lo desborda y envuelve todo, de manera que el hombre no puede en absoluto detenerlo ni ponerle obstáculos; pero su ímpetu no resulta tan perjudicial ni destructor si el hombre provee a su debido tiempo a la construcción de diques que obstaculicen o regulen su crecida. La suerte demuestra su potencia donde no existe "ordenada virtud" que la resista y dirige su ímpetu hacia donde no hay obstáculos ni diques que la contengan (*Princ.*, 25). El hombre sólo puede dominar la suerte tomando una actitud histórica, refiriéndose al pasado; relacionando el pasado y el porvenir, evitará los cambios inconcluyentes y bruscos y conseguirá regular la fortuna de modo que no pueda mostrar su poder cada día (*Disc.*, II, 30). Hay tensión entre la fortuna y la libertad. La acción del hombre se inserta en los acontecimientos, y así queda condicionada por ellos. Pero cuanto más se base en la historia tanto más conseguirá dominarlos, y aquella mitad de su curso que pertenece a la libertad humana, *puede* ser la mitad decisiva, siempre que la previsión haya sido justa. La acción humana —viene a decir Maquiavelo— no puede eliminar todo riesgo; pero sí puede y debe eliminar los giros arbitrarios y reducir el riesgo a una posibilidad decisiva de éxito.

Todo ello implica la radical *problematicidad* de la historia. Esta quita u ofrece al hombre la ocasión de obrar virtuosamente, a veces suscita o destruye a su arbitrio las voluntades humanas, o bien perfila un designio que los hombres pueden secundar, pero no impedir, y urde una trama que pueden tejer, pero no romper (*Disc.*, II, 29). No obstante, los hombres ' no deben abandonarse nunca . De hecho no conocen el fin hacia el cual la historia se mueve; y puesto que ésta procede siempre por caminos tortuosos e incógnitos, los hombres tienen siempre que esperar y, esperando, no deben abandonarse, sea cual fuere la fortuna o aflicción en que se hallen (*Ibid.*, II, 29). La enseñanza que resulta de esto es la llamada a decidir y a querer, a mezclarse con empeño y activamente en la historia. Maquiavelo rechaza cualquier principio o doctrina que concluya con el "dejarse llevar", con el abandonarse pasivamente al curso de los acontecimientos. El hombre que se ha comprometido en la historia, tiene una misión determinada y no tiene que desesperar nunca: el resultado de su acción lo trasciende y puede conducirlo, por caminos difíciles y lejanos, a la victoria de la empresa que tanto ama.

346. GUICCIARDINI, BOTERÒ

Los *Recuerdos políticos y civiles,* de Francesco Guicciardini (1482-1540), ofrecen las máximas de una sabiduría mundana que tiene sus raíces en la actividad política y está orientada a iluminarla y guiarla. Guicciardini considera inútil y desatinado ocuparse de los problemas que se refieren a la realidad sobrenatural o invisible: "Los filósofos y teólogos y todos los demás que escriben sobre cosas sobrenaturales y que no se ven, dicen mil desatinos; porque, en efecto, los hombres están a oscuras de estas cosas, y estas disquisiciones han servido y sirven más para ejercitar el ingenio que para hallar la verdad" (*Rec.*, 125). Por motivos análogos rechaza la astrología: pensar que se pueda conocer el futuro, es un sueño, y los astrólogos no adivinan más que un hombre cualquiera que juzgue por casualidad (*Ibid*, 207). El verdadero interés de Guicciardini va dirigido al hombre, y particularmente al hombre en sus relaciones sociales, en su actividad política. Al hombre hay que juzgarlo no en relación al trabajo que está realizando, sino respecto a cómo lo realiza. De hecho, no escoge la clase social en que nace o la hacienda y la suerte con que tiene que vivir. Pero escoge su conducta en su clase o con sus recursos o ante su suerte. Y por esta conducta debe ser juzgado (*Ibid.*, 216). Pero, por lo que respecta a su conducta, el hombre sólo puede confiarse a la reflexión o a la experiencia. "Sabed que quien gobierna arbitrariamente, al final tropieza con arbitrariedades; lo correcto es pensar, examinar y considerar bien las cosas, aun las más insignificantes; advirtiendo que, si obrando así, las cosas salen bien con dificultad, pensemos en lo que les podrá suceder a los que se dejan llevar por la corriente" (*Ibid.*, 187). El "dejarse llevar por la corriente" equivale al "dejarse gobernar por la suerte" de Maquiavelo. Como Maquiavelo, Guicciardini quiere la participación activa del hombre en la realidad política, un realismo despierto y operante, que corrija, aun cuando no pueda desviarlo del todo, el curso de la fortuna. Por esto aprecia positivamente la fe. "Fe no es más que creer con firme opinión y casi certidumbre las cosas que no son razonables; o, si son razonables, creerlas con más seguridad de lo que permiten las razones." La fe produce la obstinación; y la obstinación, en un mundo sometido a miles de azares y accidentes, puede hallar por fin el camino del éxito. Así pues, con razón, se dice: "quien tiene fe lleva a cabo cosas grandes" (*Ibid.*, 1). No obstante, ni la fe ni la sagacidad, aun pudiendo modificar muchas cosas, son suficientes para asegurar el éxito. La fortuna toma mucha parte en las cosas humanas, una fortuna que es pura casualidad sin ningún orden o ley providencial. El orden providencial, si existe, es impenetrable para los hombres. "No se diga: Dios ha ayudado a fulano porque era bueno; zutano ha acabado mal porque era malo; pues muy a menudo se ve lo contrario. Por eso tampoco hemos de decir que no existe la justicia de Dios, pues sus designios son tan profundas que merecidamente son llamados *abyssus multa*" (*Ibid.*, 2). Aun con ello es evidente que la "máquina mundana", el orden natural de las cosas, estimula a los hombres a la actividad. Por ejemplo, si los hombres no piensan en la muerte, aunque sepan que han de morir, esto no sucede porque la muerte esté lejana, cuando está muy cerca y siempre amenazando, sino porque si los hombres pensasen en la muerte, el mundo estaría "lleno de incuria y torpeza" (*Ibid.*, 160).

Por lo que respecta a la naturaleza humana, Guicciardini está sustancialmente de acuerdo con Maquiavelo. Los hombres están naturalmente inclinados al bien; pero como su naturaleza es frágil y las ocasiones que los incitan al mal son infinitas, se alejan fácilmente por interés propio de la inclinación natural (*Ibid.*, 225). El resultado es que hay más hombres malos que buenos; y por ello es buena máxima para el político no fiarse más que de los pocos que verdaderamente conoce, y mantener frente a los demás los ojos muy abiertos, aunque sin demostrarlo, para no aparecer desconfiado (*Ibid.*, 201). Por eso el gobierno debe fundarse más en la severidad que en la dulzura; y el combinar y sazonar la una con la otra es el arte más alto y difícil del político (*Ibid.*, 41). El político tiene que aparentar pero también ser, porque la apariencia, con el tiempo, acaba quedando al descubierto. "Haced cualquier cosa por parecer buenos, lo cual sirve para infinitas cosas; pero, como las opiniones falsas no duran, os resultará difícil parecer por mucho tiempo buenos si en verdad no lo sois" (*Ibid.*, 44). Así, por la misma exigencia del éxito, se exige y justifica una consistencia moral intrínseca de la acción política.

La enseñanza política de Guicciardini no se diferencia en su realismo de la de Maquiavelo; pero se diferencia por la ausencia de aquel fundamento histórico que alentaba la actividad y el pensamiento político de Maquiavelo. Maquiavelo considera el juicio político fundamentalmente conexo con el histórico. Guicciardini separa el juicio político del histórico y lo une a su interés particular, al éxito de su obra personal. "Tres cosas, dice, deseo ver antes de mi muerte; pero dudo, aunque viviese mucho, ver alguna: una, vivir en una república bien ordenada en nuestra ciudad, ver a Italia liberada de todos los bárbaros y al mundo liberado de la tiranía de esos malvados curas" (*Ibid.*, 236). Pero esta aspiración es puramente retórica, porque su condición particular lo empuja a servir precisamente la causa que odia: "El trato que he tenido con tantos pontífices, me ha obligado a amar por interés particular su grandeza; y si no fuera por este respeto, habría amado a Martín Lutero como a mí mismo, no por librarme de las leyes emanadas de la religión cristiana en el modo que se la interpreta y entiende comúnmente, sino por ver reducida esta caterva de desalmados a los términos debidos, o sea, a vivir sin vicios o sin autoridad" (*Ibid.*, 28). La personalidad de Guicciardini presenta, pues, una escisión que es ajena a la de Maquiavelo: Guicciardini separa del afán político, que considera mejor, es decir, del juicio histórico, su condición particular. Maquiavelo había unido las dos cosas, y en esto estriba su grandeza.

La enseñanza política de Maquiavelo fue recogida, a fines del siglo XVI, por Juan Botero (nacido alrededor de 1533, muerto el 27 de junto de 1617), autor de diez libros *Sobre la razón de Estado* (1589). La misma noción de razón de estado es herencia del maquiavelismo. "La razón de Estado, dice Botero, comprende los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio." Con esto reconoce en el arte político una autonomía propia, una lógica propia, unas normas intrínsecas que constituyen una esfera independiente: y éste era precisamente el resultado fundamental de la obra de Maquiavelo. Pero la característica de Botero y su novedad frente al mismo Maquiavelo consiste en incluir entre las exigencias de la razón de estado, las mismas exigencias de la moral. Así, considera que "es necesaria la

excelencia de la virtud en el príncipe": porque el fundamento del estado es la obediencia de los subditos y ésta se consigue precisamente por la virtud del príncipe. Las virtudes pueden procurar la reputación y el amor: entre las que producen el amor, la principal es la justicia, y entre las que procuran la reputación, la principal es la prudencia. La justicia tiene que ser garantizada por el príncipe, tanto en las propias relaciones con los subditos como en las relaciones de los subditos entre sí. La prudencia exige que el príncipe se deje guiar en sus deliberaciones exclusivamente por el interés. "Y por eso no hay que fiarse de la amistad, ni de la afinidad, ni de la unión, ni de ningún otro vínculo en el que, quien trate con él, no tenga como base el interés" *(Della rag. di stato,* ed. 1589, 60). Preocupado como está por la conservación del estado más que por su fundación y su ampliación, Botero prefiere los caminos cautos de la prudencia, condena las grandes ambiciones y los grandes proyectos y desconfía de la astucia demasiado sutil. La diferencia entre la prudencia y la astucia estriba en la elección de los medios: la prudencia sigue lo honrado más que lo útil; la astucia no tiene en cuenta más que el interés. Pero la sutileza de la astucia es un obstáculo para la ejecución; del mismo modo que un reloj, cuanto más complejo es, más fácilmente se estropea, así los proyectos y las empresas fundadas sobre una sutileza demasiado minuciosa, resultan en su mayor parte estériles (*Ibid.*, 70). En cuanto a la religión, Botero, que vive en el clima de la contrarreforma, la considera como uno de los fundamentos del estado, y aconseja al príncipe que se rodee de un "consejo de conciencia" constituido por doctores de teología y de derecho canónico, "porque, de lo contrario, cargará su conciencia y hará cosas que luego habrá que deshacer si no quiere dañar su alma y la de sus sucesores". Un maquiavelismo temeroso de Dios, pues, en el que se encuentran alineados, como medios de gobierno, preceptos de moral y de religión, y máximas de procedimientos tortuosos.

347. TOMAS MORO. JUAN BODIN

La segunda corriente en que se concentra el esfuerzo de renovación política del Renacimiento es la que conduce al iusnaturalismo. Esta corriente se origina en una preocupación universal y filosófica que se distingue de la preocupación particular e histórica dominante en la corriente historicista. No se trata de renovar y reconstruir *un* estado determinado con el retorno a sus orígenes históricos, sino de renovar y reconstruir *el* estado, en general, por el retorno a su fundamento universal y eterno. • La indagación sobre la naturaleza del estado se hace aquí más amplia y se desarrolla sobre un fundamento filosófico-jurídico. Se busca la esencia, el principio último que da fuerza y valor a *cada* estado y se plantean cambios y reformas que pueden conducirlo a su forma ideal. En eso puede reconocerse la primera manifestación del iusnaturalismo; y en aquella pasión por una forma ideal de estado que se encuentra en la *Utopia* de Tomás Moro. La forma ideal del estado es, en efecto, su estructura racional; y la naturaleza fundamental de cada comunidad política se halla en la razón. El verdadero iusnaturalismo, el de Gentile y

el de Grocio, se desarrollará precisamente sobre este presupuesto: la identidad del derecho natural con las exigencias de una estructura puramente racional de la comunidad.

Tomás Moro nació en Londres en 1480. Literato y estadista, se opuso al acta del Parlamento, que declaraba nulo el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón y designaba para la sucesión al hijo del segundo matrimonio del rey con Ana Bolena. Fue por ello condenado a muerte y decapitado en el año 1533. Sus puntos de vista filosóficos y políticos están expresados en la *Utopía,* publicada en el año 1516: una especie de novela filosófica en la que los puntos de vista de Moro son enunciados por un filósofo llamado Rafael, que relata lo que había conocido en una isla ignorada, bautizada precisamente Utopía, en uno de los viajes de Américo Vespucio. El punto de partida de Moro es la crítica de las condiciones sociales de Inglaterra en su tiempo. La aristocracia terrateniente iba substituyendo los cultivos de cereales por los pastos de carneros, de cuya lana obtenía una renta mayor. Los campesinos eran expulsados de las casas y de las fincas y no tenían otro remedio que mendigar (para el cual la reina Isabel instituyó luego penas muy severas) o robar.

Por el análisis de esta situación llega Moro a anhelar una reforma radical del orden social. En la isla de Utopía está suprimida la propiedad privada. Se cultivan las tierras por turnos de los habitantes, los cuales están adiestrados sin excepción en la agricultura; cada dos años se relevan en el campo. El oro y la plata no tienen ningún valor y sirven para los utensilios más humildes. Luego cada uno tiene su propio oficio y magistrados especiales, llamados *sifograntos*, vigilan para que nadie esté ocioso y ejerza cada cual con esmero su propio arte. Los ciudadanos de la isla trabajan tan sólo seis horas, y el resto del tiempo lo dedican a las letras o a la diversión. La cultura de aquel pueblo está toda orientada a la utilidad común, a la que los ciudadanos subordinan su interés particular. Se preocupan poco de la lógica, pero cultivan las ciencias positivas y la filosofía; completan los conocimientos racionales con los principios de la religión, reconociendo que la razón humana sola no puede conducir al hombre a su verdadera felicidad. Los principios que reconocen como propios de la religión son: la inmortalidad del alma, destinada por Dios a la felicidad; el premio y el castigo después de la muerte, según la conducta observada en esta vida. Si bien estos principios derivan de la religión, los ciudadanos consideran que se puede creer en ellos basándose en razones y fundamentos humanos. Reconócese además que la sola guía natural del hombre *es* el placer, y que sobre esta guía está fundado el mismo sentimiento de solidaridad humana. De hecho, el hombre no tendería a ayudar a los otros hombres y a evitarles el dolor si no considerara que el placer es un bien para los demás; pero lo que es un bien para los otros es también un bien para sí mismo; y en realidad el placer es el objeto que la naturaleza ha asignado al hombre. Pero la característica principal de Utopía es la tolerancia religiosa. Todos reconocen la existencia de un Dios creador del universo y autor de su orden providencial. Pero cada uno lo concibe y lo venera a su manera. La fe cristiana coexiste con las otras; y tan sólo se condena y queda excluida

la intolerancia de quien condena o amenaza a los secuaces de una confesión religiosa diferente. Cada cual puede intentar convencer al otro sin violencia y sin injuria; nadie puede violar la libertad religiosa de otro. Los ciudadanos consideran que a Dios le place el culto vario y diferente; por eso consienten que cada uno crea lo que prefiera. Queda prohibida tan sólo la doctrina, que niega la inmortalidad del alma y la providencia divina; pero quien la profesa no es castigado, sino que sólo se le impide difundir su creencia. La república de Utopía es, pues, un estado conforme a la razón, en el que los mismos principios de la religión son los que la razón puede defender y hacer valer: sólo no hay lugar para la intolerancia.

Si Tomás Moro había idealizado en el estado de Utopía la estructura de una comunidad conforme a la razón, Juan Bodín se coloca, por el contrario, explícitamente, en el plano de la realidad política y analiza los principios jurídicos de un estado racional. Bodín nació en Angers el año 1530 (o 1529), fue jurista y abogado en París y tuvo mucha influencia en la corte del rey Enrique III. Murió en 1596 (o 97). En los *Six limes de la république* (1576), se propone aclarar la definición del estado que da al principio de su obra: "La república es un gobierno recto de muchas familias, y de lo que a las mismas es común, con poder soberano." Pero la validez propia del estado reside en su última determinación, en la *soberanía.* Esta, la concibe Bodín sin límites, excepto los impuestos por la ley de Dios o de la naturaleza. El poder absoluto y soberano del estado no es un arbitrio incondicionado, porque tiene su norma en la ley divina y natural, norma que le viene de su fin intrínseco, la justicia. No existe poder soberano donde no hay independencia del poder estatal de todas las leyes y capacidad de hacer y deshacer las leyes. La soberanía no es un atributo puramente negativo que consiste en estar dispensado y libre de las leyes y costumbres de la república. Se puede tener esta dispensa como lo consiguió en Roma Pompeyo el Grande, sin poseer soberanía. Consiste, por lo contrario, en el poder positivo de dar leyes a los subditos o de suprimir las leyes inútiles y hacer otras: esto no puede hacerlo quien está sujeto a las leyes o quien recibe de otro el poder que posee (*Rep.*, I, *9.a* ed., 1576, 131-132). El límite intrínseco del poder soberano, sometido a la ley natural y divina, permite establecer la regla de que el príncipe soberano está obligado a observar los compromisos por él contraídos, tanto con sus propios subditos como con el extranjero. El garantiza a los subditos los pactos y las obligaciones mutuas, y esta obligado a respetar la justicia de todas sus acciones. Un príncipe no puede ser perjuro (*Ibid.*, 148). En conformidad con estos principios, Bodín afirma, por un lado, la indivisibilidad del poder soberano, por la que no puede pertenecer al mismo tiempo a uno, a pocos o a toaos (acepta la antigua clasificación de las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia); pero, por otro lado, afirma enérgicamente el límite de la soberanía, que no puede prescindir de la ley divina y natural. "La más notable diferencia entre el rey y el tirano es que el rey se conforma a las leyes de la naturaleza, el tirano las pisotea; el uno cultiva la piedad, la justicia y la fe, el otro no tiene Dios, ni fe, ni ley" (*Ibid.*, II, 4, 246). Sostenedor de la monarquía francesa, Bodín considera el gobierno monárquico como el mejor de todos, siempre que sea moderado por el gobierno aristocrático y

popular. Precisamente es propia del gobierno aristocrático ia justicia distributiva o geométrica, que reparte los bienes según los méritos de cada uno; del gobierno popular es propia la justicia conmutativa o aritmética, que tiende a la igualdad. La justicia perfecta es la *armónica,* que se compone de las dos; y tal justicia es propia de las monarquías reales (*Ibid.*, VI, 6, 727 sigs.). La república bien ordenada se parece al hombre en el cual la inteligencia representa la unidad indivisible a que están subordinadas el alma racional, el alma irascible y el alma apetitiva. La república aristocrática y popular, sin rey, es como el hombre a quien falte la actividad intelectual. Puede vivir como vive el hombre que no se preocupa de la contemplación de las cosas divinas e intelectuales; pero no tiene la unidad ni el acuerdo intrínseco, que sólo puede dar un príncipe, el cual, con el intelecto del hombre, une y armoniza a la vez todas las partes (*Ibid.*, 756-7).

Como Tomás Moro, Bodín considera propio de una comunidad racionalmente organizada el principio de la tolerancia religiosa. El *Colloquium heptaplomeres* (compuesto hacia el año 1593) está dedicado a la defensa de este principio: es un diálogo en que hablan siete personas representantes de siete confesiones religiosas diferentes (de ahí el título): un católico, un luterano, un calvinista, un hebreo, un mahometano, un pagano y un sostenedor de la religión natural. Se supone que el diálogo tiene lugar en Venecia, la cual, antes de que Holanda se convirtiese en sede de la libertad religiosa, era considerada como el estado más liberal, según lo probaba el episodio de Fra Paolo Sarpi. El personaje más significativo del diálogo es Toralba, partidario de la religión natural. La tesis de Toralba es que, dado el conflicto entre las religiones positivas, la paz religiosa no es posible sino con la vuelta al fundamento puramente natural (o sea racional) de las diversas religiones, fundamento que constituye su sustancia común. Pero este retorno no impide la permanencia de las religiones positivas, ya que la religión natural, abiertamente racional y filosófica, no puede conseguir de la plebe y del vulgo el consentimiento que tan sólo las ceremonias y los ritos pueden procurarle. Reducidas otra vez a su esencia común según la razón filosófica, las religiones positivas pierden los motivos de contraposición y se reconocen solidarias, haciendo posible la paz religiosa del género humano. En realidad, esta paz, que era el ideal de los platónicos del Renacimiento desde el Cardenal de Cusa, es también el ideal de Bodín, que escribe su obra durante el período de las guerras religiosas en Francia. Pero la preocupación de Bodín es, sobre todo, política. Le interesa establecer el principio de la tolerancia religiosa, como fundamento del orden civil en la mejor república.

348. EL IUSNATURALISMO

Las doctrinas de Tomás Moro y de Juan Bodín implican ya el postulado de iusnaturalismo: el retorno de la organización política a su esencia racional. Pero este postulado queda aclarado y puesto de relieve por los auténticos fundadores del iusnaturalismo mediante el estudio del

estado de guerra. La guerra, en efecto, suspende la validez de las leyes positivas y los acuerdos entre estados; pero no puede suspender la eficacia de aquellas normas que están fundadas en la misma naturaleza humana y son, por tanto, inherentes a la comunidad humana en cualquier momento y también en ks relaciones de guerra. La consideración del estado de guerra permite separar del conjunto de las reglas jurídicas aquellas que no dependen de la voluntad y de las convenciones humanas, sino que se vinculan a la misma naturaleza racional del hombre. Se explica, pues, que precisamente de la consideración del estado de guerra hayan sido deducidas las reglas fundamentales y la naturaleza del derecho natural.

Alberico Gentile nació en Castello San Genesio el año 1552, se doctoró en la Universidad de Perusa y fue profesor de Derecho en Oxford; murió en 1611. En su obra *De jure belli* (1588) llega a formular el concepto de derecho natural partiendo del problema de si .la guerra es o no conforme a tal derecho. Su respuesta es negativa. Todos los nombres son miembros de un único gran cuerpo que es el mundo y, por eso, están ligados por un amor recíproco. En esta originaria unidad radica el derecho natural, que es un instinto natural e inmutable. Por naturaleza, pues, el hombre no es enemigo de otro hombre y no se hacen la guerra. La guerra surge cuando los hombres se niegan a seguir su propia naturaleza. Pero hay una guerra justa, y es la defensiva, puesto que el derecho a la defensa es una regla eterna que, si bien no ha sido escrita, ha nacido con los hombres. Pero no son, en cambio, justas las guerras ofensivas y de religión: estas últimas porque la religión es de tal naturaleza, que nadie tiene que ser obligado a profesarla por la violencia, y por eso hay que considerarla libre *(De jure belli*, I, 9). Pero la guerra que es posible tan sólo en el ámbito de una comunidad humana, no suspende las reglas fundamentales de derecho, que son propias de toda comunidad y por eso naturales. El respeto a los prisioneros, a las mujeres y a los niños, a las ciudades, y el no hacer uso de armas fraudulentas, forman parte de estas reglas, que no son propias de un pueblo en particular, sino de toda la humanidad.

El principio de la soberanía popular fue por primera vez afirmado por Juan Althusio (*Althus*), nacido el año 1557 en una aldea del condado de Wittegenstein-Berlebufg. Fue profesor de la Universidad de Herborn y murió el 12 de agosto de 1638. En su *Política methodice digesta* (1603) recoge de Bodín la doctrina de que la esencia del estado consiste en la soberanía, que también considera única, indivisible e intransmisible. Pero esta soberanía, según Althusio, reside en el pueblo. Toda comunidad humana (*consociatio*) se constituye a través de un *contrato,* tácito o expreso, que la convierte en *corpus symbioticum*, en organismo viviente. Este contrato se funda en un sentimiento natural y es regulado por leyes (*leges consociationis*) que son, en parte, *leges communicationis*, o sea, concernientes a las relaciones recíprocas entre los miembros, y, en parte, *leges directionis et gubernationis*, que conciernen a las relaciones entre los varios miembros de la comunidad y el gobierno. El estado queda definido como "una comunidad pública universal por la cual ciudades y provincias se comprometen a poseer, constituir, ejercer y defender la soberanía (*jus regni)* mediante la mutua comunicación de cosas y de obras con fuerzas y gastos comunes" (*Pol.*, *9,* 1; ed. 1617, 114). La soberanía o *jus majestatis*

pertenece, pues, a la comunidad popular y es inalienable. El príncipe es solamente un magistrado cuyos poderes provienen del contrato. Al lado del príncipe o "sumo magistrado" están los *éforos*, que tienen el deber de ejercer, frente a él, los derechos del pueblo. Si el pueblo rescinde el contrato, el príncipe queda libre de sus obligaciones; pero si es el príncipe quien rompe el contrato, el pueblo puede proceder a la elección de un nuevo príncipe o una nueva constitución (*Ibid.*, 20, 19-21). Estos puntos de Althusio constituyen el precedente histórico de la doctrina de Rousseau (§ 496). Aun así Althusio se mantiene firme en la negación de la libertad religiosa. En su intransigente calvinismo considera que el estado tiene que ser también promotor de la religión, y, por tanto, ha de expulsar de su seno a los ateos y a los incrédulos.

Althusio es el primer representante de la filosofía jurídica de la Reforma. El mayor representante de esta filosofía es Hugo Grocio *(Groot, Grotius)*, nacido en Delf, Holanda, el 10 de abril de 1583. Jurista y político, participó en las luchas religiosas de Holanda y estuvo encarcelado cuando fue vencido el partido de los arminianos (llamado así por el teólogo Arminio), que él había defendido (1619). Al cabo de dos años consiguió escaparse, gracias a la astucia de su esposa; vivió en París y murió el año 1645 en Rostock. En una serie de obras teológicas (la principal es el *De veritate religionis christianae*, 1627) aspiró a superar los conflictos de confesiones religiosas con el reconocimiento del significado genuino del cristianismo. Al igual que Bodín, intentó hallar la paz religiosa. Esta se puede conseguir reduciendo la religión a sus principios naturales: la existencia de un Dios único, espíritu puro, la providencia y la creación. Su obra fundamental es el *De jure belli ac pacis* (1625), compuesta de una introducción y tres libros. El punto de partida de esta gran obra es la identificación de lo natural con lo racional: identificación fundada en el presupuesto de que la razón es la naturaleza propia del hombre. Tanto aquella identidad como este presupuesto, son tesis tomadas directamente de la doctrina estoica que había alimentado durante tantos siglos todas las especulaciones sobre la esencia del derecho y de la comunidad humana. Pero lo que constituye la originalidad de la obra de Grocio y puede servir para caracterizar la fase moderna del iusnaturalismo es la liberación del concepto de razón de toda implicación teológica: liberación expresada por Grocio en su frase famosa (que tanto escándalo movió) que las normas de la razón natural serían válidas aunque Dios no existiese. En este aspecto, la obra de Grocio tiende a fundar la teoría del derecho y de la política en general, como una pura ciencia racional deductiva, parecida a las matemáticas, constituida solamente por principios evidentes y por demostraciones necesarias.

Únicamente desde este punto de vista la teoría del derecho puede elevarse, según Grocio, a una auténtica universalidad, abstrayendo de todos los sistemas particulares de derecho positivo. "Así como los matemáticos consideran las figuras abstractas de los cuerpos, yo declaro querer tratar el derecho, prescindiendo de todo hecho particular" *(De jure b ac p.*, prólogo). La madre del derecho natural es la misma naturaleza humana, que conduciría a los hombres a buscar la mutua sociedad, aunque no tuviesen necesidad el uno del otro. Por eso el derecho que se funda en la naturaleza

humana "existiría aunque se admitiese lo que no se puede admitir sin delito: que Dios no existe o que no se cuida de los asuntos humanos" (*Ibid.*, 11). Porque procede por legítima deducción de los principios mismos de la naturaleza, el derecho natural se distingue del derecho de gentes (*jus gentium*) en que éste no nace de la naturaleza, sino del consentimiento de todos los pueblos, o de algunos de ellos, y está encaminado a la utilidad de todas las naciones.

Por su mismo origen, el derecho natural es propio del hombre, por ser el único ser racional, aun cuando se refiera a actos (como criar la prole) que son comunes a todos los animales (*Ibid.*, I, 1, 11). Grocio lo define como 'el mandato de la recta razón, que indica la fealdad moral o la necesidad moral inherente a una acción cualquiera, según esté de acuerdo o en desacuerdo con la propia naturaleza racional". Las acciones a las que se refiere su mandato, son obligatorias o ilícitas de por sí, y por lo tanto se consideran necesariamente prescritas o prohibidas por Dios. En esto el derecho natural se diferencia, no tan sólo del derecho humano, sino también del derecho positivo divino; éstos no prescriben o prohiben las acciones que de por sí y por naturaleza propia son obligatorias o ilícitas; sino que las hacen ilícitas prohibiéndolas, y obligatorias, prescribiéndolas. El derecho natural es, pues, tan inmutable que ni siquiera puede ser variado por Dios. "Como Dios no puede hacer que dos y dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que por su intrínseca razón es malo no sea malo" (*Ibid.*, I, 1, 10). Por consiguiente, la verdadera prueba del derecho natural es la que se obtiene *a priori,* mostrando el acuerdo o desacuerdo necesario de una acción con la naturaleza racional y social. La prueba *a posteriori,* se toma de aquello que todos los hombres o los más civilizados admiten como legítimo; esta prueba es sólo probable y se funda en la presunción de que un efecto universal requiere una causa universal (*Ibid.*, I, 1, 12).

El derecho natural se distingue del derecho positivo en que éste no se origina de la naturaleza, sino de la voluntad, y puede ser humano o divino (*Ibid.*, I, 1, 13-15). Pero sólo el derecho natural proporciona el criterio de la justicia y de la injusticia: "Por injusto se entiende aquello que repugna necesariamente a la naturaleza racional o social" (*Ibid.*, I, 2, 1).

La guerra, según Grocio, no es contraria al derecho natural. El objeto de la guerra es la conservación de la vida de los miembros o la adquisición de lo que es necesario para la vida; y este fin lo dicta la misma naturaleza. Ni siquiera el uso de la fuerza es contrario a la naturaleza, la cual ha dado a todos los animales fuerzas suficientes para ayudarse o matarse unos a otros. Grocio distingue tres clases de guerras: la publica, la privada y la mixta. La pública es la que hace quien ejerce el gobierno; la privada es la que hace quien está privado de derecho jurisdiccional; la mixta es aquella en que una parte es pública y la otra privada (*Ibid.*, I, 3, 1). Precisamente de la consideración del derecho de guerra saca Grocio su análisis sobre la naturaleza del poder político. El sumo poder político (*summa potestas civilis*) es aquel cuya acción no está supeditada al derecho de otro, de modo que pueda ser anulado por el arbitrio de otra voluntad humana. Grocio se opone a la tesis de Althusio de que el sumo poder reside sólo en el pueblo y de que le sea lícito coaccionar y castigar a los reyes que usan mal de su poder. Admite, sin embargo, la tesis contractual, por la que cada comunidad

humana está fundada en un pacto originario. No niega que este pacto haya podido transferir la soberanía del pueblo al príncipe. 'Así como existen muchas maneras de vivir, unas mejores y otras peores, y cada cual puede escoger la que le plazca, del mismo modo el pueblo puede escoger la forma de gobierno que prefiera; y el derecho se mide, no por la excelencia de esta o «fe aquella forma (cosa sujeta a los juicios más diversos), sino por la voluntad del pueblo. Precisamente pueden existir causas por las que el pueblo renuncia por completo al derecho de mandar y se confía a otros; por ejemplo, cuando es regido por una ley que pone en peligro su vida y no puede encontrar quien lo defienda, o cuando está oprimido por la miseria y no puede conseguir de ninguna otra manera lo que necesita para su sustento" (*Ibid.*, I, 3, 8). Es, pues, posible y conforme al derecho natural que la soberanía sea íntegramente transferida del pueblo al príncipe. Pero también es posible que la misma sea transferida con determinadas condiciones y que el príncipe prometa a Dios y a los subditos observar algunas reglas a las que no estaría obligado sin esa promesa y, por tanto, no pertenecen al derecho natural y divino y al derecho de gentes, a cuya observancia todos los reyes están obligados, aun sin tal promesa. Esta limitación no implica que el príncipe reconozca la soberanía del poder popular y es perfectamente conciliable con su supremo poder (*Ibid.*, I, 3, 16). Grocio excluye el derecho por parte del pueblo a deponer al príncipe; pero admite que este principio pueda tener excepciones, en casos de extrema necesidad o en determinadas circunstancias. Y enumera los casos en que tal necesidad o tales circunstancias se verifican. Pueden ser determinadas por una cláusula del contrato en el que la soberanía ha sido transferida al príncipe, o por las condiciones de esta transferencia, siempre que el príncipe falte a tales cláusulas o condiciones (*Ibid.*, I, 4, 8-14).

En el pensamiento de Grocio, al derecho natural se une la religión natural, que también es tal, porque está fundada en la razón. "La verdadera religión, dice (*Ibid.*, II, 20, 45), que es común a todas las edades, se funda esencialmente en cuatro enunciados. El primero, que Dios existe y es uno. El segundo, que Dios no es ninguna de las cosas que se ven, sino muy superior a ellas. El tercero, que las cosas humanas son cuidadas por Dios y juzgadas con perfecta equidad. El cuarto, que Dios mismo es el autor de todas las cosas exteriores." Estos principios de la religión natural son tan racionalmente sólidos y refrendados por la tradición, que no pueden ser puestos en duda. Por tanto, no admitirlos constituye una culpa que puede ser castigada. Pero no pueden ser castigados los que no admiten nociones que no son igualmente evidentes, como, por ejemplo, que no puede existir más que un solo Dios, que Dios no es ni el cielo, ni la tierra, ni el sol, ni el aire, ni nada de lo que vemos; que el mundo no existe *ab aeterno* y que incluso la materia ha sido creada por Dios. Estas nociones se han obscurecido en muchos pueblos, y tal obscurecimiento no puede atribuírseles como culpa. En cuanto a la religión cristiana, añade a la religión natural muchas cosas que no pueden ser creídas a base de argumentos naturales, sino tan sólo con el fundamento histórico de la resurrección y de los milagros. Creer en el cristianismo solamente es posible con la ayuda misteriosa de Dios, y, por consiguiente, quererlo imponer con las armas es cosa contraria a la razón (*Ibid.*, II, 20, 48-49). Ni tampoco es posible

imputar como culpa a los cristianos opiniones que se fundan en la ambigüedad de la ley de Cristo, en cambio, serán castigados más justamente los que se muestran irreverentes hacia sus dioses o irreligiosos.

La obra de Grocio no representa tan sólo un grandioso intento para fundamentar racionalmente el mundo de la política y del derecho. Es también el primer acto de fe en la razón humana, la primera manifestación de la voluntad decidida, característica de la especulación moderna, de reconducir a la razón y de fundar en ella todos los aspectos esenciales del hombre y de su mundo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 345. De las obras de Maquiavelo, véase la edición de Mazzoni y Casella, Florencia, 1929. P. Villari, *N. M. e i suoi tempi*, 3.ª ed, Milán, 1912: De Sanctis, *Storia della Lett. ital.*, II, Bari, 1912, 67-112; Meinecke, *Die Idee der Staatrason in der neuren Geschichte*, Munich-Berlín, 1924. Un Maquiavelo moralizador es presentado por Alderisio, *Maquiavelo*, Turín, 1930; G. Sasso, *N. M., storia del tuo pensiero politico*, Nápoles, 1958.

§ 346. Los *Recuerdos políticos y civiles* de Guicciardini, en *Opere inedite*, edic. Canestrini, Florencia, 1857; *Escritos autobiográficos y raros*, edic. Palmarocchi, Bari, 1936. Botero, *De ¡a razón de estado y de ¡as causas de la grandeza de la ciudad*, Venecia, 1589. Del último escrito, edición de M. De Bernardi, Turín, 1930.

§ 347. Tomás Moro, *De óptimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, edic. Lupton, Oxford, 1895. E. Dermenghem, *Th. Monis et les utopistes de la Renaissance*, París, 1927. J. Bodín, *Six livres de la république*, París, 1576; *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublium arcanis*, edic. Noack, 1857. Baudrillart, *J. B. et son temps*, París. 1853; Dilthey, *Análisis del hombre* cit., *passim*.

§ 348. Del *Dejure belli*, de Alberico Gentile, existe la reproducción moderna de la edición de 1612 por C. Philipson, Oxford, 1933. Solmi, De Francisci, Del Vecchio, Giannini, *Alberico Gentile*, en "Publicazioni dell'Istituto italiano di diritto internazionale", Roma, 1933. Althusius, *Politica methodice digesta et aexemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn, 1603; Groninga, 1610. Otto Von Gierke, *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1880; trad. ¡tal. de A Giolitti, Turín, 1943. De Grocio: *Opera omnia theologica*, Amsterdam, 1679, Basilea, 1732. *De jure belli ac pacis*, París, 1625, 1632, 1646; Amsterdam, 1553. Hay una reproducción fotogràfica de la edición de 1646, por la Fundación Carnegie. Dilthey, ob. cit., II, 39 sigs. ; Hamilton Veerland, *H. G. the father of the modern science of international law*, Nueva York, 1917; Schlüter, *Die Theologie des H. G.*, Gotinga, 1909; Corsano, *U. G.*, Bari, 1948; P. Ottenwàlder, *Zur Naturrechtslehre des H. G.*, Tubinga, 1950; F. de Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di H. G.*, Florencia, 1967.

CAPITULO III

RENACIMIENTO Y PLATONISMO

349. CUSANO: LA DOCTA IGNORANCIA

El platonismo y el aristotelismo, que habían sido las dos corrientes fundamentales de la escolástica, se vuelven a encontrar también en el Renacimiento; pero se los hace volver otra vez a sus fuentes originarias y se los toma, en su autenticidad histórica, como medios de renovación del hombre y de su mundo. Las disputas en torno a la superioridad de una u otra orientación presuponen la exigencia común de restaurar su significado histórico originario, quitándoles las deformaciones y las incrustaciones que habían sufrido por obra de la escolástica. El antagonismo entre platónicos y aristotélicos, es, durante el Renacimiento, el antagonismo de dos inquietudes espirituales distintas. Platónicos son los que ponen en primer plano la exigencia del renacer religioso, y, por tanto, ven la vuelta al platonismo, considerado como síntesis de todo el pensamiento religioso de la antigüedad, como la condición de este renacer. Aristotélicos son ios que se dirigen principalmente al renacer de la actividad especulativa, y especialmente de la filosofía natural; éstos, en el retorno a la genuina ciencia de Aristóteles, ven la condición del renacer de una investigación natural libre y rigurosa. El renovador del platonismo en este sentido es Nicolás de Cusa, la personalidad filosófica más completa del siglo XV.

Nicolás Chrypffs o Krebs, nació en Cusa, cerca de Tréveris, Alemania, el año 1401. Su primera educación le fue dada en Deventer por los "hermanos de la vida común" que cultivaban el ideal de la llamada *devotio moderna, y* que se inspiraban sobre todo en la mística alemana (vol. I, § 327-29). Estudió en Heidelberg; luego, desde el 1418 al 1423, en Padua, donde trabó amistad con Pablo Toscanelli, que más tarde fue médico y astrónomo famoso. Se había orientado hacía los estudios jurídicos; pero por haber perdido su primer proceso se dedicó a la teología, y en 1430 fue ordenado sacerdote. En 1432 le llamó el Cardenal legado Julián Cesarini, que había sido su maestro en Padua, para participar en el Concilio de Basilea; por el concilio, que debía decidir, entre otras cosas, la unión de la Iglesia latina con la griega, fue enviado a Grecia, desde donde volvió a Italia con los pensadores y teólogos griegos más significados de la época. Esto le permitió contraer una gran familiaridad con la lengua griega y con los clásicos griegos y, sobre todo, conocer directamente algunas obras de Platón, de las que extrajo su inspiración fundamental. Nombrado cardenal (1448) y obispo de Bressanone (1450) chocó con el duque del Tirol, Segismundo, que lo tuvo

en la cárcel durante varios años. Murió lejos de su diócesis, en Todi, Umbría, el 11 de agosto de 1464. En el viaje de regreso, desde Grecia, tuvo la inspiración de su doctrina fundamental, la de la docta ignorancia *(De d. ign.*, III, 12), que expuso en sus dos obras principales: *De docta ignorantia* y *De coniecturis* 1440. A éstas siguieron numerosos escritos: *De quaerendo Deum* y *De filiatione Dei* (1445), *De dato patris luminum* (1446), *De genesi* (1447), *Apologia doctae ignorantia* (1449), *De idiota* (1450), *De novissimis diebus* (1453) *De visione Dei* (1453), *Complementum theologicum* (1454), *De beryllo* (1458), *De ppssest* (1460), *De non aliud* (1462), *De venatione sapientiae* (1463), *De apice theoriae, De ludo globi* (1464) y *Compendiimi* (1464). Además, compuso Cusano obras de geometría y de matemáticas y de cuestiones teológicas.

El punto de partida de Cusano es una precisa determinación de la naturaleza del conocimiento. Cusano toma como modelo el conocimiento matemático. La posibilidad del conocimiento reside en la *proporción* entre lo desconocido y lo conocido. Se puede juzgar de aquello que aún no se conoce sólo en relación con aquello que ya se conoce; pero esto solamente es posible si aquello que aún no se conoce posee cierta *proporcionalidad* (o sea, homogeneidad o conveniencia) con lo que se conoce. El conocimiento es tanto más fácil cuanto más cercanas están las cosas que se investigan de las conocidas. Por ejemplo, en matemáticas, las proposiciones que se derivan más directamente de los primeros principios evidentes en sí, son las más fáciles y conocidas, mientras que las menos sabidas y más difíciles son aquellas que se alejan de los primeros principios. De éstos se desprende que cuando aquello que es ignoto y se busca no tiene ninguna proporción con el conocimiento que poseemos, escapa a toda posibilidad de conocimiento y lo único que se puede hacer es proclamar frente a ello la propia ignorancia. Este reconocimiento de la ignorancia, este saber que no se sabe, que Cusano relaciona con la antigua sabiduría de Pitágoras, de Sócrates, de Aristóteles y con la sabiduría bíblica de Salomón (*Ecles.*, I, 8), es la *docta ignorancia.* La actitud de la docta ignorancia es la única posible frente al ser como tal, o sea, frente a Dios. En efecto, Dios es el grado máximo del ser y, en general, de la perfección, es "aquello respecto a lo cual nada puede ser mayor '. Dios, como había dicho Duns Escoto (vol. I, § 306), es lo infinito; y entre lo infinito y lo finito no existe proporción. El hombre puede acercarse indefinidamente a la verdad por grados sucesivos de conocimiento; pero como 'estos grados serán siempre finitos y la verdad es el ser en su grado infinito, la verdad escapará necesariamente a todo esfuerzo tendente a comprenderla. Entre el conocimiento humano y la verdad hay la misma relación que existe entre los polígonos inscritos y circunscritos y la circunferencia: multiplicando indefinidamente los lados de tales polígonos, se aproximarán indefinidamente a la circunferencia; pero jamás se identificarán con ella. La verdad, en lo que tiene de absoluto y necesario, estará siempre más allá del conocimiento, que es la mera posibilidad de establecer proporciones definidas *(De d. ign.*, I, 3). Y el *máximo* absoluto, así como el *mínimo* absoluto, escapa al conocimiento. Este se mueve en el ámbito de lo que es susceptible del más y del menos; pero el mínimo absoluto escapa al más y al menos porque es aquello respecto a lo que no puede haber menos. El máximo absoluto y el mínimo absoluto coinciden

porque entrambos pertenecen al dominio de la necesidad y de la plena actualidad, mientras el dominio del más y del menos en que se mueve el conocimiento humano en todos sus grados, es el de la posibilidad y de la potencialidad (*Ibid.*, I, 4).

En estas tesis fundamentales de Cusano confluyen ks dos últimas manifestaciones de la filosofía medieval: el ockhanismo y el misticismo germano. El ockhamismo había proclamado ya la imposibilidad para el hombre del acceso a la realidad divina, y el misticismo germano había buscado este acceso fuera del conocimiento, en la fe, recurriendo a la teología negativa del seudo Dionisio Areopagita. Como veremos, este último atisbo se encuentra también en Cusano. Pero Cusano no parte, como Ockham, del empirismo; su postulado es metafísico y esta adscrito al platonismo original. Tal postulado es la inconmensurabilidad (la no-proporcionalidad) entre el ser como tal y el conocimiento humano: o sea, la trascendencia absoluta del ser, que encierra un *valor* o una *norma* ideal para el hombre, pero que nunca pudo ser alcanzado y poseído en su totalidad. Cusano ha renovado el platonismo precisamente en su tesis fundamental, que establece el principio de ia realidad y del conocimiento en una perfección ideal, que realidad y conocimiento no alcanzan nunca.

350. CUSANO: EL MUNDO DE LA CONJETURA

Pero después de haberle enseñado a Cusano la trascendencia del ser respecto al mundo, Platón le enseñó también el *retorni al mundo.* La alteridad del mundo y del hombre respecto al ser, no implica la condenación total del mundo y del hombre, ni la negación de todo su valor. Por haber hecho revivir igualmente este segundo aspecto del platonismo, Cusano se aproxima tanto al espíritu del antiguo filósofo como se aleja del platonismo medieval. Después de haber separado del mundo a Dios, como absoluto máximo, lo reencuentra en el mundo; después de haber separado de la verdad el conocimiento humano, vuelve a encontrar la verdad en el conocimiento humano justamente en virtud de esta separación. El saber que no reconoce a Dios es el principio de su conocimiento; y, en general, la docta ignorancia, el saber que no se sabe, es el principio y el fundamento de todo conocimiento humano. Para designar este último, Cusano adoptará el término *conjetura,* que traduce la εἰχασία platónica (*Rep.*, 511 *e*; vol. I § 52), definiéndola como "la aseveración positiva, que participa, a través de la alteridad, de la verdad como tal" *(De conjecturis*, I, 13). La conjetura es un conocimiento *por alteridad* o sea un conocimiento que remite esencialmente a lo distinto de sí, a la verdad como tal, pero que, precisamente por tal referencia, está en relación con la misma verdad y participa de ella. La alteridad del conocimiento respecto a la verdad sirve para fundamentar el valor del mismo, que entra en relación con ella precisamente por esa alteridad. Con tal que reconozca sus límites y se funde en ellos el conocimiento humano es, por lo tanto, válido; y deja de serlo cuando no es ignorancia docta, eso es, cuando olvida su propia alteridad respecto a lo verdadero, que es su única participación posible en lo verdadero.

En cuanto al mundo, considerado *en* su alteridad con Dios, implica necesariamente una relación con Dios y hasta su identidad con El. El mundo, según Cusano, es un *Dios contraído.* Las palabras contraído y contracción (*contractio*) son evidentemente tomadas de Duns Escoto (vol. I, § 305), que las había empleado para indicar el determinarse y el concretarse la sustancia común en el individuo. Cusano las emplea en sentido análogo. El universo es lo máximo, la unidad, lo infinito, como Dios; pero es un máximo, una unidad, un infinito que se *contrae*, es decir, que *se* determina y se individualiza en múltiples cosas singulares. Dios, que es la esencia absoluta del mundo, está en el mundo considerado como unidad y no en las cosas; el universo, que es la esencia contraída de las cosas, está en las cosas de modo contraído, esto es, multiplicado y diferenciado por su multiplicidad y su diferencia. De aquí se deduce que Dios, que es la esencia (*quidditas*) del sol y de la luna (como de todas las otras cosas), no es ni el sol ni la luna; pero el universo, que es la esencia contraída, es sol en el sol, luna en la luna; su identidad se realiza en la diversidad, y su unidad en la pluralidad; y en este sentido está contraído *(De d. ign.,* II, 4). Pero esta relación entre Dios y el mundo, que presupone la misma trascendencia de Dios respecto al mundo, significa que todo lo que se puede encontrar en el mundo existe en su necesidad y en su verdad en Dios. En este sentido, Dios es la complicación (*complicatio*) de todas las cosas. En efecto, Dios es identidad, igualdad, simplicidad; pero estas tres cosas son la *complicatio* de la diversidad, de la desigualdad, de la división. Por otra parte, es también la *explicatio* o sea, el desarrollo de la identidad en la diversidad, de la igualdad en la desigualdad, de la simplicidad en la divisibilidad. Por su explicación Dios está en todas las cosas, si bien permanece absolutamente mas allá de ellas por su unidad inmuítiplicable.

En sus especulaciones ulteriores Cusano insistió una y otra vez sobre uno y otro aspecto de esta relación entre Dios y el mundo. En el *De conjecturis*, en el *De idiota* y en el *De visione Dei* acentúa la inaccesibilidad de la trascendencia divina, afirmando que la única fórmula para expresarla es la de la *coincidencia de los opuestos:* coincidencia del máximo y del mínimo, de la complicación y de la explicación, del todo y de la nada, del crear y de lo creado. Pero esta coincidencia no puede ser entendida ni alcanzada por el hombre, y así Dios está más allá de todo concepto humano, como el infinito absoluto respecto al cual son inútiles todos los pasos para acercarse a él. Pero en el *De non aliud* (1462) reconoce en la expresión *non aliud* aquello que más se presta a expresar la trascendencia divina. Significa, en efecto, que Dios no es esta ni cualquier otra cosa, y que, por eso, no puede ser conocido y determinado mediante ninguna cosa distinta de él mismo. Pero la fórmula expresa también que Dios determina todo lo que es distinto de El, y por esto facilita la comprensión de la esencia del mundo. Esta pone de manifiesto, por consiguiente, no sólo la alteridad del mundo respecto a Dios, sino también la conexión del mundo con Dios; y sobre esta conexión insisten los demás escritos de Cusano. En el *De possest* ve tal conexión en el concepto de posibilidad *(posse).* Todo lo que es, *puede ser* lo que es. Esto vale también para la realidad absoluta, esto es, Dios: también ella puede ser. Pero en ella, el poder ser no precede al ser actual: el poder ser, la realidad absoluta y la relación entre lo uno y lo otro son en ella igualmente eternos.

En el *De venatione sapientiae* Cusano distingue el poder hacer *(posse faceré)*, el poder llegar a ser *(posse fieri)* y el poder ser hecho *(posse factum)*. El poder llegar a ser precede al poder ser hecho; pero el poder hacer precede al poder llegar a ser; así pues, el poder hacer es el principio y el fin de la posibilidad de todo lo que deviene y es creado. Es todo lo que puede ser, y, por tanto, no puede ser ni mayor ni menor, es el máximo absoluto y el mínimo absoluto, y no puede ser nada más. Por eso es la causa eficiente, la causa formal o ejemplar y la causa final de todo, el principio y el fin de cada cosa creada *(De ven. sap.*, 39). Aquí el concepto de posibilidad sirve a Cusano para probar y garantizar igualmente la trascendencia de Dios como *posse faceré* frente a lo creado y su inmanencia en ello como fundamento del *posse fieri* y *posse factum*. En el *De ápice theoriae* el mismo concepto de posibilidad es reconocido como el camino más directo e inmediato para un conocimiento de Dios dentro de los límites de la docta ignorancia. *Sapientia clamat in plateis*, había dicho Cusano en el *De idiota* (I, fol. 75 v.): la verdad se revela en las expresiones más sencillas y más comunes usadas por todos. También el jovencito y el niño saben qué significa la posibilidad cuando dicen poder correr, poder hablar o poder comer. Ninguna noción es más fácil y cierta que la del *posse*, sin la cual no existe la realidad ni el bien; ella, pues, abre el camino para entender la misteriosa esencia de la realidad absoluta.

De este modo, tomando como punto de partida la docta ignorancia, es decir, los límites conscientemente reconocidos y aceptados del saber humano, Cusano llega a restablecer en cierto modo, sobre estos mismos límites, una relación entre Dios, por un lado, y el mundo y el hombre por el otro, y esta relación le permite una nueva valoración del hombre.

351. CUSANO: LA DOCTRINA DEL HOMBRE

La doctrina de la docta ignorancia implica que el hombre no puede lanzarse al conocimiento de Dios sin tener en cuenta los límites de su subjetividad; pero implica también que en tales límites puede conseguir un conocimiento de Dios, cuya validez queda garantizada por la íntima relación que subsiste entre el hombre y Dios. La vieja doctrina de la semejanza entre la mente divina y la mente humana, es renovada por Cusano en el sentido de que el hombre puede volver a hallar en los límites de su subjetividad el verdadero rostro divino. Y precisamente el verdadero rostro divino no está determinado cuantitativa ni cualitativamente, ni según el tiempo, ni según el espacio: es la forma absoluta, el rostro de todos los rostros. Se parece a aquellos retratos que parece dirijan su mirada al observador, en cualquier parte que se halle. Quien mira a Dios con amor ve su rostro que le está mirando amorosamente; quien lo mira con ira ve también su rostro airado; y lo ve lleno de alegría quien lo mira con alegría. La subjetividad humana tiñe de su color el rostro de Dios, como una lente de color tiñe de su tinte los objetos observados. Pero precisamente en esta multiplicidad de rostros divinos, precisamente en este multiplicarse de los aspectos de Dios según la actitud subjetiva de quien lo busca, está la revelación de Dios en su verdad. Dios no puede revelarse más que a través de la subjetividad del hombre; y

esta subjetividad no es impedimento para la búsqueda de Dios, sino su condición *(De vis. Dei,* 6). La subjetividad humana es reconocida aquí por Cusano en su pleno valor; para acercarse a Dios el hombre no debe negarla ni aboliría, sino reforzarla y desarrollarla. Es una fuerza asimiladora que se convierte en sensibilidad ante las cosas sensibles, y en razón ante las cosas racionales *(De id.*, III, 7). Es una simiente divina que con su fuerza recoge en sí (*complicans*) los ejemplares de todas las cosas; y ha sido puesta en la tierra para que pueda dar sus frutos y desarrollar por sí conceptualmente la totalidad de las cosas (*Ibid.*, III, 5). La subjetividad humana es actividad, capacidad de iniciativa y de desarrollo, posibilidad de adquisiciones siempre nuevas en el terreno del saber. "La naturaleza intelectual del hombre, dice Cusano (*Excitationes*, V), es capaz de Dios porque es potencialmente infinita: puede de hecho entender siempre algo más." Y es también el principio de toda valoración, e incluso la condición misma del valor. No es la inteligencia la que crea el valor; pero sin la inteligencia no habría manera de valorarlo, y por tanto todas las cosas creadas carecerían de valor. Si Dios quiso que a su obra fuese atribuido un valor, tuvo que crear la inteligencia humana, que es la única que puede apreciarlo *(De ludo globi,* II). Por eso el hombre no tiene necesidad de romper los límites de su subjetividad para elevarse a Dios. A las preguntas: ¿cómo es posible alcanzar a Dios? , ¿cómo el hombre puede obtener en sí a Dios, que está todo en todo? , el hombre recibe de Dios mismo la respuesta: *Sé tuyo y yo seré tuyo.* Aquí está la verdadera libertad del hombre. El hombre, si quiere, puede pertenecerse a sí mismo; y solamente si él es de sí mismo, Dios será suyo. Por eso Dios no lo necesita; pero espera que el hombre se decida a ser de sí mismo *(De vis. Dei, 7).* Así, el último resultado de la docta ignorancia, es decir, del reconocimiento de la absoluta trascendencia de Dios, es el llamamiento divino al hombre para que se decida libremente a ser de sí mismo, a reconocerse en la propia limitación, a aceptarla y realizarla hasta el final. Tan sólo si no se niega a sí mismo, sólo si acepta libremente ser lo que es, el hombre se sitúa en la auténtica relación con Dios, y Dios es *suyo* como él es de sí mismo. El límite que la docta ignorancia reconoce al hombre de este modo se convierte, no en la negación, sino en el fundamento del valor humano.

La criatura es un "Dios ocasionado" o un "Dios creado" que no puede aspirar a ser nada más que ser lo que es, y sólo de esta manera llega en cierto modo a reproducir la infinitud de Dios *(De d. ign.*, II, 2). El valor que la criatura posee dentro de sí, en su limitación, es claramente manifestado por la encarnación del Verbo; el cual, adquiriendo la naturaleza humana, que recoge y unifica en sí todas las cosas, ha ennoblecido y elevado, junto con el hombre, a todo el mundo natural (*Ibid.*, III, 2). Así, para Cusano, el misterio de la encarnación es la expresión de la unión que liga la naturaleza finita del hombre, precisamente en cuanto finita, a la naturaleza infinita de Dios: es la demostración del valor de la subjetividad humana basada precisamente en los límites reconocidos y aceptados por la docta ignorancia.

352. CUSANO: LA NUEVA COSMOLOGÍA

El principio de la docta ignorancia lleva a Cusano a una nueva concepción del mundo físico que, por un lado, tiene relación con las investigaciones de los últimos escolásticos, y especialmente de Ockham, y por otro, preludia directamente la nueva ciencia de Kepler, Copérnico y Galileo. En primer lugar, el reconocimiento del límite propio de la realidad y del valor del mundo induce a Cusano a negar que una de sus partes, la celeste, posea una perfección absoluta y, por tanto, sea ingenerable e incorruptible. Esta doctrina ya había sido negada por Ockham, pero el Cardenal de Cusa la destruyó definitivamente. Afirmaba Aristóteles, y en ello le siguieron en la Edad Media todos los filósofos, que existía una separación entre la sustancia celeste o éter, dotada de movimiento circular perfecto y la sustancia elemental de los cuerpos sublunares, sujetos al nacimiento y a la muerte. En efecto, Cusano no puede conceder a ninguna parte del mundo el privilegio de la perfección absoluta: todas las partes del mundo tienen el mismo valor y todas se acercan más o menos a la perfección; pero ninguna la alcanza porque solamente es propia de Dios.

El mundo no tiene un centro y una circunferencia como había supuesto Aristóteles. Si los tuviera y su comienzo y su fin estuvieran en él, fuera del mundo habría otro espacio y otra realidad privados de toda verdad. Tan sólo Dios es el centro y la circunferencia del mundo; pero es un centro y una circunferencia no corpóreos, sino ideales, que significan sólo que todo el mundo se recoge en él (*complicans*) y que él está en todo el mundo (*explicans*). De la estructura del mundo sólo podemos decir que "tiene el centro por doquier y la circunferencia en ningún lugar, puesto que circunferencia y centro son Dios, que está en todas partes y en ningún lugar" (*De d. ign.*, II, 12). Por eso, si no se puede considerar el mundo como infinito (en efecto, sólo Dios es infinito), tampoco puede considerarse como finito, puesto que carece de límites espaciales que lo encierren (*Ibid.*, II, 11).

Así pues, la Tierra no está en el centro del mundo; por eso no puede estar privada de movimiento. No es esférica, aunque tiende a la esfericidad, puesto que la esfericidad perfecta no puede ser alcanzada por las cosas creadas, como no puede obtenerse el máximo absoluto: por cada cosa de forma esférica que haya, existe otra de forma esférica más perfecta. El movimiento que la anima es circular, aunque por la misma razón no sea perfectamente circular. Pero esto no implica que sea la más vil y baja de todas las cosas creadas. Es una noble estrella, que tiene luz, calor e influencia distinta de las demás estrellas. La generación y la corrupción que en ella se verifican, probablemente también se verifican en los demás astros; y también estos astros, quizás, están habitados por seres inteligentes de una especie diferente de la nuestra. El Sol no es distinto de la Tierra. Si pudiéramos entrar en él, debajo de su luz, aparecería a nuestros ojos una tierra central, rodeada por una zona acuosa, luego por un aire más puro que el nuestro, finalmente, por una zona ígnea superficial; estas cuatro esferas sucesivas se comportarían como los cuatro elementos terrestres. Por otro lado, si un hombre se hallara fuera de la

Tierra, la vería resplandecer como el Sol. Y si a la Luna no la vemos tan luminosa como al Sol, es debido al hecho de que estamos demasiado cerca de la misma, casi en su región del agua (*Ibid.*, II, 12).

Los movimientos que se verifican en la Tierra, como en cualquier otra parte del mundo, tienen por objeto salvaguardar y garantizar el orden y la unidad del todp. En vista de este objetivo, los cuerpos pesados tienden a la tierra, los cuerpos ligeros hacia lo alto, la tierra a la tierra, el agua al agua, el aire al aire, el fuego al fuego, el movimiento del todo tiende, en lo posible, al movimiento circular, y toda figura tiene figura esférica, como puede verse en las partes de los animales y de los árboles y en el cielo (*Ibid.*, II, 12). Quizás esté aquí la primera formulación del principio de gravedad. La concepción del mundo salía de la obra de Nicolás Cusano completamente renovada. Volvía a considerar también la teoría del *impetus* que los filósofos de la escuela ockhamística (vol. I § 325) habían formulado para explicar el movimiento de los cielos y el de los proyectiles, negando el principio aristqtélico de que el motor debe acompañar al móvil en su trayectoria, y admitiendo de este modo la ley de la *inercia,* que es uno de los fundamentos de la mecánica moderna. Todo cuerpo, como la pelota lanzada por el jugador, persevera indefinidamente en su movimiento, hasta que el peso u otros obstáculos la hayan frenado o parado *(De ludo globi,* I). La mecánica de Leonardo da Vinci halló su inspiración en Nicolás de Cusa.

353. EL PLATONISMO ITALIANO

Mientras Cusano iba elaborando su filosofía que, al renovar el platonismo, renovaba también la concepción del hombre y de su mundo, se desarrollaba en Italia la polémica alrededor del platonismo y su valor comparativo respecto al aristotelismo. Esta larga polémica había sido iniciada por Jorge Gemisto Pletón, nacido en Constantinopla hacia el año 1355, muerto en el año 1450. Llegado a Italia para participar en el concilio de Florencia, donde debía decidirse la unión de la iglesia griega con la latina, fue de los que promovieron en Italia el conocimiento de la lengua griega, y, por tanto, el estudio directo de las obras clásicas. Gemisto era partidario de una unificación total de las creencias religiosas sobre la base del platonismo. Veía en Platón al hombre en cuyo nombre la humanidad podía volver a encontrar su unidad religiosa, y, por lo tanto, la paz; y con este espíritu compuso la *Comparación de las filosofías de Platón y de Aristóteles* (alrededor del año 1440), que motivó una larga y áspera polémica en la que eran exaltadas alternativamente las figuras de Aristóteles y Platón. La esperanza de la unificación de las religiones no era un sueño aislado de Gemisto. El mismo Nicolás de Cusa, algunos años después, en *De pace fidei* (1454) expresaba la misma esperanza e invocaba a Dios para que concediese a los hombres que le venerasen en una única religión, aunque hubiera de subsistir la diversidad de ceremonias y de ritos. Cusano fundaba especulativamente su esperanza en la doctrina que hemos expuesto (§ 351) de la diversidad de los rostros divinos. Gemisto la funda sobre un revivir del platonismo, en el que, sin

embargo, ya no veía la doctrina original de Platón, sino la de los neoplatónicos y neopitagóricos de la filosofía helenística (vol. 1, § § 117 y sigs.) enlazada con elementos orientales a los que explícitamente Gemisto se adhirió. En efecto, entre sus obras figura un comentario a los llamados *Oráculos caldeos* que atribuye a Zoroastro, pero que, en realidad, son una mezcla de tesis pertenecientes al neoplatonismo siríaco (vol. I, § 12.5). La obra de Gemisto no tiene más importancia que la de expresar la convicción, propia del Renacimiento, de que la renovación del hombre y su vida religiosa y social puede conseguirse solamente gracias al retorno a las doctrinas filosóficas de los antiguos.

Las ideas religiosas de Gemisto fueron combatidas por Genadio, teólogo de la iglesia oriental, también participante del concilio de Florencia, por Teodoro Gaza y por Jorge de Trebisonda, el cual compuso en contra suya un escrito titulado *Comparación de las filosofías de Aristóteles y de Platón* (sobre ello, § 360). En defensa de Gemisto, intervino Basilio 'Besarión (nacido en Trebisonda el año 1403, muerto en Rávena en el año 1472) con un escrito titulado *Contra un calumniador de Platón.* La preocupación principal de Besarión es la de no condenar a Aristóteles para defender a Platón, sino demostrar, dentro de lo posible, el acuerdo fundamental de los dos. La superioridad de Platón frente a Aristóteles estriba, según Besarión, en el hecho de que, más que Aristóteles, Platón se ha acercado a la verdad revelada del cristianismo, aun sin alcanzarla de lleno. Pero Besarión quiere explícitamente retrotraer las doctrinas, tanto de Platón como de Aristóteles, a su significado genuino; y este objetivo es también el de sus numerosas traducciones: la de la *Metafísica* de Aristóteles, la de los *Memorables* de Jenofonte, de los fragmentos de Teofrasto.

El interés por la filosofía de Platón, que produjeron estas discusiones, originó la fundación en Florencia de la Academia Platónica. La iniciativa se debió a Marsilio Ficino y a Cosme de Médicis, y reunió un círculo de personas que veían la posibilidad de renovar al hombre y la vida religiosa y social volviendo a las doctrinas genuinas del platonismo antiguo. Los secuaces de la Academia, y de un modo especial Marsilio Ficino y Cristóbal Landino, veían en el platonismo la síntesis de todo el pensamiento religioso de la antigüedad, y, por lo tanto, también del cristianismo, y por ello la más alta y verdadera religión posible. En efecto, la doctrina de Platón era considerada por Ficino (*Prohemium ad Merc. Trism.*, p. 1836) como la última y mas perfecta manifestación de aquella teología iniciada por Mercurio Trismegisto y continuada y desarrollada por Orfeo y Pitágoras. El acuerdo entre esta teología y el cristianismo se explicaba reconociendo una fuente común de las doctrinas de Platón y de Moisés, fuente contenida en la enseñanza de Mercurio Trismegisto, que habría sido el núcleo de toda la teología posterior. Así pues, el retorno al platonismo para los secuaces de la Academia platónica no significaba un retorno al paganismo, sino más bien una renovación del cristianismo, con su reducción a la fuente originaria, que habría sido precisamente el platonismo. A este retorno a lo antiguo se añade otro aspecto de la Academia platónica, el anticlericalismo. Contra las pretensiones de supremacía política del Papado, la Academia platónica sostenía un retorno a las ideas imperiales de Roma, y, por tanto, hacía muy a menudo objeto de comentarios y de discusiones el *De monarchia*, de

Dante. Entre los miembros de la Academia, además de los numerosos literatos y doctos de la época que se reunían alrededor de Lorenzo el Magnífico y de Ficino, ocupa un lugar preeminente Cristóbal Landino, que vivió entre el 1424 y el 1498. En las *Disputationes camaldulenses*, en *De vera nobilitate* y en *De nobilitate animae,* diálogos en los que hablan los personajes de la Academia, se exponen y defienden las doctrinas de Ficino. Pero la figura que constituyó el centro animador de la Academia fue Marsilio Ficino.

354. FICINO: EL ALMA COPULA DEL MUNDO

Marsilio Ficino nació en Figline, en Valdarno, el 19 de octubre de 1433 y cursó sus estudios en Florencia y en Pisa. Entró en relación con Cosme de Médicis, el cual le animó, le ayudó y le confió el encargo de traducir a Platón. En su torre de Careggi, que le fue regalada por Cosme, Ficino se dedicó durante muchos años al estudio y a la difusión del platonismo reuniendo a su alrededor el círculo de amigos y discípulos que constituía la Academia platónica. Cuando enfermó gravemente en 1474, en vano buscó consuelo, como él mismo relata (*Ep.*, I, fol. 644), en la filosofía y en los escritores profanos; y solamente se curó después de haber hecho un voto a María. Entonces decidió poner su actividad filosófica al servicio de la religión y formuló claramente el principio directivo de su especulación: la unidad intrínseca de la filosofía y de la religión. En los últimos años de su vida asistió a las contiendas que hicieron estragos en Florencia y al intento de Savonarola, al que fue hostil. Murió el 3 de octubre de 1499 y fue sepultado en Santa María del Fiore. Ficino, aún joven, compuso un tratado *De voluptate* (1457). El primer escrito compuesto después de la crisis fue el *De christiana religione* (1474), redactado primero en italiano y luego en latín. En 1482 salió la *Theologia platónica;* el año 1489 el *De vita*; en 1492 salieron los 12 libros de *Epístolas* que, en realidad, son un conjunto de ensayos y de opúsculos. Son importantes los comentarios a Platón, y especialmente al *Banquete.* Tradujo al latín los diálogos de Platón, las *Enéadas* de Plotino y numerosas obras de escritores griegos: Atenágoras, Jámblico, Proclo, Porfirio, Psello, Jenócrates, Sinesio, Espeusipo, Pitágoras y Hermias.

El objeto declarado de la especulación de Ficino es el de renovar y promover la unión entre la religión y la filosofía. Esta unión existió, en las épocas antiguas, en todos los pueblos en los que religión y filosofía tuvieron un gran florecimiento. Su separación ha determinado la decadencia de la religión, que se ha convertido en superstición ignorante, y la decadencia de la filosofía, que se ha convertido en iniquidad y malicia. La renovación de la religión y de la filosofía juntas se puede alcanzar solamente restableciendo su relación vital, y para este fin es necesario dirigirse al platonismo, en el cual el nexo entre religión y filosofía ha sido más estrecho y que, por tanto, permite hacer revivir en su fecundidad este nexo *(Delia rel. crist.*, proem. II; *Theol. plat.*, proem.; *In Plotin.*, proem.). El título mismo de la obra principal de Ficino expresa su intento; la *Theologia platónica* tiene por objeto renovar la especulación cristiana, unificándola con el platonismo.

Pero una especulación comprendida de este modo necesariamente ha de tener por centro al hombre. La teología medieval no tiene más objeto que Dios; pero la teología, tal como la entiende Ficino, tiene verdaderamente por objeto al hombre, puesto que la única finalidad de la especulación religiosa, o de la religión filosófica, es la renovación del hombre. El significado que Ficino atribuye a la redención, confirma esta centralidad del hombre. La redención es una *reformatio*, una reforma o una renovación, por la que en el hombre y a través del hombre, toda la naturaleza creada es restablecida en su verdadera forma y conducida otra vez hacia Dios, Ficino observa que para la divinidad reformar las cosas deformes es una tarea no menos importante que la de formarlas al principio. Con la redención Dios "declaró e hizo que no hubiese en el mundo nada deforme, nada despreciable, ya que unió al rey del cielo las cosas terrenas y así, de algún modo, las adecuó a las cosas celestes" *(De christ. rel.*, 18). Así pues, en el hombre está el centro y el nudo de todo el ser.

Se puede afirmar que toda la especulación de Ficino gira alrededor de la centralidad del hombre en el mundo. Cuanto existe está comprendido en uno de estos cinco grados: el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios. El alma está en medio, y por eso es la tercera esencia o esencia media; tanto ascendiendo desde el cuerpo a Dios, como descendiendo de Dios al cuerpo, se encuentra en el tercer grado. Como tal, es el nudo viviente de la realidad. Dios y el cuerpo son muy distintos el uno del otro y constituyen los dos extremos del ser. El ángel no une estos dos extremos, porque está todo vuelto hacia Dios y olvida los cuerpos. Ni siquiera la cualidad los une, porque inclina hacia el cuerpo y descuida las cosas superiores. El alma alcanza las cosas superiores sin olvidar las inferiores; es inmóvil como aquéllas, móvil como éstas; concuerda con las unas y con las otras y desea ambas. Moviéndose hacia un extremo, no abandona el otro; y así es la verdadera *cópula del mundo* (*Theol. plat.*, III, 2). Se inserta en las cosas mortales sin ser mortal, porque se inserta íntegra y no dividida, y del mismo modo, íntegra y no dispersa, se retrae. Mientras rige los cuerpos, se adhiere a lo divino, y de esta manera no es compañera, sino señora de los cuerpos. Simultáneamente, es todas las cosas, porque tiene en sí la imagen de las cosas divinas, de las que depende, y las razones o ejemplares de las cosas inferiores, que en cierto modo ella misma produce. Ficino la llama el centro de la naturaleza, la intermediaria de todas las cosas, la cadena del mundo, el rostro del todo, el nudo y la cópula del mundo (*Ib.*, III, 2).

Por esta su naturaleza, el alma es necesaria a la economía y al orden del mundo: por tanto, debe ser indestructible. Ficino reproduce todos los argumentos aducidos por Platón y por los neoplatónicos en apoyo de tal indestructibilidad; pero el argumento principal, que más íntimamente se relaciona con la naturaleza que él atribuye al alma, es el que se funda en su participación en lo infinito. El alma es capaz de medir el tiempo y de dividirlo, de remontar indefinidamente el curso del tiempo hacia el pasado y de extenderlo infinitamente hacia el futuro. Es ella quien descubre y define la infinitud del tiempo y es la verdadera medida de dicha infinitud. Pero la medida debe ser proporcional a lo que mide: el alma misma debe ser, pues, infinita como medida del infinito (*Ib.*, VIII, 16). Y, en efecto, esta infinitud se revela en sus mismas aspiraciones. Poseer ciertas cosas, alcanzar cierto

placer basta para satisfacer todos los demás seres animales. El hombre es el único que no se calma nunca y nunca está contento con lo que posee (*Ib.*, XIV, 7). Al lado de este carácter de infinitud que distingue al hombre de las demás criaturas, existe el otro, que distingue de igual manera al hombre, de la *libertad*. Ficino admite un triple orden divino del mundo: la *providencia*, que es el orden que gobierna los espíritus; el *hado*, que es el orden que gobierna los seres animados; la *naturaleza*, que gobierna los cuerpos. Pero el hombre es libre, porque, aun participando de estos tres órdenes, no está determinado por uno solo de los tres. Su naturaleza media le permite participar del uno o del otro, según su libre elección, pero sin estar sometido a su determinismo. Participa de estos tres órdenes de manera no pasiva, sino activa: participando de la providencia se gobierna, siguiendo el ejemplo del gobierno divino, a sí mismo, gobierna su casa, al estado y a los animales. Participando del hado con la imaginación y la sensibilidad (que lo vinculan a los otros anímales) gobierna al hado mismo, y participando de la naturaleza, adquiere el dominio sobre los cuerpos. Por eso es libre de necesidad y sigue libremente unas veces ésta, otras aquella ley, sirviéndose de la misma como instrumento, pero sin padecerla (*Ib.*, XIII). Por lo tanto, su verdadera decisión es la decisión de la libertad. Empleando la fórmula de Cusano, Ficino dice que el hombre, al decidir la acción, elige pertenecer a sí mismo más que servir a uno o a otro; así pues, el acto verdaderamente libre es el que escoge la libertad (*Ib.*, IX, 4). Para Ficino, al igual que Cusano, el hombre no tiene que querer ser otra cosa que lo que es.

355. FICINO: LA DOCTRINA DEL AMOR

A la naturaleza mediadora del alma se une el amor, que es precisamente la actividad con que el alma cumple su misión mediadora. Ficino parte de una descripción mística del origen del amor en que ya se revela su concepción dominante. Los tres mundos creados por Dios, el de la mente angélica, el del alma y el de las cosas sensibles, proceden todos del caos. Primeramente, Dios crea la sustancia o esencia de la mente angélica, y ésta, en su primer tiempo, es oscura e informe. Pero como ha nacido de Dios, a Dios vuelve con el deseo. Movida por el deseo e iluminada por el rayo divino, se determina y forma, y en ella se determinan y se forman las ideas que son los modelos de la creación. Este proceso, que va desde el caos a la determinación completa de las ideas arquetipos de la creación, es el proceso del amor. El primer retorno de la mente a Dios es el nacimiento del amor; la infusión del rayo divino es la nutrición del amor; el encenderse de la mente es el incremento del amor; el acercarse de la mente a Dios es el ímpetu del amor; la formación de la mente es la perfección del amor. Así pues, la creación ha sido llevada por el amor del caos al cosmos; y la característica del cosmos como tal es la belleza. Por mediación de la belleza el amor lleva la mente misma, antes deforme, a la formación completa (*In Conv. Plat. de Am. Comm.*, I, 3). Pero lo que hace del amor la actividad mediadora del universo, es la naturaleza recíproca de la relación que el amor establece entre Dios y el mundo. No es tan solo el mundo quien tiende hacia Dios y en esta tendencia se forma, sino es Dios mismo quien ama al mundo. El hombre no podría

amar a Dios si Dios mismo no lo amase. Dios se dirige al mundo con un acto libre de amor, se ocupa de él y lo convierte en vivo y activo. El amor explica la libertad de la acción divina, como la de la acción humana. Y es que el amor es libre y nace espontáneamente en la libre voluntad (*Ib.*, V, 8). Libremente Dios forma y gobierna el mundo; libremente el hombre se eleva hacia Dios. El amor es el lazo del mundo y anula la indignidad de la naturaleza corpórea, que es rescatada por la solicitud de Dios (*Theol. Plat.*, XVI, 7). "Tres son los beneficios del amor, dice Ficino: devolviéndonos a la integridad, cuando estábamos divididos, nos vuelve a conducir al cielo; coloca a cada uno en su lugar y hace que en esta distribución estén contentos; suprime toda molestia y enciende en el alma una alegría continuamente nueva, haciéndola feliz con un blando y dulce gozo" (*In Conv.*, etc., IV, 6). De esta forma, el amor no es sólo la condición del ascenso del hombre hacia Dios, sino el acto mismo de la creación, es decir, el descenso de Dios hacia la criatura.

Las dos doctrinas fundamentales de Ficino, la del alma mediadora y la del amor, constituyen los aspectos originales del platonismo del Renacimiento. Esto es repetición sin duda del esquema neoplatónico; pero se sirve del mismo para acentuar la función central del hombre. El centro de la especulación neoplatónica originaria es Dios mismo, unidad absoluta por la que todo se mueve y a la que todo vuelve. El centro de la especulación platónica de Ficino, como de Cusano, es el hombre en su función mediadora, y, por tanto, el amor como justificación y acto de esta función. El hombre es situado por el platonismo de Cusano y de Ficino en una posición propia que hace de él un elemento indispensable del orden y de la unidad dinámica del ser. Este continúa teniendo su origen y su perfección en Dios; pero encuentra su verdadera unidad viviente y autojustificación en el hombre y en el amor que lo une a Dios y al que Dios corresponde. El conocer los límites del hombre y la trascendencia del ser respecto a estos límites, es parte esencial del platonismo histórico originario. Pero precisamente estos límites constituyen para Cusano y Ficino la originalidad de la naturaleza humana y el fundamento de su valor y de su libertad.

356. LEON HEBREO

La teoría de Ficino del amor fue reanudada por León Hebreo, nacido en Lisboa entre los años 1460 y 1463 y muerto entre los años 1520 y 1535, probablemente en Ferrara. Han quedado sus *Diálogos de amor*, impresos por primera vez en Roma en el año 1535 y que luego tuvieron rápidamente numerosas traducciones y amplísima difusión. La doctrina en ellos desarrollada es, en sustancia, la de Marsilio. El amor es descrito como un doble proceso que va de Dios a las criaturas y del hombre a Dios, y que hace del hombre el centro del universo, el ser sin el cual el mundo inferior estaría completamente separado de Dios. Al amor está confiada la circularidad del proceso cósmico, que parte de Dios y vuelve a Dios. La inteligencia humana, uniéndose al cuerpo, lleva la luz divina del mundo superior al inferior, y de este modo hace que participe de Dios todo lo creado. Dios en su amor desea que el mundo, inferior a El en perfección, llegue al máximo grado de

perfección y de belleza; el amor del hombre, mediante el cual el mundo mismo ama a Dios, tiene como último objeto la completa y absoluta unión con Dios. Esta metafísica del amor, que ya se encontraba en Cusano y en Ficino, constituye un rasgo común del platonismo del Renacimiento, y, en efecto, servía no tan sólo para justificar el lugar central del hombre en el mundo, sino también y, sobre todo, para expresar el carácter religioso de aquel platonismo que veía en la filosofía platónica la más perfecta síntesis religiosa de la antigüedad y reconocía en ella el único camino para la renovación religiosa del hombre.

357. PICO DE LA MIRÁNDOLA: LA PAZ REGENERADORA

La inquietud religiosa domina también la compleja personalidad de Pico. Juan Pico, de los condes de Mirándola, nació en Mirándola el 24 de febrero de 1463. Después de haber estudiado en Bolonia y en Ferrara, fue a Padua entre el 1480 y el 1483, donde entró en contacto con el averroísmo, que se enseñaba en aquella Universidad. Pico no tenía la prevención de los humanistas contra los "bárbaros" filósofos medievales. En una carta del 1485 a Hermolao Bárbaro (§ 340), condena la actitud de los que sacrifican la apariencia a la sustancia y se apartan de las especulaciones de aquellos que cuidan poco de los adornos del lenguaje. Precisamente para llegar a un contacto más directo con los filósofos árabes y escolásticos, cuya doctrina todavía dominaba en la Universidad de París, se fue a esta ciudad. En el año 1485 regresó con la decisión de abrir una gran discusión sobre 900 tesis entre sabios convocados a Roma, con gastos a su cargo; pero algunas tesis fueron consideradas heréticas y condenadas. Pico las defendió en su *Apología.* Para huir de la condena huyó a Francia, y, más tarde, se estableció en Florencia, donde vivió en amistad con Lorenzo el Magnífico, Ficino, Poliziano y con el mismo Savonarola, por el que en los últimos años de su vida se dejó convencer en cuanto a la idea de una reforma moral de la Iglesia. Murió en Florencia el 17 de noviembre de 1494 envenenado, según parece, por su secretario. Entre sus obras, aparte de la *Apología* y de la carta a Bárbaro, hay que destacar: el *Heptalus*, que es un comentario a los primeros capítulos del Génesis editado en 1489; el *De ente et uno* (1492), en que intenta una síntesis entre el aristotelismo y el platonismo, y la *Oratio de dignitate hominis.* Después de su muerte fueron publicadas las *Disputationes adversas astrólogos*, que es una crítica de la astrología; las *Conclusiones*, que desarrollan las 900 tesis que había preparado para la disputa de Roma, y el *Comentario* a una canción de amor de Jerónimo Benivieni.

Temperamento pasional (fue envuelto en un ruidoso escándalo por el rapto de una noble dama florentina), investigador incansable e inquieto, erudito formidable, Juan Pico no puso en sus disquisiciones la profundidad de Cusano ni la claridad de Ficino. Elementos muy diversos, sacados del platonismo y del aristotelismo, de la cabala y de la magia, de la escolástica medieval, árabe, judaica y latina, confluyen en su. pensamiento sin llegar a fundirse en una unidad especulativa original. Lo que principalmente le une al platonismo es el interés religioso que domina su actividad especulativa. En

el discurso *De hominis dignitate*, que Pico preparó como introducción a la disputa que sobre las.900 tesis debía sostenerse en Roma, y que justamente ha sido llamado el manifiesto del renacimiento italiano, Pico expone admirablemente la finalidad y el plan de su filosofar, plan al que se mantuvo fiel en todo el resto de su obra. El punto de partida del discurso es aquella superioridad del hombre sobre las demás criaturas, que era el tema favorito de los humanistas como Cusano y Ficino. Al hombre, el último de la creación, no le quedaba disponible ninguno de los bienes que ya habían sido repartidos entre las demás criaturas. Entonces Dios estableció que le fuera común todo lo que había dado singularmente a los demás. "Por eso escogió al hombre como obra de naturaleza indefinida, y una vez lo hubo colocado en el centro del mundo, le habló así: "No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni ninguna prerrogativa exclusiva tuya, pero aquel lugar, aquel aspecto, aquellas prerrogativas que tú desees, las obtendrás y conservarás según tus deseos y según tú lo entiendas. La naturaleza limitada de los demás está contenida en leyes prescritas por mí. Tú te la determinarás sin ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad la entrego. Te puse en medio del mundo para que desde allí pudieses darte mejor cuenta de todo lo que hay en él. No te he hecho celeste ni terreno, mortal ni inmortal, para que, por ti mismo, como libre y soberano artífice, te formes y te esculpas en la forma que hayas escogido. Tú podrás degradarte en las cosas inferiores y tú podrás, según tu deseo, regenerarte en las cosas superiores, que son divinas" *(Or. de hom. dign.*, fol. 131 v.). La indeterminación de la naturaleza humana permite al hombre escoger libremente su ser y lo coloca frente a la alternativa de degradarse entre Tos brutos o de regenerarse en Dios. Pero este *regenerarse* no es más que el renacer del hombre, aquella renovación que todo el Renacimiento tiende a realizar. ¿Cuál es el camino de tal renacer?

Precisamente aquí se revela el aspecto religioso del filosofar de Pico. El renacimiento tendrá lugar a través de grados de sabiduría, que culminan en la más alta sabiduría, la teológica. Y para encontrar los grados de tal sabiduría, no queda mas que dirigirse a los antiguos. "Pero ya que esto no podemos alcanzarlo, nosotros, que somos carne. y tenemos el gusto de las cosas terrenas, acerquémonos a los antiguos padres que pueden darnos testimonio riquísimo y seguro de aquellas cosas que les fueron tan próximas y familiares" (*Ibid.*, rol. 132 v.). Así pues, el camino del renacimiento es, una vez más, la vuelta a los antiguos. Y de los antiguos Pico deduce el camino de la sabiduría purificadora y libertadora. La ciencia moral dominará el ímpetu de las pasiones; la filosofía natural llevará al hombre de un estadio a otro de la naturaleza; la teología lo acercará a Dios. Pero la regeneración no se efectuará más que en la paz y por la paz. Este es el fin ultimo del hombre, y es también un fin religioso. A tal paz no le llevarán la dialéctica ni la ciencia moral, ni la filosofía natural, que solamente indicarán el camino, sino sólo la teología. Esta dará "la paz invocada, la paz santísima, « unión indisoluble, la amistad unánime; por ella todos los hombres no sólo se reconcilian en aquella única mente que está sobre toda mente, sino que de manera inefable, se funden en uno solo" (*Ibid.*, fol. 133 v.). Esta paz y amistad que los pitagóricos ponían como objeto de la filosofía, es la paz celestial que el mensaje cristiano ha anunciado a los hombres de buena

voluntad y que cada uno desea para sí mismo, para los amigos, para todo su tiempo. Esta paz regeneradora es también la que Pico quiere filosóficamente reconocer y establecer, demostrando el acuerdo fundamental de todas las principales manifestaciones del pensamiento, desde los pitagóricos a Platón y Aristóteles, desde los neoplatónicos a los escolásticos, desde los averroístas a la cabala y a la magia.' Lo que induce a Pico a intentar la demostración del acuerdo fundamental de las más diversas expresiones filosóficas y religiosas de la humanidad, no es una necesidad de quietismo ecléctico, sino el convencimiento de que tan sólo a través de la paz filosófica el hombre podrá regenerarse y renacer a su verdadera vida. Esta vida verdadera, que es la felicidad y el sumo bien, queda definida por Pico como la *vuelta al principio (De ente et uno*, VII, proem.). Vuelta al principio puede significar para cada ser retorno al principio *propio* o retorno al principio absoluto, que es Dios. Pero la vuelta al propio principio es en realidad retorno a sí mismo, y el hombre puede de este modo conseguir solamente la felicidad terrena, no la eterna. Así pues, tan sólo en el retorno a Dios está la vida eterna y la paz definitiva del hombre. Si el platonismo y el aristotelismo del Renacimiento representan respectivamente las exigencias opuestas de la vida religiosa y de la investigación científica, la conciliación entre Platón y Aristóteles representa para Pico la armonía y la paz de aquellas exigencias. La teología no niega la filosofía natural, sino que la completa. Platón completa a Aristóteles: el hombre no puede renunciar a conocer la naturaleza ni a trascenderla.

La aspiración a la paz regeneradora sugiere a Pico el único atisbo original de su especulación teológica. En efecto, para ilustrar la tradicional semejanza entre la criatura y Dios, aduce un rastro que él afirma no ha sido nunca aducido por otros. Ve la unidad de las criaturas distribuida en tres grados: la primera es la unidad por la que cada cosa es una; la segunda es aquella por la cual una criatura se une a la otra y todas se unen para formar un mundo; la tercera es aquella por la que todo el universo es uno con su artífice, como el ejército con su caudillo. Esta triple unidad, que está presente en cada cosa, hace de cada cosa la imagen de la trinidad divina. Y así, lo que en cada criatura hay de semejante a Dios, lo que constituye el máximo valor de la misma, es la unidad, la paz o la concordia de su constitución intrínseca, la paz y la concordia que le une a las otras criaturas y a Dios.

358. PICO DE LA MIRANDOLA: CABALA, MAGIA, ASTROLOGÍA

Todas las obras de Pico pretenden realizar el proyecto de una paz filosófica. A tal paz debía conducir la gran disputa de Roma y en ella se inspira fundamentalmente su discurso inaugural *De hominis dignitate*. El libro *De ente et uno* pretende demostrar la concordia entre Platón y Aristóteles. El *Heptalus* trata de conciliar la filosofía antigua con el relato bíblico de la creación. Y también la última obra de Pico, contra los astrólogos, está orientada a mostrar el acuerdo entre las doctrinas astrológicas y mágicas y el cristianismo.

Pico interpreta en el *Heptalus* el relato bíblico de la creación dándole un sentido alegórico: en él, Pico ve descrita la formación de los tres mundos admitidos por los filósofos antiguos: el mundo inteligible o angélico, el

mundo celeste y el mundo sublunar, a los que se une el cuarto, que es el hombre como microcosmos, en el que confluye todo el resto de la realidad. En el *De ente et uno* vislumbra el acuerdo entre Platón y Aristóteles en la determinación de las categorías fundamentales de la realidad, que son el ser, el uno, lo verdadero y el bien, categorías que culminan y se unifican en Dios. En estas dos obras, como en las otras, Pico recurre continuamente a doctrinas orientales, cabalísticas, con la convicción de que el origen de todo saber humano es único y de que esta unidad es restaurada para hacer que el saber mismo sea apto para regenerar al hombre. La magia, la cabala, la astrología tienen una participación importante en la especulación de Pico.

Considera que la *magia* es nada menos que "la total perfección de la filosofía natural" *(Or. de hom. dign.*, fol. 136 v.). Hay también una magia que opera fundándose exclusivamente en las obras y la autoridad de los demonios; pero ésta es execrable y monstruosa y no tiene nada que ver con la verdadera magia, que se dirige a hacer del hombre el dueño de las fuerzas naturales. Esta escrudiña la íntima concordia del universo, que los griegos llaman simpatía y que consiste en la mutua relación de las cosas naturales. Los sortilegios de los magos no son más que los oportunos halagos con que se ponen de manifiesto los milagros escondidos en los arcanos del mundo y en los misterios de Dios; y así como el campesino empareja los olmos con las parras, del mismo modo el mago enlaza la tierra con el cielo, o sea las fuerzas inferiores con las dotes y las facultades superiores (*Ibid.*, fol. 137 v.). Así pues, el mago no quebranta el orden natural, sino más bien lo hace siervo suyo, actualizando y adaptando las energías que yacen diseminadas y extraviadas en la naturaleza (*Concl. mag.*, XI, XIII).

Si la magia sirve para penetrar en los misterios de la naturaleza, la *cabala* sirve para penetrar en los misterios divinos. En efecto, Pico la considera el mejor camino para la interpretación de las sagradas escrituras, por debajo del velo de los símbolos, en su significado genuino. Las doctrinas de la cabala (vol. I, § 242) le parecen a Pico en perfecto acuerdo, no sólo con la doctrina de la Iglesia y con la filosofía cristiana, sino también con la de Pitágoras y la de Platón *(Or. de hom. dign.*, folio 138 v.). Convencido de que las doctrinas fundamentales del cristianismo proceden, mediante la cabala, de una tradición antiquísima, Pico se afirmaba en la voluntad de renovar la religiosidad de su tiempo con un retorno decidido a sus fuentes originarias.

La actitud de Pico con respecto a la *astrología,* es distinta. Frente al determinismo astrológico, que había afirmado la filosofía árabe de la Edad Media y que todavía dominaba la filosofía natural de Occidente, Pico se convierte en paladín de la libertad del hombre. La astrología puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar, hay la astrología matematica o especulativa, es decir, la astronomía, que se preocupa sólo de determinar las leyes matemáticas del universo. En segundo lugar, hay la astrología judiciaria o adivinatoria, que pretende nacer derivar del curso y de la naturaleza de los astros, las vicisitudes de la vida terrena. Contra esta última escribió Pico *Disputationes in astrologiam.* Según Pico, la astrología convierte a los hombres, de libres que son, en esclavos, los vuelve miserables, ansiosos, inquietos y desafortunados en casi todas sus acciones (*Ibid.*, I, proem.). Es absurdo suponer que el nacimiento de un hombre como Aristóteles se deba a la influencia de los astros. Muchos nacieron junto con

él y no tuvieron su ingenio. El ingenio lo recibió de Dios, no de los astros, y el cuerpo apto para servirlo, se lo dieron sus padres, no las constelaciones. Escogió la filosofía, y esto fue fruto de su libre voluntad; nada en él puede atribuirse a la influencia de los astros *(Ibid,* III, 27). La acción de los cielos, que Pico considera, ai igual que Aristóteles, de naturaleza inmutable e incorruptible, debería ser uniforme y constante: y así no puede explicar la variedad y la inestabilidad de los acontecimientos terrenos (*Ibid.*, III, 7). Pero, sobre todo, la astrología invierte la relación jerárquica que es propia de la realidad y subordina lo superior a lo inferior, puesto que los cielos son ciertamente superiores a las cosas terrenas; pero el hombre, como centro y unión del universo entero, es superior también a los cielos. Con la investigación científica, el hombre está en condiciones de penetrar las leyes naturales y de valerse de ellas para dominar la naturaleza. La astrología anularía esta libertad y lo haría esclavo (*Ibid.*, IV, 8). De este modo Pico defendía, contra las creencias más difundidas y arraigadas de su tiempo, la dignidad del hombre como responsabilidad frente al propio destino.

359. FRANCISCO PATRIZZI

El mismo intento de renovación religiosa, propio del platonismo renacentista, domina la obra de Francisco Patrizzi. Nació en Querso, Dalmacia, el año 1529; estudió en Venecia y en Padua. Desde 1576 a 1593 enseñó filosofía platónica en Ferrara; luego fue llamado a Roma para el mismo cargo, y allí murió en 1597. Sus principales escritos son las *Discussiones peripateticae y* la *Philosophia nova*; el primero encaminado a destruir la filosofía aristotélica y el segundo a construir una filosofía platónica que pudiera servir de fundamento a la fe cristiana. Patrizzi cree que la filosofía aristotélica es enemiga de la religión porque niega la omnipotencia divina y el gobierno divino del mundo; y afirma que los escolásticos no son verdaderos filósofos porque no han hecho mas que retocar la filosofía aristotélica sin preocuparse de conocer las cosas tal como son. Su filosofía tiene por objeto renovar y defender la religión cristiana con un retorno a las doctrinas prearistotélicas y especialmente a las creencias orientales, pitagóricas y platónicas. Al dedicar su obra al papa Gregorio XIV, le invita a que se enseñe su propia filosofía en todas las escuelas cristianas; y llega a creer que esto provocaría el retorno de los protestantes al seno de la Iglesia. La *Philosophia nova* está dividida en cuatro partes: la panaugia o doctrina de la luz; Ja panarquia o doctrina del primer principio de todas las cosas; la panpsiquia o doctrina del alma; y la pancosmia o doctrina del mundo. ,Con los neoplatónicos, Patrizzi admite, como primer principio, el Uno. El Uno es la causa primera absoluta e incondicionada y no puede ser calificado más que como biea Del Uno se distingue y se genera la unidad y de ésta los demás grados del ser, cada vez menos perfectos: la sabiduría, la vida, el intelecto, el alma, la naturaleza, la cualidad, la forma y el cuerpo. El conjunto de estos nueve órdenes de realidad constituye el universo entero. El conocimiento humano es un acto de amor, que tiende a volver a la unidad originaria, suprimiendo la separación de los elementos del ser. Patrizzi define el conocimiento humano como "la unión con el objeto cognoscible"

(*Panarch.*, XV) y es el acto de amor con el que el hombre va hacia el objeto, intentando suprimir la distancia que lo separa de él. Pero este identificarse del intelecto cognoscente con el objeto, esta *coitio.* (unión) es posible sólo por ser idénticas las naturalezas del sujeto y del objeto. Si el sujeto es alma y vida, también el objeto es alma y vida; Patrizzi defiende la animación universal de las cosas, el panpsiquismo, como único principio que puede explicar la conexión del mundo y la inclinación o simpatía de sus partes para formar un todo y, al mismo tiempo, explica por qué la inteligencia humana penetra todos los seres (*Panpsich.*, IV). La fuerza natural que distribuye la vida y el movimiento a todos los cuerpos del mundo es la luz: de este modo Patrizzi reanuda aquella física de la luz que ya había sido defendida por el platonismo medieval de Roberto Grosseteste y de San Buenaventura.

BIBLIOGRAFÍA

§ 349. La primera edic. de las obras de Cusano es la alemana que tiene por título *Opuscula varia,* sin año y sin lugar de impresión; pero, probablemente, impresa en Estrasburgo el año 1488. Otras ediciones: París, 1514; Basilea, 1565. El *De non aliud* fue encontrado e impreso por Ubinger, *Die Gotteslehre des N. C.,* Münster, 1888, p. 138 sig. Existe la nueva edición de *De docta ignorantia*, a cargo de P. Rotta, Bari, 1913. La Universidad de Heidelberg ha iniciado una nueva edición crítica de las obras de Cusano, de la que hemos podido examinar: *De idiota, De sapientia, De mente,* por L Baur, Leipzig, 1937; *De beryllo,* L. Baur, Leipzig, 1940; *De concordantia catholica,* de G. Kallen, Leipzig, 1940. Sobre Cusano: Vansteenberghe *Le cardinal N. de Cuse,* París, 1920; Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* cap. I; M. De Gandillac, *La phil. de N. de C.*, París, 1941.

§ 352. Sobre la física de Cusano: Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci,* II, París, 1909, pp. 97 sigs.

§ 353. Algunas obras de Gemisto, entre ellas el *Confronto,* están en *Patr. Griega* de Migne, 160°. Sobre él: Kieszkowski, *Studi sul platonismo del rinascimento in Italia,* Florencia, 1936, cap. II. El texto griego y la traducción latina de Ficino de los *Oráculos caldeos* como apéndice de este último volumen. Los escritos de Besarión en *Patr. Griega,* 161°. Sobre él: Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe. Humanist Und Staatsman,* Paderborn, 1923. Sobre la Academia platónica: Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze,* Florencia 1902. De C. Landino las *Disputationes* fueron publicadas en Florencia alrededor del año 1480; el *De vera nobilitate* está inédito; el *De nobilitate animae* ha sido publicado por Gentile y Paoli en "Annali delle Università toscane". Gentile, *Studi sul rinascimento*, pp. 87 sigs.

§ 354. De Ficino las traducciones platónicas: Florencia, 1483-84; de Plotino, 1492; la *neologia platonica,* Florencia, 1482. Edic. de las obras completas: Basilea, 1561, 1567, 1576; París, 1641. Sobre Ficino, Saitta, *La filosofia di M. F.,* Mesina, 1923; Baron, *Willensfreiheit und Astrologie bei F. und Pico d. M.*, Berlín, 1929; y la citada obra de Cassirer, *passim.*

§ 356. Los *Diálogos de amor,* de L. Hebreo, han sido reimpresos por C. Gebhardt, Heidelberg, 1929, y por Caramella, Bari, 1929. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell'opera di Leone Hebreo,* Venecia, 1934.

§ 357. De Pico las *Conclusiones* fueron editadas en Roma el 1486 y en Colonia el 1619; la *Apología* en Roma, 1489; el *Heptalus* en Florencia, 1490; las otras obras en Bolonia, en el año 1496. El Orario *de hominis dignitate, Heptalus, De ente et uno y Commento* a la capción de G. Benivieni, han sido reeditados y traducidos por Garin, Florencia, 1942; así como las *Disputaciones adversus astrologiam divinatricem,* Florencia, 1946. Los fragmentos transcritos son debidos a la traducción de Garin. Sobre Pico: Garin, *Giovanni Pico della Mirandola,* Florencia, 1937; G. Barone, *G. Pico della Mirandola,* Milán-Roma, 1948-49.

§ 359. De Patrizzi, *Discussiones peripateticae,* Venecia, 1571; Basilea, 1581. La *Nova philosophia*, Ferrara, 1591, Venecia, 1593, Londres, 1611; T. Gregory, en "Rinascimento", 1953, p. 89 y sigs.

CAPITULO IV

RENACIMIENTO Y ARISTOTELISMO

360. EL PRIMER ARISTOTELISMO

Aunque los platónicos y aristotélicos del Renacimiento vayan unidos en el campo de la historicidad, en el esfuerzo por volver a las doctrinas genuinas de Platón y de Aristóteles, luchan entre sí defendiendo intereses espirituales contrapuestos: la religión y la investigación natural. Los platónicos ven en el platonismo la síntesis del pensamiento religioso de la antigüedad, y, por tanto, en el retorno al platonismo ven la condición del renacimiento religioso. Los aristotélicos ven en el aristotelismo el modelo de la ciencia natural y, por tanto, en la vuelta al aristotelismo ven el renacimiento de la investigación directa de la naturaleza. La polémica entre platónicos y aristotélicos es, pues, el choque entre dos exigencias de las que el hombre necesita por igual y los intentos de conciliación (como, por ej., el de Pico) tienden precisamente a conciliar estas exigencias en un concepto más completo del hombre.

La vuelta al aristotelismo originario fue iniciada en Italia por aquellos griegos doctos que participaron en el concilio de Florencia para la unión de las dos Iglesias, o bien se refugiaron en Italia después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453). El primero entre ellos es Jorge Escolario, llamado Genadio, que nació en Constantinopla y murió alrededor del año 1464. Fue adversario de Gemisto Pletón y condenó y destruyó su escrito sobre *Las Leyes*. En su discurso *Sui dubbi di Pletone intorno ad Aristotele*, defendió a Aristóteles contra Pletón, aduciendo su mayor conciliabilidad con la doctrina cristiana. Evidentemente se fundaba en la tradición escolástica que estudió y de la que fue seguidor; tradujo al griego escritos de Santo Tomás y de Gilberto Porretano (el *De sexprincipiis*). Parece que se le debe atribuir también la traducción parcial al griego de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano (vol. I, § 289), que luego fue considerada falsamente obra original del filósofo bizantino Miguel Psello.

La polémica contra Pletón fue continuada por Jorge Trapezuncio, nacido en 1396, probablemente en Creta, muerto el año 1484. Fue a Italia hacia el 1430 y en 1464 compuso aquella *Comparano Platonis et Aristotelis*, a la que contestó alrededor del año 1469 el cardenal Besarión (§ 353). La actividad de Trapezunzio consistía sobre todo en la explicación y el comentario de las obras aristotélicas, y especialmente de la lógica, que expuso en el *De re dialéctica*, no sin utilizar elementos tomados de la tradición escolástica.

Igual interés filosófico tienen los escritos de Teodoro Gaza, nacido alrededor del 1400 en Tesalónica y muerto hacia el año 1473. Llegado a Italia en el año 1440, estuvo algunos años en la escuela de Victorino de Feitre y enseñó en Ferrara y luego en Roma. Polemizó con Besarión sobre cuestiones aristotélicas y escribió contra Gemisto. Tradujo numerosas obras de Aristóteles y el tratado *Sobre las plantas* de Teofrasto.

Hermolao Bárbaro (1454-1493), de Venecia, fue el primero en oponer el Aristóteles original al Aristóteles de la escolástica árabe y latina. Compendió la ética y la filosofía natural, tradujo la *Retórica* de Aristóteles y el *Comentario* de Temisto. Profesa el más absoluto desprecio hacia los "filósofos bárbaros", incluyendo entre ellos tanto a Alberto y Tomás como a Averroes. En la forma ruda e inculta de su lenguaje descubre la primera y más grave traición al espíritu originario de la clasicidad, que quiso encerrar los mas altos pensamientos en la forma literaria más noble. Los filósofos bárbaros fueron por el contrario, defendidos por Pico de la Mirándola en la famosa carta a Hermolao, donde exhortaba a éste a prestar atención, más que a la ruda forma literaria, a la sustancia de sus pensamientos, de los que todavía Pico creía extraer enseñanzas vitales. Pero, en realidad, la intolerancia de Hermolao con la barbarie del lenguaje es la intolerancia contra las superestructuras que el pensamiento medieval había añadido al Aristóteles original.

361. AVERROISTAS Y ALEJANDRISTAS

Un paso ulterior hacia el retorno al Aristóteles genuino fue dado por los aristotélicos, que polemizando contra el aristotelismo averroístico, querían mantenerse fieles a los textos de Aristóteles y de sus comentaristas antiguos, especialmente de Alejandro de Afrodisia. El campo de los aristotélicos, según Ficino, se dividía en dos sectas: la alejandrina y la averroística. "Los primeros, dice Ficino *(In Plotin., proem.)*, consideran que nuestra inteligencia es mortal, los otros sostienen que es única en todos los hombres: unos y otros destruyen desde los cimientos toda religión, especialmente porque niegan la acción de la providencia divina sobre los hombres, y unos y otros son infieles a su mismo Aristóteles." El gran centro averroístico desde hacía tiempo era la Universidad de Padua (vol. I, § 312). Desde la primera mitad del siglo XIV hasta la mitad del XVII el averroísmo dominó en aquella Universidad; el año 1472 apareció en Padua la primera edición en latín de las obras de Averroes, que luego en el siglo XVI tuvieron muchas más ediciones. No obstante, entre los sostenedores del averroísmo se notan diferencias de doctrina muy notables y, sobre todo, frecuentes atenuaciones de las tesis que más directamente se oponen a la religión cristiana. Cuando, por obra de Pedro Pomponazzi, nace el alejandrinismo que intenta volver en la interpretación de Aristóteles al antiguo comentario de Alejandro, el mismo averroísmo resulta modificado, y a menudo resulta difícil clasificar a cada uno de los pensadores aristotélicos en una u otra de las corrientes. En general, puede decirse que los averroístas tienden al panteísmo, porque consideran la inteligencia humana única e idéntica con la inteligencia divina. mientras los alejandristas mantienen la trascendencia de Dios respecto al

mundo. Unos y otros tienen en común los temas de su especulación, que son la inmortalidad del alma y la relación entre libertad humana y el orden necesario del mundo. Unos y otros se empeñan en afirmar el *orden* necesario del mundo y, por tanto, niegan el milagro y, en general, la intervención directa de Dios en los asuntos del mundo. El aristotelismo del Renacimiento tiende por ello a bosquejar una concepción del mundo fundada en un orden inmutable y necesario, y con esto pone el fundamento de una pura investigación natural. Alejandristas y averroístas recurren a menudo a la doctrina de la *doble verdad:* en el sentido ya explicado (§ 283) de admitir una oposición entre las conclusiones de la filosofía y las creencias de la fe, cuya reconciliación no creen posible realizar. Este punto de vista no tiene nada que ver con el de Averroes que afirmaba que la religión tenía por objeto la misma verdad de la fe, pero que la revestía de una forma que la hacía más apropiada a la guía y a la salvación de las multitudes. Es, más bien, al menos aparentemente, el registro de un conflicto entre filosofía y religión, razón y fe; y como se excluye la solución del conflicto y se admite la verdad tanto del uno como del otro de ambos términos en contraste, se puede designar con la expresión "doctrina de la doble verdad". Naturalmente, no sabemos nada de la sinceridad con que cada pensador reconocía la "verdad" de la religión: las condenas, las retractaciones, los arrepentimientos hacen imposible una investigación sobre este punto que, por otra parte, sería ajena a un tratado histórico de filosofía. Todo lo que en este sentido se puede hacer consiste en precisar la actitud explícita de los filósofos y en declarar sus bases teóricas.

La figura de Nicoletto Vernia (1420-99) que enseñó en Padua desde 1465 hasta su muerte, puede considerarse típica del averroísmo paduano del siglo XV. Conocido por su carácter despreocupado y alegre, Vernia defendió las tesis típicas del averroísmo suscitando la intervención del obispo de Padua que, en 1489, prohibió las discusiones sobre la unidad del entendimiento bajo pena de excomunión. Vernia se retractó de sus errores. Se han perdido sus obras más importantes, pero nos quedan algunos de sus escritos menores en los cuales la orientación naturalista de su averroísmo resulta evidente por la superioridad que atribuye a la filosofía natural respecto a la metafísica y a la medicina frente a la jurisprudencia: esta última, según Vernia, está vinculada a las acciones particulares de los hombres, mientras la medicina atiende a la naturaleza, que es el reino de lo universal y de lo necesario.

Alumno de Vernia fue Agustín Nifo, nacido en Sessa, Campania, el año 1473 y muerto el 1546; enseñó primero en Padua y luego en Pisa, Bolonia, Salerno y Roma. En su escrito *De intellectu et daemonibus* sostuvo que no hay otras sustancias espirituales e inmortales fuera de las inteligencias motrices de los cielos. En 1495-97 publicó las obras de Averroes anotadas por él, y más tarde compuso un escrito con el *De immortalitate animae* de Pomponazzi, recurriendo a menudo a argumentos tomistas. En el campo de la moral, Nifo defendía una especie de sabiduría mundana, tomada de los escritores antiguos, que tenía como objeto el placer; y según los testimonios (o las murmuraciones) de los escritores contemporáneos, su conducta fue en todo conforme a esta orientación.

Las doctrinas de Leonico Tomeo, nacido en Venecia en el año 1446, muerto en Padua, donde enseñaba, en el año 1497, son una mezcla de platonismo y de

aristotelismo. Tomeo afirma que la oposición entre Platón y Aristóteles está más en su lenguaje que en su pensamiento y que la diversidad de las expresiones es debida al hecho de que Aristóteles usa, más que Platón, un lenguaje físico. De conformidad con este principio, intenta volver a encontrar en la misma doctrina de Aristóteles el fundamento de la demostración de la inmortalidad del alma dada por Platón (*De immortalitate animae*, 1524). La demostración platónica se funda en el principio de que el alma se mueve por sí: como tal no puede ser destruida por sí misma, porque no puede faltarle el movimiento, ni por otro, porque su movimiento no depende de otro. Ahora bien, según Torneo, Aristóteles había negado que el alma se moviese por sí misma; pero sólo en el sentido del movimiento espacial, que tampoco le atribuía Platón. De la misma manera puede conciliarse la doctrina platónica de la reminiscencia con la aristotélica del alma como tabla rasa que recibe del exterior la sensación; en efecto, la expresión aristotélica se refiere al alma que aún no ha recibido la sensación o que todavía no ha recordado los conocimientos que ya posee. Torneo considera que hay un alma del mundo, que todo lo anima y lo gobierna, y que es el principio del conocimiento humano. Esto lo reconocen también los peripatéticos, que admiten que nuestro espíritu está influido por el extenor; y la doctrina averroística de la unidad de la inteligencia no tiene otro sentido.

Alejandro Aquilino fue llamado el "segundo Aristóteles" por su conocimiento de la filosofía aristotélica. Nació en Bolonia, fue profesor de filosofía y de medicina, primero en Padua y luego en Bolonia, donde murió el año 1512. Su obra principal son los *Quodlibeta de intelligentiis*, pero fue también autor de escritos de anatomía y de medicina. El modo de proceder de Aquilino es un buen ejemplo de la "doctrina de la doble verdad" cuyo sentido específico se ha explicado con relación a los filósofos de este período. Aquilino ilustra y defiende con gran vigor todas las tesis típicas del averroísmo latino, a las que opone con parecido vigor ks tesis tradicionales de la escolástica. Tal vez (y sin tal vez) su corazón está de parte de las primeras; pero declara explícitamente que, donde hace hablar al "filósofo" (es decir, a Aristóteles en la interpretación averroísta) no trata de hacer suyas aquellas conclusiones. Lo más probable es que sólo se trate de una escapatoria para hacer posible, sin peligro, la defensa y explicación del averroísmo. Y así, por un lado, dice que según Aristóteles, Dios mueve el mundo con necesidad y que el mundo es eterno; y, por otro lado, afirma que Dios mueve el mundo con un acto libre y que el propio mundo y las inteligencias motrices de los cielos han sido creadas por Dios. Reconoce que Averroes tiene razón al afirmar que, según la doctrina de Aristóteles, hay un solo entendimiento posible en todos los hombres. En cambio, el entendimiento agente es Dios mismo; Aquilino lo llama *intellectus qui est omnia faceré*, y es considerado como la actividad divina que determina la intelección y por ende la felicidad del hombre. Una actitud parecida se observa en los escritos del napolitano Marco Antonio Zimara (muerto en 1532), también profesor de Padüa, el cual interpretaba la unidad del entendimiento sostenida por el averroísmo, como la unidad de los principios universales del conocimiento.

362. POMPONAZZI: EL ORDEN NATURAL DEL MUNDO

El fundador de la escuela de los alejandristas es Pedro Pomponazzi (llamado *Peretto*). Nació en Mantua el 16 de septiembre de 1462. En el año 1487 se doctoró en medicina en Padua, donde enseñó filosofía en competencia con Alejandro Aquilino, según la costumbre entonces muy en boga de oponer un profesor a otro en la misma enseñanza. Cuando fue cerrada la universidad de Padua después de la batalla de Ghiaradadda (1509), Pomponazzi fue a enseñar a Ferrara y luego a Bolonia, donde compuso todos sus escritos y se suicidó el 18 de mayo de 1524. Su obra más famosa, *De immortalitate animae*, es del 1516. Acusado por muchos de impiedad, no sufrió ninguna molestia gracias al apoyo de Pedro Bembo y de los magistrados boloneses. En 1518 contestó a las acusaciones en una *Apología* que le procuró más ataques, entre ellos el de Nifo en *De immortalitate animae libellus*, 1518. A Nifo Pomponazzi replicó con el *Defensorium*. Sus demás obras principales, *De naturalium effectuumadmirandorum causis sive de incantationibus* y *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*, fueron publicadas después de su muerte.

El intento fundamental de la especulación de Pomponazzi es el de reconocer y justificar el orden racional del mundo. Pomponazzi niega o excluye todo hecho o elemento que contradiga la idea de un mundo necesariamente ordenado según principios inmutables. En Aristóteles ve al filósofo que ha excluido la intervención directa de Dios o de otros poderes sobrenaturales en las cosas del mundo y ha querido interpretar el mundo como un puro sistema racional de hechos. Pomponazzi remite al dominio de la fe todo lo que es milagroso y la creencia misma del milagro, y con esto quiere despejar el camino de la investigación racional de toda extraña ingerencia y devolverle su libertad. La doctrina averroística de la doble verdad es también su refugio: la Iglesia enseña la verdad; él se limita a declarar modestamente la opinión de Aristóteles. Pero, en realidad, para él la opinión de Aristóteles es la investigación racional, que no quiere tener más guía que ella misma; y la fe, es decir, el respeto a la autoridad, no tiene ningún fundamento racional o moral, está vacía de significado y deja de ser un obstáculo para la investigación. Estos aspectos del filosofar de Pomponazzi son evidentes sobre todo en su obra *De incantationibus*. Aparentemente, esta obra está llena de supersticiones medievales porque está dedicada a explicar encantamientos, magias, brujerías, milagrosos efectos de plantas, piedras, y así sucesivamente. Pomponazzi no niega la realidad de tales hechos excepcionales o milagrosos, que le parecen confirmados por la experiencia. Pero el espíritu nuevo de la obra se revela al reducir los supuestos hechos milagrosos a hechos naturales y al explicarlos mediante causas que entran en el orden necesario del mundo. Pomponazzi empieza por criticar la explicación popular tradicional de que tales hechos sean producidos por espíritus o demonios. Los espíritus o demonios no pueden siquiera tener conocimiento de las cosas naturales, por las que se producen aquellos efectos milagrosos: no pueden, en efecto, conocerlos ni, como Dios, a través de la propia esencia, ni, como los hombres, a través de las especies

sacadas de las cosas. No los conocen a través de la propia esencia, porque esto podría suceder solamente en el caso de que ésta fuese la causa de las cosas, ni tampoco por medio de las especies abstraídas de las cosas, como sucede en los hombres, porque no están, como los hombres, provistos de órganos sensoriales. Es, pues, inútil admitir la existencia de espíritus o demonios para explicar encantamientos o brujerías; en realidad, encantamientos y brujerías no son milagros en el sentido de ser absolutamente contrarios a la naturaleza y fuera del orden del mundo; pero se llaman milagros sólo porque son hechos rarísimos y desacostumbrados, y no acaecen según el curso común de la naturaleza, sino a muy largos intervalos (*De incant.*, 12). Y el medio por el cual estos aparentes milagros entran en el orden natural, es el determinismo astrológico.

Dios es la causa universal de las cosas; pero no puede obrar inmediatamente sobre las cosas del mundo sublunar. Toda su acción sobre éstas es sólo una acción mediata, es decir, que se cumple a través de los cuerpos celestes, que son los órganos o instrumentos necesarios de la acción divina. El orden cósmico exige que el grado superior pueda actuar sobre el inferior sólo a través del grado intermedio. Y esto implica que ningún milagro es posible en el sentido de una acción sobrenatural directa de Dios sobre las cosas del mundo sublunar. Oráculos, encantamientos, resurrecciones y cuantos efectos milagrosos se efectúan en el mundo por magos o nigromantes, son sólo efectos naturales, debidos al influjo de los cuerpos celestes (*De incant.*, 10). Pero la parte más típica de esta doctrina de Pomponazzi es la que incluye en el orden natural del mundo, regulado por el determinismo astrológico, la misma *historia* de los hombres. En efecto, todo lo que sucede en el mundo sublunar está sujeto a generación y corrupción; tiene un principio, un desarrollo, a través del cual llega a su plenitud, y un fin. A estas vicisitudes no se substraen los estados, ni los pueblos, ni las mismas instituciones religiosas. Para cada religión existe el tiempo de su nacimiento, de su florecimiento y de su fin. El nacimiento de una religión se caracteriza por oráculos, profecías y milagros que poco a poco disminuyen a medida que se va acercando para ella la época final. El cristianismo no se substrae a esta ley. "Nosotros vemos, dice Pomponazzi (*Ib.*, 12), que las instituciones religiosas y sus milagros al principio son más débiles, luego crecen, después alcanzan su culminación, luego se debilitan, hasta que vuelven a la nada. Por eso también en nuestra fe los milagros cesan, menos los fingidos o simulados: el final parece estar próximo." Así pues, nada, absolutamente nada, se substrae al orden necesario del mundo y a la ley que lo regula. Es cierto que Pomponazzi se mantiene fiel al viejo determinismo astrológico que había sido introducido en la filosofía occidental por la especulación árabe (vol. I, § 235); pero el determinismo astrológico es sólo el medio de que se sirve para extender a todos los fenómenos, incluso a los que son aparentemente milagrosos, el orden necesario de la naturaleza, fundamento de la investigación filosófica. Pomponazzi fue el primero que encarnó con toda claridad y extremada energía, base de toda investigación natural, la afirmación de un orden regular, que no tolera excepciones. Solamente con esta suposición es posible la indagación del mundo natural.

Más tarde cambia la forma particular de esta suposición y se niega el determinismo astrológico; pero no cambia, sin embargo, la misma suposición

363. POMPONAZZI: LA NATURALIDAD DEL ALMA

El famoso tratado de Pomponazzi sobre la inmortalidad del alma tiene sustancialmente el mismo fin: el de incluir al hombre en el orden de las cosas naturales. El alma humana no puede existir ni obrar de ningún modo sin el cuerpo, En efecto, su individualidad depende del cuerpo que, como quería Santo Tomás, la multiplica y la divide en cada hombre; también su acción depende del cuerpo porque el alma no puede conocer más que los objetos corpóreos. Las inteligencias celestes no tienen necesidad de cuerpo, ni como objeto ni como sujeto; su conocimiento no es recibido a través del cuerpo, que no poseen, ni es producido por los cuerpos porque esas inteligencias mueven, pero no son movidas. Por el contrario, el alma sensitiva necesita del cuerpo como sujeto, puesto que no puede cumplir su misión más que mediante un órgano corpóreo y tiene necesidad del cuerpo también como objeto, porque su conocimiento es producido por el cuerpo. El alma intelectiva humana tiene una naturaleza intermedia entre la inteligencia celeste y el alma sensitiva. No tiene necesidad del cuerpo como sujeto porque no necesita de órganos corpóreos como el alma sensitiva; pero tiene necesidad del cuerpo como objeto, porque no entiende si no es movida por los cuerpos externos. Esta manera de funcionar del entendimiento humano no puede convertirse en el funcionamiento inmaterial de las inteligencias celestes. La experiencia demuestra que la inteligencia humana no puede entender sino mediante las imágenes; y puesto que las imágenes solamente se las puede facilitar el cuerpo, la misma vida de la inteligencia está ligada al cuerpo y sigue su suerte *(De imm. an.*, 9). Santo Tomás había admitido la posibilidad de *otro* funcionamiento de la inteligencia, independiente del cuerpo, es decir, de las imágenes que él mismo facilita. Pomponazzi observa que esto significaría transformar la naturaleza humana en la divina, y el alma humana en la divina, según una de aquellas fabulosas transformaciones relatadas por Ovidio en las *Metamorfosis* (*Ib*., 9). Precisamente aquí se revela plenamente el carácter naturalista de la psicología de Pomponazzi: se reconoce el alma en su condición natural y en su funcionamiento natural, que se presentan como vinculados al cuerpo y a la experiencia sensible. Querer substraerla a estas condiciones naturales es ridículo y significa dejarse llevar por *fábulas,* pero no es indagar científicamente la naturaleza del alma.

No tiene otro significado tampoco la defensa de la autonomía moral que cierra su escrito *Sobre la inmortalidad del alma.* A la objeción de que negar la inmortalidad del alma significaría anular la vida moral del hombre, porque faltaría el premio o el castigo de ultratumba y esto pondría, además, en duda ía misma justicia divina, pues el bien quedaría sin premio y el mal sin castigo, Pomponazzi contesta que la virtud y el vicio tienen su premio y su pena en sí mismos. El premio o la pena son dobles: uno es esencial e inseparable, otro es accidental y separable. El premio esencial de la virtud es

la virtud misma, que hace feliz al hombre. La naturaleza humana no puede ir más allá de la virtud, porque ésta sola hace que el hombre se sienta seguro y exento de turbación. Del mismo modo, la pena del vicio es el vicio mismo, pues no hay nada más miserable y más infeliz que el vicio. En sentido absoluto, pues, ninguna virtud queda sin premio y ningún vicio sin castigo. Pero en este mundo pueden faltar ciertamente el premio y la pena accidentales, es decir, aquellos bienes y aquellos males (como el dinero, los daños, etc.) que son separables de la virtud y del vicio como tales. Sin embargo, la falta de estos elementos accidentales de la vida moral no es ningún inconveniente, sino que más bien es una ventaja. La bondad parece disminuir *y* ser menos perfecta si es premiada de modo accidental, mientras obrar el bien sin esperanza de premio alguno hace la acción más virtuosa. De manera análoga la pena disminuye la culpa; y así queda mucho más castigado el que en apariencia no tiene castigo. Con todo, Pomponazzi reconoce que pocos hombres son capaces de obrar por pura exigencia moral. Se da cuenta de que los fundadores de religiones han tenido que mostrar en la otra vida premios y castigos eternos para apartar del mal a la mayor parte de los hombres, incapaces de obrar autónomamente. La prescripción de aquellos castigos y de aquellos premios satisface una exigencia natural: la naturaleza humana, sumergida en la materia y poco inteligente, se orienta mejor por móviles que hacen referencia a su lado material. La moral humana *natural* es, pues, aquella por la cual el hombre escoge la virtud por la felicidad que le está inseparablemente unida. Pero también es *natural* la sagacidad de los legisladores que prescriben premios y castigos eternos. Pomponazzi quiere reconocer y comprender al hombre en su naturalidad, quiere reducirlo a una ley que lo vincule al orden necesario del todo universal.

364. POMPONAZZI: LIBERTAD Y NECESIDAD

La relación entre esta ley necesaria y la libertad humana la estudia Pomponazzi en el tercero de sus escritos fundamentales, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*. En él quedan expuestas ampliamente todas las dificultades, las dudas, las contradicciones que nacen de la consideración de las relaciones entre presciencia, predeterminación y omnipotencia divinas, por un lado, y libertad humana, por el otro. No se pueden negar la presciencia y la predeterminación sin quitar todo fundamento a la religión; no se puede negar la libertad sin contradecir directamente la experiencia humana. Pomponazzi examina ampliamente todas las posibles soluciones y no llega a una conclusión precisa: confiesa, más bien, estar atormentado por este problema como el fabuloso Prometeo estaba atormentado por el buitre que le roía el hígado para castigarle por haber robado el fuego divino (*De fato*, III, 7).

Lo que se puede decir es que la presciencia divina no excluye de modo absoluto la libertad humana. Hay una doble relación entre el conocimiento divino y la acción humana. En primer lugar, Dios prevé la acción humana sobre el fundamento de su causa, que es la naturaleza humana: El sabe que el hombre puede obrar de un modo o de otro y que puede cumplir o no

cumplir una determinada acción; y lo sabe en virtud del conocimiento que tiene de la naturaleza humana. Pero esta presciencia divina es tan solo previsión de la posibilidad de una acción, no de que efectivamente suceda; así pues, no elimina la libertad de la acción. En segundo lugar, Dios conoce la acción futura, no en su causa, sino en su real acontecimiento, es decir, conoce con certeza cuál de las muchas posibles acciones será realmente la efectuada por el hombre. Pero Dios conoce esto por conocer todo lo que es y, por tanto, también el futuro; tampoco esta presciencia elimina, por tanto, la libertad humana, y depende del hecho de que la eternidad de Dios comprende todos los tiempos (*Ib.*, III, 12). Consideraciones análogas sirven para la predestinación. Dios quiere que todos los hombres sean dichosos, con la dicha que se alcanza por medios naturales y por mediación de la pura razón. Pero predestina algunos hombres a la dicha eterna, a la que no se llega por caminos puramente naturales. Si cooperan con la gracia divina, llegan a poseer tal dicha, mientras que si la rechazan, se condenan. La predestinación, pues, deja subsistir la libertad del hombre para aceptar o rechazar la ayuda sobrenatural de Dios (*Ib.*, V, 7).

Pero donde parece irremediable el conflicto es en la relación entre la omnipotencia divina y la libertad del hombre. Aquí Pomponazzi niega toda conclusión definitiva y se limita a decir que, basándose en consideraciones puramente naturales y en cuanto puede conceder la razón humana, la opinión menos contradictoria es la de los estoicos, quiénes afirman el *hado*, es decir, la necesidad absoluta del orden cósmico establecido por Dios. Contra esta solución queda la dificultad de que Dios sería causa no sólo del bien sino también del mal. Pero se puede contestar que el bien concurre igual que el mal a la plenitud del universo y que en el mismo, como en un organismo viviente, tiene que haber, no solamente partes puras y nobles, sino también partes impuras e innobles. Si no existieran tantos males, no existirían los bienes correspondientes, y suprimido el mal, queda excluido también el bien (*Ib.*, II, 6). La preferencia de Pomponazzi por una solución de tan radical determinismo como la estoica, pone al descubierto el fondo de su pensamiento. Lo importante es salvar a toda costa el orden racional del mundo, aunque este orden induzca a negar el libre arbitrio del hombre. Todo el interés de Pomponazzi recae en la investigación natural; y esta investigación sólo es posible si se admite el orden necesario del mundo. Contra esta exigencia está la enseñanza de la Iglesia, y Pomponazzi declara explícitamente que hay que creer en la Iglesia y, por tanto, negar el hado de los estoicos (*Ib.*, perorat.). Pero de la exigencia religiosa y de la exigencia científica hace dos partes que no se equilibran entre sí: reduce la exigencia religiosa a un puro acto de acatamiento a la autoridad de la Iglesia, y así queda libre de toda interferencia en la investigación científica, que considera y practica como estudio naturalista.

365. OTROS ARISTOTÉLICOS

Pomponazzi abre la serie de los peripatéticos alejandristas. Fue alumno suyo y estrictamente fiel a sus doctrinas Simón Porta, de Nápoles, que murió en 1555 y fue autor de dos obras: *De rerum naturalibus principiis y*

De anima et mente humana (1552). El cardenal Gaspar Contarini (1483-1542), patriarca de Venecia, fue también alumno de Pomponazzi, convirtiéndose luego en su adversario sobre la cuestión de la inmortalidad del alma; escribió *De immortalitate animae contra sententiam Pomponatii doctoris sui.*

Un lugar aparte merece César Cesalpino. Nacido en Arezzo el año 1519, enseñó en Pisa y luego en Roma, donde fue médico de Clemente VIII. Murió en 1603. El interés naturalista de Cesalpino resulta evidente en su obra *De plantis* (Florencia, 1583), en la que esbozó un "sistema natural" del mundo vegetal, iniciando de este modo la nueva ciencia botánica. En sus obras filosóficas, *Quaestiones peripateticae* y *Daemonum investigatio*, Cesalpino se propone volver al estudio de las obras aristotélicas, prescindiendo de todos los intérpretes, para hacer surgir el verdadero y genuino Aristóteles *(Quaest. perip.,* pref.). Al afirmar la independencia de la investigación filosófica de la enseñanza eclasiástica, va todavía más allá que Pomponazzi. No niega que en algunos puntos las doctrinas de Aristóteles sean contrarias a la verdad revelada; pero declara que no es misión suya sacar a relucir este conflicto, y por eso lo deja a la competencia de los teólogos *(Ib).* La doctrina de Cesalpino, sustancialmente, es un panteísmo de corte averroísta. Dios es inmanente al mundo, como el alma lo es en el cuerpo. El es el alma del universo considerado en su totalidad, pero no el alma de cada parte del universo. Como en el organismo viviente el alma no está en acto en todo el cuerpo, sino que tiene su sede en el corazón, desde el que da vida a todo cuerpo, así el alma del universo tiene su sede en el cielo y desde allí difunde su fuerza vivificadora por todas las partes del universo (*Ib*., I, q. 7). El órgano de esta actividad vivificadora es el espíritu vital que obra a través del calor celeste, que es difundido por doquier, coordina todas las partes y garantiza la unidad del universo *(Daem. invest.,* 3). El universo es así considerado como un cuerpo viviente y animado, en que todas las partes están subordinadas al conjunto. Las inteligencias celestes que Aristóteles admitió para explicar los movimientos de los cielos, son aspectos de la única inteligencia divina. "Así como, —dice— *(Quaest. per.*, II, q. 6), el alma sensible toma el nombre de vista en el ojo, de oído en la oreja; la misma inteligencia, en cuanto mueve a la luna, es atribuida a ésta y en cuanto mueve a Saturno es atribuida a Saturno, y así sucesivamente. Todas las inteligencias están encerradas en una sola del mismo modo que las partes están encerradas en el todo." También cada entendimiento humano es parte de la inteligencia divina, y se diferencia de las inteligencias motrices de los cielos, por el hecho de que su participación en la inteligencia divina no es eterna, sino corruptible. Por más que la individualidad de las inteligencias humanas dependa de la materia, estas inteligencias no pierden después de la muerte su individualidad: el haber estado unidas a un cuerpo, es suficiente para distinguir una de otra y para distinguirlas todas de la inteligencia divina, que nunca está unida a un cuerpo *(Daem. invest.*, 3). Pero esta afirmación de la persistencia de la individualidad del alma humana (y por lo tanto de su inmortalidad) no impide que la doctrina de Cesalpino sea un neto panteísmo: Dios es el alma del mundo y se identifica con la fuerza inmanente que le comunica el movimiento y la vida.

Mientras Cesalpino enseñaba en Pisa y en Roma, Jacobo Zabarella (1532-1589) enseñaba en Padua una doctrina más afín al alejandrismo. Igual

que Cesalpino, Zabarella declara que se limita a exponer la doctrina de Aristóteles sin preocuparse de su relación con el cristianismo *(De prim. rer. mat.*, III, 2). Pero a diferencia de Cesalpino, Zabarella se aleja del panteísmo, al afirmar la separación de Dios del mundo. La relación entre Dios como primer motor y el cielo que El pone en movimiento, no es igual a la que existe entre el alma y el cuerpo del hombre. Dios no es la forma informante *(informans)* del cielo como el alma lo es del cuerpo; es sólo forma asistente *(assistens)* del cielo. En efecto, no da el ser al cielo, que es eterno, como lo es El mismo, sino sólo el movimiento *(De natura coeli* 1). Y que Dios da sólo el movimiento al cielo se deduce del hecho de que se puede demostrar la. existencia de Dios como primer motor sólo admitiendo la eternidad del movimiento celeste. Si se prescinde de esta eternidad, se puede admitir ciertamente un primer motor inmóvil semejante al alma de los animales, pero no un primer motor separado de la materia, indivisible, infatigable y sempiterno. Un primer motor semejante puede ser demostrado sólo partiendo de la eternidad del movimiento celeste. O se admite, pues, que el movimiento celeste, y, por lo tanto, el mundo, es eterno, o no es posible demostrar la existencia de un primer motor separado, *(De invent, aeterni motori* 2). Pero admitida la existencia de un primer motor, por naturaleza está separado de los cielos, y, por lo tanto, es forma asistente. En cuanto al alma humana, es al mismo tiempo forma informante y forma asistente del cuerpo: como forma informante da el ser al cuerpo, como forma asistente es su principio motor. En este último aspecto el alma es actividad intelectiva, y, por tanto, independiente de todo órgano corpóreo. *(De mente hum.*, I, 13). El entendimiento es individual, como el alma misma cuya facultad es. La doctrina de Averroes es falsa por creerla numéricamente identica a todos los individuos. Si así fuera no sería la forma esencial del hombre que es lo que le distingue de todas las demás cosas (*Ib.*, 10). El entendimiento humano es, sin embargo, entendimiento material. En efecto, el entendimiento agente no pertenece al hombre. El entendimiento agente es con respecto al material lo que la luz es a la vista: uniéndose a los objetos, la luz los hace visibles y determina la visión en acto. De la misma manera, uniéndose con las imágenes, el entendimiento agente las hace inteligibles y produce la intelección en el hombre. El entendimiento agente es, pues, el mismo primer motor. Si comunica la facultad de entender al hombre solo, esto sucede porque únicamente el hombre posee el entendimiento posible, y, por tanto, es capaz de recibir la luz del entendimiento divino *(De mente agente*, 12). A la objeción de que el entendimiento posible, único propio del hombre, es mortal, y que, por tanto, la doctrina aristotélica parece negar la inmortalidad, Zabarella contesta enumerando las opiniones de los aristotélicos sobre este tema y considera más verosímil aquélla según la cual el entendimiento posible es mortal, no por su sustancia, sino por ser incompleto y corpóreo (*Ib.*, 15). Por otra parte, la inmortalidad es sólidamente establecida por la Iglesia y por la teología, y Zabarella no quiere establecer ninguna relación entre filosofía y teología *(De invent. aet. mot.*, 2).

La misma línea que Zabarella sigue César Cremonini, nacido en Ferrara en 1550, muerto el 1631 en Padua, donde había ocupado la cátedra vacante después de la muerte de Zabarella. La separación entre Dios y el mundo es

acentuada todavía más por Cremonini al considerar que el mundo no puede haber sido creado por Dios. La acción creadora sería una acción extrínseca que no puede admitirse en Dios. Tampoco puede ser Dios la causa eficiente del movimiento del mundo: El mueve tan sólo como fin, es decir, como objeto de deseo: mueve porque es amado y deseado. Pero precisamente por esto, lo que El mueve debe ser capaz de quererle y desearle: tiene que poseer un alma. El alma de los cielos es, pues, el principio eficiente de los movimientos. Dios y las inteligencias celestes sólo pueden mover los cielos mediante esta alma informante, que ama y desea a Dios, y así, mueve directamente los cielos e indirectamente las cosas a ellos sometidas (*De calore innato*, dict. 2; dict. 9, p. 89). Al igual que Zabarella, Cremonini se opone a la doctrina averroísta de la unidad del entendimiento, pues considera al mismo entendimiento como la diferencia específica de los hombres en oposición a los animales y entre sí. La unión entre el alma y el cuerpo se realiza por medio del calor innato que tiene su sede central en el corazón, y desde allí se difunde a todas las partes del cuerpo. Este calor innato no es corpóreo, sino más bien el calor de los temperamentos de que hablaba Galeno. Es debido a la mezcla de los elementos que componen el cuerpo; y esta mezcla es causada por el movimiento de los cielos (*Ib.*, dict. 9, p. 89). La naturaleza del alma humana en su singularidad depende, pues, de los astros.

El aristotelismo del Renacimiento ha contribuido poderosamente, con la vuelta a la investigación científica de Aristóteles, al renacimiento de la investigación naturalista. Además ha elaborado el fundamento necesario de tal investigación, es decir, el concepto del orden natural del mundo. Pero el naturalismo encauzado con tanta fuerza no podía ya quedar estancado en el sistema del aristotelismo; tenía que intentar sustraerse a tal sistema e iniciar nuevos caminos: la magia por un lado, el naturalismo de Telesio por el otro, señalaban estos caminos. El ocaso del Aristotelismo averroístico queda señalado por Julio César Vanini, nacido alrededor del 1585 en la región de Nápoles, y quemado vivo en Toulouse, por hereje, el año 1619. En su obra principal, *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, aparecen las tesis típicas del aristotelismo renacentista y otras de Cusano: la eternidad de la materia, la homogeneidad de la sustancia celeste con la sublunar, la identidad de Dios con la fuerza que rige el mundo y la fuerza natural de los seres. Ninguna originalidad, pero una especie de resumen con el que se cierra un aspecto de la investigación natural en el Renacimiento.

BIBLIOGRAFÍA

§ 360. Las obras de Genadio en *Patr. Greca,* 160°. La *Comparatio* de Trapezunzio fue editada en Venecia en el 1523 y el *De re dialéctica* en Lyon en el 1569 y sigs. El tratado *De fato,* de Teodoro Gaza, ha sido editado por Taylor, Toronto, 1925. Los *Commenti,* de Hermolao Barbaro, tuvieron varias ediciones en Venecia, Basilea y París, a partir del año 1544.

§ 361. De Vernia, se editaron en Venecia el año 1504 las *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni ventate remotam opinionem Averroys.* Ragnisco publicó otra serie de escritos, *Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di N. V.,* Padua, 1891 y una Qua e stio sobre la nobleza de la medicina de Garin, "La disputa delle arti", Florencia, 1947; B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI,* Florencia, 1958, cap. IV y V; Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano,* Florencia, 1961, p. 293 y sigs.

Las obras de Agustín Nifo tuvieron varias ediciones en los siglos XV y XVI. Colecciones completas, Venecia, 1599; *Opuscula moralia et politica*, París, 1645; Garin, op. cit. p. 299 y sigs.

De las obras de L. Torneo, el *De immortalitate animae*, Padua, 1524; *Opera*, París, 1530.

De Aquilino: *Opera omnia*, Venecia 1508-45; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Roma, 1945, parte II.

Sobre M. A. Zimara, Nardi, op. cit. cap. XII.

§ 362. Sobre el suicidio de Pomponazzi: Cian, *Nouvi documenti su P. P.*, Venecia, 1887. Las obras completas *(De incantationibus y De fato)* fueron publicadas en Basilea, 1567; existen asimismo numerosas ediciones precedentes de cada una de sus obras. Sobre el mismo: Fiorentino, P. *P. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Florencia, 1868. El comentario al *De anima* de Aristóteles, ha sido publicado por L. Ferri, *La psicologia de P. P.*, Roma, 1877; A. H. Douglas, *The Philos. and Psychol. of. P. P.*, Cambridge, 1910; B. Nardi, *Gli scritti del P.*, en "Giorn. critico della fil. it.", 1950; *Le opere inedite del P.*, ib., 1950 y 1951.

§ 365. Las obras de Cesalpino: Venecia, 1571 y 1593. Las obras de Zabarella tuvieron numerosas ediciones en el siglo XVI; la última, hecha por Havenreuter, es del año 1623. Sobre él: Ragnisco, *G. 1. el filosofo*, Venecia, 1886; Id., *Pomponazzi e Z.*, Venecia, 1887; Garin, *L'umanesimo italiano*, Florencia, 1952, p. 191 y sigs.; B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*, Florencia, 1958, *passim*. Las obras de Cremonini fueron editadas separadamente en el siglo XVI y en el XVII. Sobre él: Mabilleau, *Etude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie*, París, 1881. La obra de Vanini, *De admirandis naturae reginae*, etc., fue publicada en París el 1616; sus obras han sido traducidas al italiano por Porzio, Lecce, 1911. Sobre todo el aristotelismo italiano del siglo XVI: Charbonel, *La pensee italienne du XVI siede et le courant libertin*, París, 1919; J. Randall jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961.

CAPITULO V

RENACIMIENTO Y REFORMA

366. EL RETORNO A LOS ORÍGENES CRISTIANOS

El Renacimiento, como retorno del hombre a sus posibilidades originarias, es, también, renovación de la vida religiosa. El hombre trata de volver a entrar en posesión de aquellas posibilidades que constituían la fuerza y la vitalidad del mundo antiguo, pese a su dispersión y al debilitamiento que han sufrido durante siglos de historia, y volver a ponerse en contacto con ellas para reanudar el camino interrumpido. Frente a la decadencia de la vida religiosa, el hombre se vuelve a las *fuentes* de la religiosidad: quiere redescubrirlas en su pureza, entenderlas en su significado genuino, hacerlas vivir en su fecundidad espiritual. Ya se ha visto como el platonismo intentaba reconocer y revivir la originaria sabiduría religiosa de la humanidad: sabiduría que veía sintetizada en Platón, y hacia la cual creía que afluían igualmente la especulación oriental y la grecorromana. Pero la religión de los platónicos del Renacimiento era una religión para los doctos, es decir, no una religión verdadera, sino una filosofía teológica en la que el cristianismo originario del Nuevo Testamento era sólo un elemento entre otros, y ni siquiera el dominante. Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola estaban de acuerdo en esta actitud con Cusano y hasta con Bruno: la vuelta a la religiosidad originaria era para ellos el retorno a los "teólogos" de la antigüedad: a quienes habían elaborado y expresado la vida religiosa en fórmulas grávidas de pensamiento. Pero el platonismo no podía, por eso mismo, desembocar en una auténtica reforma de la religiosidad: es un momento de la renovación filosófica del Renacimiento.

La reforma de la vida religiosa del occidente cristiano podía ser sólo resultado de un retorno a las fuentes del cristianismo como tal: es decir, no a los teólogos o a la teología grecooriental, sino a la palabra misma de Cristo, a la verdad revelada de la Biblia. Aquel *renacer* espiritual, aquella *reforma* total del hombre, que la predicación de Cristo había anunciado y promovido, podía tener otra vez su sentido originario y convertirse en realidad sólo con un retorno a la palabra divina, tal como está expresada en los Evangelios y en los demás libros de la Biblia. La palabra de Dios se dirige, no a los doctos, sino a todos los hombres como tales, y nò quiere reformar la doctrina, sino la vida. Una renovación religiosa, en el espíritu del Renacimiento, debía tender a hacer revivir directamente la palabra de Dios en la *conciencia* de los hombres, librándola de las superestructuras tradicionales, devolviéndola a su forma genuina y a su poder salvador.

Esta fue la tarea de la reforma religiosa. A ésta se unió necesariamente, como en el Humanismo, un momento filológico: restablecer en su pureza y en su genuinidad el texto bíblico. Pero, precisamente, como en el Humanismo, el momento filológico era instrumento de una exigencia más profunda, la de volver al significado verdadero y original de la palabra divina para hacerla valer en toda la eficacia de su poder de renovación. El momento filológico-humanístico de la reforma está representado por Erasmo.

367. ERASMO

Desiderio Erasmo nació en Rotterdam el año 1466. Recibió su educación en un monasterio de agustinos, donde hizo los votos. En el año 1492 fue ordenado sacerdote; pero pidió dispensa de las obligaciones de la orden recibida e incluso del hábito. Espíritu independiente y celoso de su independencia, no quiso aceptar ningún cargo o enseñanza, y rechazó, en la época de su máxima celebridad, las ofertas más ventajosas. Viajó por toda Europa. En el año 1506 se graduó como maestro y doctor en teología en la Universidad de Turín; pero la misión que considero suya, fue la de escritor y filólogo. Por sus ediciones de San Jerónimo, de San Hilario, de San Ambrosio y de San Agustín, puede considerársele como fundador de la Patrología. Además trabajó en un texto crítico del Nuevo Testamento, que tradujo del griego al latín. Cuando se desencadenó la Reforma, Lutero se dirigió a Erasmo, que había sido el precursor de ella, pidiéndole apoyo; pero se negó a dárselo. No quería ligarse a ningún partido y era totalmente ajeno a cualquier movimiento que provocara rebeliones o desórdenes. Por otro lado, no condenó la Reforma, ni siquiera cuando polemizó con la tesis luterana sobre el libre albedrío. Quiso mantenerse neutral ante el choque entre el cristianismo de la Iglesia y el luterano y rechazó la oferta del capelo cardenalicio que le hizo el papa Pablo III en 1535. La lucha religiosa lo expulsó de su refugio; se vio obligado a abandonar Lovaina, rígidamente católica, por considerársele amigo de la Reforma; se marchó de Basilea, donde se había refugiado, cuando dominaron en ella los protestantes. Entonces se estableció en Friburgo, donde transcurrieron sus últimos años. Murió el 12 de julio de 1536 en Basilea, adonde volvió en espera de poder regresar a su patria.

Los primeros escritos de Erasmo son los *Adagia*, colección de sentencias griegas y latinas; pero su primera obra significativa es el *Enchyridion militis christiani*, que ya contiene los principios ideales y prácticos de la reforma protestante. Su obra más famosa es el *Elogio de la locura* (*Stultitiae laus*, 1509), con la que tienen afinidad los *Colloquia familiaria*, publicados en 1524. Pertenece al mismo año el escrito contra Lutero *Diatribe de libero arbitrio.* Al *De servo arbitrio* de Lutero replica con el *Hyperaspistes*. También son importantes los prefacios al Nuevo Testamento y los escritos pedagógicos, entre los cuales el más notable es el *De ratione studii* (1511), que es el programa del humanismo alemán.

Dilthey llamó a Erasmo un "genio volteriano"; y en realidad se vale de la sátira y el sarcarmo para poner al desnudo la decadencia moral del mundo de su tiempo, y especialmente de la Iglesia. Pero la crítica de Erasmo no es negativa

ni destructora, como la de Voltaire, sino positiva y evocadora y tiende a conducir otra vez la vida humana a la sencillez y a la pureza del cristianismo primitivo. A este propósito resulta significativo sobre todo el *Elogio de la locura.* Para Erasmo, la locura es el impulso vital, la dichosa inconsciencia, la ilusión, la ignorancia satisfecha de sí misma; en una palabra, la mentira vital. Toda la vida humana individual y social se funda en mentiras, ilusiones o imposturas, que ocultan la cruda realidad y constituyen el atractivo mayor de la vida misma. Y Erasmo, haciendo hablar a la Locura y atrincherándose, de este modo, en un pretexto divertido, puede rasgar el velo de aquellas mentiras y enseñar la realidad que ocultan. Los intereses vitales que defiende en tono sarcástico, aparecen evidentes. Cuando habla de aquellos locos "que confiando en ciertos pequeños signos exteriores de devoción, en ciertas frioleras, en ciertas oracioncitas, inventadas por algún pío impostor para su diversión e interés, se consideran seguros de gozar de inalterable felicidad y de ocupar en el paraíso un lugar preferente"; o de quien cree "que ho tiene más que echar una monedita en una bandeja y hele ya libre y limpio de tantas fechorías como cuando salió de la fuente bautismal" (*El.*, 40). Evidentemente, condena las indulgencias y toda la práctica de devoción formal tan decididamente como lo hará Lutero. Y cuando la Locura atribuye a Cristo estas palabras; "Abiertamente, y sin parábolas, he prometido en otros tiempos la herencia de mi Padre no a los hábitos, no a las oracioncillas, no al ayuno, sino a la observancia de la caridad. No, no conozco a las personas que aprecian demasiado sus pretendidas obras meritorias y que quieren aparecer más santos que yo mismo" (*Ib.*, 54): es evidente que desvaloriza estas obras y al mismo tiempo exalta la fe, lo cual será la consigna misma de la reforma luterana. Contra las obras meritorias, la religiosidad formalista y las reglas monásticas está, según Erasmo, la verdadera religiosidad, que es fe y caridad, conforme a las enseñanzas de los Evangelios. Y esta enseñanza la opone al mismo Papado: "Los Papas llámanse vicarios de Jesucristo; pero si procurasen ajustarse a la vida de Dios, su Maestro; si practicaran su pobreza y su doctrina; si soportasen pacientemente sus sufrimientos y su cruz y demostraran su desprecio del mundo; si reflejaran seriamente el bello nombre del papa, es decir, de padre y el epíteto de Santísimo con que son honrados, ¿quién sería más infeliz que ellos? " (*Ib.*, 59). Todos los temas de la polémica protestante contra la Iglesia se encuentran ya en la obra de Erasmo. Y si en el *Elogio de la locura* se expresan bajo el velo de la ficción satírica, en el *Enchyridion militis christiani* de nuevo se tratan y desarrollan positivamente. El escrito está polémicamente dirigido contra la cultura teológica, que adiestra para las disputas doctorales, pero no promueve ni refuerza la fe religiosa. Erasmo se propone formar el soldado cristiano, no el teólogo y el literato. La fuerza entera de la "filosofía de Cristo" está en la transfiguración que es capaz de obrar en las costumbres y en la vida del hombre. ' La manera más eficaz de convertir a los turcos, dice (*Lett. dedic. dell'Ench.*, edic. Holborn, 5), se conseguirá si ven resplandecer en nosotros las palabras y la enseñanza de Cristo; si se convencen de que nosotros no deseamos sus imperios, su oro y sus posesiones, sino que deseamos solamente su salvación y la gloria de Cristo. Esta es la verdadera teología, genuina, eficaz, que ya una vez sometió a Cristo la soberbia de los filósofos y los cetros invictos de los príncipes. Si

procedemos así y solamente así, Cristo mismo estará con nosotros." La perfección cristiana no está en el género de vida, sino en los sentimientos; está en el alma, no en los vestidos y en los alimentos (*Ibid.*, 12). El arma principal del soldado cristiano es la lectura y la interpretación de la Biblia. Erasmo aconseja escoger como guía a los intérpretes que más se alejan de la letra de los libros sagrados. Más allá de la letra hay que buscar el espíritu, puesto que sólo en el espíritu está la verdad.

Pero donde la exigencia de reforma asoma decididamente, donde el humanista aristocrático y esquivo se convierte en el portavoz de una tendencia que debía desembocar en una rebelión de pueblos, es en la necesidad expresada claramente por Erasmo de que todos lean y entiendan a su modo la Biblia. "Yo estoy furiosamente disconforme, dice (*Paraclesis in Nov. Test.*, edic. Holborn, 142), con quienes no quieren que las Sagradas Escrituras sean leídas por los ignorantes ni traducidas al idioma del pueblo, pues parece que Cristo haya enseñado cosas tan oscuras que apenas unos pocos teólogos pueden entenderlas o que la defensa de la religión cristiana consiste en ser ignorada. Es quizá mejor ocultar el misterio de los reyes; pero Cristo quiere que sus misterios sean divulgados lo más posible. Desearía que todas las mujerzuelas pudieran leer el Evangelio y las epístolas de San Pablo." Precisamente de esta vuelta a la lectura, y al entendimiento de la Sagrada Escritura, Erasmo espera la renovación del hombre, la reforma o renacimiento que es la restauración de la auténtica naturaleza humana. "Fácilmente entra en el alma de todos lo que está absolutamente conforme con la naturaleza. Pero la filosofía de Cristo, que El mismo llama *renacimiento*, ¿qué es sino la *restauración* de una naturaleza bien constituida?" (*Ibid.*, 145). Esta convicción mueve y sostiene la obra filológica de Erasmo, dirigida a restaurar el texto del Nuevo Testamento y a promover su difusión con una nueva traducción. Erasmo contrapone el renacimiento que tan sólo la palabra de Cristo puede determinar, a la sabiduría teológica que da habilidad para las disputas, pero no fe ni caridad. "Quien desee ser instruido para la piedad mas que para la disputa, debe ocuparse lo más que pueda de las fuentes y de aquellos escritores que directamente van a las fuentes." (*Ratio verae theol.*, edic. Holborn, 305). Por eso Erasmo dirige su actividad de filólogo, no sólo hacia el Nuevo Testamento, sino también hacia los Padres de la Iglesia, cuya doctrina cree inspirada directamente en las fuentes del cristianismo; pero repudia y desprecia la especulación escolástica, que considera haber adulterado, disputando ociosas cuestiones, el sentido original del cristianismo. A tales ociosas cuestiones, como a las ceremonias, a los ayunos y a las obras meritorias, Erasmo opone las dos bases de la enseñanza de Cristo: la fe y la caridad. "Hojea todo el Nuevo Testamento, nos dice (*Ibid.*, 239), y no hallarás ningún precepto que se refiera a las ceremonias. ¿Dónde se habla de las comidas y del vestir? ¿Dónde se mencionan los ayunos y cosas parecidas? El precepto de Cristo invoca solamente la caridad. Las ceremonias crean disidencias; la caridad trae la paz."

Con eso Erasmo había establecido los supuestos teoréticos de la Reforma, y, lo que más cuenta, había aclarado su concepto fundamental: el de una renovación radical de la conciencia cristiana mediante *el retorno a las fuentes del cristianismo.* Pero su obra tenía que detenerse aquí. Humanista acostumbrado a moverse en el mundo de los doctos, y partícipe del ideal

humanístico de una paz religiosa universal, por la que debían hallar la conciliación y la concordia las diversas experiencias religiosas del género humano, no podía llevar a cabo las consecuencias revolucionarias de su doctrina, pero cuando se las descubrió la obra de Lutero, Erasmo quiso desconocerlas y se encerró en su neutralidad de estudioso. Erasmo había formulado filosóficamente los principios de la reforma cristiana; pero no podía reconocer su propia acción en la obra de Lutero, que se valía de tales principios para remover fuerzas políticas y sociales, todo un mundo que Erasmo veía como extraño y sordo a la vida de la cultura. Por eso, cuando el 28 de marzo de 1519 Lutero le dirigió una carta rogándole que se pronunciara públicamente en favor de la Reforma, Erasmo, aun aprobando los principios de que partía Lutero, rehusó seguirle y animarle en la obra revolucionaria que en nombre de tales principios Lutero había iniciado. En la lucha que el movimiento reformador desencadenó, Erasmo quiso mantenerse neutral; y siguió siéndolo sustancialmente, a pesar de alguna concesión oportunista hecha a la Iglesia. No obstante, en un solo punto atacó a la Reforma: en el problema del libre albedrío. Alegando la enseñanza de San Pablo y San Agustín, Lutero había afirmado resueltamente la independencia de la voluntad humana respecto a Dios. Esta afirmación que, como veremos, responde a una religiosidad atrevida y exasperada, no podía ser acogida por el filósofo humanista Erasmo. En la *Diatribe de libero arbitrio* (1524), Erasmo enumera los motivos que inclinan a admitir la libertad, definida como la "fuerza de la voluntad humana por la que el hombre puede inclinarse hacia las cosas que llevan a la salvación eterna o puede alejarse de ellas". Para Erasmo la libertad humana es la libertad de salvarse; y que el hombre tenga la capacidad de salvarse, queda demostrado por el realce mismo que en las Sagradas Escrituras tienen los conceptos de mérito, de juicio y de castigo. No tendrían sentido las prescripciones, las amenazas, las promesas divinas, si el hombre no fuese libre. También la concesión de la gracia, como una ayuda divina a la voluntad humana, presupone la libertad; y además la presupone la oración, que no tendría sentido si ella misma no fuera manifestación de una voluntad de salvación. Erasmo reconoce que se encuentran en la Biblia, y sobre todo en las epístolas paulinas, expresiones que parecen negar el libre albedrío; pero en estas expresiones ve el sentimiento propio de la conciencia religiosa que hace derivar de Dios todo mérito humano.

En cuanto a la conciliación entre el libre albedrío y la omnipotencia divina, afirma la cooperación del hombre y de Dios "en la obra indivisible de la regeneración": la gracia es *causa principalis*, la libertad humana es *causa secundaria.* Así como el fuego tiene una fuerza interna por la que arde y que presupone a Dios como *causa principalis,* que la ha creado y la mantiene, del mismo modo la salvación humana es obra del hombre ayudada y sostenida por la acción divina. En realidad, esta solución ecléctica no resuelve nada porque, atribuyendo la salvación humana a la cooperación del esfuerzo del hombre con la gracia divina, atribuye a ambos el mismo valor determinante y así no resuelve el problema. La actitud de Erasmo sobre esta cuestión es dictada por el predominio que en él tiene la exigencia filosófica humanista sobre la religiosa: quiere salvar la dignidad y el valor del hombre, que son inconcebibles sin la libertad y, por ello, se

resiste a la tesis extremista de Lutero, que expresa, por el contrario, la esencia misma de la vida religiosa: la dependencia absoluta del hombre respecto a Dios· y el reconocimiento de que sólo a Dios pertenece la iniciativa determinante de la salvación.

368. LUTERO

El retorno a las fuentes cristianas, como medio de renovación de la conciencia religiosa, halla el defensor más decidido en Martín Lutero (10 de noviembre de 1483 - 18 de febrero de 1546). La exigencia que Erasmo había planteado, pero que quería mantener confinada en el mundo de los doctos, la hizo valer Lutero como instrumento de una revolución religiosa que debía separar a la Europa germánica de la Iglesia católica. Volviendo directamente al Evangelio, Lutero impugna el valor de toda la tradición eclesiástica, y niega la obra y la fundación de la Iglesia. En su doctrina y en los resultados históricos que de ella derivan aparece evidente el valor revolucionario de aquel *retorno a los principios* que el Renacimiento había intentado realizar en todas las manifestaciones de la vida. En el dominio religioso, este principio llevaba a negar el valor de la tradición y, por tanto, de la Iglesia, que durante siglos habia acumulado el patrimonio de las verdades fundamentales del catolicismo. El retorno a los principios significaba aquí el retorno a la enseñanza fundamental de Cristo, a la palabra del Evangelio y, por tanto, el repudio de todo lo que la tradición eclesiástica había añadido a esta palabra. En su escrito *Contra Enrique VIII de Inglaterra* (1522), Lutero contrapone el Evangelio a la tradición eclesiástica. Entra luego en polémica contra los adversarios de su doctrina, que responden a su voluntad de afirmarse sólo en la palabra de Cristo, aduciendo "glosas patrísticas y ritos laboriosos y convencionales, depositados por los siglos", y añade: "Yo grito ¡Evangelio! ¡Evangelio! y ellos responden al unísono: ¡Tradición!· ¡Tradición! El acuerdo es imposible." Aquí precisamente está el centro especulativo y práctico de la reforma luterana; y por este centro vuelve a vincularse al Renacimiento, que quiso renovar al hombre y su mundo con un retorno a la sabiduría originaria.

De este principio de la Reforma emanan todos sus aspectos doctrinales. Precisamente del intento repetido angustiosamente de alcanzar, más allá de las incrustaciones seculares, el significado originario del mensaje evangélico, se encendió en el ánimo de Lutero la chispa de aquella verdad que debía ser el primer enunciado de la Reforma: la justificación por medio de la fe. El mismo Lutero cuenta que toda la Escritura estaba frente a él como un muro, hasta que comprendió el significado de la frase paulina: "El justo vivirá por su fe." Por esta frase aprendió que la justicia de Dios está en la fe, en la misericordia de Dios, por la que Dios mismo nos justifica con su gracia.

En posesión de esta verdad fundamental, le pareció a Lutero haber encontrado la llave de la interpretación genuina de los textos sagrados. La justicia divina, para él, significó la justicia pasiva con que Dios justifica al hombre mediante la fe; de manera análoga, la obra de Dios significa lo que Dios obra en nosotros, la sabiduría de Dios significa el atributo por el cual nos hace sabios, y así sucesivamente. Así pues, todo el significado del

mensaje cristiano fue condensado por Lutero en el abandono total del hombre a la iniciativa divina, por el cual el hombre no tiene nada propio, sino lo que recibe de Dios como don gratuito. De esta forma Lutero ha reconocido e individualizado en su desnudez esencial la actitud religiosa. La fe es para él la confianza por la que el hombre cree que sus pecados le son absueltos gratuitamente por Cristo; y ésta es la misma justificación realizada por parte de Dios. El hombre que tiene fe, es el hombre al que los pecados le han sido perdonados, es decir, el hombre justificado, el hombre que sé salva. La justificación por la fe implica renunciar a toda iniciativa por parte del hombre, el abandono confiado en Dios, la certeza interior de la salvación.

Es evidente que, desde este punto de vista, el esfuerzo que había dominado toda la filosofía escolástica de justificar con la razón la fe, tenía que parecer repugnante y absurdo. "Así como sucedió con Abraham, la fe vence, mata y sacrifica la razón, que es la más rabiosa y pestilente enemiga de Dios." Efectivamente, la razón significa la iniciativa por parte del hombre, el esfuerzo de investigación, la confianza en las posibilidades humanas; mientras la fe es la iniciativa abandonada en Dios, la renuncia a toda investigación, la confianza exclusiva en la gracia justificante de Dios. La doctrina de Ockham, que había concluido la irracionalidad e inverificabilidad de la fe y la había excluido en absoluto del ámbito de las indagaciones racionales, es saludada por Lutero como amiga y aliada. Ockham. que Lutero había estudiado durante su formación académica, puede decirse que es el único filósofo que se salva de su condena. Todos los demás, desde Aristóteles a Santo Tomás, son llamados por él "sofistas" y les aplica los peores epítetos. Así pues, el ockhamismo es uno de los precursores de la reforma luterana: la afirmación de la irracionalidad de la fe le permite reconocer en ésta la actitud opuesta a la actividad de la investigación, es decir, el total y confiado abandono en Dios.

El primer corolario del retorno al Evangelio es la nueva doctrina de los sacramentos. En el *De captivitate babylonica ecclesiae* (1520), Lutero reduce a tres los sacramentos: el bautismo, la penitencia y la eucaristía, pues que sólo éstos han sido instituidos por Cristo, como demuestra el testimonio del Evangelio. Pero quiere volver a este testimonio incluso en el concepto mismo de los sacramentos que, en vez de distinguirse uno de otro, son tres símbolos de un único sacramento. El sacramento fundamental es el bautismo, por el que el hombre muere a la carne y al mundo y revive a la justificación divina. El bautismo no pierde nunca su eficacia, ni siquiera por el pecado sucesivamente cometido: coincide con el nacimiento de la fe en el hombre, y la misma fe es la renovación incesante del sacramento bautismal, porque por ella el hombre muere continuamente a la carne y continuamente renace en el espíritu. La penitencia corrobora la confianza en la salvacjón, puesto que es el reconocimiento colectivo de la justificación interior. Y la eucaristía renueva la participación en la vida de Cristo media'nte el banquete fraterno del pan y del vino. De este modo los sacramentos pierden el carácter de una jurisdicción sacerdotal y se convierten en expresiones de aquella inmediata relación entre el hombre y Dios que se verifica en la fe. La doctrina de los sacramentos elimina toda función intermedia entre el hombre y Dios, niega la posibilidad de la mediación sacerdotal y pone directamente al hombre ante Dios en virtud de un acto puramente interior,

el de la fe, del que los mismos sacramentos son realización y garantía. La negación de la tradición eclesiástica, llevada a cabo gracias al retorno al Evangelio, se convierte, así, en negación de la función sacerdotal y, por tanto, de la distinción entre casta sacerdotal y mundo laico. Esta consecuencia la expuso Lutero en otro escrito: *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520), que inició la rebelión de Alemania contra la Iglesia de Roma.

La justificación por medio de la fe quita todo valor a las llamadas obras meritorias. Aparte la fe, estas obras no hacen más que añadir pecado al pecado: por tanto, las buenas obras no pueden salvar a nadie. No por ello tienen que ser excluidas: en efecto, son el fruto y, al mismo tiempo, la señal segura de la justificación divina. La verdadera fe no es ociosa, sino activa; y si las obras no siguen a la fe, no es una fe genuina. "Como los árboles existen antes que los frutos, dice Lutero en *De libertate christiana* (1520), y no son los frutos los que hacen los árboles buenos o malos, sino los árboles los que producen tales o cuales frutos, así el hombre tiene que ser en su persona pío o malvado, antes que pueda hacer obras buenas o malas." Pero las obras llevan al hombre fuera de su interioridad, a aquella exterioridad de la que ya no es libre, sino siervo. Lutero hace valer en toda su fuerza la distinción paulina entre el espíritu y la carne. El hombre que tiene fe ha nacido a la vida del espíritu y es una nueva criatura independiente de todo el mundo que le rodea y, por tanto, absolutamente libre. Pero en su carne, es decir, en su naturaleza sensible, el cristiano es, sin embargo, el más sometido y el más dócil de los hombres. El hombre exterior, viviendo en el mundo, debe adaptarse a la práctica del bien, no para conquistarse méritos, sino para contribuir al perfeccionamiento de la vida social. El campo de las obras de la fe es el mundo social, a cuya vida cada uno tiene que contribuir con todas sus posibilidades. El zapatero, el herrero, el labrador, cada uno tiene una tarea propia con que prestan servicio a los demás y contribuyen a una obra por la cual cuerpo y alma son favorecidos de la misma manera que la función de los vanos miembros favorece la vida total del cuerpo. Aquí se descubre otro de los corolarios más notables de la doctrina de Lutero: la vida social y el trabajo que cada uno ejerce en ella, es el único servicio divino, la única obra en la que el cristiano da testimonio de su fe interior. No las prácticas de piedad, sino el ejercicio del deber civil, es la obra buena que es fruto y señal de la fe, garantía cierta de la justificación divina. Al mismo tiempo que separa a los hombres de las prácticas del culto, Lutero intenta comprometerlos en el ejercicio del deber civil, reconociendo solamente en éste la obra en que exteriormente, se manifiesta y se realiza la fe.

Frente a la concepción luterana de la fe como absoluto abandono del hombre en Dios, el intento de Erasmo de salvar de algún modo la libertad humana, adoptando una posición de semipelagianismo, tenía que parecer imposible. A *De libero arbitrio* de Erasmo, Lutero replicó en 1525 con *De servo arbitrio*, cuyo título ya lo dice todo. Según Lutero no es posible admitir a un mismo tiempo la libertad divina y la humana. El libre albedrío no es nada, es un nombre vano; la presciencia y la omnipotencia divinas lo excluyen. Dios prevé, propone y ordena, con voluntad eterna e infalible, todo lo que sucede. La presciencia y la predestinación divinas implican que no suceda nada que Dios no quiera; y así excluye que en el hombre y en

cualquier otra criatura exista libre albedrío. Así pues, se llega a la conclusión de que Dios obra igualmente en los hombres el mal y el bien, como un artífice que alguna vez hace uso de instrumentos malos o deteriorados; de modo que tanto la salvación como la condenación del hombre es sólo obra suya. A la obvia objeción de que en este caso Dios es el autor del mal, Lutero contesta recogiendo la doctrina de Ockham. Dios no está sujeto a ninguna norma o regla: no debe querer una cosa u otra porque sea justa; sino que lo que quiere, por eso mismo es justo *(De serv. arb.*, 152). Una vez más la doctrina de Lutero encuentra un cómplice en el ockhamismo: la indiferencia de la voluntad divina que crea la norma del bien y del mal, según quiere, es tomada por Lutero para defender la predestinación (que también había sido sostenida por Ockham). Pero esta absoluta y apasionada negación de la libertad humana, manifiesta precisamente en Lutero su móvil religioso. La doctrina de la predestinación en el no es una doctrina filosófica; y es que las viejas tesis ockhamistas tienen en él otra significación. Lutero intenta defender y realizar cumplidamente la actitud religiosa de la fe, el abandono total del hombre en Dios. Esta actitud excluye que el hombre pueda reivindicar para sí libertad, mérito e iniciativa. Todo debe ser atribuido a Dios y solamente a Dios. "El grado sumo de la fe, dice Lutero (*Ibid.*, 42), consiste en creer que Dios es clemente aunque salve a muy pocos y condene a tantos; en creerle justo, aunque su voluntad nos condene necesariamente y aunque parezca deleitarse con los dolores de los miserables y digno más bien de odio que de amor." Y en realidad, lo que cuenta, en la disputa entre Erasmo y Lutero sobre la libertad humana, no es el valor de las razones aducidas para una u otra tesis, razones ya gastadas y viejas, sino la diversidad de actitudes que aquellas razones revelan. A pesar de todo su interés por la renovación religiosa, Erasmo ha continuado siendo humanista filósofo; en Lutero, por el contrario, el retorno al Evangelio ha determinado una actitud de religiosidad absoluta e intransigente, para la que la única libertad humana no puede ser más que la "servidumbre" a Dios, y la única iniciativa, como el único mérito, la renuncia a toda iniciativa y todo mérito.

Esta actitud constituye la originalidad de la doctrina y de la obra de Lutero. Indudablemente, todos los elementos de dicha doctrina son medievales y no presentan ninguna originalidad (aparte quizá la de los sacramentos); pero la originalidad estriba en haber hecho valer el retorno al Evangelio como instrumento de una palingenesia religiosa y en haber hecho de tal retorno una fuerza de destrucción y de renovación. La Reforma se une al Renacimiento precisamente en su motivo central, en su esfuerzo de volver a los orígenes; y, lo mismo que en el Renacimiento, tiende a comprometer al hombre en las obras de la vida, apartándole de las ceremonias y del culto externo.

369. ZUINGLIO

El retorno a las fuentes religiosas es concebido y actualizado de una manera más conforme al ideal humanístico por el reformador suizo Ulrico Zuinglio, nacido el 1.º de enero de 1484, muerto el 11 de octubre de 1531. Zuinglio hace suya la doctrina de Pico de la Mirándola (§ 357) de una sabiduría religiosa originaria, en la que confluyen y concuerdan los textos de

las Sagradas Escrituras y los de los filósofos paganos. No limita, pues, la revelación a un hecho histórico determinado, ni tampoco al cristianismo. La revelación es universal: toda verdad que ha sido dicha, quienquiera la haya dicho, sale de la boca misma de Dios, de lo contrario no sería verdad. A Platón y a Séneca, no menos que a Moisés y a San Pablo, Dios mismo reveló, por mediación de la luz interior de la conciencia, elementos esenciales de la verdad. El retorno a las fuentes religiosas debe, pues, significar el retorno a todas las voces divinas a través de las cuales Dios se ha revelado y tiene por objeto renovar en nosotros mismos la intimidad de una directa adhesión a Dios.

Estas tesis, desarrolladas en el *De vera et falsa religione commentarius* (1525), llevaron a Zuinglio a enriquecer y extender su concepto de Dios, en el sentido de un teísmo universalista, que no rechaza ninguna de las determinaciones filosóficas de la divinidad. Dios es el Ser, el Bien sumo, la Unidad en sentido eleático, la naturaleza misma. En el *De providentia* (1530) lo identifica con la potencia que rige el mundo, con el sujeto único y la única fuerza que rige las cosas. En tal sentido Dios se identifica con la Providencia; y Zuinglio dice: "Si la Providencia no existiera, Dios no existiría; suprimida la Providencia, queda suprimido también Dios." La salvación de todo hombre es determinada por la acción providencial de Dios. Dios ha querido libremente todo lo acaecido en el mundo: ha determinado tanto el pecado de Adán como la encarnación del Verbo; y determina, en virtud de una elección gratuita, la salvación de los hombres. Esta última es debida a una libre decisión de Dios, que la da o la niega según su arbitrio, no obligado a nada, sino que determina El solo, con su voluntad, lo que es justo o injusto. Y la elección se efectúa *ab aeterno*, no sigue a la fe, sino que la precede; los elegidos son tales antes de creer. La fe no es más que el abandono total a la voluntad de Dios, por el que el hombre se vuelve independiente de todo lo externo; y este abandono puede también encontrarse entre paganos como Sócrates y Séneca, que Zuinglio no duda que hayan sido escogidos para la vida eterna.

Para Zuinglio, como para Lutero, la fe es la confianza indestructible en la gracia justificante de Dios, la certeza absoluta de estar totalmente en manos de Dios y no poder actuar más que como se está obrando: confianza y certeza que han formado las grandes almas religiosas y activas de la Reforma y han transformado lo que parece a primera vista un principio de desaliento y de renuncia, la, negación de la libertad humana, en un elemento de fuerza y de exaltación. Pero por la universalización de la revelación y del concepto mismo de Dios, la fe se purifica y se interioriza al máximo en la doctrina de Zuinglio. Zuinglio rechaza, mucho más que Lutero, toda expresión o auxilio exterior a la vida religiosa. La fe se basta a sí misma: nada que venga del exterior puede ayudarla o sostenerla. Ella lo mueve todo, pero no es movida por nada, porque es la misma acción de Dios en la conciencia. Las ceremonias, los símbolos, las exterioridades de religiosidad, quedan absolutamente excluidos. El mismo sacramento de la eucaristía, al que Lutero reconocía un valor real, interpretándolo - en el sentido de la consustanciación (ya defendido por Ockham en su tratado *De corpore Christi et de sacramento altaris*), es decir, con la presencia simultánea de las dos sustancias, la del pan o del vino y la del cuerpo o la sangre de Cristo,

queda reducido por Zuinglio a una pura ceremonia simbólica en la que el cuerpo de Cristo ya no es su cuerpo real, sino la comunidad de los fieles que se convierten realmente en el cuerpo de Cristo en el acto de evocar nuevamente en la ceremonia el sacrificio de Cristo. Fue precisamente esta interpretación de la eucaristía lo que produjo la polémica entre Zuinglio y Lutero e hizo imposible el acuerdo entre los dos innovadores.

El antagonismo entre Lutero y Zuinglio resulta evidente en otro punto. Lutero, negando el valor de las prácticas religiosas, había comprometido al hombre en la vida social y señalado en la misma el único dominio de las buenas obras manifestativas de la gracia. Pero en este dominio había cerrado el camino a toda fuerza innovadora, reconociendo y afirmando el valor absoluto del poder político y negándose a toda iniciativa de reforma social. Así pues, la doctrina de Lutero infunde nuevo vigor al conservadurismo político social. Zuinglio, que nació y vivió en una sociedad democrática, ve el valor de la renovación que representa para la sociedad de su tiempo. volver a las fuentes religiosas. Según Zuinglio, la vida religiosa tiene que determinar activamente y transformar, con un retorno a la sociedad cristiana originaria, la vida política y social. Condena a Lutero por alentar a los príncipes para que persigan inhumanamente a hierro y fuego a unos inocentes, solamente reos de tener fe en la verdad. Niega la obediencia pasiva a la autoridad política; reconoce como legítimo solamente al gobierno que encauza a la vida cristiana y aprueba la deposición de los tiranos por unánime voluntad del pueblo. La comunidad de los cristianos tiene que convertirse, según el espíritu de la reforma de Zuinglio, en una comunidad política que vuelve a las formas de la sociedad cristiana originaria. Zuinglio sabe que este retorno no es íntegramente posible y reconoce, por ejemplo, que la comunidad de bienes solamente podría realizarse entre santos y no es posible en este mundo, en el cual, sin embargo, podemos aproximarnos a ese estado de perfección mediante la beneficencia. Pero es el primero que sitúa el principio reformador en el plano social y lo convierte en un instrumento de renovación y en la base de una nueva organización política.

370. CALVINO

Si para Lutero el retorno a las fuentes religiosas es esencialmente retorno al Evangelio y para Zuinglio retorno a la revelación originaria concedida a paganos y cristianos, para Calvino es, por el contrario, el retorno a la religiosidad del Viejo Testamento. Juan Calvino (10 de julio de 1509 - 27 de mayo de 1564) nació en Francia, en Noyon, pero desarrolló su obra reformadora en Ginebra. Y de esta obra nacieron las iglesias reformadas que no fueron organizadas bajo la influencia del Estado, como sucedió en Alemania, sino que se desarrollaron libremente. En 1553 Calvino hizo condenar a la hoguera, por el Consejo de Ginebra, al español Miguel Servet, que negaba la encarnación, puesto que reconocía en la figura de Cristo una simple participación en la sustancia eterna del Padre (*Restitutio Cristianismi*, 1553). Más tarde, persecuciones y condenas fueron aplicadas contra la llamada corriente libertina, formada por los sostenedores de la inmanencia de Dios en todo el universo. La intolerancia fue para

Calvino un arma de defensa de la naciente iglesia reformada; durante su vida, el poder político de Ginebra estuvo completamente subordinado a las exigencias espirituales de la reforma religiosa.

En un capitulo de su obra fundamental, *Institución de la religión cristiana* (aparecida por primera vez en latín en el año 1536, traducida por él posteriormente al francés y publicada en el año 1541 en esta versión, que la hace ser el primer documento literario de la prosa francesa), Calvino se propone demostrar la unidad del Viejo y del Nuevo Testamento, combatiendo la tesis de que el Viejo Testamento había ofrecido a los hebreos una felicidad puramente terrena. Calvino insiste en la imposibilidad de entender la doctrina del Evangelio sin el Viejo Testamento; y en realidad, en su interpretación de la Biblia los conceptos del Viejo Testamento son los que prevalecen. Del Viejo Testamento extrae el concepto principal de su concepción religiosa: Dios como absoluta soberanía y potencia, frente a la que el hombre no es nada. En la teología de Calvino, Dios es omnipotencia e inescrutabilidad, más que amor. De su decreto depende del curso de las cosas y el destino de los hombres y, por tanto, también su salvación. "Según lo que claramente demuestra la Escritura, decimos que el Señor ha decidido de una vez, en su designio eterno e inmutable, qué hombres quería admitir a la salvación y cuáles dejar en la ruina. Aquellos a los que llama a la salvación, decimos que los recibe por su misericordia gratuita, sin tener en cuenta su propia dignidad. Por el contrario, el acceso a la vida está cerrado para todos los que El quiere dejar que se condenen; y esto sucede por un juicio suyo oculto e incomprensible, pero también justo y equitativo." (*Inst.*, 7; III, 62-63). La elección divina precede, no sigue, a la previsión divina. Calvino considera irreconciliables estas dos afirmaciones; que la santidad de los fieles proceda de su elección y que sean elegidos por esta santidad. La santidad tiene su origen y principio únicamente en la elección: por tanto, no puede ser causa de ella. Es imposible reconocer al hombre un mérito cualquiera respecto a Dios. El hombre se reconcilia con Dios solamente por mediación de Cristo y por la participación on sus promesas. Pero la misma obra mediadora de Cristo es un decreto eterno de Dios que está incluido en el orden providencial del mundo. "Nosotros, dice Calvino (*Ibid.*, 6; II, 275), tenernos esta regla breve, pero general y muy cierta: quien se haya anulado y despojado totalmente, no digo de una justicia de la que carece, sino de cualquier sombra de justicia que nos engaña, está devotamente preparado para recibir los frutos de la misericordia de Dios. Y esto porque cuanto más descansa uno en sí mismo, tanto más impedimento pone a la gracia de Dios." Además, la gracia de Dios no empuja al hombre como cuando nosotros tiramos una piedra. Es una facultad natural, reconoce Calvino, querer y no querer, es decir, querer el mal y no querer el bien, esforzarse en el pecado, resistir a la justicia. El Señor se sirve de la perversidad del hombre como de un instrumento de su ira; mientras refrena y modera'la voluntad de los que El destina a la salvación, dirige esta voluntad, la forma, la conduce confórme a su justicia y, finalmente, la confirma y la fortifica con la virtud del Espíritu. Dios quiere que todo lo que El hace en nosotros sea nuestro, pero que nosotros comprendamos que nada depende de nosotros (*Ibid.*, 2: II, 188-190).

Esta doctrina de la predestinación, precisamente en lo que tiene de extremo y paradójico, ha constituido la fuerza de la conciencia calvinista.

Quien tiene en cuenta sólo los méritos humanos, necesariamente queda en duda sobre la eficacia de estos méritos, tan imperfectos y precarios y, por tanto, acerca de su propia salvación. Pero quien cree sólo en los méritos de Cristo y en virtud de tales méritos se siente predestinado, adquiere una fuerza de convicción que no retrocede ante las dificultades y la lleva hasta el fanatismo. Como Lutero y Zuinglio, Calvino abría al cristianismo, como campo de acción, la vida social y le obligaba a trabajar activamente en ella y a transformarla de conformidad con su ideal religioso. De este modo el trabajo se convertía en un deber sagrado, y el buen éxito en los negocios es una prueba evidente del favor de Dios y, según los conceptos del Viejo Testamento, en un signo de su predilección. Sobre la ética calvinista se modeló el espíritu de la naciente burguesía capitalista, es decir, el espíritu activo y agresivo, con desprecio de todo sentimiento, continuamente encauzado al éxito. Es significativo que el mismo Calvino haya anulado la prohibición de la usura y haya declarado moralmente lícito percibir un interés sobre el préstamo. Es evidente que el carácter religioso reconocido al éxito en negocios, estrechó las relaciones entre la actividad comercial y la conciencia religiosa y revistió de carácter sagrado la prosperidad económica. Hablando especulativamente, la teología de Calvino pone al hombre frente a un muro: la inescrutabilidad del decreto divino por la que el hombre nada puede entender de la justicia divina y tiene que limitarse a aceptarla.

371. TEÓLOGOS Y MÍSTICOS DE LA REFORMA

El sistematizador teológico de la reforma luterana fue Felipe Melanchton (16 de febrero 1497 - 19 abril de 1565). Por su inagotable actividad de defensor de los principios luteranos, de maestro, de autor de manuales didácticos (de dialéctica, de física y de ética), fue llamado *praeceptor Germaniae*. Intentó relacionar los principios de la Reforma con la especulación de la antigüedad, y especialmente de Platón y de Aristóteles, que interpretó a través de Cicerón. Sostenedor del nominalismo (en los conceptos universales ve tan sólo el nombre común de las cosas), identifica este punto de vista con los de Platón y Aristóteles. En general, hace suyo el principio humanístico del acuerdo sustancial entre las enseñanzas de la antigüedad clásica y la revelación cristiana. La primera obra importante de Melanchton es *Loci communes rerum theologicarum*, editada por primera vez en 1521 y revisada y enriquecida en ediciones sucesivas. Tales revisiones demuestran el desarrollo del pensamiento de Melanchton, que, partiendo de la sencilla interpretación de la doctrina de Lutero, intenta unirla a la tradición del pensamiento antiguo, atenuándola en algún punto esencial, especialmente en la doctrina del libre albedrío. Se funda en el principio de la presencia de un *lumen naturale* en el hombre que es el fundamento último de toda actividad teorética y práctica. De este *lumen naturale* son manifestaciones los conocimientos innatos, que Melanchton admite con los estoicos y Cicerón. Tales conocimientos son las verdades supremas, los principios evidentes por sí, base de la ciencia y de la conducta humana. Principios innatos prácticos son las leyes del Decálogo, que Dios reveló y sancionó con su autoridad, cuando se oscurecieron en la conciencia del

hombre. Sobre los principios naturales innatos tiene que ser fundado el orden social; así pues, tienen que ser la guía del hombre que quiere, según la enseñanza de Lutero, realizar en el mundo la obra de Dios. La obra de Melanchton no tiene originalidad especulativa: su valor consiste en haber vuelto a plantear en el terreno filosófico aquellos principios de la reforma religiosa que Lutero hacía valer únicamente en el campo religioso, excluyendo y condenando toda reelaboración filosófica de los mismos.

Sebastián Franck (1499-1542) injerta las doctrinas de la mística alemana en el tronco del panteísmo humanista. Es autor de una historia universal (*Chronica*) que fue impresa en Estrasburgo (1531), de una *Cosmografía* (1534) y de *280 Paradoxa* (1534-35). Lo mismo que Melanchton, Franck considera que en los hombres existe una luz natural, fundamento de su capacidad de juicio. Esta luz que Platón, Cicerón, Séneca y los demás filósofos paganos llamaron razón, los cristianos la llamamos Verbo o Hijo de Dios, Cristo invisible. El Cristo invisible es, pues, la misma razón por la que el hombre consigue vencer su egoísmo carnal, renuncia a sí mismo y se abandona a Dios. La obra de liberación y de renacimiento espiritual, la justificación que Lutero atribuía a la iniciativa divina y de la que el hombre es el sujeto pasivo, con Franck se convierte en la obra misma de la razón humana, con la que obra y se identifica la acción justificadora de Dios. Precisamente en esto reside la importancia de la doctrina de Franck: es el primero en llevar la reforma religiosa al terreno filosófico, no ya en el sentido de encontrar sus supuestos doctrinales (como había hecho Melanchton), sino en el sentido de traducir, en una actitud filosófica equivalente, la actitud religiosa que defendía. Franck admite la doctrina de la justificación de Lutero; pero la justificación es para él obra e iniciativa humana, en la que, no obstante, se manifiesta y realiza la obra y la iniciativa divina. De ahí su doctrina sobre el libre albedrío (*Paradoxa*, 264-268). En polémica con Lutero, Franck defiende la libertad humana, puesto que precisamente por ella se realiza la decisión justificante de Dios. De ahí, también, la interpretación puramente alegórica de las Sagradas Escrituras, cuyos hechos son considerados por Franck como símbolo de verdades eternas. El sacrificio de Cristo es solo el símbolo de un proceso que se repite continuamente en la historia: el proceso de la liberación y de la redención del hombre, que por medio de la razón retorna a Dios. Por eso, en fin, el concepto de una Iglesia invisible de la que se entra a formar parte, no por signos exteriores, sino por la obtención de la justificación interior y de la cual son miembros los paganos, como Sócrates y Séneca, que han vivido según la razón. Al lado de este racionalismo religioso, Franck presenta un panorama de la historia dominada por la acción providencial de Dios. El mal es un instrumento y una condición necesaria de esta acción y, por tanto, imposible de eliminar. Hombres malvados y locos los habrá siempre, v serán siempre mayor número en comparación con los hombres justos y piadosos. Y siempre habrá un Papa en el mundo, porque el mundo necesita la fe ciega y el servir a alguien; y los hombres, por su debilidad, difícilmente conocen otra manera de servir a Dios fuera de las ceremonias externas, los cantos, las procesiones, y así sucesivamente. Franck quiso ser y mantenerse extraño a las sectas religiosas y reconocía que su puesto estaba entre aquellos pocos hombres de todos los tiempos que han servido libremente a Dios en la interioridad de su espíritu.

Valentín Weigel (1533-1588) se aproxima más en sus doctrinas al misticismo de Eckhart; es autor de numerosas obras, entre las cuales las más notables filosóficamente son: *La verdadera resignación, Introducción a la teología germana, La llave áurea, Los orígenes del Mundo, Pequeño libro, Sobre el camino y el modo de conocer todas las cosas, Conócete a ti mismo, El bien y el mal en el hombre y La vida feliz.* Weigel parte del concepto de Dios propio de los místicos: Dios es una unidad inefable superior a toda esencia creada e imposible de comparar con ella. Pero, al mismo tiempo, Dios es inmanente en el hombre y constituye el principio que conoce y obra en él. Y, en efecto, todo el conocimiento humano encuentra su principio, no en el objeto, sino en el sujeto, en que actúa Dios mismo. El hombre tiene tres formas de conocimiento: la sensibilidad, que tiene por objeto el mundo sensible; la razón, de la que dependen las ciencias y las artes; y la inteligencia, que se dirige a lo que es divino e invisible. Pero estas tres formas de conocimiento tienen su principio, no en el objeto que las produce, sino en el sujeto cognoscente. En efecto, en el conocimiento sensible la cosa externa suscita la percepción, pero no la produce, porque es una actividad del sujeto. Y lo mismo sucede en el conocimiento sobrenatural, donde nosotros podemos ciertamente entender la palabra divina consignada en la Biblia, pero solamente mientras en nosotros mismos actúa la luz divina. En realidad, Dios y su palabra están dentro de nosotros: El es nuestro ojo y la luz que lo ilumina. Por eso, es imposible entender la Sagrada Escritura con un conocimiento puramente natural: solamente la presencia del Espíritu Santo dentro de nosotros nos abre el entendimiento. En consecuencia, la justificación del hombre por parte de Dios no sobreviene al hombre desde fuera, sino que obra en su misma interioridad. Weigel junta la doctrina luterana de la justificación con la doctrina de Eckhart del nacimiento de Dios en el hombre. El hombre debe morir para sí mismo, y Dios mismo tiene que hacerse hombre en él. El renacimiento que se obtiene por mediación de la fe, es la afirmación de la vida divina en el hombre, afirmación por la que la voluntad humana queda sustituida enteramente por la voluntad salvadora de Cristo.

El representante más significativo de la teosofía alemana luterana es Jacobo Böhme, nacido en 1575. Hijo de una familia humilde, no cursó estudios regulares y ejerció el oficio de zapatero. Las luchas entre las varias sectas protestantes turbaban su conciencia intensamente religiosa y le indujeron a una meditación desordenada y fantástica, de la que creyó surgía milagrosamente un principio de claridad y de orientación. Su primera obra, *Aurora naciente,* fue compuesta en el año 1612. Las autoridades protestantes le prohibieron escribir; pero al cabo de siete años volvió a iniciar su actividad y compuso numerosos escritos: Los *tres principios de la esencia divina* (1619), *La triple vida del hombre* (1619-20), *Psycologia vera* (1620), *La encarnación de Cristo* (1620), *Sex puncta theosofica* (1620), *Sex puncta mystica* (1620), *Mysterium pansophicum* (1620), *De signatura rerum* (1622), *Theoscopia* (1622), *Mysterium magnum* (1623), *Cristosofía* o *El camino hacia Cristo* (1622-24), *177 cuestiones teosóficas* (1623), *Tabla de los tres principios* (1624) y *Clavis* (1624). Böhme murió en Górlitz el 17 de noviembre de 1624.

Como todos los místicos, Bóhme considera que la razón es incapaz de alcanzar un verdadero conocimiento de Dios. Tal conocimiento se consigue

solamente con una visión inmediata que es posible al hombre, porque en él hay una centella de luz divina. Igual que Franck y Weigel, Böhme admite, pues, una originaria iluminación divina debida al hecho de que el alma tiene su origen en la misma esencia de Dios *(Aurora,* pref., 96). Como los demás místicos alemanes, Bohme coloca a Dios sobre todas las cosas reales, sobre toda determinación finita, hasta decir que se le puede designar con una sola palabra: una nada eterna (*Mist. magn.*, 1, 2). Dios es el *mysterium magnum*, el eterno abismo del ser; este abismo tiene una voluntad; y esta voluntad anhela reflejarse en sí misma. Así se determina la trinidad divina: el Padre es la Voluntad (*Will*) del eterno abismo; el Hijo es el Sentimiento (*Gemuth*) eterno de la voluntad, es decir, el placer que experimenta al contemplarse, y el Espíritu, en fin, es la Salida (*Ausgang*) de la Voluntad y del Sentimiento en el lenguaje y en la inspiración. Pero más que de tres personas, se trata de tres aspectos de la divinidad en su nacimiento eterno, puesto que la divinidad es verdaderamente ana única vida y un único bien (*Ibid.*, 7, 9-12). No obstante, esta única vida incluye en sı la eterna oposición de dos principios. Si verda'deramente fuese una sola, no podría siquiera revelarse a sí misma; la revelación supone una dualidad y, por tanto, una oposición. La oposición está entre las tinieblas y la luz, entre el odio y el amor, entre el cuerpo y la naturaleza, entre el corazón y el sentimiento de Dios. "Si ha de haber luz, debe haber también fuego. El fuego produce la luz y la luz revela en sí el fuego; la luz encierra en sí misma el fuego, es decir, su naturaleza, y habita en el fuego." (*Ibid.*, 40, 3). El amor puede revelarse sólo por mediación del odio, el odio por mediación del amor y las tinieblas están estrechamente ligadas a la luz. Así pues, Dios contiene en sí la eterna naturaleza en oposición al eterno espíritu, que es el centro de la eterna naturaleza. Y en esta eterna naturaleza se hallan siete *formas* fundamentales o cualidades, en las que tienen su raíz todos los aspectos de la realidad creada. La primera forma natural es el Anhelo, del que nace el eterno querer de Dios. La segunda es el Movimiento, originado por el Anhelo, del que nace el espíritu, la sensibilidad y la vida. La tercera es la Angustia, que procede de las anteriores. Estas tres primeras formas, en las que se refleja la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, quedan simbólicamente indicadas por Böhme con los nombres de los elementos de Paracelso: sal, mercurio y azufre (*Clavis*, 9, 46). De la Angustia nace el Fuego, que es el nacimiento de la vida y la cuarta forma natural; en él se revela auténticamente la trinidad divina. Del Fuego nace la quinta forma, la Luz, que es el amor. La sexta forma es el Sonido de la palabra divina. La séptima es el Cuerpo, que resulta de la acción combinada de todas las formas anteriores y es designado como naturaleza de Dios, cielo no creado, salitre divino *(Aurora,* 11, 1).

El mundo creado halla sus raíces en estas siete formas de la naturaleza divina. No ha sido creado de la nada: Dios lo ha sacado de sí y no es más que la manifestación y desarrollo de la esencia divina *(De tr. princ.*, 7, 23). Lo que en Dios es la oposición de dos principios (la naturaleza y el espíritu), en el mundo es la oposición entre el bien y el mal. Ya que el mundo proviene de ambos principios divinos, refleja en sí la oposición de esos principios. Así pues, todas las cosas del mundo están en lucha entre sí y tal lucha no se puede eliminar, porque sin ella sería imposible la vida y cualquier forma de la realidad (*Myst. magn.*, 26, 37-38). El hombre, como microcosmos, es

imagen de la divinidad. Su alma cuenta con tres principios: el alma del fuego, el alma de la luz y el alma de la bestia, y tres son los principios de que consta su cuerpo: el cuerpo celeste, el cuerpo sideral y el cuerpo elemental (*Ib.*, 15, 15; 11, 20-25). Por la fe, la imagen divina del hombre se restablece y se integra como era al principio, antes de la caída de Adán. Böhme entiende Ja fe, de conformidad con la doctrina luterana, comò justificación total del hombre, como retorno del hombre, por mediación de Cristp, a la luz y a la vida de Dios. El renacimiento del hombre es el verdadero renacimiento de Dios en el hombre. Pero para Bóhme este renacimiento es fruto de la libertad. Bóhme niega la predestinación divina, pero no la niega para hacer valer ante Dios los méritos del hombre, sino para mostrar que la acción divina es intrínseca a la voluntad humana de salvación. La caída del hombre entra en el orden providencial del mundo, porque sin ella el amor y la gracia de Dios no habrían podido revelarse. Ciertamente Dios no predestina los hombres, y ni siquiera su presencia impide a viola la libertad de los mismos. Pero la caída, la salvación y la alternativa que se propone a la elección libre del hombre entre el bien y el mal, radican en la esencia divina, es decir, en la duplicidad de los principios de tal esencia: la naturaleza y el espíritu. Así pues, el fundamento de ,1a salvación humana no es la Voluntad divina, que es uno solo de los principios divinos, sino toda la esencia divina que, al incluir también la Naturaleza, es decir, las tinieblas y la posibilidad del pecado, hace posible al hombre, imagen de Dios, la libertad y la elección. El misticismo de Bóhme concluye así con un intento de interpretar la dependencia absoluta del hombre respecto a Dios en un sentido tal que salve la libertad humana. Pero ese intento elimina o atenúa la separación entre el hombre y Dios, convierte al hombre en una partícula de la divinidad y el problema de la salvación humana es un problema cósmico en que están envueltos igualmente todos los aspectos del mundo; el hombre como la naturaleza, los ángeles como las estrellas. La tesis panteísta destruye el carácter original y específico del destino humano.

372. EL RACIONALISMO RELIGIOSO

La necesidad de liberar a la primitiva doctrina cristiana de las adiciones que la tradición católica había acumulado, hizo surgir en Alemania el estudio crítico de los textos bíblicos. Desde 1559 hasta 1573, Flacius (con otros) publicó trece volúmenes de las llamadas *Centurias de Magdeburgo*, en que se documentaban los numerosos cambios que a lo largo ,de los siglos había tenido la doctrina y el ceremonial de la Iglesia. Contra la tesis de la insuficiencia de las Sagradas Escrituras para facilitar por sí solas una guía para la salvación, tesis que implicaba la necesidad de una interpretación auténtica de las mismas por parte de la Iglesia y que era defendida por los escritores católicos (especialmente por Belarmino), los protestantes de entonces intentaron demostrar la suficiencia y la inteligibilidad de la Sagrada Eucaristía. Llamaron *clavis áurea* al método de que se sirvió para tal fin Flacius y que consistía sobre todo en explicar cada uno de los pasajes mediante el sentido total de la Escritura.

A pesar de la arbitrariedad de los resultados, este mètodo abrió el camino a la exégesis histórica de la Biblia, cuya necesidad fue Erasmo el primero en comprender. El ulterior paso en tal exégesis está representado por los socinianos. El fundador del socinianismo fue Lelio Socino, nacido en Siena el año 1525 y que murió en 1562, a la edad de 37 años, en Zurich, después de haber vivido en Alemania, en Suiza y en Polonia. Su sobrino Fausto Socino, nacido en 1539, también en Siena, y que murió en Polonia (donde se había establecido 'desde 1579) el 1604, continuó y llevó a cabo los estudios de su tío, y es el verdadero fundador del socinianismo. Fausto Socino defiende, tras las huellas de Flacius, la veracidad y la suficiencia de ks Sagradas Escrituras, habiendo también utilizado el *Clavis aurea* para demostrar su concordancia. Pero el espíritu racionalista de su exégesis de las Sagradas Escrituras se refleja en sus doctrinas, que conducen a la negación de los dogmas fundamentales del cristianismo. Ya el español Miguel Servet (1511-1553) había negado el dogma trinitario al admitir un solo Dios, es decir, el Padre, y obstinarse en rechazar el reconocimiento de que la Trinidad se funda en la Sagrada Escritura. La misma negación se encuentra en Socino. Dios, que es una esencia numéricamente una, tiene que ser también una persona numéricamente una: personas distintas implicarían esencias, es decir, sustancias distintas. Esto excluye que Cristo sea Dios. Por otra parte, si fuese Dios, ya no sería hombre, puesto que una única sustancia no puede tener en sí dos formas. La pretendida divinidad de Cristo contradice a la vez el testimonio del Evangelio y la razón humana. El pecado original no existe; "es una fábula judaica introducida en la Iglesia por el Anticristo" (*Dial. de justif.*, *Op.* I, 604, b). La culpa exige la voluntad, y así no puede haber culpa ni pena en el hombre recien nacido. Fausto Socino defiende, además, la libertad del hombre e interpreta la doctrina luterana de la justificación como una especie de remisión jurídica del pecado que Dios otorga al hombre en virtud de la fe. Pero el hombre sólo puede salvarse por voluntad propia, porque la elección divina no tiene lugar sin la libre acción de la voluntad humana. En el racionalismo religioso de Socino el cristianismo se ha convertido en un puro deísmo filosófico, en que han desaparecido completamente los caracteres originales del cristianismo.

En cambio, insiste sobre el carácter moral y práctico del cristianismo, entendido como religión de la libertad y de la caridad, Jaime Aconcio, nacido al parecer en Trento (1520) y que vivió mucho tiempo en Inglaterra, donde murió el año 1567. En su *Stratagemata Satanae* (1565) reconoce como único medio que el hombre tiene de eludir las trampas de Satanás, el considerar como accidentales a la salvación todos los puntos de la doctrina que no influyen en la práctica de la virtud cristiana. Todo lo que encauza y alienta hacia la fe, la esperanza y la caridad, es verdaderamente esencial; todo lo que divide a los cristianos y los lanza a la lucha y a la intolerancia, hay que considerarlo como una tentación diabólica. En un pequeño tratado titulado *De methodo* (1558), Aconcio vaticina también, aunque de manera lánguida y genérica, la necesidad de la renovación metodológica baconiana. "Puesto que la utilidad de las artes consiste, no en su conocimiento, sino en su uso, y puesto que es necesario, si quieres hacer uso de un arte, que domines sus preceptos,

como lo son los rudimentos de las letras para quien quiere escribir y leer, es evidente que en la enseñanza de las artes hay que evitar toda verbosidad." (*De meth.*, 15), Aconcio insiste en el fin práctico de las artes y en el valor de la experiencia; pero luego repite y explica viejas y trilladas nociones de la lógica y de la metafísica escolástica.

373. LA CONTRARREFORMA

Se suele llamar Contrarreforma a la reacción de la Iglesia Católica contra la Reforma, iniciada en el Concilio de Trento (1545-1563). En realidad, la Contrarreforma es la reforma que la Iglesia, bajo el impulso de las circunstancias históricas, hace de sí misma; y dicha reforma es una vez más retorno a los principios. En efecto, la Iglesia vuelve decididamente a los principios fundamentales que habían presidido su formación; y en estos principios vuelve a hallar vigor y fuerza de expansión, que la llevan a difundir su enseñanza por todas las partes del mundo y a reconstruir su universal potencia quebrantada por la Reforma. Contra la Reforma, que quería volver al Evangelio anulando de golpe los resultados de la tradición eclesiástica, la Iglesia reafirma el valor de tal tradición y, por tanto, de las doctrinas, de las ceremonias y de los ritos que se habían acumulado y convalidado con el tiempo. Para la Iglesia, el retorno a los orígenes no es el retorno a la Biblia, sino la vuelta al primer periodo de su formación histórica, el patrístico: en éste la palabra de Cristo empezó a tomar consistencia y cuerpo en la organización eclesiástica, se fijaron las interpretaciones auténticas de los puntos fundamentales de la fe y nacieron los ritos y la jerarquía. Es, en fin, el retorno al proselitismo y a la capacidad expansiva de los primeros tiempos, a la reivindicación de un magisterio universal del que no debe ser excluido ningún pueblo de la tierra. Así pues, el Concilio de Trento negó que la Sagrada Escritura bastase por sí sola para la salvación del hombre; negó el principio de la libre interpretación y reafirmó el derecho de la Iglesia (ya sostenido y defendido por ios Padres en los primeros siglos) a dar, ella sola, la interpretación auténtica de los textos bíblicos. Con ello volvió a confirmar el valor y la función mediadora de la Iglesia, la necesidad de la jerarquía y, por tanto, la validez de los sacramentos y de los ritos. Con ello también quedaba restaurado el valor de las obras; y la Iglesia incrementaba y reforzaba su actividad en el mundo con la creación de órdenes religiosas que tenían como objeto principal la educación, la beneficencia y, en general, la actividad filantropica. A su manera y de conformidad con su naturaleza, la Iglesia hacia suyo el principio, afirmado por el Renacimiento y por la Reforma, de que la religiosidad tiene que extenderse por el mundo y ha de estar al servicio de los nombres.

El principal adalid de la Contrarreforma es el cardenal Roberto Belarmino. Nació en Montepulciano el 4 de octubre de 1542 y murió el 17 de septiembre de 1621. Fue jesuita, profesor de teología en el Colegio Romano y consultor del Santo Oficio: como tal participó en el proceso contra Giordano Bruno el año 1582 y en el primer proceso contra Galileo en 1616. Su obra principal es *Disputationes de controversiis christianae fidei*

adversus huius temporis haereticos. En ella las decisiones del Concilio de Trento se exponen y defienden con gran claridad y energía. Belarmino afirmó también la superioridad del Papa sobre la Iglesia y sobre el Concilio y su infalibilidad; y que el Papa, aun poseyendo solo poder espiritual, goza, por la superioridad propia de este poder, de una absoluta supremacía sobre todos los reyes y príncipes de la tierra, por lo que puede, pues, hacer y deshacer según su criterio infalible.

El retorno de la Iglesia a sus más sólidas tradiciones, tenía que significar, y significó efectivamente, también, un retorno al tomismo. El tomismo representaba la síntesis más satisfactoria de la fe y de la razón y llevaba a cabo la posibilidad de justificación racional del dogma cristiano que la Iglesia había promovido siempre y que había sido negado por la Reforma a ejemplo de la última escolástica. El representante principal del retorno al tomismo es el español Francisco Suárez, que nació en Granada en el año 1548 y murió en Lisboa en el año 1617. Fue profesor en varias universidades españolas. Su obra principal, *Disputationes metaphysicae*, es un manual, completo y sistemático, de la metafísica escolástica, en el que se unen todos los puntos principales del tomismo con alguna concesión al nominalismo ockhamístico. La concesión concierne sobre todo al reconocimiento de la individualidad de lo real. "Toda sustancia singular es singular por sí misma o por su propia realidad *(entitas) y* no tiene necesidad de ningún otro principio de individualización fuera de su propia realidad o de los principios intrínsecos en que consiste tal realidad." *(Met. disp.*, V, 6, 1). Pero este reconocimiento no lleva a Suárez a negar la realidad del universal; admite la doctrina de Escoto, según la que el individuo es una especificación o contracción de una naturaleza común constituida por forma y materia. En todo el resto de la obra Suárez no se aparta de la doctrina de Santo Tomás y no presenta, pues, ningún interés. Es, sin embargo, muy notable la doctrina política expuesta por Suárez en *De legibus* (1612). La tesis fundamental de esta obra estriba en que mientras el poder eclesiástico procede inmediatamente de Dios, el poder temporal procede solamente del pueblo. En efecto, todos los hombres nacen libres y el cuerpo político resulta de la libre reunión de los individuos, los cuales, explícita o tácitamente, reconocen el deber de ocuparse del bien común.

De aquí se deduce que la soberanía reside solamente en el pueblo, que es superior al rey, a quien se la confía y al que se la puede quitar cuando no la emplee políticamente, es decir, en interés común, sino con tiranía, o sea, en interés propio. Esta teoría, que tiene antecedentes en las teorías políticas de la Edad Media y también en Santo Tomás, entraña una intención clara. La Reforma había afirmado el absolutismo político de los príncipes, al mismo tiempo que negaba el poder y la función misma de la Iglesia. La Contrarreforma, haciendo provenir el poder eclesiástico directamente de Dios, quiere sustraerlo a toda duda o limitación para reafirmar su carácter absoluto. Pero al mismo tiempo, atribuyendo el poder político de los estados tan sólo al fundamento contingente y mudable de la voluntad popular, tiende a rebajar el valor de dicho poder frente al eclesiástico y nacer de esta manera que resalte la supremacía absoluta de este último. El reconocimiento del origen popular del poder político no representa en Suárez, ni otros jesuitas (como el español Juan de Mariana, 1536-1623,

autor de un *De rege et regia institutione*), una tentativa positiva de fundamentar la soberanía política del Estado, sino más bien el intento negativo de devaluar tal soberanía con ventaja para el poder eclesiástico.

Sobre la otra gran controversia entre reformados y católicos, la de la libertad humana, el punto de vista de la Iglesia es reafirmado por el jesuita español Luis de Molina (1535-1600) en la obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.* Como dice el título, el escrito se propone demostrar el acuerdo entre la libertad humana, por un lado, y la gracia, la presciencia, la providencia y la predestinación por el otro; y la tentativa esta calcada sobre la falsilla de las soluciones tomistas. Según Molina, la gracia no elimina la libertad humana, sino que la confirma y la garantiza. Dios ha puesto a todos los hombres en condiciones de salvarse; y ha querido que su salvación dependiese de su buena voluntad. De manera que la gracia divina coopera con el libre albedrío del hombre, pero no lo anula ni lo suplanta. Tampoco queda el libre albedrío anulado por la presciencia, la cual, por lo que respecta a las acciones humanas, sigue y no precede. La ciencia de Dios implica necesidad con referencia al orden de las causas naturales y a los acontecimientos que El mismo determina por un libre acto de voluntad. Pero hay además una ciencia media referente a las acciones humanas, por la que Dios conoce infaliblemente qué acción, entre muchas posibles, ejecutará en efecto el hombre, pero dejando al mismo tiempo ai hombre libre de realizar la acción opuesta. Como puede verse, se trata de una nueva exposición de las tesis tomistas. Pero la obra de Molina debía encender nuevamente en el mismo seno de la Iglesia Católica la disputa sobre la libertad, puesto que de ella sacó Jansenio (§ 420) el motivo polémico para una defensa absoluta de la predestinación divina y de la servidumbre humana.

La actitud de los hombres de la Contrarreforma en el mundo es expresada por las obras del jesuita español Baltasar Gracián (6 de enero de 1601, 6 de diciembre de 1658), autor de varios escritos *(El héroe, El político, Don Fernando el Católico, El discreto),* el más famoso de los cuales es el *Oráculo manual y el arte de la prudencia,* publicado en 1657. Las máximas de Gracián están inspiradas en un realismo lúcido y crudo que recuerda el de Maquiavelo y más aún el de Guicciardini. Gracián cree en la perfectibilidad del hombre individual, en su progresiva formación. "No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto de consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias: conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio; en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad." (*Or.*, 6). Pero esta formación no es sólo un hecho espiritual e íntimo: es también la capacidad de triunfar en la vida, «me del éxito. Gracián insiste igualmente sobre las dotes esenciales de la personalidad humana, como el saber, la firmeza, el valor, la astucia práctica que permite adiestrarse en la vida y prevalecer sobre los demás. Exalta al hombre entero que "juzga por especie de traición al disimulo, preciase más de la tenacidad que de la sagacidad; hállase donde la verdad se halla" (*Ibid.*, 29). Pero al mismo tiempo enseña el arte de gobernar las voluntades ajenas conociendo de cada uno las debilidades o la pasión dominante: "La maña está en conocer estos ídolos para el motivar, conociéndole a cada uno su

eficaz impulso; es como tener la llave del querer ajeno. Hase de ir al primer móvil, que no siempre es el supremo; las más de las veces ínfimo, porque son más en el mundo los desordenados que los subordinados" *(Ibid,* 26). Aquí es el "arte de la prudencia" el que avalora el trabajo humano según el aprecio que hacen de él los hombres y concede mucha atención a la apariencia, porque "las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces" (*Ibid.*, 130).

Las obras de Gradan tuvieron mucho éxito en Europa en las últimas décadas del siglo XVII: quizá porque ofrecían a los espíritus de la época un cuadro sin prejuicios de los medios para lograr el éxito y se insertaba en aquella concesión aristocrática de la autoridad que era compartida por muchos entre ellos. Arturo Schopenhauer vio en Gracián un antecesor de su pesimismo y tradujo el *Oráculo* al alemán. En realidad, no se trata de pesimismo, sino de una observación realista y cruda de la naturaleza humana, que se hace valer como premisa de toda acción entre los hombres que quieren asegurarse el éxito. Las máximas de este jesuita son otra indicación de la mundanización del espíritu religioso que la Contrarreforma tiene de común con la Reforma.

BIBLIOGRAFÍA

§ 366. Sobre el Renacimiento y Reforma: Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlín, 1920; Id., *Riforma, rinascimento e umanesimo,* Florencia, 1935; Hauser y Renaudet, *Les debuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Reforme,* París, 1929; además, las obras sobre el Renacimiento citadas en la nota bibliográfica del cap. I, y especialmente la de Dilthey.

§ 367. Noticias y documentos sobre la vida de Erasmo en E. Major, *Erasmus von Rotterdam,* Basilea, s. f.; Las obras de Erasmo fueron impresas en Basilea (1521-41) y en Leyden, 1703-1706; las cartas, *Opus epistolarum*, fueron editadas por Allen, en Oxford, 1906 sigs. *De libero arbitrio* ha tenido la nueva edición de Walker, Leipzig, 1910; *Enchyridion militis christiani y* el prefacio del Nuevo Testamento *(In Novum Testamentum praefationes, Ratio seu methodus compendio perveniendi ad verían theologiam)* han sido editados criticamente por H. Holborn, Munich, 1933, con el titulo de *Ausgewählte Werke. Elogio de la locura y Diálogos,* traduc. ital., Barí, 1914. Sobre Erasmo: Huyzinga, *Erasmus,* Leipzig, 1928 (hay edición española, Barcelona). Maison, *Erasme,* París, 1933; S. Zweig, *Erasmo 'da Rotterdam,* Milán, 1935. Para la bibliografía completa: *Bibliotheca Erasmiana,* Gante, 1893 sigs. Sobre las relaciones entre Erasmo y Lutero: A. Meyer, *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther,* París, 1909. L. Geiger, *Renacimiento y Humanismo,* traducida al español (Montaner y Simón). Algunas obras de Erasmo han sido traducidas al castellano y al catalán por j. Pin y Soler.

§ 368. Una primera edición completa de las obras de Lutero fue impresa en Wittenberg, 1539-58. La última edición es la crítica, en 60 vols., impresa en Weimar desde 1882 en adelante. El testimonio autobiográfico de Lutero: Kroker, *Luthers Tischreden in der Matheischen Sammlung,* n. 590 E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit,* en "Die Kultur der Gegenwart", I, IV, 1; Id., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt,* Berlín, 1926; Grisar, *Luther,* 3 vols., Friburgo, 1912-13; Buonaiuti, *Lutero y la Reforma en Alemania,* Bolonia, 1926. Véase también la obra citada de Dilthey, trad. ital., 1, pp. 70 sigs.

§ 369. Las obras de Zuinglio en *Corpus reformatorum,* Berlín, 1904 sigs. Dilthey, *El análisis del hombre,* etc., trad. ital., I, pp. 83 sigs. y 285 sigs.

§ 370. Las obras de Calvino en el *Corpus reformatorum,* Brunswick, 1863-84. *Institution de la religión chrétienne*, edic. crítica de J. Pannier (en la "Collection des Universités de France"), París, 1936, 4 vols. (cit. en el texto). Carew Hunt, *Calvino,* trad. ital. de A. Prospero, Bari, 1939. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus,* Tubinga, 1905; Dilthey, op. cit., I, pp. 291 sigs.; A. Omodeo, *G. Calvino e la riforma in Ginevra,* Bari, 1947,

§ 371. Las obras de Melanchton tuvieron su primera edición completa en 5 volúmenes en Basilea en el año 1541. Se han publicado de nuevo en 28 vols., en el *Corpus reformatorum* 1834 sigs. Una revalorización de la obra de Melanchton está en: Dilthey, *El análisis del hombre,* etc., I, pp. 207 sigs. De S. Franch: *Chronica*, Estrasburgo, 1531; *Cosmographia*, Ulm, 1534; *280 Paradoxa*, 2.ª edic.,

1542. De V. Weigel cada obra ha sido publicada por separado a principios del siglo XVII. Stöckl, *Gesch. der phil. des mittelalt.*, III, Maguncia, 1866, pp. 559 sigs. Las obras de Bohme han sido impresas en los siglos XVII y XVIII varias veces en Amsterdam; nueva edic. de Schiebler, Leipzig, 1831-47; 2.ª edic., 1861 sigs. *Aurora, Los tres principios de la esencia divina, La triple vida del hombre* y *Cuarenta cuestiones sobre el alma* han sido traducidas por St. Martín, París, 1800. K. Léese, *Von J. Bohme zu Schelling,* Erfurt, 1927; E. Nobile, *Jacob Bohme e il suo dualismo essenziale,* Roma, 1928.

§ 372. Sobre los dos Socino y Servert: Dilthey, *Análisis del hombre,* etc., I, pp. 175 sigs. Las obras de Fausto Socino fueron publicadas en dos volúmenes en 1656, en la "Biblioteca Fratrum Poloniae". G. Aconcio, *De Methodo* y *Opuscoli religiosi e filosofici,* edición de G. Radetti, Florencia, 1944; Id., *Stratagematum Satanae, Libri VIII,* G. Radetti, Florencia, 1946.

§ 373. Sobre la Contrarreforma: E. Gothein, *Reformation und Gegenreformation,* Munich, 1924 (trad. ital.). Las *Disputationes* de Belarmino fueron impresas en Ingolstadt, 3 volúmenes, 1586, 1588 y 1592; nueva edic., Maguncia, 1848. Las *Disputationes metaphysicae,* de Suárez, fueron publicadas en Salamanca en 1597 y varias veces en Maguncia durante el XVII; el *De legibus* en Coimbra en 1612. Ediciones completas de sus obras: Lyon, 1632 sigs.; Venecia, 1740-51; París, 1856-61. La obra de Luis Molina sobre el libre albedrío fue impresa en Amberes el 1535. B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XVII,* Milán, 1911. Las obras de Gracián fueron impresas en Madrid en 1664 y en Amberes en 1669. *El Oráculo* ha sido traducido a todos los idiomas. Hay ediciones modernas del *Criticón* (Filadelfia, 1938-40). *El Héroe* (Madrid, 1946) y *El Oráculo* (Madrid, 1954), a cargo del profesor M. Romera-Navarro.

CAPITULO VI

RENACIMIENTO Y NATURALISMO

374. MAGIA, FILOSOFÍA, CIENCIA

El renacer del hombre, que es el anuncio de la esperanza del Renacimiento, significa el renacer del hombre *en el mundo.* La relación con el mundo es parte integrante y constitutiva del hombre. La claridad alcanzada por el hombre en el Renacimiento sobre su propia naturaleza se refiere, al mismo tiempo, a la solidaridad que lo vincula al mundo: el hombre se conoce como parte del mundo, pero se distingue de él, pues reivindica su propia originalidad; pese a esto, arraiga en el mundo y lo tiene como dominio propio. La tesis del hombre como naturaleza media, tesis común a los humanistas, platónicos, aristotélicos y magos, expresa precisamente el conocimiento con que el hombre se reconoce como esencialmente incluido en el mundo y su decisión de servirse de su propia posición privilegiada, semejante a la de Dios, para hacer del mundo mismo su reino. Por tanto, para que este dominio del mundo sea una realidad, es indispensable un estudio detenido. Este estudio del mundo natural no aparece ya en el Renacimiento como huida del hombre de su propio ser interior y de la inútil divagación del meditar sobre su propio destino. La investigación naturalista comienza a manifestarse como un instrumento indispensable para la realización de los fines humanos en el mundo, ya que sólo por ella puede el hombre alcanzar los medios de tal realización. En efecto, la investigación natural es la parte primera y fundamental de la filosofía del Renacimiento. Se pueden distinguir en ella tres aspectos o fases, que son la magia, la filosofía de la naturaleza y la ciencia; pero todos ellos, característicos de la investigación especulativa o positiva de la naturaleza en el siglo XVJ, habían sido preparados por el humanismo y el aristotelismo del siglo XV. Por el humanismo, en cuanto no sólo hizo posible la disponibilidad de los textos de la ciencia antigua sino que insistió en la naturalidad del hombre y, por lo tanto, en su interés vital por conocer el mundo natural. Por el aristotelismo, en cuanto que intentó explícitamente promover el renacimiento de la investigación natural, tal como la había practicado Aristóteles y puso en claro el fundamento que la hace posible: el concepto del orden necesario del mundo.

La *magia* renacentista se caracteriza por dos presupuestos: 1) la animación universal de la naturaleza que se considera movida por fuerzas intrínsecamente semejantes a las que actúan en el hombre, coordinadas y armonizadas por una *simpatía* universal; 2) la posibilidad que con ello se

brinda al hombre de penetrar de repente, con medios ambiguos o violentos, en los secretos más íntimos de la naturaleza y llegar a dominar sus fuerzas con halagos y encantamientos, es decir, con los mismos medios con que se aprisiona a un ser animado. Por medio de estos dos presupuestos, k magia va en busca de fórmulas o procedimientos milagrosos que sirvan de llave para los más recónditos misterios naturales y pongan al hombre de repente en posesión de un poder ilimitado sobre la naturaleza.

La *filosofía natural* hace ya su aparición en algunos de los mismos sostenedores de la magia, pero se afirma por vez primera en Telesio, abandonando el segundo supuesto. A la naturaleza, con todo, siempre se la considera como una totalidad viviente, pero regida por principios *propios*; y el descubrimiento de estos principios se convierte en objetivo de esta filosofía. Se renuncia a la quimérica pretensión de penetrar, como por asalto, en los misterios naturales; más aún, se niegan tales misterios; las fuerzas naturales están patentes y se revelan en la experiencia; sólo es menester reconocerlas y secundarlas. La filosofía de la naturaleza rompe los puentes, tanto con la magia como con el aristotelismo; pretende interpretar la naturaleza con la naturaleza, prescindiendo de hipótesis y doctrinas ficticias. Y de esta manera, abre el camino a la verdadera y propia investigación científica.

La *ciencia* es el último y más maduro resultado del naturalismo del Renacimiento. La reducción naturalista es llevada a sus últimas consecuencias; la naturaleza no tiene nada que ver con el hombre ni con el alma ni con la vida; es un conjunto de cosas que se mueve mecánicamente; y las leyes que regulan tal mecanismo son las de las matemáticas. La ciencia reduce la naturaleza a una pura objetividad mensurable, la separa del hombre y la convierte en ajena a su constitución y a sus intereses; y solamente así la abre verdaderamente a su dominio y hace de ella el *regnum hominis.*

375. LA MAGIA

La primera figura de mago es la de Juan Reuchlin o *Capnion* (como helenizó su nombre); llegó a la magia por medio de la cabala. Nacido el 22 de febrero de 1455 en Phorzheim y muerto en Tubinga en 1522. Reuchlin viajó por Italia, donde conoció a Pico de la Mirándola, el cual probablemente le encaminó hacia los estudios cabalísticos. Después enseñó las lenguas hebrea y griega en Tubinga. Sus obras principales san: *Capnion sive de verbo mirifico* y *De arte cabalística.* El hombre está situado entre dos mundos: el mundo sensible y el suprasensible; y así como participa con el cuerpo del mundo sensible y con el alma del mundo suprasensible, su conocimiento se dirige al mismo tiempo al uno y al otro. Al conocimiento del mundo sensible el hombre llega por medio de los sentidos, la fantasía, el juicio y la razón. Al conocimiento del mundo suprasensible llega por medio de la mente (*mens*). La mente es, pues, superior a la razón; es el ojo del alma para el mundo suprasensible; pero, así como el ojo corpóreo ve el sol v las cosas iluminadas por el sol únicamente por medio de la luz, de la misma manera la mente ve lo divino sólo por medio de la te divina, que encuentra

inmediatamente en sí misma *(De arte cab.*, III, fol. 52). Esta inmediata revelación de Dios a la mente es la fe, la cual es, por tanto, indispensable para el conocimiento del mundo sobrenatural y divino *(De verbo mir.*, I, fol. 11 b). La razón no sirve para este fin y el procedimiento silogístico de que se vale, es insidioso y contrario, más que provechoso, para el conocimiento divino *(De arte cab.*, I, fol. 24). Por esto, Reuchlin ve en la cabala, entendida como una 'inmediata revelación divina, la única ciencia posible de la divinidad y el único camino para acercarse a ella. "La cábala, dice Reuchlin, es una teología simbólica en la cual no solamente las letras y los nombres, sino las mismas cosas son signos de las cosas." *(Ib.*, III, fol. 51 b.) El arte cabalístico es el medio para alcanzar el conocimiento de estos símbolos. Este arte eleva al hombre del mundo sensible al suprasensible; y, por la subordinación en que el primero se encuentra respecto al segundo, pone al hombre en disposición de obrar efectos milagrosos que llenan de estupor al vulgo. El cabalista es también un taumaturgo; y especialmente el nombre de Jesús le hace capaz de realizar milagros *(De verbo mir.*, III, fol. 52). La condición necesaria y única es una fe muy intensa; puesto que no es el cabalista quien obra por sí mismo el milagro, sino Dios, que lo ejecuta por medio de el con la fuerza de aquel nombre milagroso *(Ib.*, I, fol. 22).

El carácter práctico de la magia se acentúa en Cornelio" Agripa de Nettesheim, que nació en Colonia en 1486 y murió en Grenoble en 1535. En su obra fundamental, *De occulta philosophia*, Agripa, como Pico y Reuchlin y según la cábala, admite tres mundos: el mundo de los elementos, el mundo celeste y el mundo inteligible. Estos tres mundos están unidos entre sí de tal manera, que la virtud del mundo superior influye hasta los últimos grados del inferior, disipando poco a poco sus rayos; y, por su parte, los seres inferiores llegan por medio de los superiores hasta el mundo supremo. Así como una cuerda tendida, si es tocada en un punto en seguida vibra totalmente, de la misma manera el universo, si es tocado en uno de sus extremos, resuena también en el extremo opuesto *(De occ. phil.*, I, 1 y 37). El camino de este influjo que liga a todo el universo y garantiza la acción recíproca de sus partes, es el *espíritu*, a través del cual el alma del mundo obra en todas las partes del universo visible *(Ibid.*, I, 14). Ahora bien, el hombre está situado en el punto central de los tres mundos y recoge en sí, como microcosmos, todo lo que está diseminado en las cosas *(Ib.*, I, 33). Esta situación le permite conocer la fuerza espiritual que tiene atado al mundo y servirse de ella para ejecutar acciones milagrosas. Nace de esta manera la magia, que es la ciencia más alta y completa, porque somete al hombre todas las potencias ocultas de la naturaleza *(Ib.*, I, 1-2). La ciencia y el arte del mago se dirigen a los tres mundos: hay, por tanto, una magia *natural*, una magia *celeste y* una magia *religiosa* o *ceremonial.* La primera enseña a servirse de las cosas corporales para efectuar acciones milagrosas, la segunda se vale de las fórmulas de la astronomía y de los influjos de los astros para obrar milagros; la tercera, por último, emplea con el mismo fin los seres celestiales y los demonios. En los últimos tiempos de su vida, Agripa acentuó el carácter místico de su especulación, y en el *De vanitate et incertitudine scientiarum* (1527), condena en bloque la ciencia, la considera como una verdadera peste del alma y señala la re como único camino de salvación. Pero, en realidad, permaneció fiel a la magia, que desde un

principio había exaltado, defendiendo todavía su utilidad para la sabiduría; mas aún, en 1533, dos años antes de su muerte, volvió a publicar el *De occulta philosophia.*

Una de las más famosas figuras de magos, fue Teofrasto Paracelso. Su nombre era Felipe Bombast de Hohenheim, que cambió por el de Felipe Aureolo Teofrasto Paracelso. Nació el 10 de noviembre de 1493 en Einsiedeln, Suiza, y murió el 24 de septiembre de 1541 en Salzburgo. Fue médico y cirujano, más aún, reformador de la medicina en sentido mágico. Teofrasto es un mago; pero ciertos imperativos que señala le convierten en precursor del método científico. El hombre ha sido creado para conocer las acciones milagrosas de Dios y para ejecutar otras semejantes; su deber es, por tanto, la *investigación.* Pero la investigación debe unir la experiencia y la ciencia para alcanzar un conocimiento verdadero y seguro. La teoría y la práctica deben avanzar paralelamente y de común acuerdo, ya que la teoría no es más que una práctica especulativa y la práctica no es otra cosa que la teoría aplicada *(De morb. caauc.,* I, p. 616). No se puede tener fe en un experimento sin ciencia; pero el que posee la ciencia además del experimento, sabe también por qué debe realizarse un fenómeno de una u otra manera y puede prever sus consecuencias *(Labyr. med.,* 6). En la nueva ciencia, la consigna será investigación como unidad de teoría y de experimento. Pero esta investigación tiene en Teofrasto un carácter mágico. El principio que debe guiarla es la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. Si queremos conocer al hombre, esto es, el microcosmos, debemos dirigirnos al macrocosmos, al mundo. La medicina que tiene por objeto conocer al hombre, para conservarle la salud y librarlo de enfermedades, debe fundarse en todas las ciencias que estudian la naturaleza del universo. Esta es la reforma de la medicina que Teofrasto intentó y que, si por un lado íe atrajo el odio y las persecuciones de sus colegas médicos, por otro le puso en condiciones, según cuentan, de obrar prodigiosas curaciones. La medicina se funda en cuatro *columnas,* que son la teología, la filosofía, la astronomía y la alquimia. Todas estas ciencias tienen carácter mágico. La teología sirve al médico para emplear la influencia divina, que es aquella de la cual todo depende; la astrología le sirve para usar los influjos celestes, de los cuales dependen las enfermedades y sus respectivas curaciones; la alquimia le sirve para conocer la quintaesencia de las cosas y aplicarla a la curación. El mago, con la fuerza de su fe y de su imaginación, ejerce en el espíritu de los hombres o el de la naturaleza un influjo que suscita energías desconocidas y escondidas y consigue de esta manera realizar cosas tenidas por imposibles *(De phil. occ.,* II, p. 289). Del *fiat* divino nació, en primer lugar, la materia primitiva (*yliaster* o *hyaster*), constituida por tres principios materiales (tres como la Trinidad divina): el azufre, la sal y el mercurio. Estos principios son las especies primigenias de la materia, y de ellos se componen los cuatro elementos del mundo y en general todo cuerpo de la naturaleza (*Meteor.,* p. 72). La fuerza que mueve los elementos es el espíritu animador o *Arcbeus.* Así como todas las cosas están compuestas de los tres elementos, de la misma manera que las fuerzas que las animan están constituidas por sus *arcanos,* esto es, por la actividad inconsciente e instintiva del *Arcbeus* (*Ib.,* p. 79 sigs.). La *quintaesencia* es el extracto corpóreo de una cosa obtenida mediante el análisis artificial de la

misma con separación del elemento dominante de los demás elementos que están mezclados en ella. La quintaesencia no es un quinto elemento, como indica su nombre, sino uno de los cuatro elementos, y precisamente el que domina la constitución de la cosa y expresa su naturaleza fundamental. En ella están colocados los *arcanos*, esto es, la fuerza operante de un mineral, de una piedra preciosa o de una planta; y la medicina (que la conoce por la alquimia) debe servirse de ella para obtener la curación *(De myster. nat.*, I, 4).

En Italia, el tema de la simpatía universal de las cosas, que es el fundamento de la magia, fue tratado por Jerónimo Fracastoro (1483-1533), que fue médico, astrónomo y poeta. En su obra *De sympathia et antipathia*, explica el influjo universal recíproco de las cosas valiéndose de la doctrina de Empédocles sobre la atracción entre las cosas semejantes y la repugnancia entre fas desemejantes. Pero para explicar la modalidad de este influjo, Fracastoro recurre a la doctrina atomista y al influjo de los átomos. Da por sentado el principio aristotélico de que ninguna acción puede efectuarse sino por contacto; por esto, cuando las cosas semejantes no se tocan y no se mueven naturalmente la una hacia la otra, es necesario, para explicar su simpatía, admitir que de una a otra hay un flujo de corpúsculos que transmite la acción (*Ib.*, 5).

Una figura de médico mago que compite con la de Paracelso fue Jerónimo Cardano, nacido en Pavía en 1501 y profesor de medicina en Padua y Milán; murió en Roma el año 1571. En su autobiografía, *De vita propria*, se presenta a sí mismo como una personalidad excepcional y demoníaca y relaciona los sucesos de su vida con fuerzas ocultas y prodigiosas. Sus obras más notables son: *De subtilitate* (1552), *De varietate rerum* (1556) y *Arcana aeternitatis* (postuma). Se trata de escritos desordenados y llenos de digresiones; una especie de enciclopedia sin ningún plan de unidad. Admite solamente tres elementos: el aire, el agua y la tierra, y niega que el fuego sea un elemento. Los principios de la generación son el calor celeste y la humedad de la tierra; lo seco y lo frío solamente son privaciones. El calor celeste es el único principio vital universal. Este es el alma que da vida a todas las cosas del mundo, y el cauce de la simpatía universal que une todas las cosas naturales, desde los cuerpos celestes hasta en el grado más bajo del mundo corpóreo *(De rerum variet.*, I, 1-2). El hombre es el grado más alto de las cosas terrestres. No es una especie animal, como los animales no son una especie de las plantas. Ha sido creado para un triple fin: conocer a Dios y las cosas divinas; servir de mediador entre lo divino y lo terreno y, por último, dominar las cosas terrenas y servirse de ellas para su utilidad (*De subt.*, XI, fol. 302). Para dichos fines le han sido dadas tres facultades: la mente para el conocimiento de lo divino, la razón para darle a conocer las cosas mortales y la mano para utilizar las cosas corporales. La mente está por encima de las potencias sensibles, es independiente de la materia y, por tanto, inmortal (De *rerum variet.*, VIII, 40 sigs.). Sin embargo, la mente no es individual, sino única en todos los hombres: Cardano acepta en esto el averroísmo (*Ib.*, VIII, 42).

Fue gran observador de la naturaleza Juan Bautista de la Porta, nacido en Nápoles en 1535, muerto en 1615. Fue mago, autor de comedias y cultivador de la óptica, de tal manera que disputa a Galileo la prioridad en el

descubrimiento del telescopio. En su obra principal, *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558), distingue la magia *diabólica*, que se vale de las acciones de los espíritus inmundos, de la magia *natural*, que es, en cambio, el ápice del saber humano, la plenitud de la filosofía natural. Esta no traspasa los límites de las causas naturales, y las operaciones que realiza parecen maravillosas solamente porque sus causas permanecen ocultas (*Mag. nat.*, I, 1). La obra es, en realidad, una colección desordenada de hechos y transmutaciones milagrosas, que Porta rehusa someter a la crítica con el pretexto de que "quienes no creen en los milagros de la naturaleza tienden a destruir toda filosofía" (*Ib.*, pról.). El mismo amor por lo maravilloso empujó a Porta a fundar en Nápoles una "Academia de los secretos", en la cual se podía entrar solamente a condición de comunicar algún maravilloso arcano, superior al alcance del vulgo. El se limita, por tanto, a agrupar los fenómenos y casos milagrosos en tipos generales, como la simpatía y la antipatía, las acciones y reacciones de los cuatro elementos y las influencias de los astros, sin intentar dar una explicación de los mismos: por esto Campanella, aunque inspirándose en él, le reprocha *(Del sentido de tas cosas,* IV, 1) haber tratado la magia solamente desde el punto de vista *histórico* o descriptivo y quiso encontrar (como veremos en el § 384) el fundamento de la misma en la animación universal de las cosas.

Se relaciona con Paracelso Juan Bautista Helmont, que nació en Bruselas en 1557 y murió en 1644. Helmont admite como elementos fundamentales solamente el agua y el aire, y excluye el fuego y la tierra: el agua constituye las cosas terrestres, el aire es la materia de los cielos. El agua está constituida por tres especies primigenias, que son la sal, el azufre y el mercurio. El espíritu vital o *aura* vital es la fuerza animada que mueve, anima y ordena los elementos. Este espíritu no obra ciegamente, sino en virtud de una idea o modelo, conforme al cual plasma las semillas o de las semillas desarrolla las cosas. Hay, además, una causa externa *(causa excitans)* que dispone la materia para la generación y facilita la acción del aura vital. La magia es, según Helmont, el arte de realizar milagros mediante el aura vital. Todas las cosas tienen entre sí una simpatía natural que condiciona su acción recíproca. Toda la naturaleza es magia y obra mágicamente. No hemos de maravillarnos de que el hombre, que es la imagen de Dios, esté también dotado de la fuerza mágica. Pero aunque acepta la magia, Helmont rechaza la astrología. Los astros no tienen ninguna influencia sobre la formación, las costumbres y los destinos de los hombres; no determinan ni inclinan a nada *(De vita longa.*, 15, 12). Son, más bien, las señales de los acontecimientos que se verificarán en el futuro en el mundo sublunar; sin embargo, nO se puede sacar de ellos ninguna predicción cierta, ya que no influyen en tales acontecimientos.

Concepciones semejantes a las expuestas se encuentran en la *Philosophia mosaica* del médico inglés Roberto Fludd (1574-1637), que estudio en Oxford, pero viajó mucho por Francia, Italia y Alemania. Como ya indica el título de la obra, su doctrina es de inspiración cabalística (la cabala se hacía remontar a Moisés). Fludd interpreta la creación a partir de la nada como creación de una materia originaria, que es la misma esencia de Dios; de manera que en Dios las cosas existen *ab aeterno,* no en su idealidad, sino en su realidad indistinta e indeterminada *(complicada,* en el sentido de

Cusano). La potencia y sabiduría de Dios están entre sí en la misma relación que la luz y las tinieblas. La sabiduría de Dios es Cristo, que es el principio operante de todas las cosas y la única causa eficiente del mundo. La lucha entre la luz y las tinieblas determina la simpatía y la antipatía de todas las cosas naturales, porque se encuentra en todas ellas, aun en el hombre, microcosmos que reproduce la naturaleza del macrocosmos y está en reciprocidad de acción con él. Como los otros magos y cabalistas, Fludd admite tres partes del alma humana: la mente, el alma y el espíritu. La mente es la imagen de la palabra divina; el alma es la imagen de la mente, el espíritu es la imagen del alma y el cuerpo es la imagen del espíritu (*Phil. mos.*, II, 1-5).

376. LA FILOSOFÍA NATURAL: TELESIO

La figura de Telesio señala un hito decisivo en la filosofía del Renacimiento. Por vez primera nace, por obra suya, un naturalismo riguroso, igualmente alejado de las viejas concepciones aristotélicas y de las quiméricas pretensiones de la magia, una concepción que no ve en la naturaleza otra cosa que fuerzas naturales y pretende explicarla con sus mismos principios. Bernardino Telesio nació en Cosenza en 1509, estudió en Padua y en 1565 se doctoró. En 1565 publicaba en Nápoles los dos primeros libros de la obra *De rerum natura iuxta propria principia*; pero sólo en 1585, tres años antes de su muerte, publicó esa obra completa en nueve libros, en la cual los dos primeros libros habían sido ampliados y rehechos. Murió en Cosenza, en octubre de 1588. Se había dedicado también a investigaciones particulares, encaminadas a explicar fenómenos naturales, como atestiguan varios de sus escritos breves, algunos de los cuales fueron publicados después de su muerte. (*De terraemotibus, De colorum generatione, De mari, De cometis, De iride, Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur contra Galenum, De usu respirationis, De saporibus, De somnio, De fulmine, Quae et quomodo febres faciunt, Solutiones Tbylesii).* Estos escritos menores son importantes porque demuestran que el interés dominante de Telesio se dirigía exclusivamente a los problemas naturales. El mismo se da cuenta de que su investigación debería llevarse mucho más allá del punto al que pudo llegar "para que los hombres no sólo lo puedan saber todo, sino también tener poder sobre todo" (*De rer. nat.*, I, 17); y se excusa aduciendo que no ha podido hacer más por haberse visto obligado a filosofar solamente en los últimos tiempos de su vida y en medio de muchos impedimentos (que, a lo que sabemos, fueron de carácter económico). No obstante, Telesio consiguió establecer con gran evidencia los principios de un nuevo naturalismo empírico. La naturaleza es un mundo por sí, que se rige por principios intrínsecos y excluye toda fuerza metafísica. Es completamente independiente de todo lo que el hombre puede imaginar y desear, se sustrae a todo arbitrio y debe ser admitida tal como es. Telesio nò tiene otra pretensión que la de reconocer la desnuda *objetividad* de la naturaleza; considera que las cosas mismas, cuando son observadas convenientemente, manifiestan su naturaleza y sus caracteres (*Ib.*, proemio). Esta autonomía de la naturaleza es el fundamento de su método, que se

puede llamar de *reducción naturalista*, porque tiende a encontrar por todas partes el principio explicativo natural, excluyendo todos los demás. Precisamente de este modo nace su empirismo. El hombre, para conocer la naturaleza, no debe hacer otra cosa que hacer hablar, por decirlo así, a la naturaleza misma, confiándose a la revelación que ella hace de sí al hombre en cuanto es parte de ella. El hombre puede conocer la naturaleza sólo en cuanto él mismo es naturaleza. De esto procede la preeminencia que la sensibilidad posee como medio de conocer: el hombre, como naturaleza, es sensibilidad. Por consiguiente, "lo que la naturaleza revela" y "lo que los sentidos atestiguan" coincide perfectamente. La sensibilidad no es otra cosa que la autorrevelación de la naturaleza a aquella parte de sí misma que es el hombre. Frente a esta actitud fundamental de Telesio, los resultados de su filosofía pasan a segundo término. El hilozoísmo que Telesio toma de los primeros físicos griegos es ya un límite de su actitud. Esta le impide ir hasta el fondo de aquella autonomía del mundo natural, que solamente la ciencia de Galileo conseguirá establecer de un modo definitivo. Pero si la ciencia de Galileo se separa completamente de los principios animistas establecidos por Telesio y que son comunes con las doctrinas mágicas de su* tiempo, con todo parte del mismo supuesto de la autonomía del mundo natural y, por esto, emplea y fecunda la gran afirmación de Telesio.

377. TELESIO: LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA NATURALEZA

Al determinar los principios generales de la naturaleza, Telesio parte de una observación bastante sencilla: el sol es caliente, tenue y móvil; la tierra es fría, oscura, densa e inmóvil; el sol y la tierra son, pues, las sedes de dos *principios agentes*: El calor y el frío; el calor dilata, en efecto, las cosas y las nace más ligeras y aptas para el movimiento; el frío las condensa, las hace más pesadas y, por tanto, inmóviles. Calor y frío son principios incorpóreos; tienen, por consiguiente, necesidad de una masa corpórea que pueda sufrir la acción de uno u otro; esta -masa corpórea, provista de inercia, es el tercer principio natural. Todos los fenómenos del mundo están determinados por las acciones opuestas del calor y del frío en la masa corpórea. Pero para que esta acción pueda verificarse, es menester que los dos principios agentes estén provistos de sensibilidad. En efecto, si se combaten entre sí, es necesario que perciban sus propias impresiones y las acciones del otro, y precisamente que cada uno perciba con placer las impresiones y las acciones por las cuales es favorecido y conservado, y con dolor las que puedan dañarlo o destruirlo. Todas las cosas de la naturaleza, pues, están dotadas de sensibilidad. Pero no es necesario que todas estén provistas de los órganos de los sentidos propios de los animales. Estos órganos son únicamente caminos y aberturas a través de las cuales las acciones de las cosas llegan más fácilmente a la sustancia simiente; y si son necesarias a las animales, que están compuestos de partes diversas, no lo son para otros seres, que no están revestidos de partes protectoras *(De r. n.*, I, 6).

De los dos principios agentes, el calor es el verdadero principio activo; la tierra, en la cual actúa el frío, es más bien la materia originaria de los

seres producidos. Fuera del Sol y de la Tierra, no hay otros elementos originarios; Telesio niega que sean tales el agua y el aire (*Ib.*, I, 12). Las dos naturalezas agentes bastan, según Telesio, para explicar los movimientos de los cuerpos, la vida y la sensibilidad de todos los seres naturales. Sería menester una investigación cuantitativa para determinar la cantidad de calor suficiente para producir determinados efectos. Telesio augura que otros puedan verificar tal experimentación, para hacer a los hombres no sólo sabios, sino también poderosos (*Ibid.*, I, 17); y es significativo que haya advertido esta necesidad, aun afirmando no poder satisfacerla por su cuenta. Ciertamente su física cualitativa y animista hacía imposible satisfacerla. Pero su doctrina debía constituir la base de la ciencia de Galileo.

En la exposición de los principios de su física, Telesio introduce la crítica de la física aristotélica. Esta crítica combate todos los puntos de la misma, aun los fundamentales. Aristóteles había considerado a Dios como el motor inmóvil del cielo. Telesio sostiene que la acción de Dios no puede ser restringida a explicar un hecho determinado o un determinado aspecto del universo. En cambio, debe ser considerado como absolutamente universal y presente en todos los aspectos del universo, como fundamento o garantía del orden que asegura la conservación de todas las cosas. Ninguna raza humana, ninguna especie animal, ningún ser natural podría conservarse a la larga sin la acción de una potencia superior; ya que los hombres, los animales y los hechos naturales se destruirían mutuamente por la lucha continua a que se abandonarían sin remedio, si no fuesen gobernados por un único ser, que proveyese a su supervivencia; por esto su conservación supone el gobierno de un ser omnipotente y perfecto (*Ib.*, IV, 25). Dios, por tanto, no puede ser invocado como causa directa e inmediata de cualquier suceso natural; es simplemente el que garantiza el orden del universo. Y como tal, su acción se identifica con la de las fuerzas autónomas de la naturaleza. Telesio, por una parte, sostiene firmemente el principio de la autonomía de la naturaleza contra la misma doctrina aristotélica del primer motor, en la cual ve como una derogación de tal principio; por otra parte, como hará Descartes, ve en la acción divina la garantía del mismo orden natural.

378. TELESIO: EL HOMBRE COMO NATURALEZA Y COMO ALMA INMORTAL

Telesio intentó la reducción natural de la vida intelectual y moral del hombre y puso esta reducción como fundamento y justificación del valor de una y otra vida. En realidad, en cuanto el hombre es parte o elemento de la naturaleza, la naturaleza se revela al hombre, y el conocimiento humano está garantizado en su validez. De la misma manera, en cuanto el hombre es parte de la naturaleza, su conducta moral se relaciona con un principio autónomo y así la vida moral queda justificada en su valor. Ya hemos dicho que, según Telesio, todo conocimiento se reduce a la sensibilidad. Y de hecho el alma humana no es otra cosa que un producto natural, como el alma de los animales; es el *espíritu* producido por la semilla. Veremos después cómo el hombre está dotado, según Telesio, de un alma inmortal e infundida directamente por Dios; pero esta alma, que es el sujeto de la vida religiosa, no toma parte en la vida natural del hombre. La parte predominante, que se

refiere, en cambio, a la sensibilidad, se debe al hecho de que mediante ella el hombre se une a la naturaleza y por ella es, él mismo, naturaleza. En efecto, a través de la sensibilidad, la acción de las cosas llega hasta el hombre. Esta acción se verifica por contacto, y por ello el tacto tiene prioridad sobre todos los otros sentidos, ya que es el único medio por el que se puede verificar una modificación del espíritu como consecuencia de la acción de las cosas externas *(De rer. nat.*, VII, 8). Con todo, la sensación no se limita a la acción de las cosas externas ni a la modificación que produce en el espíritu: implica, además, la percepción (*perceptio*)que el espíritu tiene de ambas. Que el espíritu sea modificado por las cosas, no es un hecho que determine la sensación, si de tal modificación no se tiene conciencia. El sensismo de Telesio no es de ninguna manera materialismo. La percepción es la conciencia provocada ciertamente por la acción de la cosa y por la modificación que ella produce, pero no queda limitada a tales factores materiales (*Ibid.*, VII, 3).

La inteligencia se reduce a la sensibilidad entendida así. Integra y sustituye a la sensibilidad, que tiene siempre un campo de acción limitado. Y como no siempre se hallan presentes ante la sensibilidad todas las cualidades de una cosa, sino que muchas veces permanece ignorada u oculta alguna de ellas, el acto específico de la inteligencia consiste *en percibir* dicha cualidad, revelando su presencia, a pesar de que en aquel momento no aparecía manifiesta (*Ib*., VII, 3). Se trata de un acto de valoración o de recuerdo y, en consecuencia, supone también sensibilidad, aunque imperfecta y analógica. La inteligencia no es, según Telesio, sino el sustituto mas o menos adecuado de la sensibilidad. Todos los principios de la ciencia no son otra cosa que generalizaciones de percepciones sensibles. Al trazar el círculo y el triángulo, la geometría no hace otra cosa que atribuirles a ellos y a sus especies lo que el sentido percibe como propio del círculo, del triángulo y de sus especies. Otras cualidades son, en cambio, postulados, porque no son diferentes de las que se perciben y no repugnan a las mismas, sino que, al contrario, son semejantes a ellas y casi idénticas. Otros principios, los axiomas, proceden también directamente de los sentidos; los cuales, por ejemplo, nos atestiguan que el todo es mayor que la parte, y que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí (*Ib*., VIII, 4). El valor de las matemáticas, pues, se funda enteramente en la experiencia sensible. Telesio afirma, con todo, la superioridad de las ciencias que se relacionan más directamente con la experiencia. Las matemáticas proceden por signos e indicios; pero, por ejemplo, que el calor haga evaporar el agua, no se conoce por señal alguna, sino por la misma naturaleza, esto es, por el calor y el agua percibidos y conocidos por los sentidos (*Ib*., VIII, 5). No por esto son enos ciertas las matemáticas; también ellas derivan sus principios de los sentidos o de la analogía con las cosas percibidas por los sentidos (*Ibid.*, VIII, 5).

Telesio reduce a principios puramente naturales la vida moral del hombre. El bien supremo es la conservación del espíritu en el mundo. El hombre encuentra placer sólo en la medida en que puede verificar las acciones necesarias para su conservación; el placer es el sentido de su conservación; el dolor el sentido de su destrucción. Esto no implica que placer y dolor deben ser tomados como motivos de la acción moral. Entra en el orden del mundo,

establecido y garantizado por Dios, que todo ser tienda a su conservación. La propia conservación es, pues, el fin moral supremo para el hombre; y una acción que sea necesaria para ella, debe ser ejecutada, aunque sea muy molesta, y debe ser tenida como buena mientras sirva para aquel fin (*Ib.*, IX, 4). La valoració'n de las acciones respecto al fin de la conservación, es el fundamento de la virtud. La medida que el hombre pone a las pasiones se origina precisamente en la necesidad de evitar los excesos que pueden debilitarlo o destruirlo: la misma virtud no es, pues, otra cosa que la condición necesaria para la conservación del hombre en el mundo (*Ib.*, IX, 4). Las virtudes y los vicios no son, por esto, como quería Aristóteles, hábitos, sino facultades naturales que se refuerzan sólo por el ejercicio, porque las aquilata y las hace más puras (*Ib.*, IX, 31).

Telesio ha realizado así la reducción naturalista de toda la vida intelectual y moral del hombre. Ya se ha visto que la divinidad misma no es para Telesio un factor extranatural. Lo sería en el caso de que interviniera para determinar en la naturaleza un hecho cualquiera, que pudiera explicarse solamente en virtud de su intervención. Pero esto no sucede. Contra Aristóteles, excluye hasta la acción motriz directa de Dios. Dios no hace *solamente* aquello: Dios lo hace *todo*. Pero precisamente porque lo hace todo, su acción no está más presente en un lugar que en otro, y sólo es la condición suprema de la acción uniforme y normal de los principios naturales. En Dios, Telesio ve solamente (como después Descartes) el garantizador del orden y de la uniformidad de la naturaleza. Hay, con todo, un elemento que esta en la naturaleza, pero que no *pertenece* a la naturaleza; y es la vida religiosa del alma, la aspiración del hombre hacia lo trascendente. El sujeto de esta aspiración no puede ser el espíritu producido por la semilla, el alma que el hombre tiene en común con los otros animales y que en él se diferencia solamente por la mayor pureza y, por tanto, por la mayor eficiencia operativa. El sujeto de la vida religiosa es un alma creada e infundida directamente por Dios. La existencia de la misma no es un dato de fe, sino que puede ser conocido mediante razones puramente humanas. En efecto, el hombre aspira a conocer no solamente las cosas que sirven para su conservación, sino también la sustancia y las operaciones de *los* seres divinos y de Dios: Aspira, además, a un bien que está más allá de todo bien presente, y cree en una vida futura más feliz que ésta. Considera infelices a lo; malvados, aunque dispongan de bienes terrenales en abundancia, y tiene por felices solamente a los hombres buenos. Y, en fin, cree que en el más allá será restablecido "el equilibrio moral que muchas veces no se realiza en el mundo, donde los mejores sufren a veces y los peores tienen abundancia de bienes (*Ib.*, *V*, 2). Esta alma divina es llamada por Telesio *forma sobreañadida:* ella contribuye indudablemente a dar al alma humana aquella mayor pureza y facilidad de movimientos que es su característica frente al alma de los animales (*Ib.*, VIII, 15). Pero Telesio no le reconoce ninguna función específica en la vida intelectual y moral del hombre. En el hombre no puede actuar sino a través del espíritu producto de la semilla, que es el único que le puede dar a conocer los movimientos de- las cosas percibidas y, mediante éstos, la misma naturaleza de las cosas. Y la misma vida moral no depende en nada de ella: tampoco el león puede sustraerse al peligro con la fuga, sino que va de buen grado al encuentro de la muerte, para no

mostrarse tímido o degenerado (*Ib*., V, 40). La forma sobreañadida da, empero, al hombre la *libertad* que le es propia: la elección entre el bien natural y el bien sobrenatural; y así constituye la característica original del hombre frente a todos los demás seres de la naturaleza. Por ello se ve que el reconocimiento del alma inmortal como forma sobreañadida no es en Telesio una concesión a las creencias religiosas, sino el reconocimiento de la originalidad de la existencia humana respecto al resto de la naturaleza; y así, el hombre, por su alma inmortal, no puede ser reducido a los demás entes de la naturaleza, lo sustrae al determinismo y lo eleva a la elección entre lo temporal y lo eterno.

Este límite de la reducción naturalista no constituye una falta en el naturalismo de Telesio. En realidad, su sistema se desarrolla de manera que no exige adiciones o integraciones de orden metafísico. Las adiciones e integraciones que Telesio pide y desea de un modo expreso, lamentando no haberlas podido dar él mismo, son todas de orden físico. El interés de Telesio es científico más que filosófico. Su natural continuador es Galileo, a pesar de la diversidad de principios de que ambos se valieron. Bruno y Campanella representan, por tanto, una desviación de la orientación instaurada por Telesio, porque intentan el injerto de su riguroso naturalismo en el viejo tronco de la metafísica neoplatónica y mágica.

379. BRUNO: EL AMOR DE LA VIDA

Giordano Bruno vuelve, en efecto, al neoplatonismo y a la magia. Nació en 1548 en Nola. A los 15 años entró en la orden dominicana de Nápoles, donde, por sus excepcionales cualidades de memoria e ingenio, creció como un niño prodigio. Pero, a los 18 años, las primeras dudas sobre la verdad de la religión cristiana le pusieron en conflicto con el ambiente eclesiástico, y algunos años después (1576) fue obligado a refugiarse, primero en Ginebra y después en Toulouse y París. Allí publicó, en 158.2, su comedia *Candelaio y* su primer escrito filosófico, *De umbris idearum*, dedicado al rey Enrique III. Y allí tuvo sus primeros éxitos; pero no como filósofo, sino como maestro del arte luliana de la memoria, en la cual se inspira precisamente el *De umbris*. Desde París pasó en 1583 a Inglaterra, donde enseñó en Oxford y estuvo en relación con la corte de la reina Isabel. Pertenecen a este período los diálogos italianos y también algunos de los poemas latinos (el *De immenso)*, que después terminó. Habiendo regresado a París, fue obligado a marcharse por la hostilidad de los círculos aristotélicos, a los que había atacado ásperamente. Establecido en Alemania (1586), enseñó en Marburgo, Wittenberg y Francfort del Main, donde acabó sus poemas latinos. Después, aceptó la invitación del patricio veneciano Juan Mocenigo, que deseaba ser instruido por él eri el arte de la magia, y se trasladó a Venecia, creyéndose seguro bajo la protección de la República. Pero denunciado por Mocenigo, fue detenido el 23 de mayo de 1592 por la Inquisición de Venecia. Bruno se sometió. Reconocía a la religión una cierta legitimidad como guía de la conducta práctica, sobre todo de cuantos no pueden o no saben elevarse a la filosofía. La doctrina de la doble verdad, propia del averroísmo, que se apoyaba durante el Renacimiento en el sentido aristocrático de la verdad,

considerada como patrimonio de los sabios, le sirvió de justificación frente a sí mismo. Pero en 1593 Bruno fue transferido a la Inquisición de Roma. Permaneció en la cárcel siete años. A las repetidas invitaciones de retractarse de sus doctrinas, opuso siempre su negativa, afirmando que no tenía nada de que retractarse; y el 17 de febrero de 1600 fue quemado vivo en el Campo dei Fiori, en Roma, sin haberse reconciliado con el Crucifijo, del cual, en los últimos momentos, apartó la mirada.

Los escritos de Bruno pueden clasificarse de la manera siguiente:

1.° La comedia *Candelaio* (1582).

2° Escritos lulianos: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (1582); *De lampade combinatoria lulliana* (1587); *De progressu et lampade venatoria logicorum* (1587); *Artificium perorandi* (1587); *Animadversiones circa lampadem lullianam* (1587); *De specierum scrutinio* (1588); *Lampas triginta statuarum* (1590 ó 91).

3.° Escritos mnemotécnicos: *De umbris idearum* (1582); *Ars memoriae* (158'2); *Cantus circaeus* (1582); *Triginta sigillorum explicatio* (1583); *Sigillus sigillorum* (1583); *De imaginum compositione* (1591).

4.° Escritos didácticos que exponen las doctrinas de otros pensadores: *Figuratio Aristotelici physici auditus* (1586); *Acrotismus camoeracensis* (1586); *Dialogi duo de F. Mordentis prope divina adinventione* (1586); *CLX articuli adversus huius temporis mathematicos atque philosophos* (1588).

5.° Escritos mágicos: *De magia et theses de magia; De magia mathematica; De principiis rerum, elementis et causis; Medicina lulliana; De vinculis* (todos compuestos entre 1589 y 1591).

6.° Escritos de filosofia natural: *La cena de le ceneri* (1584); *De la causa, principio et uno* (1584); *De l'infinito, universo e mondi* (1584); *Summa terminorum methaphysicorum* (1591); *De minimo* (1591; *De monade* (1591); *De inmenso et innumerabilibus*, (1591).

7.° Escritos morales: *Lo spaccio della bestia trionfante* (1584); *Cabala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico* (1585); *Degli eroici furori* (1585).

8.° Escritos ocasionales: *Oratio valedictoria*, discurso pronunciado en Wittenberg en 1588; *Oratio consolatoria,* pronunciada en Helmstedt en 1589.

A la vista de este cuadro, que no comprende los títulos de las obras perdidas (entre ellas un tratado *Delle sette arti liberali),* ya aparece clara la multiplicidad de asuntos que agitaron la mente de Bruno. Pero es, asimismo, evidente que sus múltiples preocupaciones tuvieron una nota fundamental que le es común: el amor a la vida en su potencia dionisíaca, en su infinita expansión. Este amor a la vida le hizo insoportable el claustro, al que llamó en un soneto "prisión angosta y negra" *(Opp. it.,* I, 285) y alentó su odio inextinguible a todos aquellos pedantes, gramáticos, académicos, aristotélicos, que hacían de la cultura un puro ejercicio libresco y apartaban la vista de la naturaleza y de la vida. El mismo amor a la vida le empujó a representar en el *Candelaio,* con un realismo sin prejuicios, el ambiente napolitano donde había pasado su juventud; y así fustigo en la comedia a los pedantes, a los crédulos, a los intrigantes; pero sin humorismo ni despego, sino con una complacencia exasperada ante el espectáculo de la trivialidad y de la miseria moral; lo cual sólo se explica por su afición a la realidad viva,

sea como sea. De este amor a la vida nace, en fin, su interés por la naturaleza, que no desembocó en él, como en Telesio, en un tranquilo naturalismo, sino que se exaltó en un ímpetu lírico y religioso que halló frecuentemente su expresión en forma poética. Bruno consideró y quiso la naturaleza como una realidad viva, animada, y en comprender esta animación universal, en proyectar la vida a la infinitud del universo, cifró el fin más alto de su filosofar. De aquí nació su predilección por la magia, fundada precisaménte en el supuesto del panpsiquismo universal, y quiso conquistar por asalto la naturaleza como se conquista un ser animado; de aqui la renuncia a la paciente y laboriosa investigación naturalista que Telesio había apuntado. De aquí, también, su predilección por la mnemotècnica o arte luliana, que tiene la pretensión de tomar al asalto el saber y la ciencia, de apoderarse del saber con artificios mnemotécnicos y de hacer progresar la ciencia con una técnica inventiva rápida y milagrosa, que rebasa a pasos agigantados la metódica y lenta investigación científica.

El naturalismo de Bruno es en realidad una religión de la naturaleza: ímpetu lírico, *raptus mentis, contractio mentis*, exaltación y furor heroico. Por esto se encuentra mejor en el simbolismo numérico de los neopitagóricos que en las matemáticas científicas; mejor en los inventos milagrosos y charlatanescos de un Fabricio Mordente que en las fórmulas rigurosas de Copérnico. La obra de Bruno señala un compás de espera en el desarrollo del naturalismo científico; pero realiza, de la manera más apasionada y potente, aquel amor a la naturaleza que fue indudablemente uno de los aspectos fundamentales del Renacimiento.

Esto hace posible comprender la posición de Bruno respecto a la religión. Como sistema de creencias, la religión le parece repugnante y absurda. Reconoce su utilidad "para la educación de rudos pueblos que deben ser gobernados" *(De l'inf.*, en *Opp. it.*, I, 302); pero le niega todo valor. La religión es un conjunto de supersticiones directamente contrarias a la razón y a la naturaleza: pretende hacer creer que es vil y criminal lo que parece excelente a la razón; que la ley natural es una bellaquería; que la naturaleza y la divinidad no tienen el mismo fin; que la justicia natural y la divina son contrarias; que la filosofía y la magia son locuras; que todo acto heroico es una cobardía y que la ignorancia es la ciencia más bella del mundo *(Spaccio*, en *Opp. it.*, II, 207-208). El *Spaccio della bestia trionfante, La Cabala del Cavallo Pegaseo, L'Asino Cillenico*, están todos entretejidos en una feroz sátira anticristiana que no se detiene siquiera ante el misterio de la Encarnación del Verbo. Tampoco el cristianismo reformado, que Bruno había conocido directamente en Ginebra, en Inglaterra y Alemania, se salva de su condenación; más aún, le parece peor que el catolicismo, porque niega la libertad y el valor de las buenas obras e introduce el cisma y la discordia entre los pueblos (*Ib.*, II, 89 y 95).

Pero frente a esta religiosidad, de la que Bruno se burla como de una "santa asnalidad" y que es directamente contraria a la "naturaleza y a la investigación racional, está la otra religiosidad, la de los "teólogos", esto es, de los doctos, que en todo tiempo y en toda nación han buscado el camino para llegar a Dios. Esta religiosidad es el mismo filosofar, tal como Bruno lo entiende y practica. En sus conceptos y en su doctrina concuerdan, según Bruno, los filósofos griegos, los orientales y los cristianos. Bruno hace suya

la idea dominante del Renacimiento, expresada de la forma más rigurosa por Pico de la Mirandola (§ 357), de una sabiduría primitiva que, transmitida por Moisés, ha sido desarrollada, ampliada y aclarada por los filósofos, magos y teólogos del mundo oriental, del mundo clásico y del mundo cristiano. Admite, con todo, la posibilidad de que aquella ciencia primitiva pueda ser revisada en algunos puntos; ya que "nosotros somos más viejos y hemos vivido más que nuestros predecesores", y a través del tiempo, el juicio se va madurando, a menos que se renuncie a vivir en los años que nos corresponden y vivamos como muertos (*Cena*, en *Op.*, I, 31-32). Pero juzga que este desarrollo histórico de la verdad es en realidad un renacer y un germinar de la verdad antigua ("son raíces podadas que germinan, son cosas antiguas que rebrotan, son verdades ocultas que se descubren") (*De l'inf.*, en *Opp. it.*, I, 388); y se atiene con preferencia a los presocráticos, antes que a Aristóteles y Platón, como aquellos en los que puede hallarse un interés, más puro e inmediato, por la naturaleza. Y, en realidad, la naturaleza es el fin de la religiosidad y del filosofar de Bruno, el objeto de su ímpetu lírico, de su "furor"

380. BRUNO: LA RELIGIÓN DE LA NATURALEZA

Bruno desarrolla desde el principio su investigación sobre el mundo natural, renunciando a toda especulación teológica. "No se exige del filósofo natural, dice (*Della causa*, II, *Opp. it.*, I, 175), que aduzca todas las causas y principios, sino solamente los físicos, y de éstos los principales y propios. ' Utilizando el principio neoplatónico de la trascendencia e incognoscibilidad de Dios, rechaza la divinidad como tal del ámbito de sus investigaciones. No se puede llegar a Dios por sus efectos, de la misma manera que no se puede conocer a Apeles por sus estatuas. Dios está "sobre la esfera de nuestra inteligencia"; y es más meritorio atenerse a la revelación que intentar conocerlo. Por esto "consideramos que el principio y causa en cuanto a su vestigio, o es la misma naturaleza o, por lo menos, resplandece en el ámbito y seno de aquélla" (*Ib.*, 177). Dios, en cuanto es objeto de filosofía, no es la sustancia trascendente de que habla la revelación, sino que es la naturaleza misma, en su principio inmanente. En este sentido, esto es, solamente como naturaleza, El es la causa y el principio del mundo: *causa* en el sentido de determinar las cosas que constituyen el mundo, permaneciendo distinto de ellas; *principio* en el sentido de entrar a constituir el mismo ser de la cosas naturales. Pero en todo caso no se distingue de la naturaleza: "La naturaleza es Dios mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las mismas cosas" (*Summa term. met.*, en *Opp. lat.*, IV, 101).

Como principio del mundo, Dios es el entendimiento universal, "que es la primera y principal facultad del alma y del mundo, la cual es forma universal de aquél". El es el artífice interno de la naturaleza y es causa no sólo intrínseca, sino extrínseca de ella, ya que, aun obrando en la materia, no se multiplica con el multiplicarse de las cosas producidas. Dios no sólo anima e informa la naturaleza, sino que la dirige y gobierna. Bruno puede así afirmar la animación universal de las cosas y restablecer las antiguas doctrinas que hacen de la naturaleza un gigantesco animal. Y puesto que el alma es forma,

El se sirve del concepto de materia y forma para justificar su panpsiquismo. Tales conceptos están tomados de las doctrinas de Avicebron (vol. I, § 247): hay una forma única y una única materia; la única forma es Dios como alma del mundo, la materia es el receptáculo de las formas, el substrato informe, que el entendimiento divino anima y plasma. La materia no es solamente corpórea, sino también incorpórea (como había dicho Avicebron), y no subsiste separadamente de la forma, de la misma manera que la forma no subsiste separadamente de la materia. Pero esta conexión se convierte en Bruno (que en esto se opone explícitamente a Aristóteles) en unidad, más aún, en *identidad.* Las formas singulares de las cosas nacen del seno de la materia que poco a poco las suscita y destruye: de manera que la materia es principio activo, como ya había sido reconocido por David de Dinant (vol. I, § 210), el cual la había identificado con Dios. Por último, materia y forma resultan idénticas y constituyen una sola unidad, que es forma y materia, alma y cuerpo, acto y potencia. Esta unidad es el Universo. Bruno renueva esta conclusión de Parménides: el todo es una sustancia única e inmóvil que, como tal, no es ya forma ni materia, porque lo es todo, es lo máximo, el uno, el universo *(De la causa* III y V, en *Opp. it.*, I, 223-247; *Sig. sigil.*, en *Opp. lat.*, II, 180).

Los conceptos de materia y forma no sirven, pues, más que para justificar y fundar la identidad misma de la naturaleza con Dios de la cual parte Bruno. Reconocida esta identidad, puede emplear la especulación teológica de Cusano, transfiriendo al universo los caracteres que Cusano había atribuido a Dios. Para Cusano (§ 350) el universo es, en efecto, unidad e infinitud: pero unidad e infinitud *contraída,* esto es, que se determina e individualiza en una multitud de cosas. Esta diferencia se esfuma y anula en Bruno, que desde el principio ha rechazado a Dios como sustancia trascendente fuera del radio de su investigación, y se ha limitado a considerar a Dios únicamente como naturaleza, esto es, como principio inmanente. Puede entonces recurrir a la especulación de Cusano para determinar la naturaleza del Uno cosmológico de Parménides; y en primer lugar, le quita lo que era precisamente una de sus características fundamentales, la finitud, para afirmar, con Cusano, su infinitud. Puede descubrir entonces en el Uno aquella *coincidentia oppositorum* que era la fórmula definitiva de Cusano. En el universo coinciden el máximo y el mínimo, el punto indivisible y el cuerpo divisible, el centro y la circunferencia; y de él se puede decir que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, o que la circunferencia está en todas y el centro en ninguna *(De la causa*, V, en *Opp. it.*, 249-250). Con todo, el atributo fundamental del universo, que enciende y exalta el ímpetu lírico de Bruno y constituye el tema preferido de su obra, es la infinitud. A ella están dedicadas la *Cena detta ceneri,* el *De infinito universo e mondi,* y entre los poemas latinos el *De immenso*, que Bruno tiene como la cumbre y la conclusión de su trilogía latina *(Opp. lat.*, I, 1, 196-97). La defensa que hace Bruno en la *Cena* del sistema copernicano se basa estrictamente en la posibilidad que este sistema ofrece de entender y afirmar la infinitud del mundo. Bruno se muestra totalmente indiferente a las ventajas científicas de la hipótesis de Copérnico, y es bastante dudoso que haya entendido verdaderamente la doctrina geométrica de Copérnico, de la cual, en la quinta

parte del diàlogo, da una interpretación sobremanera confusa. Los argumentos en favor del infinito aducidos por él en el *De l'infinito* no son nuevos; se remontan a Ockham (vol. I, § 320), al cual pertenece el argumento fundamental, ampliamente desarrollado por Bruno: que a la infinita potencia de la Causa debe corresponder lo infinito del efecto. A esta predilección por lo infinito se debe el desprecio de Bruno por Aristóteles, que había sido sin duda el más decidido y riguroso adversario del infinito real. Para Aristóteles, lo infinito significa, esencialmente, lo *incompleto* y, por consiguiente, supone ausencia de determinaciones precisas y de orden; y Bruno se detiene largamente en responder a los argumentos aristotélicos. La negación de un centro del mundo quita todo fundamento a la observación aristotélica de que en lo infinito no había un orden espacial, esto es, un centro, un alto y un bajo absolutos; como había visto Ockham y Cusano afirmó definitivamente, esto no vale como argumento contra la realidad del infinito, que se caracteriza precisamente por la imposibilidad de determinaciones espaciales absolutas. En el *De immenso*, Bruno se detiene en el postulado de toda la doctrina aristotélica, o sea, la imposibilidad de entender la perfección del mundo de otra manera que como finitud. Perfecto, dice *(De immenso*, en *Opp. lat.*, I, 1, 309), no es lo completo y cerrado en proporciones determinadas *(certis numeris)*, sino lo que comprende innumerables mundos y, por consiguiente, todo género y toda especie, toda medida, todo orden y todo poder. En el *De l'infinito* (*Ib.*, 298) había distinguido una doble infinitud: la de Dios, que está todo en todo el mundo y todo en cada una de las partes del mismo, y la del universo, que está todo en todo, pero no en cada parte. Paralelamente distingue en el *De immenso* una doble perfección: una en esencia, otra en imagen. La primera es la de Dios, como entendimiento del mundo al que pertenece la primera infinitud; la segunda, es la del inmenso simulacro corpóreo de Dios, que es el mundo, al cual pertenece la segunda infinitud *(Opp. lat.*, I, I, 312). De manera que la verdadera y más alta perfección es la infinitud del entendimiento, esto es, del alma y de la vida, que Bruno considera que se extiende más allá de todo límite definido, a todos los innumerables mundos. Aquí está sin duda el nuevo impulso que transforma la infinita magnitud espacial en una infinita potencia de vida e inteligencia; y aquí reside el fundamento de la religión de to infinito, en la que se fundan para Bruno el amor a la vida y el interés por la naturaleza.

381. BRUNO: LA TEORIA DEL MINIMO Y DE LA MONADA

A esta concepción rígidamente monista, para la cual todo se reduce a un Dios-Naturaleza, que tiene al mismo tiempo los atributos del ser de Parménides y del Dios de Cusano, se le presenta, sin embargo, un problema crucial: ¿cómo se concilia la unidad inmutable del todo con la multiplicidad mudable de las cosas? En *De la causa (Opp. it.*, I, 251) Bruno había distinguido el *ser*, que es el todo, de los *modos de ser*, que son las cosas: el universo comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada cosa individual tiene todo el ser, pero no son todos los modos de ser. Pero esta distinción vuelve a plantear el problema : ¿cómo son posibles tantos modos

de ser, si el ser es uno e inmutable? "Profunda magia, dice Bruno en el mismo diálogo (*Ib.*, 264), es saber sacar lo contrario, después de haber encontrado el punto de unión." El punto de unión es, indudablemente, el Dios-Naturaleza; pero, ¿qué magia sabrá extraer de él la diversidad y la oposición de los modos individuales?

A resolver este problema se dedican los dos poemas latinos de Bruno, el *De triplici minimo et mensura* y el *De monade numero et figura.* La relación recíproca entre estos dos poemas, que se presentan como la preparación del *De inmenso*, es aclarada por Bruno en el sentido de que el primero se vale del método matemático y el segundo del método *(ut licet)* divino (*Opp. lat.*, I, I, 197). Y en realidad el primero propone el problema de la conexión entre la unidad del todo y la multiplicidad de las cosas, desde el punto de vista humano; el segundo propone el mismo problema desde el punto de vista divino. El primero pretende mostrar el camino a través del cual el hombre, por la misma consideración de las cosas múltiples, puede alcanzar la unidad; el segundo pretende mostrar el *proceso* por el cual de la unidad divina se deriva la multiplicidad de las cosas. De esta manera, en efecto, los dos poemas se completan mutuamente y preparan la exaltación lírica de la infinitud del todo, que es el tema del *De immenso.*

Es menester advertir seguidamente que el camino matemático propuesto por Bruno en el *De minimo* no tiene nada que ver con las matemáticas científicas. El presupuesto animista y mágico le impide apreciar en su valor aquel análisis cuantitativo, cuya exigencia, a pesar de todo, ya había advertido el mismo Telesio. Las matemáticas de que se vale son unas matemáticas cualitativas y fantásticas, unas matemáticas *mágicas,* que excluyen la medida numérica y niegan que se pueda conseguir una precisa determinación cuantitativa de los fenómenos naturales. Se trata más bien de la búsqueda del *mínimo,* que para Bruno es la sustancia de las cosas consideradas en su magnitud cualitativa. "El objeto y el fin de la naturaleza y del arte, esto es, la composición y la resolución, a que tienden en el obrar y contemplar, nacen del mínimo, consisten en el mínimo y se reducen al mínimo." *(De min.*, I, 22, en *Opp. lat.*, I, III, 140.) El mínimo es la materia o elemento de todo; es, al mismo tiempo, la causa eficiente, el fin y la totalidad; es el punto en la magnitud de una o dos dimensiones, el átomo en los cuerpos, la mónada en los números. No hay una única especie del mínimo cualitativamente idéntica en todos los aspectos de la naturaleza. Hay tantos géneros de mínimo cuantos son esos aspectos; hay una superficie mínima, un ángulo mínimo, un cuerpo mínimo, una razón mínima, una ciencia mínima, y así sucesivamente. Y todos estos mínimos tienen nombres diversos, pueden unirse y separarse, pero no se penetran ni se mezclan, sino que solamente se tocan (*Ib.*, 176). Así, el punto es el mínimo de la superficie, el átomo el mínimo del cuerpo, el Sol el mínimo del sistema planetario, la Tierra es el mínimo de la octava esfera en la que está situada (*Ib.*, 173-174). El mínimo es, pues, para Bruno, la unidad última y real, diferenciada cualitativamente, que permite entender, en primer lugar, la constitución de las cosas singulares, cada una de las cuales tiende a conservar su propio mínimo y así aspiran a un mismo fin; y en segundo lugar, la unificación de las cosas particulares tiende a formar especies y géneros cada vez más vastos hasta el ultimo y más común ser, que es el del universo (*Ib.*,

271). El mínimo es, de esta manera, el principio que permite entender la unidad de las cosas en su multiplicidad y su multiplicidad en su unidad; y responde, en la forma fantástica y aproximativa propia de Bruno, al problema crucial de su investigación cosmológica. En la última parte del *De minimo*, dedicada a la construcción y a la medida de las figuras geométricas, Bruno se sirve ' de las matemáticas concretas del salernitano Fabricio Mordente, que, había conocido durante su segunda estancia en París (1585-1586) y que era inventor de un compás y de una regla de cálculo. Pero ni el invento de Mordente ni las investigaciones de Bruno tienen en verdad el'más pequeño valor científico. El mínimo de Bruno, caracterizado como está por la diferencia cualitativa, no es susceptible de tratamiento matemático, y sólo tiene significado como intento de resolver, desde el punto de vista de la investigación humana, el problema de la relación entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de las cosas.

Si el *De minimo* expone el camino humano para llegar a comprender la relación entre el todo y las partes, el *De monade,* en cambio, expone el proceso divino por medio del cual se establece tal relación. El poema está fundado totalmente en aquel significado simbólico de los números y de las figuras geométricas que había sido tema preferido de los neopitagóricos y pasó después a los filosofemas de la magia renacentista. Tiende a hacer derivar todo el mundo natural de la década, esto es, de los primeros diez números, que a su vez derivan de la mónada, o sea de la unidad. De acuerdo con el supuesto fundamental del neoplatonismo, el Uno o Mónada se concibe como principio de todo. Uno es el infinito, una es la primera esencia, uno es el principio y la causa primera; uno es el mínimo indivisible del cual fluyen las especies naturales; uno es el sol en el macrocosmos y uno es el corazón en el microcosmos. El uno es representado por el círculo. Del uno brota la *diada,* de la misma manera que del movimiento del punto nace la línea. Y la diada constituye la estructura de otros aspectos fundamentales del universo. La bondad, al difundirse, crea el bien; la verdad, al propagarse, crea lo verdadero, y así se determina la diada de la esencia y del ser compuesto. Materia y forma constituyen una diada; diada es la potencia que puede ser activa y pasiva; el acto, que puede ser primero y segundo. Dos son las almas del hombre, la intelectiva y la sensible; y, en general, la diada constityye todas las oposiciones que se encuentran en el dominio metafísico, físico y humano. La *tríada*, representada por el triángulo, constituye los tres principios de la unidad, de la verdad y de la bondad, de la cual nace la otra triada de la esencia, de la vida y del entendimiento, a la que siguen innumerables tríadas en el mundo físico y en el humano. La *tetrada,* que era sagrada para los pitagóricos, constituye el bien, el entendimiento, el amor y la belleza; las cuatro formas de conocimiento que Platón distinguía en la *República,* inteligible, pensable, sensible y oscuro; los cuatro elementos de la geometría: punto, línea, superficie y profundidad; así como los cuatro elementos que Bruno encuentra en el cielo, en el mundo intelectual, en el mundo espiritual y en el mundo sublunar. Análogamente procede Bruno a mostrar la presencia y acción de la *péntada,* de la *héxada*, de la *héptada*, de la *óctada*, de la *enéada, y* en fin de la *década,* estableciendo correspondencias simbólicas entre estos números y los aspectos fundamentales del mundo en su estructura metafísica, física y humana. Se

trata de correspondencias fantásticas, en las cuales los elementos del universo metafísico son ordenados y enumerados más o menos arbitrariamente para hacerlos susceptibles de entrar en el sentido mágico de uno u otro número. Pero lo importante es la tendencia general del poema: reducir el universo a la estructura numérica para mostrar que su génesis depende de la mónada, que es el origen de todo número. Bruno ha querido demostrar con sus matemáticas simbólicas la procedencia del mundo del uno; y ha querido mostrar en *acto* esta derivación haciendo ver la multiplicación del uno y la articulación de las figuras correspondientes, en los sucesivos grados de la realidad natural. El carácter arbitrario y fantástico de esta derivación es evidente; pero es también evidente que Bruno ha querido con ella responder al problema que emergía de su filosofía de la naturaleza: conciliar la unidad del universo con la multiplicidad de sus modos de ser.

382. BRUNO: EL INFINITO Y EL HOMBRE

El carácter fantástico de estos desarrollos de la especulación de Bruno, que hubieran debido y pretendido ser técnicos y responder a un problema especulativo preciso, confirma la naturaleza de toda la doctrina bruniana. La cual tiene sus raíces en una necesidad de expansión dionisíaca, en la voluntad de abrir ante el hombre las perspectivas más amplias y proyectar, más allá de todo horizonte cerrado, la vitalidad que el filosofo siente en sí mismo. Bruno no ha adoptado nunca la forma de un pensar cauteloso y crítico, a pesar de advertir su necesidad: filosofar significa para él luchar contra los límites y las estrecheces que apremian al hombre por todas partes para alcanzar una visión del mundo por medio de la cual el mismo mundo no sea ya un límite para el hombre, sino el campo de su libre expansión. La gnoseologia de Bruno no obedece a la misma exigencia. Tomando su origen en el neoplatonismo, Bruno lo completa y modifica de acuerdo con aquella divinización de la naturaleza que es la meta última de su pensamiento. Es significativo que, enumerando en el *De umbris idearum* (*Opp. lat.*, II, I, 48-49) los grados de la ascensión mística según Plotino, añada dos por su cuenta: la transformación de sí mismo en la realidad y la transformación de la realidad en sí mismo. El grado último del hombre es, pues, identificarse no con Dios, sino con la *res*, o sea con la realidad o la naturaleza. En el *Sigillus sigillorum* (*Ib.*, II, II, 180) pone como el grado más alto, por encima de la sensibilidad de la imaginación, de la razón y del entendimiento, la *contractio mentis*, por medio de la cual las actividades humanas se concentran y unifican, haciéndose aptas para comprender la unidad del todo. Y ésta también es la finalidad del *mens*, último grado del conocimiento, en la *Summa terminorum metaphysicorum* (*Ib.*, I, IV, 32). Todo esto indica que, para Bruno, la última.meta del conocimiento humano es la unión, lo más íntima posible, con la naturaleza en su sustancial unidad. Y éste es, en efecto, el significado del mito de Acteón, expuesto en el *De gli eroici furori*. Acteón, que consiguió contemplar a Diana desnuda, por lo que fue transformado en ciervo, convirtiéndose de cazador en caza, es el símbolo del alma humana que, yendo en busca de la naturaleza y llegando finalmente

a verla, se convierte ella misma en naturaleza. Y, en efecto, la naturaleza es la unidad a que todas las cosas se reducen en su sustancia. Quien, como Acteón, llega a conocerla, ve "la fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si nò la ve en su esencia, en la absoluta luz, la ve en lo que engendra, quę es semejante a ella, su imagen: porque de la mónada que es la divinidad, procede esta mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo: donde se contempla y refleja, como el sol en la luna, mediante la cual ilumina, encontrándose él en el hemisferio de las sustancias intelectuales" *(De gli eroici fur., Opp.it.*, II, 473). El fin más alto de la especulación filosófica no es, pues, el éxtasis místico de Plotino, la unión con Dios, sino la visión mágica de la naturaleza en su unidad. Lo cual es expresado también por Bruno en el mismo diálogo con la alegoría de los ciegos, que simbolizan la incapacidad humana para alcanzar la verdad, los cuales recobran la vista y se consideran satisfechos cuando pueden por fin contemplar "la imagen del sumo bien en la tierra" (*Ib.*, 515).

Ahora bien, esta identificación del hombre con la naturaleza, este hacerse naturaleza, es la meta última, no sólo de la vida teórica, sino también de la práctica. La naturaleza, esto es, Dios, obra con necesidad ineluctable. Una necesidad intrínseca regula la acción del Dios-Naturaleza, el cual no puede querer en ningún caso mas que lo mejor y, por tanto, no conoce la indecisión ni la elección *(De l'inf.*, I, en *Opp. it.*, I, 293; *De imm.*, en *Opp. lat.*, I, I, 246). Pero esto no quiere decir que Dios no obre libremente; significa más bien que en El necesidad y libertad se identifican; más aún, que El no obraría libremente en el caso de que no obrase como exige la necesidad de la naturaleza *(De imm., Ib.*, 243). No se puede comparar la libertad perfecta de Dios con la imperfecta del hombre, y hacerla consistir solamente en la elección indiferente entre posibilidades distintas y contingentes. Esto sucede en el hombre solamente por el estado de ignorancia y de imperfección en que se encuentra, estado que le impide conocer lo mejor, o atenerse a ello conociéndolo. Si la libertad humana fuese perfecta, sería como la de Dios: coincidiría con la necesidad de la naturaleza *(De imm., Ib.*, 246-247). Profundiza más en esta cuestión Bruno en su *Spaccio.* Aquí, anticipándose a la pregunta de cómo los ruegos de Júpiter pueden influir en los decretos del hado, que es inexorable, responde que el hado mismo quiere que se le ruegue hacer lo que ha decretado obrar. "Sin embargo, el hado quiere que, aunque el mismo Júpiter sepa que es inmutable, y que no puede ser sino que lo que debe ser y será, no deje de llegar su destino por tales medios." *(Opp. it.*, I, 31). La verdadera libertad humana se identifica, pues, con la necesidad natural (con el hado) y consiste solamente en el reconocimiento y aceptación del mismo hado. La plegaria es muchas veces una señal de futuros efectos favorables y como la condición de estos efectos, ya que el hado manifiesta su necesidad en la voluntad misma de los hombres y no fuera de ella (*Ib.*, 40-41). La verdadera libertad humana, como la divina, se identifica, por consiguiente, con la necesidad. La libertad que es contingencia y elección arbitraria, no es un don, sino solamente una consecuencia del estado de imperfección en que el hombre se encuentra respecto a Dios.

El acento de la especulación de Bruno insiste, sin embargo, en lo que asemeja el hombre a Dios, y no en lo que le distingue de Dios. Bruno aprecia

y exalta en la condición humana lo que empuja al hombre a igualarse con la naturaleza de Dios. En la edad de oro, cuando el hombre vivía en ocio, no era más virtuoso que las bestias y quizás era incluso más estúpido que muchas de ellas. La pobreza, la necesidad, las dificultades han agudizado su ingenio, le han hecho inventar las industrias y descubrir las artes; y siempre suscitan de las profundidades del" entendimiento humano nuevos y maravillosos inventos. Sólo así el hombre es verdaderamente y sigue siendo "Dios de la naturaleza" *(Spaccio,* III, en *Opp. it.,* II, 152). Pero lo que exalta y diviniza sobre todo al hombre es el *furor heroico*: el ímpetu racional, por el cual el hombre, que ha conseguido el bien y lo bello, se desinteresa de lo que primeramente le tenía atado, y no tiende a otra cosa más quo a Dios. El poder intelectual del hombre no se satisface con una cosa finita, y tiende a la fuente misma de su sustancia, que es el infinito de la naturaleza y de Dios. Aquí reside la más alta dignidad del hombre, que no es absorbido ni aniquilado por el infinito natural, sino que puede comprenderlo, hacerlo suyo y reconocer en él la señal más cierta de su naturalezadivina.

383. CAMPANELLA: VIDA Y OBRAS

Si el naturalismo de Bruno es una religión dionisíaca del infinito, el naturalismo de Campanella es en realidad el fundamento de una teología política, o de una política teológica. Tomás Campanella nació en Stilo, Calabria, el 5 de septiembre de 1568. Entró en 1582 en la orden dominicana; pero su actividad de escritor le atrajo en seguida persecuciones y condenaciones. Hacia fines de 1591, fue encarcelado en Nápoles por las opiniones contenidas en la *Philosophia sensibus demonstrata* que había publicado meses antes. Era en esta época un fervoroso telesiano; él mismo refirió por entonces (*Syntagmade libris propriis*, 1) que sobre el ataúd de Telesio puso una elegía, ya que nunca había podido hablar con él. Algunos meses después fue puesto en libertad (1592) con orden de volver a su provincia en el plazo de siete días; pero, desobedeciendo la orden, marchó a Roma, y luego a Florencia y Padua, donde se inscribió en la Universidad. En 1593 fue nuevamente encarcelado por herejía. Trasladado a Roma y torturado, fue puesto en libertad en 1595 y confinado en Santa Sabina, donde continuó su actividad de escritor, que no había interrumpido ni siquiera en la cárcel. Después de una nueva prisión y un nuevo proceso (1597) Campanella regreso en 1598 a Stilo. Allí urdió la conjuración que hubiera debido llevar a la práctica su ideal religioso-político: una república teocrática, de la cual él hubiera sido legislador y cabeza. Pero la conjuración fue descubierta en 1599 y Campanella trasladado a Nápoles para ser sometido a proceso. Para evitar la condena a muerte se fingió loco y sostuvo su ficción pese a las más graves torturas (1601); merced a este recurso fue condenado a cadena perpetua (1602). Estuvo en la cárcel unos 27 años. Su espíritu indomable se templó en esta terrible prueba. Desde el fondo de su celda lanzaba llamamientos y consejos a todos los reyes y príncipes de la tierra, vaticinando la inminente renovación del mundo con la vuelta de éste a una única religión y a un solo estado. Por convicción u oportunidad,

mantuvo la tesis de que sólo la monarquía de España podía realizar la unificación politica del gènero humano y encaminó a la defensa de esta tesis su actividad de escritor. No abandonó nunca esta actividad, ni aun en la "orrida fosa" del Castel Sant'Elmo, ni en la prisión más blanda de Castel dell'Ovo o Castel Nuovo. Frecuentemente vio cómo eran secuestrados o destruidos sus manuscritos, y otros se perdieron por haberlos confiado, con esperanza de que fueran publicados, a personas que le visitaban en la cárcel. Pero volvió a escribir las obras perdidas, consiguió mantener correspondencia con varios sabios europeos y hacer publicar en Alemania alguna de sus obras. En 1626 fue puesto en libertad por el gobierno español y trasladado al Santo Oficio de Roma. Allí el papa Urbano VIII le autorizó a tener todo el palacio del Santo Oficio *loco carceris* (como cárcel) (1628); y Campanella comenzó a orientar sus esperanzas de renovación política, no hacia España, sino hacia Francia. De manera que, cuando en 1633 se descubrió en Nápoles una conjuración contra el Virrey, organizada por Tomás Pignatelli, discípulo de Campanella, éste no se sintió ya seguro en Roma. El embajador francés favoreció su fuga y Campanella se refugió en Francia (1634). Acogido benévolamente por el rey Luis XIII y dotado de una pensión, Campanella pudo pasar tranquilamente en París los últimos años de su vida atendiendo a la publicación de sus obras. Ya desde hacía tiempo las estrellas le habían anunciado que el eclipse del 1.° de junio de 1639 le sería fatal; no le valieron, cuando enfermó, los ritos mágicos en cuya eficacia siempre había creído, y el 21 de mayo de aquel año murió.

El interés dominante de Campanella es uno solo: el teologicopolítico. Sin embargo, pueden dividirse sus obras en dos grupos: filosoficoteológico y político. El mismo Campanella nos ha dejado en el *Syntagma de libris propriis et recta ratione studenti* (una especie de guía para el estudio de la filosofía dictada en 1632 al francés Gabriel Naudé) un inventario de sus obras, indicando la ocasión y la época aproximada de su composición. Estudios recientes han ordenado y completado estas indicaciones, permitiendo orientarse en el desorden de los escritos de Campanella, que fueron casi todos rehechos varias veces por su autor.

Escritos filosóficos: *Philosophia sensibus demonstrata*, compuesta en 1589 y publicada en 1591. *Compendiimi de rerum natura,* compuesto en 1595 y publicado en 1617. *Del senso delle cose e della magia*, compuesto en 1604, traducido al latín y publicado en Francfort en 1620. *Apologia pro Galileo,* compuesta en 1616 y publicada en 1622. *Pbilosophia realis,* publicada en Francfort en 1623, comprende: escritos de física, entre los cuales es notable sobre todo el *Epilogo magno,* compuesto, en su disposición definitiva, entre 1604 y 1609; los *Aforismi politici,* compuestos antes de 1606; la *Città del sole,* compuesta hacia 1602, luego revisada y después traducida al latín, y las *Quaestiones* fisiológicas, morales y políticas, compuestas antes de 1613. *Astrologicorum libri VII,* compuestos en 1613 y publicados en 1629. *Atheismus triumphatus*, compuesto en 1605 y publicado en 1631. *De medicina,* compuesto en 1609 y publicado en 1635. *De gentilismo non retinendo,* compuesto en 1609-10 y publicado en 1636. *De praedestinatione,* compuesto en 1628 y publicado en 1636. *Pbilosophia rationalis*, publicada en 1638, comprende la *Poética*, la *Rhetorica* y la *Dialéctica,* escritos que fueron reformados diversas veces. *Metaphysica,* uno

de los escritos fundamentales, fue completado después de larga elaboración en 1623 y publicado en 1638. *Quod reminiscentur*, compuesto hacia 1615. *Theologia* obra vastísima en 30 libros que fue empezada en 1613 y ha quedado inédita.

Escritos políticos: *Discorsi sui Paesi Bassi,* compuesto en 1594-95 y publicado en 1617. *Monarchia di Spagna,* compuesto en 1600 y publicado en 1620, en versión alemana. *Aforismipolitici*, ya mencionados. *Città del sole*, ya mencionada. *Monarchia del messia,* compuesto en 1605 y publicado en 1633 en traducción latina. *Discorsi della libertà e della felice suggestione allo stato ecclesiastico,* compuesto en 1627 y publicado en 1633. *Discorsi ai principi d'Italia,* compuesto en 1607. *Antiveneti*, compuesto en 1606.

Campanella es también autor de *Poesías* (compuestas en su juventud y en los primeros años de su permanencia en la cárcel), que no son poesías filosóficas en el sentido de ser (como las de Bruno) expresión versificada de su filosofía, sino poesía auténtica, o sea, realización de una actitud suya fundamental. En ellas Campanella alcanza la conciencia de su cometido, de su misión en el mundo. Haciendo votos a Dios para ser libertado de la prisión, dice *(Poesie,* edic. Gentile, p. 135):

Sí me libras, hacer escuela te prometo
De todas las naciones
A Dios libertador, veraz y vivo,
Si a tan alto pensamiento no es indigno
El fin a que me espoleas:
Abatir los ídolos, privar de culto
A todo Dios ficticio,
Y a quien se sirve de Dios, y a Dios no sirve;
Tremolar el estandarte y la enseña de la razón
Contra el vicio cobarde;
Llamar a libertad las almas esclavas,
Humillar a las protervas.
Ni a las moradas envilecidas
Por el rayo o la bestia, cantar nuevas canciones,
Por lo cual Sión languidece;
Haré del cielo templo y altar de las estrellas.

La realización de la unidad religiosa del género humano aparece a Campanella como el fin fundamental de su vida y es la promesa que hace a Dios como voto por su liberación. En un soneto nos aclara la naturaleza política de este fin y lo enlaza estrechamente con las bases de su filosofía (*Poesie*, p. 18):

Yo nací para debelar los tres mayores males:
Tiranía, sofismas, hipocresía.
Por ello me doy cuenta con qué armonía
Potencia, prudencia, amor me enseñó Temis.
Estos principios son verdaderos y supremos
De la gran filosofía descubierta.
Remedio contra la triple mentira,

Bajo la cual llorando, ¡oh mundo! , gimes.
Carestías, guerras, pestes, envidia, engaños,
Injusticia, lujuria, pereza, desdén,
Todos están sometidos a aquellos tres grandes males,
Que en el ciego amor propio, hijo digno
De la ignorancia, tienen su raíz y fundamento.
Por esto vengo yo a arrancar la ignorancia.

Potencia, prudencia y amor, como veremos, son las tres *primicias*, esto es, los principios metafísicos del ser; su descubrimiento equivale para Campanella a la destrucción de la tiranía de los sofismas y de la hipocresía, y, por consiguiente, de todos los males que de ellos derivan en el mundo. El poder de liberación y de elevación de su filosofía se afirma así claramente. La filosofía, para Campanella, tenía que ser la palanca para realizar una reforma política que eliminase los males del mundo y restaurase en él la justicia y la paz.

Y tal fue en realidad la inquietud dominante de toda la obra de Campanella. La cual se desarrolla gradualmente desde la física a la metafísica, de la metafísica a la teología, para poner la teología como fundamento de la unidad religiosa del género humano y de su unificación política.

384. CAMPANELLA: **FÍSICA Y MAGIA**

El punto de partida de Campanella es la física de Telesio. Pero aun confirmando los fundamentos de esta física con un gran número de observaciones particulares y desordenadas, Campanella se separa pronto de ella para buscar complementos mágicos y metafísicos que son completamente extraños al espíritu de su fundador. Así, el *Del senso delle cose e della magia* toma los principios de la fisica telesiana, sólo con objeto de demostrar aquella universal animación de las cosas que es fundamento de la teoría y de la práctica de la magia. Y el *Epilogo magno* entretejió de nuevo toda la trama del *De rerum natura* de Telesio transformándolo en una especie de cosmogonía teológica, que ya no tiene por fin esclarecer los principios autónomos de la naturaleza, sino el de referir estos principios a proposiciones teológicas, A pesar de su juvenil entusiasmo por Telesio y su constante fidelidad a la letra de su física, Campanella, se mueve en una esfera de intereses que no tienen ya relación con los que animaban la obra de Telesio. Telesio rechaza toda fuerza mágica, metafísica y teológica en sus explicaciones naturalistas: su finalidad es comprender la naturaleza en el orden que le es propicio, y sólo ve en Dios el garantizador de este orden. Campanella ve en la naturaleza la estatua e imagen de Dios y, en las fuerzas que la agitan, el campo de acción de los encantamientos y de los milagros de los magos. No tiene ningún interés científico. No quiere comprender la naturaleza, sino tomarla por asalto, y dominarla. Cree en la astrología, sobre la cual escribió una obra; y piensa que la astrología confirma su vaticinio del inminente regreso del mundo a una unidad religiosa y política (*Ath. triumph.*, 14, 27; *Quod reminis.*, I, 2, a. 3). Y si defiende la obra de Galileo

(en la *Apologia pro Galileo),* lo hace sólo desde un punto de vista teológico e intenta demostrar que la doctrina de Galileo esta más conforme con las Sagradas Escrituras que la contraria.

De los principios del naturalismo telesiano, Campanella deduce inmediatamente la universal sensibilidad de las cosas. Puesto que todos los seres, aun los animales y los hombres están formados por las dos naturalezas agentes, el calor y el frío, y por la masa corpórea, y puesto que los animales y los hombres están dotados de sensibilidad, es necesario que las mismas naturalezas agentes y la masa corpórea sientan también. Él efecto debe encontrarse en la causa de la que procede: si los animales sienten, es señal que sienten también los elementos o principios de que están constituidos *(Del senso,* I, 1). Campanella sostiene, por tanto, que nada hay carente de sensibilidad: ni la materia, ni el cielo, ni las estrellas, ni las plantas, ni las piedras y los metales, y ni siquiera los otros elementos constitutivos del mundo. La sensibilidad que toaos estos seres poseen es debida a un espíritu caliente y sutil que anima la masa corpórea y que también es corpóreo (*Ib*., II, 4). Pero como el hombre, además del alma corpórea, tiene otra infundida por Dios por medio de la cual ejecuta las acciones más excelentes, aunque se sirva para ello, como de eficaz instrumento, del espíritu corpóreo (*Ib.*, II, 27; *Epil*., III, 14), de la misma manera, el mundo tiene en su totalidad un alma que es el instrumento directo de Dios y que dirige todas las operaciones (*Ib*., II, 32). El alma del mundo determina el consenso de las cosas naturales entre sí, porque las dispone todas a un único fin y, así, las une a pesar de su desemejanza (*Ib*., III, 14). Por esto, Campanella no sólo no niega la causa final, sino que le otorga la primacía sobre las otras y considera las causas físicas —el calor, el frío, la materia, el lugar— como simples medios para llegar al fin (*Epit*., III, 1, av. a). De ese consenso se sirve la magia para efectuar sus acciones milagrosas. La magia es sabiduría a la vez práctica y especulativa, porque "aplica lo que pretende a las o.bras útiles para el género humano" *(Del senso.,* IV, 1). Campanella distingue una magia *divina,* que obra en virtud de la gracia divina, como la de Moisés y la de otros profetas inspirados por Dios; una magia *natural,* que es la de las estrellas, la de la medicina y la de la física, y que saca de la religión la confianza propia del que espera el favor de esta ciencia; y una magia *diabólica,* que obra por acción del demonio y consigue hacer cosas que parecen milagrosas a quien no las entiende. La magia divina no exige mucha ciencia porque está fundada en el amor y fe en Dios. La magia natural, en cambio, hace intervenir todas las ciencias y artes, y Campanella cree que pocas cosas son imposibles para ella. Pero para él es también magia obrar sobre los hombres y sobre sus pasiones; por lo cual son "magos segundos los oradores y poetas" (*Ib*., IV, 12); pero es mayor mago el legislador, porque "la acción mágica más grande en el hombre es dar leyes a tos hombres" (*Ib*., IV, 19).

La expresión máxima de la fidelidad de Campanella a la física de Telesio es la supremacía del conocimiento sensible, supremacía que Campanella sostuvo siempre desde la primera a la última de sus obras. "La sabiduría, dice (*Ib*., II, 30), es el conocimiento cierto de cada cosa, internamente, sin dudas." Ahora bien, el nombre mismo de la sabiduría deriva de los sabores del gusto, que es el único entre los sentidos que no se limita a percibir las cualidades extrínsecas de la cosa, sino que, triturándola y asimilándola,.

percibe su naturaleza física intrínseca. Es, pues, sabiduría por excelencia la que está fundada en los sentidos, los cuales son los únicos que pueden comprobar, corregir o refutar cualquier conocimiento incierto. Así, los antípodas, que fueron negados por San Agustín y otros autores antiguos, han quedado demostrados realmente por Cristóbal Colón con la experiencia sensible. "El sentido da certeza, y no requiere prueba, porque él mismo es prueba; pero la razón es conocimiento incierto, porque exige pruebas; y cuando se aduce la prueba y la causa, se toma otra sensación cierta." (*Ib.*, II, 30.) Como Telesio, Campanella cree que aun el entendimiento es sensibilidad. "El entender universal es un sentido lánguido y lejano, y la memoria es un sentido adormecido, y el discurrir es un sentido extraño y por semejanza." (*Ib.*, II, 30.) Lo universal, que es el objeto del entendimiento, es la semejanza que las cosas particulares tienen entre sí; y así es conocimiento indistinto y confuso que se hace cierto y concreto con la agudización del conocimiento sensible (*Ib.*, II, 22).

Pero esta reducción de todo el conocimiento a la sensibilidad, plantea el problema que abre paso de la física a la metafísica. La sensibilidad es, en efecto, siempre conocimiento de las cosas exteriores; ¿cómo puede el alma, si todo conocimiento es sensibilidad, conocerse a sí misma? "Lo que me hacía admirar, dice Campanella (*Ib.*, II, 30), es cómo el alma se desconoce a sí misma y lo que ella hace." Y, en realidad, el alma no puede desconocerse a sí misma: es menester, pues, fundar la sensibilidad externa en la sensibilidad que el alma tiene de sí misma; tal es el problema que Campanella aborda en la *Metafísica.*

385. CAMPANELLA. LA AUTOCONCIENCIA

Campanella divide su *Metafísica* en tres partes: la primera, dedicada a los principios del saber; la segunda, a los principios del ser; la tercera, a los principios del obrar. Comienza su tratado reproduciendo el desarrollo del pensamiento de San Agustín en su libro *Contra Académicos* (vol. I, § 160): la misma duda supone una verdad que está fuera de toda duda. "Sabio es, dice (*Met.*, I, 2 a. 1), aquel a quien las cosas le saben (*sapiunt*) tal como son, y saber es percibir las cosas tal como ellas son." El escéptico que sabe que no sabe nada, reconoce al menos esta verdad y, así, presupone que hay un saber y una certeza fundada en principios universales que están más allá de toda duda. Estos principios, o nociones comunes, proceden algunos del interior del alma, de una facultad innata; otros del exterior, por consentimiento universal de todos los seres o de todos los hombres. El principio más cierto de la primera especie es que nosotros existimos y podemos, sabemos y queremos. El principio más cierto de la segunda especie es que nosotros somos alguna cosa y no todo; podemos, sabemos, queremos alguna cosa, y no todo o de todas las maneras. Por esto, cuando nos dirigimos a las cosas particulares y singulares, y del conocimiento de nuestra presencia a nosotros mismos, pasamos al conocimiento objetivo, comienza la incertidumbre: el alma se aparta del conocimiento de sí, para contemplar los objetos, que no se le manifiestan nunca total y distintamente, sino sólo parcialmente y de manera confusa. "Nosotros podemos, sabemos y

queremos cosas diferentes de nosotros mismos, porque podemos, sabemos y nos queremos a nosotros mismos: del mismo modo que yo puedo levantar un peso de 50 sextercios, porque puedo levantarme a mí mismo, que me he cargado con aquel peso, y de la misma manera que siento el calor, porque me he calentado, y amo la luz porque me gusta estar iluminado por la luz." (*Ib.*, I, 2 a. 5.) En otras palabras, el conocimiento de las cosas exteriores presupone el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Debe haber un conocimiento innato de sí (*notitia sui ipsius innata, Ib.*, VI, 8 a. 1), un *autoconocimiento originario,* en el que reside la posibilidad del conocimiento de todas las demás cosas. Puesto que la sensación proviene de la asimilación del sujeto cognoscente a la cosa conocida, y es, como tal, una *pasión* del alma, esto es, una modificación que el alma recibe del exterior, esta modificación sería extraña al alma si el conocimiento de la misma no fuera esencial al alma y no constituyera su ser. "Nosotros decimos, escribe Campanella (*Ib.*, VI, 8 a. 4), que el alma y todos los demás seres se conocen originariamente y de manera esencial a sí mismos; mientras conocen de un modo secundario y accidental todas las demás cosas, en cuanto se conocen a sí mismos como cambiados y hechos semejantes a las cosas por las cuales son cambiados. El espíritu que siente, no siente, por tanto, el calor, sino que en primer lugar se siente a sí mismo; siente el calor a través de sí mismo, en cuanto cambia por el calor y siente el cuerpo en cuanto es substrato del calor que es su objeto."

Esta doctrina reproduce y amplía la de Telesio. Telesio, en efecto, no había reducido la sensación a la acción de las cosas o a la modificación producida en el espíritu por las cosas; y había, en cambio, identificado la sensación con la *percepción* que el espíritu tiene tanto de la acción de las cosas como de la modificación producida en él por esta acción. "Queda, pues, decía en conclusión *(De rer. natura,* VII, 3), que el sentido sea la *percepción* de las acciones de las cosas, de los impulsos del aire y de las propias pasiones, de las propias modificaciones y de los propios movimientos; y, sobre todo, de estos últimos. En efecto, el sentido percibe aquellas acciones sólo en cuanto percibe que está influido, modificado y movido por ellas." Pero esta doctrina, que había sido definida por Telesio, en el plano de un puro análisis natural del conocimiento, la lleva Campanella al plano metafísico. La autoconciencia no es propia solamente del alma, sino de todos los seres naturales, en cuanto dotados de sensibilidad. "Hay una sabiduría doble en las cosas, dice Campanella en la *Theologia* (I, 11, a. 1): una *innata*, por la cual ellas saben que existen y por la cual les place el ser y les desplace el no ser, y esta sabiduría es esencial, de manera que no se puede perder sin perder también el ser. La otra *adquirida (illata),* por la cual sienten las cosas externas porque son modificables por ellas y hechas semejantes a las mismas. Por tanto, cualquier cosa se siente a sí misma de por sí y, como suele decirse, esencialmente, mientras que siente las otras accidentalmente, esto es, en cuanto se hace semejante a las cosas por las cuales es modificada, modificada tanto en el sentido de ser destruida, como acontece cuando es alejada del propio ser y padece dolor, como en el sentido de ser perfeccionada, como cuando es conservada y restituida a su integridad por la sensación de cosas afines y favorables, y entonces experimenta placer." La primera especie de sabiduría, el conocimiento

innato, es propia de todas las cosas; pero en las cosas y en los hombres queda disminuida o impedida por los conocimientos adquiridos. "En Dios, que carece de todo conocimiento adquirido, conserva, en cambio, toda su potencia." (*Theologia*, ibi.).

La *Metaphysica* de Campanella fue publicada en París en 1638; pero había sido compuesta, después de una larga elaboración, en 1623. En 1637 Descartes había publicado su *Discurso del Método.* Se ha afirmado muchas veces la comparación entre la *autoconciencia* de Campanella y el *cogito* de Descartes. En realidad los rasgos más destacados de la teoría de Campanella indican claramente su extensión y sus límites. Sirve únicamente para fundamentar la posibilidad del conocimiento sensible y carece del significado idealista que algunos intérpretes modernos han querido ver en ella. Es ajeno a Campanella *lo problemático de la realidad,* que constituye el rasgo fundamental de la teoría de Descartes. La realidad y la cognoscibilidad de las cosas exteriores no son un problema para Campanella, como lo serán para Descartes; la realidad se presupone de tal manera que la autoconciencia se atribuye no sólo al hombre, sino a todos los seres naturales, como su elemento constitutivo. Por esto la autoconciencia no es pensamiento (como en Descartes), sino sentido, *sensus sui:* no caracteriza la existencia específica del hombre como sujeto pensante que se propone el problema de una realidad distinta de sí mismo, sino que expresa la constitución de todo ser natural como tal, que no puede obrar sensiblemente o recibir sensiblemente las acciones de los demás, sin sentirse a sí mismo. Para Descartes la autoconciencia es el hombre como tal; para Campanella la autoconciencia es tanto el hombre como Dios, como el ser más ínfimo de la naturaleza. Además, la autoconciencia ha perdido en Campanella el carácter de interioridad espiritual que tenía en San Agustín, para quien era el principio de la indagación que el alma dirige hacia sí misma. Se puede decir que en San Agustín la autoconciencia había sido el principio de una metafísica espiritualista; en Campanella es el principio de una metafísica naturalista y en Descartes es el principio de un idealismo problemático. Pero sólo en la forma que tomó en Descartes, la autoconciencia podía convertirse en el principio de la filosofía moderna, como indagación dirigida al hombre en su subjetividad, en el carácter específico de su existencia en el mundo.

386. CAMPANELLA: LA METAFÍSICA

Hemos dicho que la autoconciencia es para Campanella el principio de una metafísica naturalista. En efecto, sobre ella se fundan las determinaciones esenciales de la realidad natural. Tales determinaciones se revelan precisamente por la autoconciencia: somos conscientes de *poder,* de *saber* y de *amar y* debemos admitir que la esencia de todas las cosas está constituida exactamente por estas tres primacías: el poder *(potentia),* el saber (*sapientia*)*y* el amor *(amor)* (*Met.*, VI, proem.). Cada cosa existe, en cuanto puede, ya que solamente *es,* en cuanto puede *ser.* El poder ser es, pues, la condición del ser y de la acción de todas las cosas (*Ib.*, VI, 5, a. 1). La segunda primacía, el saber (saber de sí o de otro), entra igualmente como constitutivo de la esencia *de* todas las cosas. En efecto, no sólo los animales

y las plantas, sino también las cosas inanimadas, como se ha visto, sienten; y en esta sensibilidad se funda la concordancia universal de todas las cosas, la armonía que rige el mundo (*Ib.*, VI, 7, a. 1). En cuanto a la tercera primacía, el amor, es evidente que pertenece a todos los seres, porque todos aman su ser y desean conservarlo (*Ib.*, VI, 10, a. 1). En cada una de estas primacías la relación del ser consigo mismo precede a su relación con lo demás: se puede ejercer una fuerza sobre otro ser, sólo en cuanto se la ejerce sobre sí mismo, del mismo modo que se puede conocer y amar otro ser, sólo en cuanto cada uno se conoce y ama a sí mismo (*Ib.*, II, 5, 1, a. 13).

Pero todas las cosas que conocemos son finitas y limitadas y como tales compuestas no sólo de ser, sino también de no-ser (*Ib.*, IV, 3, a. 1). Así como hay tres primacías del ser, así también hay tres primacías del no-ser: la *impotencia,* la *ignorancia y* el *odio.* También estas tres primacías entran a formar parte de las cosas finitas; las cuales, por ello, no pueden todo lo que es posible, no conocen todo lo que es cognoscible, y no aman solamente, sino que también odian: y precisamente por esto son finitas (*Ib.*, VI, proem.). Pero la finitud de las cosas compuestas de ser y de no-ser presupone la infinitud de un ser que excluya el no-ser y sea puro ser. Lo que está restringido a una esencia limitada y determinada y excluye de sus límites todo otro ser, no es el ser primero; antes bien, depende del ser. El ser primero es el que excluye toda limitación, que es ilimitado e infinito y no conoce ni principio ni fin. Este ser es Dios (*Ib.*, VI, 2, a, 1).

A Dios no se llega solamente por medio de esta clase de consideraciones demostrativas. El también se manifiesta inmediatamente por aquel conocimiento innato y escondido (*innata et abdita*), por el cual cada ser sabe que es y ama su ser y su autor. Si Dios no es por sí conocido por el conocimiento adquirido, es siempre conocido y amado en virtud del conocimiento innato. El conocimiento adquirido sólo puede llegar a Dios por medio del razonamiento, partiendo de las cosas sensibles; pero el conocimiento innato lo atestigua inmediatamente y fuera de toda duda (*Theolog.*, I, 2, a. 1). Lo atestigua, además, en su esencia, ya que así como nos revela las tres primacías de las cosas, nos revela también las tres primacías de Dios. Como cualquier otro ser, Dios es potencia, sabiduría y amor (*Met.*, VI, 11, a. 4). Pero en El, la potencia no implica ninguna impotencia, la sabiduría ninguna ignorancia y el amor ninguna desviación del bien. Las tres primacías son en El infinitas, como es infinito el ser de que está constituido (*Ib.*, VI, proem). Con todo, ni en Dios ni en las criaturas estas primacías están separadas, ni son diversas, ni tampoco se confunden o se unifican. Campanella admite entre ellas la distinción *formal* de que habla Duns Escoto (vol. I, § 305), que no es una distinción de razón ni una distinción real, que excluye la pluralidad numérica y garantiza la unidad de ser (*Theol.*, I, 3, a. 12).

Dios crea las cosas de la nada y la nada entra a formar parte de las cosas, no por obra efectiva de Dios, sino en virtud de su permiso. Creando al hombre, Dios no le niega positivamente el ser de la piedra o del asno, sino que permite y consiente que él no sea al mismo tiempo piedra y asno, y de esta forma permite, en cierto modo, que el no ser forme parte de él. En su sabiduría Dios se vale tanto del no-ser como del ser, porque hace servir la limitación propia de las criaturas para su ordenada disposición en el universo

(*Met.*, VI, 3, a. 2). Por medio de las tres primacías Dios crea el mundo y también lo conserva y gobierna. En efecto, de ellas se originan tres grandes *influjos*, que son: la necesidad, el hado y la armonía. La *necesidad* procede de la absoluta potencia de Dios, y por ella ninguna cosa puede ser u obrar diversamente de cómo prescribe su naturaleza. El *hado* procede de la absoluta sabiduría de Dios y se identifica con la serie de las causas naturales. La *armonía* procede del absoluto amor de Dios y por ella cada cosa se dirige a su propio fin y todas al fin supremo (*Met.*, IX, 1; *Theol.*, 1, 17, a. 1).

Lo opuesto a la necesidad es la contingencia; lo contrario del hado es el azar; lo opuesto a la armonía es la fortuna: y estos contrarios se derivan no ya del ser, sino del no-ser, que entra a formar parte de las cosas finitas (*Met.*, IX, 1).

387. CAMPANELLA: LA POLÍTICA RELIGIOSA

La filosofía especulativa de Campanella, tanto física como metafísica o teológica, no es un fin en sí misma. Tiene por objeto solamente proporcionar fundamento teórico a una reforma religiosa que debería reunir a todo el linaje humano en una sola comunidad. Campanella es por temperamento y vocación un profeta religioso, para el cual la filosofía sirve como instrumento de renovación de la conciencia religiosa del hombre. No se limita a anhelar este ideal de renovación, ni lo restringe al mundo de los doctos, como se había hecho durante el Renacimiento, sino que pretende promoverlo prácticamente y por todas partes, hallando e indicando el instrumento eficaz de su inmediata realización. Cuando en la *Ciudad del Sol* hubo diseñado el ideal perfecto que su mente vislumbraba, se dedicó a trazar los caminos que podían conducir a su realización; y no *se* detuvo frente a transacciones inevitables. Preso en la cárcel por el gobierno español y condenado a cadena perpetua, señaló precisamente a la monarquía española como brazo secular que tenía que llevar al mundo a la unificación religiosa. Y entonces se dirigió a los príncipes de Italia para invitarles a favorecer aquella monarquía *(Discurso a los príncipes de Italia,* 1606-07); y se apoyaba la exhortación en el principio de que "es necesario seguir el partido que sea mejor, o que el destino presenta como menos malo" (Edic. D'Ancona, p. 46). Puesto en libertad y desengañado de las esperanzas que había puesto en España, dirigióse a Francia y esperó entonces de la monarquía francesa la realización de la unificación religiosa de los hombres, ansia suprema de sus pensamientos. Campanella creía, pues, posible que su reforma religiosa se convirtiera en una realidad; más aún, estaba convencido de su próxima realización. Aceptaba de antemano las transacciones que tal realización debía costar respecto a la pureza del ideal descrito en la *Ciudad del Sol,* precisamente porque se sentía legislador y profeta más que filósofo.

Pero, si en el terreno político, esto es, en cuanto a la elección del brazo secular que debía realizar la reforma religiosa, estuvo dispuesto a transigir, no parece que haya habido transacción en la aceptación y defensa del catolicismo, al cual creyó permanecer fiel desde el principio hasta el fin de su actividad. En efecto, siempre reconoció y defendió al catolicismo como religión auténtica, la religión *natural*, la única religiosidad conforme a la

razón y, por tanto, común a todos los pueblos y universal. Y, en realidad, en este punto la transacción no hubiera sido posible si el intento de Campanella era el de llevar a los hombres a la religión auténtica y reunirlos de esta manera en una única y universal comunidad. Aceptar una forma de religión imperfecta o al menos parcialmente falaz, hubiera sido una traición fatal a su misión de profeta. Esta misma misión le imponía, con todo, el deber de defender y preconizar una reforma del catolicismo: una reforma por medio de la cual el catolicismo tenía que haber vuelto a su naturaleza, tomándose a sí mismo como norma de su propia renovación. Y así, Campanella se vale del concepto cardinal del Renacimiento, la vuelta a los principios, para profetizar por una parte el retorno de todos los pueblos de la tierra, cualesquiera que sean sus creencias, al catolicismo, y por otra, el retorno del catolicismo a su verdadera naturaleza. El fundamento de este doble retorno es la religión natural.

La primera formulación del concepto de religión natural está en la *Ciudad del Sol.* Allí se encuentra bosquejada la estructura de un estado idealmente perfecto, gobernado por un príncipe sacerdote, llamado Sol o Metafísico, asistido por tres príncipes colaterales: Pon, Sin y Mor; esto es, Poder, Sabiduría y Amor, que son las tres primacías de la metafísica de Campanella. Las características de este Estado, en el cual todo está minuciosamente ordenado y predispuesto por hombres de ciencia, son la comunidad de bienes y de mujeres (según el modelo de Platón) y la religión natural. Los habitantes del Estado del Sol viven exclusivamente según la razón, esto es, según los dictados de la metafísica de Campanella: su religión se identifica con esta metafísica y se distingue del cristianismo por la falta de revelación, por consiguiente, del complemento sobrenatural a la enseñanza de la razón. "Aquí te admiras de que adoren a Dios en Trinidad, diciendo que es Sumo Poder, del cual procede la Suma Sabiduría, y de ambos, el Sumo Amor. Pero no conocen a las personas distintas y no las nombran como nosotros, porque no tuvieron revelación, pero saben que en Dios hay procedencia y relaciones de sí mismo a sí mismo; y, así, todas las cosas se componen de poder, sabiduría y amor, en cuanto tienen ser, y de impotencia, ignorancia y desamor, por cuanto dependen del no-ser." (Edic. Bobbio, p. 106.) Que la pura investigación filosófica condujera a la trinidad, era un pensamiento bastante antiguo, que se encuentra, por ejemplo, en Abelardo (vol. I, § 209). En Campanella, este pensamiento conduce a concluir que el cristianismo "no añade nada a la ley natural fuera de los sacramentos", y que, por esto, "la verdadera ley es la cristiana, *y* que, una vez quitados los abusos, será la señora del mundo" (*Ib.*, *p.* 108). Se mantuvo fiel a esta conclusión a lo largo de toda la serie de obras posteriores. Defendiendo en las *Cuestiones sobre la mejor república* (edición D'Ancona, p. .289) los conceptos de la *Ciudad del Sol,* afirma que ha querido en esta obra presentar una república no fundada por Dios, sino por la filosofía y la razón humana, para demostrar que la verdad del Evangelio está conforme con la naturaleza. La religión natural está, pues, fundada en la razón y es descubierta por la filosofía. Pero es una religión para los doctos, que no sería capaz de promover la unidad espiritual del género humano. Y también imperfecta, porque le falta un complemento sobrenatural y, por tanto, el testimonio de las profecías, de los milagros, de las gracias que dan fuerza

expansiva y vigor inconmovible a la religión revelada. A la religión natural se hubiera podido limitar un Campanella filósofo; pero no podía y no debía contentarse con ella un Campanella profeta. Y, en efecto, no vio en la religión natural más que la norma que permite probar el valor de las religiones históricas, escoger entre ellas la verdadera, justificarla en su verdad y volverla a conducir a su verdadero principio, suprimiendo los abusos. Por esto afirma ciertamente Campanella que la religión natural, que es la *indita* o innata, es siempre verdadera, mientras que la adquirida y sobreañadida *(addita)* es imperfecta, y *puede* a veces ser falsa (*Met.,* XVI, 3, a. 1); pero no considera posible que la religión innata pueda existir sin la adquirida y sobreañadida. La religión innata es propia de todos los seres que, teniendo su origen en Dios, tienden a volver a El; la religión adquirida es propia solamente de los hombres, y por esto es la única que implica mérito y valor moral (*Met.*, XVI, 2, a. 1; *Theol.*, VIII, 1, a. 2). Así como una norma no sirve sino para aquello de que es norma, de la misma manera la religión *indita* no vale sino en relación con la religión *addita*, de la cual es fundamento. Campanella debía, por lo tanto, mostrar en la religión *indita* el fundamento y la norma de todas las religiones positivas para promover el retorno del género humano, dividido en sectas religiosas diversas, a la única religión verdadera; pero, al mismo tiempo, debía reconocer esta religión verdadera en una de las mismas religiones positivas y precisamente en la que mejor se adecuase a la religión natural. Tal fue, en efecto, el objeto que se propuso en el *Atheismus triumphatus* y en el *Quod reminiscentur.*

En la primera obra, que lleva por subtítulo *Recognitio religionis universalis*, pretende, en erecto, demostrar que la religión universal es la racional "infundida en nosotros por Dios, comprobada por los filósofos y por las naciones, revelada a los profetas, y después publicada sobrenaturalmente por Dios e ilustrada por las gracias, por los verdaderos milagros, por las profecías y por la santidad" (pref.). Esta religión universal está fundada en la razón, a la cual creen conformarse todos los pueblos de la tierra y a la cual se conforman aun los seres inferiores de la naturaleza, aunque sea de una manera no expresa o implícita *(Ath.,* 3, p. 23). Por esto, entre todas las religiones positivas, es menester escoger una que no sólo no repugna a la naturaleza, sino que la ayuda y la perfecciona (*Ib.*, 10, p. 105); y tal es solamente la religión cristiana. "Toda ley, esto es, toda religión es razón o regla de razón; por consiguiente, toda ley es participación o brillo de la primera Razón, de la Sabiduría de Dios, que es el Salvador, ya que Razón es la Sabiduría misma que gobierna y salva a todos los seres según el modo propio de cada uno." (*Ib.*, 10, p. 107.) Aquí Campanella aduce de nuevo el antiguo concepto de la patrística que identifica a Cristo con la razón universal, y se sirve del mismo argumento para identificar la religión natural con el cristianismo. Las leyes positivas son especificaciones, explicaciones y aplicaciones de la misma primera ley natural. Su variedad no es irracional y no aparta los pueblos de Dios.(*Ib.*, p. 109). Basta, pues, que los pueblos tengan conciencia del único y. verdadero fundamento de su religión, cualquiera que sea, para que se conviertan al cristianismo y pongan fin a la diversidad de las religiones y de los estados (*Ib.*, p. 105).

El *Quod reminiscentur* es un llamamiento a todos los pueblos de la tierra para que se decidan a este retorno. El título está tomado del Salmo 22:

quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae, y se inspira en el principio fundamental de que "todas las cosas volverán a su principio". Campanella declara que es inminente el retorno de todos los pueblos de la tierra a su principio, esto es, a la religión auténtica, al cristianismo genuino del catolicismo. Por esto, se dirige a los cristianos y a los no cristianos notificándoles los signos astrológicos y las profecías que indican el inminente retorno, para invitarlos a obrar en consecuencia. Y, en primer lugar, se dirige al Sumo Pontífice y todos los cristianos. "Yo os ruego, por el reino de los Santos, por la redención de Cristo, por la esperanza de la gloria futura, que nos acordemos de nuestro origen; y así sucederá que con nosotros todas las naciones se convertirán a Dios." *(Quod reminis.*, I, 4, a. 1.) E indica los remedios prácticos políticos que deben provocar o favorecer este retorno y, reformando las costumbres y la práctica del catolicismo, suprimir toda posibilidad de abuso y llevarlo otra vez a su verdadera naturaleza. Es, por tanto, partidario de una reforma moral del catolicismo, que, sin variar los dogmas ni la estructura jerárquica de la Iglesia, la restituya al orden y sencillez del período patrístico, y, por consiguiente, a su capacidad de proselitismo y de difusión universal. Con esto Campanella se insertaba en los planes grandiosos de la Iglesia de la Contrarreforma y venía a justificar y defender la renovada fuerza de expansión de la Iglesia misma. Pero con todo esto se engañaría quien juzgase la posición de Campanella como un conformismo ortodoxo. El plan profético de Campanella coincidía ciertamente con el plan y con las exigencias de la Iglesia de la Contrarreforma; pero el motivo y la justificación de su plan no eran y no podían ser los de la Iglesia. Campanella acepta el catolicismo *porque* lo identifica con la religión natural; acepta la revelación *porque* sin las profecías y los milagros la religión no posee fuerza persuasiva ni capacidad de difusión universal. El último fundamento de la posición de Campanella es filosófico y naturalista, no religioso. Es el profeta de una religión que tiene su raíz en la naturaleza y en la razón critica; y aunque haga suyo el catolicismo, mira más allá de el hacia un fundamento natural y racional, no tradicional ni revelado, que es el único que puede justificar a sus ojos la tradición y la revelación.

BIBLIOGRAFÍA

§ 375. Obras de Reuchlin: *Capnion sive de verbo mirifico,* Basilea, 1494; Colonia, 1532; Lyon, 1552; *De arte cabalistica,* Spira, 1494; Tubinga, 1514; Hagenau, 1517. Geiger, *J. R. Sein Leben und seine Werke,* Leipzig, 1871.

Obras de Agripa: *De occulta philosophia,* Colonia, 1510, 1531-33; *De incertitudine et vanitate scientiarum,* Colonia, 1527, 1534; París, 1529; obras completas, Lyon, 1550, 1600.

Obras de Paracelso: *Opera,* Basilea, 1589-91; Estrasburgo, 1616-18; Ginebra, 1658; Leipzig, 1903; Strunz, *Theofr. Par.,* Leipzig, 1903; Stillmann, *Theofr.Par.,* Londres, 1922; I. Betskart, *T. P.,* Zurich, 1947; K. Goldammer, *P.,* Tubinga, 1952. Obras de Fracastoro: *De sympathia et antipatia rerum,* Lyon, 1545; *Opera omnia,* Venecia, 1555, 1574; Lyon, 1591. Lasswitz, *Gesch. der Atomistik,* I, Hamburgo, 1890, pp. 306 sigs. ; Cassirer, *Gesch. des Erkenntnisproblems,* I, Berlín, 1906, pp. 208 sigs; Paolo Rossi, en "Riv. critica di storia della fil.", 1954. Obras de Cardano: edic. completa, Lyon, 1663, 10 vols. La autobiografía *De vita propria* fue traducida al italiano por Mantovani y ha sido reimpresa muchas veces. Obras de Della Porta: *Magia naturalis,* Nápoles, 1558; 2.ª edic., 1589; *De humana physiognomonia,* Vico Equense, 1586; *De refractione,* Nápoles, 1593; Fiorentino, *Giovan Battista della Porta,* en *Studi e ritratti della rinascenza,* Bari, 1911, pp. 235 sigs. Obras de Helmont: edic. completa. Lyon, 1667. Obras de Fludd: *Philosophia mosaica,* Gudae, 1638;edic. completa, 1638.

§ 376. Sobre la vida de Telesio: Bartelli, *Note biografiche,* Cosenza, 1906. Edic. *De rerum natura,* Nápoles, 1586, 1587; Ginebra, 1588; Colonia, 1646; nueva edición, a cargo de Spampanato. vol. I, Módena, 1910; vol. II, Genova, 1913; vol. III, Roma, 1923.

§ 377. Fiorentino, *B. T. ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano, 2* vols . Florencia, 1872-74; Gentile, *B. T.*, en *// pensiero italiano nel rinascimento,* Florencia, 1940, pp. 175 sigs.; Abbagnano, *Telesio,* Milán, 1941, con bibliografia.

§ 379. Obras de Bruno: *Obras italianas:* edic. Wagner, 2 vols., Leipzig, 1829: edición de Lagarde, Gottinga, vol. I, 1888; vol. II, 1889; edic. Gentile, vol. I, *Dialoghi metafisici,* Bari, 1907-9; 1.ª edic. 1925; vol. II, *Dialoghi morali,* Bari, 1908; 2.ª edic., 1927; vol. III, *Candelaio,* Bari, 1907-9; 2.ª edic., 1923; *Obras latinas:* edic. nacional, partes I y II, a cargo de Fiorentino, 1880-86; partes III y IV, a cargo de Tocco y Vitelli, Florencia, 1889-91. En el texto se cita la 2.ª edic. de Gentile de las obras italianas y la edición nacional de las obras latinas.

Sobre la vida de Bruno: Spampanato, *Vita de G. B.*, 2 vols., Mesina, 1921. Un Bruno profeta religioso es presentado por Corsano en *// pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico,* Florencia, 1940. Una áspera crítica del pensamiento de Bruno, atribuido en sus características fundamentales a deficiencias psíquicas de Bruno, y, por tanto, limitado a observaciones puramente psicológicas, es el ensayo de Olschki, *Giordano Bruno,* Bari, 1927. En polémica implícita con Olschki está escrita la obra de Guzzo, titulada / *dialoghi nel Bruno,* Turín, 1932; L. Firpo, *Ilprocesso di G. B.*, Nápoles, 1949; D. Waley Singer, G. *B., His Life and Thought*, Nueva York, 1950. Del concepto de la verdad como *filia temporis* (desarrollado con todo de una manera unilateral): Gentile, *G. B. e il pensiero del rinascimento,* Florencia, 1920.

§ 380. Que la exposición bruniana de las doctrinas de Copérnico es confusa e incomprensible por defecto de formación científica, fue advertido por Schiaparelli.

§ 381. Sobre las obras latinas: Tocco, *Le opere latine di G. B. esposte e confróntate con le italiane,* Florencia, 1889; Lasswitz, *Gesch. der Atomistik*, p. 395; Cassirer, *Gesch. des Erkenntnisproblems*, I, pp. 368 sigs.

§ 382. Sobre las obras gnoseológicas y morales: Dilthey, *Analisi dell'uomo,* trad. italiana, pp. 66 sigs.; Cassirer, *Individuo e cosmo, passim.*

§ 383. Sobre la vida de Campanella: Amabile, *Fra T. T., la sua congiura, i suoiprocessi e la sua pazzia, ì* vols., Nápoles, 1882; Id., *Fra T. C. ne'Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, 1* vols., Nápoles, 1887. Sobre los escritos: Firpo, *Bibliografia degli scritti di T. C.*, Turín, 1940; Id., *Ricerche campanelliane*, Florencia, 1947. Ediciones: *Philosophia sensibus demonstrata*, Nápoles, 1591; *Compendium de rerum natura,* Francfort, 1617; *Del senso delle cose e della magia,* Francfort, 162O; París, 1636; París, 1637 (todas en la trad latina); edic. del texto italiano, bajo la revisión de Bruers, Bari, 1925; *Philosophia realis*, Francfort, 1623; París, 1637; *Epilogo magno* (texto italiano), edic. revisada por Ottaviano; Roma, 1939; *Città del sole* (texto italiano y lat.), al cuidado de Bobbio, Turín, 1941; *Astrologicorum libri VII*, Lyon, 1629-30; Francfort, 1630; *Atheismus triumphatus*, Roma, 1631; París, 1636; *De gentilismo non reetinendo, De praedestinatione*, en vol. con la obra anterior; *Philosophia rationalis*, París, 1638; *Poética* (texto ¡tal. y latino), al cuidado de Firpo, Roma, 1944; *Metaphysica,* París, 1638; *Quod reminiscentur* (las dos primeras de las cuatro partes), al cuidado de Amerio, Padua, 1939; *Theologia*, libro I, revisión de Amerio, Milán, 1936, libros XXVII-XXVIII, Roma, 1955; *Discorso sui paesi bassi,* Lyon, 1617, 1626 (texto lat.); texto ital., al cuidado de Firpo, Turín, 1945; *Monarchia di Spagna,* Amsterdam, 1640, 1641, 1653; texto italiano en *Opere di T. C.,* revisión de Ancona, Turín, 1854, vol. II, pp. 77 sigs.; *Aforismi politici*, revisión de Firpo, Turín 1941; *Monarchia del messia,* Iesi, 1633 (texto lat.); *Discorsi della libertà e della felice suggestione dello stato ecclesiastico,* Iesi, 1633; *Discorsi ai principi d'Italia*, edic. Firpo, Turín, 1945; *Antiveneti*, revisión de Firpo, Florencia, 1945; *Apologia pro Galileo*, Francfort, 1622; *Poesie,* edic. Gentile, edición Vinciguerra, Bari, 1938; *Lettere,* revisión de Spampanato, Bari, 1927; *Syntagma de libris propriis*, edic. Spampanato, Florencia, 1937.

§ 384. Sobre las doctrinas filosóficas: Filici, *Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella* Lanciano, 1895; Corsano, *T. Campanella,* Milán, 1944, 2.ª edic. Bari, 1961.

§ 385. La interpretación idealista del principio de la autoconciencia ha sido presentada por Gentile, *Studi sul rinascimento,* Florencia, 1936, pp. 189 sigs.; Id., *Il pensiero italiano del rinascimento,* Florencia, 1940, pp. 357 sigs. y se ha hecho valer como ùnico criterio histórico-crítico por Dentice D'Accadia, *T. C.*, Florencia, 1921.

§ 386. Sobre la metafísica especialmente: Blanchet, *Campanella,* París, 1920, parte IV.

§ 387. Amabile, en la biografía citada de Campanella, sostuvo la tesis de que el filòsofo, íntimamente convencido de la verdad de la religión natural, carente de toda estructura revelada, fingió luego adherirse al catol¡cismo por oportunismo. Esta tesis se atenúa en las monografías citadas de Blanchet y de Dentice, según las cuales la adhesión de Campanella al catolicismo fue fruto de una

transacción, juzgada como necesaria por el filósofo, que permaneció íntimamente fiel al racionalismo, para la realización práctica de su reforma religiosa. Una tesis análoga defiende Treves, *La filosofía política de T. C.,* Bari, 1930; Bobbio, en el prólogo de la edic. de la *Città del sole*, vuelve a sostener en toda su crudeza la tesis de Amabile. A. Corsario, *T. Campanella*, Milán, 1944, se inclina también, aunque con mucho equilibrio crítico, a la tesis de Amabile. En cambio, R. Amerio, en numerosos artículos, entre los cuales son notables especialmente *Di alcune apone dell'interpretazione deistica campanelliana al lume degli mediti,* en "Riv. di fil. neosc.", 1934, pp. 605 sigs.; Id., *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano*, en la misma revista, 1939, pp. 368 sigs., ha sostenido la ortodoxia perfecta de Campanella, negando tanto la tesis del fingimiento comò la de la transacción oportunista. Es difícil impugnar las conclusiones de Amerio, fundadas también en textos inéditos de la *Theologia*, por lo que se refiere a la adhesión convencida de Campanella al catolicismo, en el cual reconocía sin más la religión natural. La no ortodoxia de Campanella consiste solamente (como resulta del texto) en el *motivo* de aquella adhesión, que no es la fe en la revelación, sino el naturalismo metafísico. Este motivo excluye, con todo, cualquier fingimiento o transacción oportunista y supone la íntima unidad de la postura filosófica de Campanella.

CAPITULO VII

LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA

388. LEONARDO

El último resultado del naturalismo del Renacimiento es la *ciencia*. En ésta confluyen: las investigaciones naturalistas de los últimos escolásticos, que habían dirigido su interés a la naturaleza, apartándolo del mundo sobrenatural, considerado ya como inaccesible para la investigación humana; el aristotelismo del Renacimiento, que había elaborado el concepto del orden necesario de la naturaleza; el platonismo antiguo y nuevo que había insistido en la estructura matemática de la naturaleza; la magia que había puesto en claro y difundido las técnicas operativas dirigidas a subordinar la naturaleza al hombre; y en fin, la doctrina de Telesio, que afirmaba la perfecta autonomía de la naturaleza y la exigencia de explicar la naturaleza con la misma naturaleza. Por un lado, todos estos elementos son integrados por la ciencia mediante la *reducción de la naturaleza a pura objetividad mensurable*; a un complejo de cosas o formas constituidas esencialmente por determinaciones cuantitativas y sujetas, por tanto, a leyes matemáticas. Por otro lado, los mismos elementos se purifican de las conexiones metafísico-teológicas que les caracterizaban en las doctrinas a que originalmente pertenecían. Y así la ciencia elimina los supuestos teológicos a que todavía permanecían aferradas las investigaciones de los últimos escolásticos; elimina, además, los supuestos metafísicos del aristotelismo y del platonismo y elimina, en fin, el supuesto animista en que se fundaban la magia y la filosofía de Telesio. En esta dirección, puede decirse que la ciencia de la naturaleza ha sido guiada por las intuiciones precursoras de Leonardo de Vinci.

Leonardo de Vinci (1452-1519) consideró el arte y la ciencia como dirigidos a un único fin: el conocimiento de la naturaleza. El objeto de la pintura es el de representar a los sentidos las obras naturales; pero sólo se extiende a las superficies, a los colores, a las figuras de aquellos objetos naturales cuyas fuerzas intrínsecas la ciencia procura investigar *(Tratado de la pintura*, edic. Ludwig. n.° 3-7). Arte y ciencia se apoyan ambos sobre los dos pilares de todo conocimiento verdadero de la naturaleza: la experiencia sensible y el cálculo matemático. Las artes, en efecto, y en primer lugar la pintura, que Leonardo coloca por encima de todas las artes, busca en las cosas la *proporción* que las hace bellas y presupone un estudio encaminado a encontrar en las cosas, mediante la experiencia sensible, aquella misma armonía que la ciencia expresa en sus leyes matemáticas. La conexión entre

arte y ciencia no es, pues, accidental en la personalidad de Leonardo: es fruto del objetivo único que se propuso Leonardo: buscar en la naturaleza el orden mensurable, que es al mismo tiempo proporción evidente: el número, que es al mismo tiempo belleza.

Leonardo rechaza en la investigación científica cualquier autoridad y cualquier especulación que no tenga fundamento en la experiencia. "La sabiduría es hija de la experiencia." (Edic. Richter, n. 1150). La experiencia no engaña nunca; y los que se lamentan de su falacia deben más bien lamentarse de su propia ignorancia, porque piden a la experiencia lo que está más allá de sus límites. Puede, desde luego, engañarse el juicio sobre la experiencia; y para evitar el error no hay otro camino que reducir cualquier juicio a cálculo matemático y servirse exclusivamente de las matemáticas para comprender y demostrar las razones de las cosas que la experiencia manifiesta (*Cod. atl.*, fol. 154 v.). Las matemáticas son el fundamento de toda certeza. "El que rechaza la suma certeza de las matemáticas, se llena de confusiones y no podrá jamás imponer silencio a las contradicciones de las ciencias sofísticas, con las cuales se aprende a vociferar eternamente." (Edic. Richter, n.° 1157). Por esto, Leonardo hace suyo el auténtico espíritu de Platón y el lema que estaba escrito en la entrada de la Academia: "No me lea, quien no sea matemático, en mis principios" (*Ibid.*, n.° 3). La experiencia y el cálculo matemático revelan la naturaleza en su objetividad; esto es, en la *simplicidad* y en la *necesidad* de sus operaciones. La naturaleza se identifica con la misma necesidad de su ordenación matemática. "La necesidad es tema e inventora de la naturaleza, es freno y regla eterna." (*Ibid.*, n.° 1135). En estas palabras se reconoce claramente la esencia última de la objetividad de la naturaleza: aquella necesidad que determina el orden mensurable de la misma y se expresa por la relación causal entre los fenómenos. Precisamente esta necesidad excluye cualquier fuerza metafísica o mágica, cualquier interpretación que prescinda de la experiencia y que quiera someter la naturaleza a principios que le son extraños. Esta necesidad, en fin, se identifica con la necesidad propia del razonamiento matemático, que expresa precisamente las relaciones concretas de medida que constituyen sus leyes. Entender la "razón" de la naturaleza, significa entender la "proporción", que se encuentra no sólo en los números y en las medidas, sino también en los sonidos, en los pesos, en los tiempos, en los espacios y en cualquier potencia natural (edic. Ravaisson, fol. 49 v.). Precisamente la identificación de la naturaleza con la necesidad matemática condujo a Leonardo a fundar la mecánica y alumbrar por primera vez sus principios. " ¡Oh admirable y estupenda necesidad, tú obligas con tu ley a todos los efectos, por el camino más breve, para que participen de sus causas y con suma e irrevocable ley toda acción natural con brevísima operación te obedece! " (*Cod. atl.*, fol. 345 v.). Así pudo llegar a formular la ley de la inercia, el principio de la reciprocidad de la acción y de la reacción, el teorema del paralelogramo de las fuerzas, el de la velocidad y otros conceptos fundamentales de la mecánica que debían encontrar en Galileo su forma definitiva. La mole inmensa de sus manuscritos contiene un conjunto de intuiciones felices, de descubrimientos, de indicaciones que se extienden por los campos mas diversos de la ciencia, desde la anatomía hasta la paleontología, y atestigua

la perseverancia con que Leonardo prosiguió el estudio de la naturaleza, no ya con el fin de encuadrarla en fórmulas metafísicas o teológicas, o de adaptarla a las obras milagrosas de la magia, sino con el único objeto de reducirla a objetividad empírica y a necesidad matemática.

389. COPÉRNICO. KEPLER

Nicolás Copérnico (Kopernicki) parte del principio pitagórico platónico de la estructura matemática del universo para llegar a una exacta formulación matemática de la nueva cosmología. Nació en Thorn el 19 de febrero de 1473, estudió en !a Universidad de Cracovia y luego en Bolonia, en Padua y en Ferrara, donde se doctoró en derecho canónico (1503). Después de una segunda estancia en Padua (1503-1506), volvió a su patria, donde vivió entre los cuidados administrativos de un canonicato y los estudios astronómicos. Murió en Frauenburg el 24 de mayo de 1543. Su obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, fue publicada pocos meses después de su muerte. Dedicada al pontífice Paulo III, apareció con un prefacio de Osiander, que limitaba el alcance de la doctrina de Copérnico, presentándola como una simple "hipótesis astronómica", que no cambiaba la concepción del mundo establecida por los antiguos. Y en realidad sólo más tarde se comprendió el alcance revolucionario de la doctrina de Copérnico, que señala la destrucción definitiva de la cosmología aristotélica. Copérnico, en efecto, demostró que todas las dificultades que hallaba esta cosmología en la explicación del movimiento aparente de los astros, se resolvían fácilmente admitiendo que la Tierra gira alrededor de sí misma, en vez de considerarla como el centro inmóvil de los movimientos celestes; y reconoció los tres movimientos de la Tierra: el diurno alrededor de su propio eje, el anual alrededor del Sol y el anual del eje terrestre respecto al plano de la elíptica (*De rev.*, I, 5). Copérnico demostró que esta hipótesis suponía una enorme simplificación de los movimientos celestes, y era, por tanto, conforme al procedimiento de la naturaleza que tiende a alcanzar sus efectos con los medios más simples (*Ibid.*, I, 10). Demostró también cómo a su vez sus cálculos matemáticos se simplificaban prestándose fácilmente a explicar la observación astronómica.

La doctrina de Copérnico fue combatida por motivos religiosos por católicos y luteranos. Un astrónomo danés, Tycho Brahe, benemérito observador de hechos astronómicos, sostuvo que solamente la Tierra, la Luna y el Sol giraban alrededor del eje terrestre y los demás planetas alrededor del Sol. Pero de las mismas observaciones de Tycho Brahe, su amigo y discípulo, Kepler sacó la más amplia confirmación de la doctrina de Copérnico, con el descubrimiento de las leyes reguladoras del movimiento de los planetas.

Juan Kepler nació el 27 de diciembre de 1571, en Weil, cerca de Stuttgart, fue profesor de matemáticas, ayudante de Tycho Brahe y murió en Ratisbona el 15 de noviembre de 1630. Debió luchar ásperamente con protestantes y católicos por sus ideas y sólo con dificultad consiguió procurarse los medios para publicar sus obras; tuvo que luchar para salvar de la hoguera a su madre acusada de brujería. En su primera obra, *Prodomus*

dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum de admirabiliproportione coelestium orbium (1596), exaltaba líricamente la belleza, la perfección y la divinidad del universo y veía en él la imagen de la trinidad divina. En el centro del mundo estaba el Sol, imagen de Dios Padre, del cual se deriva toda luz, todo calor y vida. El número de los planetas y su disposición alrededor del Sol obedece a una ley precisa de armonía geométrica. En efecto, los cinco planetas constituyen un poliedro regular y se mueven según esferas inscritas o circunscritas al poliedro delineado por su posición respectiva. En esta obra atribuía el movimiento de los planetas a un alma motriz de los mismos o al alma motriz del Sol; pero el mismo esfuerzo de hallar en las observaciones astronómicas la confirmación de estos principios filosóficos, pitagóricos o neoplatónicos, le condujo a abandonarlos. En sus escritos astronómicos y ópticos, en lugar de las inteligencias motrices puso fuerzas puramente físicas; consideró que el mundo participaba necesariamente de la cantidad y que la materia estaba sujeta necesariamente a un orden geométrico. Pero siempre permaneció fiel al principio de que la objetividad del mundo consiste en la proporción matemática implícita en todas las cosas. Era éste el mismo principio que había animado la incesante investigación de Leonardo; y al mismo principio se debe el descubrimiento más importante de Kepler: las leyes de los movimientos de los planetas. Las dos primeras leyes (las órbitas descritas por los planetas alrededor del Sol son elipses, uno de cuyos focos lo ocupa el Sol; las áreas descritas por el rayo vector [el segmento de recta que une el planeta con el Sol] son proporcionales al tiempo empleado en recorrerlas), fueron publicadas en *Astronomia Nova* del año 1609; la tercera ley (los cuadrados de los tiempos empleados por los diversos planetas en recorrer enteramente sus órbitas, se relacionan entre sí como los cubos de los ejes mayores de ks elipses descritas por los planetas) apareció por vez primera en la obra *Harmonices mundi*, de 1619. Las observaciones de Tycho Brahe permitieron a Kepler descubrir sus leyes y corregir de esta forma la doctrina de Copérnico, el cual admitía el movimiento circular de los planetas alrededor del sol. Pero el descubrimiento de Kepler confirmaba definitivamente el valor del procedimiento que reconoce en la proporción matemática la verdadera objetividad natural.

390. GALILEO: VIDA Y OBRAS

Galileo Galilei nació en Pisa el 15 de febrero de 1564. Orientado hacia los estudios de Medicina, mientras profundizaba en el conocimiento de los textos antiguos, por los cuales se estudiaba entonces perfectamente la Medicina, se dedica también a la observación directa de los fenómenos naturales. En 1583 la oscilación de una lámpara en la catedral de Pisa le permitió determinar la ley del isocronismo de las oscilaciones del péndulo. En los años siguientes llegó a formular algunos teoremas de geometría y de mecánica que publicó más tarde. Por medio del estudio de Arquímedes, consiguió descubrir la *balanza* para determinar el peso específico de los cuerpos (1586). Su cultura matemática le granjeó el aprecio y la simpatía de muchos matemáticos de su tiempo, y le fue confiada en 1589 la cátedra de

Matemáticas de la Universidad de Pisa, donde permaneció tres años, durante los cuales descubrió, entre otras cosas, después de repetidos experimentos desde la torre inclinada, la ley de la caída de los cuerpos. En 1592 pasó a enseñar matemáticas en la Universidad de Padua, donde pasó 18 años, que fueron los más fecundos y felices de su vida. De los numerosos inventos de diverso género, hechos durante este periodo, el más importante es el del telescopio (1609): esta invención inicia la serie de sus descubrimientos astronómicos. El día 7 de enero de 1610, Galileo descubría los tres últimos satélites de Júpiter, a los que llamó *planetas mediceos* en honor de los príncipes toscanos y cuyo anuncio publicó en *Sidereus nuncius*, de Venecia, el 12 de marzo del mismo año. Kepler le felicitó a propósito de este descubrimiento; el gran duque le dio el puesto, que tanto deseaba, de matemático del Estudio de ·Pisa. Con su telescopio Galileo pudo observar que la Vía Láctea es un conjunto de estrellas; descubrir los anillos de Saturno, estudiar las fases de Venus alrededor del Sol y reconocer las manchas solares, las cuales (como él dijo) fueron el funeral de la ciencia aristotélica porque desmentían la pretendida incorruptibilidad de los cielos. Pero, entretanto, los descubrimientos astronómicos le llevaron a considerar la estructura del mundo celeste. En una carta a su discípulo Castelli del 21 de diciembre de 1613 defendía la doctrina de Copernico. Pero esta doctrina empezaba precisamente entonces a atraer la atención de la inquisición de Roma, la cual instruyó un proceso contra Galileo. En vano el científico se dirigió a Roma y procuró evitar la condenación de la doctrina de Copérnico. Fue condenada la afirmación de la estabilidad del Sol y del movimiento de la Tierra; y Galileo fue advertido por el cardenal Belarmino que se abstuviera de profesarla (26 de febrero de 1616). Pocos días después, 5 de marzo, la obra de Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, fue puesta en el índice. Pero Galileo continuó sus especulaciones astronómicas. Contra el padre jesuita Lotario Sarsi (Horacio Grasi), autor del escrito *Libra astronómica ac philosophica*, dirigido contra su *Discorso delle comete* (1619), Galileo publicó en Roma (1623) el *Saggiatore.* Y entretanto continuó trabajando en el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* el de Ptolomeo y el de Copérnico, animado también por la subida al pontificado del cardenal Barberini (Urbano VIII), que le había mostrado siempre su benevolencia. El *Dialogo* fue impreso en febrero de 1632. Pero en el mes de septiembre Galileo fue citado por el Papa, para comparecer ante el Santo Oficio de Roma. El proceso duró hasta el 22 de junio de 1633 y concluyó con la abjuración de Galileo. Tenía entonces 70 años. Pasó los últimos años de su vida en la soledad de la villa de Arcetri, cerca de Florencia, debilitado por las enfermedades y la ceguera, pero sin interrumpir su trabajo, pues escribió los *Discorsi delle nuove sciènze* y sostuvo una voluminosa correspondencia con sus amigos y discípulos. Murió el 8 dé enero de 1642.

Las obras filosóficamente más importantes son las ya mencionadas: *Saggiatore,* los *Dialogi sopra i due massimi sistemi* y *Discorsi delle nuove scienze.* Pero se encuentran diseminadas consideraciones filosóficas y meteorológicas en todas sus obras.

391. GALILEO: EL MÉTODO DE LA CIENCIA

Galileo intentó desbrozar el camino para la investigación científica de los obstáculos de la tradición cultural y teológica. Por un lado polemizaba contra "el mundo de papel" de los aristotélicos; por otro, quería substraer la indagación científica del mundo natural a las trabas y los estorbos de la autoridad eclesiástica. Contra los aristotélicos, afirma la necesidad del estudio directo de la naturaleza. Nada es más vergonzoso, dice (*Op.*, VII, p. 139), que recurrir en las discusiones científicas a textos que muchas veces se escriben con otro propósito y pretender responder con ellos a observaciones y experiencias directas. Quien escoge este método de estudio debería abandonar el nombre de filósofo, porque "no conviene que aquellos que no filosofan jamás usurpen el honroso nombre de filósofo". Es propio de ingenios vulgares, tímidos y serviles dirigir los ojos a un mundo de papel más bien que al verdadero y real, que, fabricado por Dios, está siempre delante de nosotros para enseñanza nuestra. Ni pueden, por otra parte, sacrificarse las enseñanzas directas de la naturaleza a las afirmaciones de los textos sagrados. La Sagrada Escritura y la naturaleza proceden ambas del Verbo Divino, la primera como dictada por el Espíritu Santo, la segunda como fidelísima ejecutora de los mandatos de Dios; pero la palabra de Dios ha tenido que adaptarse al limitado entendimiento de los hombres a quienes se dirigía, mientras que la naturaleza es inexorable e inmutable, y jamás traspasa los límites de las leyes que le han sido impuestas, porque no se preocupa de que sus recónditas razones sean comprendidas o no por los hombres. Por esto, lo que nos revela de la naturaleza la *sensata experiencia o* lo que las *demostraciones necesarias* nos conducen a admitir, no puede ser puesto en duda, aunque parezca disconforme en algún texto de la Sagrada Escritura (*Lett. alla Grand. Cristina*, en *Op.*, V, p. 316).

Solamente el libro de la naturaleza es el objeto propio de la ciencia; y este libro es interpretado y leído solamente por la experiencia. La experiencia es la revelación directa de la naturaleza en su verdad. No engaña nunca: aun cuando el ojo nos hace ver roto el bastón sumergido en el agua, el error no es del ojo, que recibe verdaderamente la imagen rota y refractada, sino del razonamiento de quien ignora que la imagen se refracta al pasar de un medio transparente a otro (*Op.*, III, 397; XVIII, 248). No obstante, el razonamiento y especialmente el razonamiento matemático tiene igual importancia porque su objetivo es la interpretación y transcripción conceptual del fenómeno sensible. Más aún, este objetivo tiene a veces para Galileo una importancia predominante, por cuyo medio la confirmación experimental parece quedar degradada a simple comprobación, circunstancial y no indispensable, de una teoría elaborada independientemente de ella. Así, por ejemplo, dice Galileo a propósito de las leyes del movimiento: "pero volviendo a mi tratado del movimiento, argumento *ex suppositione* sobre el movimiento, definido de aquella manera; de tal manera que aunque las consecuencias no respondieran a los accidentes del movimiento natural, poco me importaría, lo mismo que nada quita a las demostraciones de Arquímedes el no hallarse en la naturaleza móvil alguno que se mueva en líneas espirales" (*Ibid.*, XVIII,

12-13). Consideraciones como ésta que, a veces, aparecen aquí y allá en las obras de Galileo, se han llegado a utilizar para acercar la investigación de Galileo a la de Aristóteles: al igual que Aristóteles, Galileo está más interesado en hallar las "esencias" de los fenómenos que en. describir sus leyes, y las experiencias sólo le sirven de ocasión o confirmación aproximativa de la teoría. Por lo que, según Galileo, la experiencia y mejor aun los resultados de la misma serian ciegos, es decir, sin significado, si no estuvieran iluminados por el raciocinio, o sea, por una teoría que explicara sus causas. Galileo afirma explícitamente que explicar matemáticamente la razón de un acontecimiento "supera con mucho a la simple noticia tenida por testimonios ajenos y por muy repetidas experiencias" (*Discorsi intorno a due nuove scienze,* IV, § 5). Evidentemente, para Galileo, sólo el razonamiento puede establecer las relaciones matemáticas entre los hechos de la experiencia y construir una teoría científica de los mismos. Pero también es igualmente evidente que sólo la experiencia puede proporcionar, segun Galileo, el incentivo para la formulación de una hipótesis y que las deducciones que luego se derivan matemáticamente de estas hipótesis deben, a su vez, cotejarse con la experiencia y confirmarse con repetidos experimentos, antes de poder declarar su validez. Además, el razonamiento que tiene aquella función es también siempre el razonamiento matemático ya que, por lo que respecta a la lógica tradicional, Galileo comparte la opinión negativa de los escritores del Renacimiento: pues la lógica no sirve para descubrir nada sino sólo para conocer si los discursos y las demostraciones ya hechas y halladas proceden de modo concluyente (*Ibid.*, VIII, p. 175). Pero la experiencia no es solamente el fundamento, sino también el límite del conocimiento humano. Le es imposible alcanzar la *esencia* de las cosas: debe limitarse a determinar sus cualidades y sus accidentes: el lugar, el movimiento, la figura, la magnitud, la opacidad, la producción y la disolución, son hechos, cualidades o fenómenos que pueden ser conocidos y usados por la explicación de los problemas naturales. La experiencia elimina los elementos subjetivos y variables y se atiene a los permanentes y verdaderamente objetivos. Galileo distingue las cualidades sensibles que son propias de los cuerpos y las que no lo son, porque pertenecen solamente a nuestros órganos sensitivos. No se puede concebir una sustancia corpórea si no es limitada, provista de figura y magnitud determinada, situada en cierto lugar y en cierto tiempo, inmóvil o en movimiento, en contacto o no, una o múltiple; pero ciertamente se la puede concebir falta de color, de sabor, de sonido y de olor. Por esto la cantidad, la figura, la magnitud, el lugar, el tiempo, el movimiento, el reposo, el contacto, la distancia y el número son cualidades propias e inseparables de los cuerpos materiales; mientras que los sabores, olores, colores y sonidos subsisten solamente en los órganos sensibles, pero no son caracteres objetivos de los cuerpos, aunque sean producidos por éstos. La objetividad se reduce, pues, exclusivamente a las cualidades sensibles que son *determinaciones cuantitativas* de los cuerpos; mientras que las cualidades que no pueden reducirse a determinaciones cuantitativas, se declaran por Galileo como puramente subjetivas.

Esto revela el móvil íntimo de la investigación de Galileo, que da la máxima claridad a la tesis, que habían apuntado el Cusano y Leonardo,

sobre la estructura matemática de la realidad objetiva. Galileo sostiene que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas. Por esto no puede ser entendido si antes no se aprende el lenguaje y los caracteres en los cuales está escrito (*Ibid.*, VI, p. 232). En la estructura matemática del universo se funda su orden necesario, que es único y no ha sido ni será jamás diferente (*Ibid.*, VII, p. 700). Para entender este orden es necesario que la ciencia se constituya como un sistema de procedimientos exactos de medida. Las determinaciones genéricas "grande" o "pequeño", "cercano" o "lejano", no significan nada en la realidad natural: las mismas cosas pueden parecer grandes y pequeñas, cercanas y lejanas. La consideración científica empieza solamente cuando se introduce una unidad de medida y se determinan con relación a esta unidad todas las relaciones cuantitativas (*Ibid*, V. p. 263).

De este modo Galileo determinó con toda claridad el método de la ciencia moderna. Ha reconocido en la medida el instrumento fundamental de la ciencia y ha hecho valer el ideal cuantitativo, como criterio para discernir en la experiencia los elementos verdaderamente objetivos. El reconocimiento de la objetividad de ciertas cualidades sensibles no significa para él la subjetividad parcial de la experiencia, sino su objetivización perfecta y su reducción a los caracteres que corresponden a la estructura matemática de la naturaleza. Galileo, además, ha eliminado explícitamente de la investigación natural cualquier preocupación finalista o antropológica. Las obras de la naturaleza no pueden ser juzgadas con una medida puramente humana, con relación a lo que el hombre puede entender o a lo que le resulte útil. Es arrogancia, más aún, locura, por parte del hombre, declarar inútiles aquellas obras de la naturaleza cuya utilidad para sus fines no comprende. Nosotros no sabemos para qué sirven Júpiter o Saturno, y no sabemos tampoco para qué sirven muchos de nuestros órganos, arterias o cartílagos, que ni siquiera sabríamos que tenemos, si los anatómicos no nos los hubieran enseñado. Y, en todo caso, para juzgar sobre su utilidad o sobre sus efectos sería menester hacer ¡a experiencia áe quitarlos y comprobar así las perturbaciones causadas por su falta. Pero cualquier anticipación respecto a la naturaleza es imposible; ya que nuestros pareceres o designios no la afectan, ni tienen para ella valor nuestras razones probables. La sutileza del ingenio y el poder de la persuasión están fuera de lugar en las ciencias naturales; en ellas Demóstenes y Aristóteles tienen que ceder ante un ingenio mediocre que haya sabido averiguar algún aspecto real de la naturaleza (*Op.*, VII, p. 80). Por esto cualquier razonamiento que nosotros hagamos sobre las cosas naturales o es muy verdadero o muy falso; si es falso, es necesario despreciarlo; si es verdadero es menester aceptarlo, porque no hay manera de evitarlo (*Ibid*, IV, p. 24). Lo cual confirma que no hay filosofía que pueda enseñarnos la verdad de la naturaleza mejor que la experiencia (*Ibid*, IV, p. 166), la cual no se anticipa a la naturaleza, sino que la sigue y la manifiesta en su objetividad. Con la eliminación de toda consideración finalista o antropomòrfica del mundo natural, Galileo ha realizado cumplidamente la reducción de la naturaleza a una objetividad mensurable y na llevado la ciencia moderna a su madurez.

392. BACON: VIDA Y ESCRITOS

Si Galileo ha aclarado el mètodo de la investigación científica, Bacon ha entrevisto por primera vez el poder que la ciencia ofrece al hombre sobre el mundo. Bacon· ha concebido la ciencia como esencialmente dirigida a realizar el dominio del hombre sobre la naturaleza, el *regnum hominis*: ha visto la fecundidad de sus aplicaciones prácticas, de *modo* que puede llamársele el filósofo y el profeta de la *técnica.*

Francisco Bacon, nacido en Londres el 22 de enero de 1561, era hijo de Sir Nicolás Bacon, Lord Guardasellos de la reina Isabel. Estudió en Cambridge y después pasó algunos años en París, en el séquito del embajador de Inglaterra, donde tuvo ocasión de completar y enriquecer su cultura. Al volver a su patria, quiso emprender la carrera política. Mientras vivió la reina Isabel, no pudo obtener ningún cargo importante, a pesar del apoyo del conde de Essex. Pero al subir al trono Jacobo I Estuardo (1603), supo aprovecharse del apoyo del favorito del rey, Lord Buckingham, para obtener cargos y honores. Fue nombrado abogado general (1607), luego procurador general (1613), y, finalmente, Lord Guardasellos (1617) y Lord Canciller (1618). Como tal presidía los principales tribunales de justicia y hacía ejecutivos los decretos del rey. Fue, además, nombrado barón de Verulam y vizconde de San Albano. Pero cuando Jacobo I convocó en 1621 al Parlamento para pedir la imposición de nuevos tributos, se acusó a Bacon de corrupción, por haber aceptado donativos de dinero en el ejercicio de sus funciones. Bacon.se reconoció culpable. Fue condenado entonces a pagar cuarenta mil libras esterlinas de multa, a permanecer en la Torre de Londres como preso hasta que el rey quisiera y a ser excluido de todos los cargos del Estado (3 de mayo de 1621). El rey perdonó la multa y la prisión a Bacon; pero la vida política del filósofo había terminado. Bacon se retiró a Gorhambury y allí paso los últimos años de su vida dedicado al estudio. Murió el 9 de abril de 1626.

La carrera política de Bacon fue la de un cortesano hábil y sin escrúpulos. No dudó en sostener, como abogado del rey, la acusación contra el Conde de Essex, que le había ayudado en los primeros y difíciles pasos de su carrera, y que luego había caído en desgracia del rey. El proceso a que fue sometido arroja una luz poco simpática sobre su actividad de ministro, ya que no pudo negar las acusaciones de corrupción que se le hicieron. Pero este hombre ambicioso y amante del dinero y de la fastuosidad tuvo una altísima idea del valor y utilidad de la ciencia al servicio del hombre. Todas sus obras tienden a exponer el plan de una investigación científica que, al emplear en todos los campos de la realidad el método experimental, naga de la misma realidad el reino del hombre. Quería hacer la ciencia activa y práctica en beneficio del hombre, y la concibió dirigida a la constitución de una técnica que debía dar al hombre el dominio de todas las partes del mundo natural. Cuando en la *Nueva Atlántida* quiso presentar la imagen de una ciudad ideal, recurriendo al pretexto, ya empleado por Tomás Moro en la *Utopía,* de la descripción de una isla desconocida, no se detuvo en rendir pleitesía a formas de la vida social o política perfectas, sino que imaginó un paraíso de la técnica donde fueran realizados los inventos y hallazgos, de todo el mundo. Y de hecho en esta obra (que quedó sin terminar) la isla de la Nueva Atlántida se describe como un enorme laboratorio experimental, cuyos

habitantes se esfuerzan por conocer todas las fuerzas ocultas de la naturaleza "para extender los confines del imperio humano a todo lo posible". Los dioses tutelares de la isla son los grandes inventores de todos los países; y sus reliquias sagradas son los ejemplares de todos los mas raros y grandes inventos.

Con todo, Bacon no dirigió su atención solamente al mundo de la naturaleza. Su primera obra, los *Ensayos*, publicados por primera vez en 1597 y luego traducidos al latín con el título de *Sermones fideles sive Interiora rerum,* son análisis sutiles y eruditos de la vida moral y política en los cuales se utiliza ampliamente la sabiduría de los antiguos. Pero su mayor actividad se dedicó al proyecto de una enciclopedia de las ciencias que debía renovar completamente la investigación científica, poniéndola sobre bases experimentales. El plan grandioso de esta enciclopedia se propone en la obra *De augmentis scientiarum*, publicada en 1623 y comprende: las ciencias que se fundan en la memoria, esto es, la historia, que se divide en natural y civil; las que se fundan en la fantasía, o sea la poesía, que se divide en narrativa, dramática y parabólica (que sirve para ilustrar una verdad); y las ciencias fundadas en la razón, entre las cuales figuran, por una parte, la filosofía primera o ciencia universal y, por otra, las ciencias particulares, que se refieren a Dios, a la naturaleza o al hombre. Bacon considera la "filosofía primera" como "la ciencia universal y madre de las demás ciencias" cuyo objetivo consiste en recoger "los axiomas que no son propios de las ciencias particulares sino comunes a varias ciencias" *(De augm. scient.*, III, 1): concepto este que debía permanecer típico de la interpretación de la tarea de la filosofía propia de toda orientación positivista, o sea, de toda orientación que haga coincidir con la ciencia a la totalidad del saber.

La *Instauratio magna* debía haber dado las directrices de todas las ciencias y, por lo tanto, había de comprender seis partes: 1.ª División de las ciencias; 2.ª Nuevo órgano o indicios para la interpretación de la naturaleza; 3.ª Fenómenos del universo o historia natural y experimental para construir la filosofía; 4.ª Escala del entendimiento; 5.ª Preámbulos o anticipos de la filosofía segunda; 6.ª Filosofía segunda o ciencia activa. De este vasto proyecto Bacon desarrolló solamente la segunda parte de un modo adecuado, precisamente en el *Novum Organum*, publicado en 1620. Las otras obras pueden considerarse como apuntes o esbozos de las demás partes: *El progreso del saber* (en inglés, 1605); *De sapientia veterum* (1609); *Historia naturalis* (1622); *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623); esta última obra representa la primera parte de la *Instauratio Magna.* Obras menores, incompletas o esbozadas son las publicadas después de su muerte: *De interpretatione natura proemium* (1603); *Valerius Terminus* (1603); *Cogitationes de rerum natura* (1605); *Cogitata et visa* (1607); *Descriptip globi intellectualis* (1612); *Thema coeli* (1612). En los últimos años compuso y publicó, además, una *Historia de Enrique VII.*

393. BACON: EL CONCEPTO DE LA CIENCIA Y LA TEORÍA DE LOS ÍDOLOS

Bacon realizó muy poco de su proyecto grandioso de una *Instauratio Magna* que debía culminar en la *Ciencia Activa,* o sea en una *técnica* que

aplicara los descubrimientos teóricos. Lo que realizó se reduce sustancialmente al *Novum Organum*, esto es, una lógica del procedimiento tecnicocientífico que se contrapone polémicamente a la lógica aristotélica, considerada por él apta solamente para vencer en las discusiones verbales. Con la vieja lógica se vence al adversario; con la nueva se vence a la naturaleza. Esta conquista de la naturaleza es la tarea fundamental de la ciencia. "El fin de esta nuestra ciencia, dice Bacon *(Nov. Org.*, Distributio operis), no es hallar argumentos, sino artes; no principios aproximados, sino principios verdaderos; no razones probables, sino proyectos e indicaciones de obras." La ciencia se pone así enteramente al servicio del hombre; y el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, actúa y entiende en cuanto ha observado el orden de la naturaleza por medio de la experiencia o de la reflexión; más allá de esto nada sabe ni puede. La ciencia y el poder humano coinciden: la ignorancia de la causa hace imposible conseguir su efecto. No se vence la naturaleza, sino obedeciéndola; y lo que en la observación se presenta como causa, en la acción vale como regla (*Ibid.*, I, 3). La inteligencia humana tiene necesidad de instrumentos eficaces para penetrar en la naturaleza y dominarla: como la mano, no puede ejecutar ningún trabajo sin un instrumento apropiado. Los instrumentos de la mente son los experimentos: experimentos preparados y adaptados técnicamente al fin que se pretende obtener. Los sentidos solos no bastan para darnos una guía segura; sólo los experimentos son los guardianes e intérpretes de sus respuestas. El experimento representa, según la imagen de Bacon, "las nupcias de la mente y del universo", unión de la cual se espera "una prole numerosa de inventos y de instrumentos aptos para domar y mitigar, al menos en parte, las necesidades y las miserias de los hombres" (*Ibid.*, Distr. op.).

Pero la unión entre la mente y el universo no puede efectuarse mientras la mente permanezca enredada en errores y prejuicios que le impidan interpretar la naturaleza. Bacon opone la *interpretación* de la naturaleza a la *anticipación* de la naturaleza. La anticipación de la naturaleza prescinde del experimento y pasa inmediatamente de las cosas particulares sensibles a los axiomas más generales: y basándose en estos principios y en su inmóvil verdad, lo juzga todo y encuentra los llamados axiomas medios, o sea verdades intermedias entre los principios últimos y las cosas. Este es el camino de la anticipación, de la cual se vale la lógica tradicional, camino que apenas roza de paso la experiencia, porque se contenta solamente con verdades muy generales. La interpretación de la naturaleza, en cambio, penetra con método y con orden en la experiencia y asciende sin saltos y gradualmente de los sentidos y de las cosas particulares a los axiomas, llegando sólo en el último lugar a los más generales. El camino de la anticipación es estéril, ya que los axiomas establecidos por ella no sirven para inventar nada. El camino de la interpretación es fecundo porque de los axiomas tomados con método y orden de las cosas particulares, surgen fácilmente nuevos conocimientos particulares que hacen a la ciencia activa y fecunda (*Ibid.*, I, 24). El objetivo preliminar de Bacon en su intento de establecer el órgano nuevo de la ciencia es, por tanto, eliminar las anticipaciones, y a ello dedica sustancialmente el primer libro del *Novum Organum.* Este libro está dirigido a purificar el entendimiento de lo que él

llama *ídolos y* establece una triple crítica (*redargutio*): crítica de las filosofías, crítica de las demostraciones y crítica de la razón humana natural, dirigidas respectivamente a eliminar los prejuicios arraigados en la mente humana por las doctrinas filosóficas, por las demostraciones tomadas de principios erróneos o por la naturaleza misma del entendimiento humano. Quiere "conducir a los hombres ante las cosas particulares, a sus series y órdenes, apartándolos por algún tiempo de las nociones anticipatorias para que comiencen a familiarizarse con las cosas mismas" (*Ibid.*, I, 36).

Las anticipaciones que arraigan en la misma naturaleza humana son las que Bacon llama *idola tribus* e *¡dola specus*: los *idola tribus* son comunes a todos los hombres; los *idola specus* son propios de cada individuo. El entendimiento humano es arrastrado a suponer en la naturaleza una armonía mucho mayor que la que existe, a dar importancia más a unos conceptos que a otros, mas a lo que atrae la fantasía que a lo que está escondido y lejano. Además, es impaciente, quiere avanzar siempre más allá de lo que le es dado, y pretende que la naturaleza se adapte a sus exigencias, rechazando de esta manera de la naturaleza lo que no le conviene. Todas estas disposiciones naturales son fuente de los *idola tribus*; y la principal fuente de tales *idola* es, además, la insuficiencia de los sentidos, a los cuales escapan todas las fuerzas ocultas de la naturaleza. Los *idola specus* en cambio, dependen de la educación, de las costumbres y de los casos fortuitos en que cada uno se encuentra. Aristóteles, después de haber inventado la lógica, sometió a ella toda su física, haciéndola estéril: esto fue debido, sin duda, a una particular disposición de su entendimiento. Gilberto, el descubridor del magnetismo, fabricó sobre su descubrimiento toda una filosofía. Y así, en general, todo hombre tiene sus propensiones a los antiguos o a los modernos, a lo viejo o a lo nuevo, a lo que es simple o a lo que es complejo, a las semejanzas o a las diferencias; y todas estas propensiones son fuentes de los *idola specus*, como si cada hombre tuviera en su interior una cueva o caverna que refracta o desvía la luz de la naturaleza.

Ademas de estas dos especies naturales de ídolos, están los ídolos adventicios o provenientes de fuera: *idola fori* e *idola theatri*. Los ídolos de la plaza proceden del lenguaje. Los hombres creen imponer su razón a las palabras; pero sucede también que las palabras retuercen y reflejan su fuerza sobre el entendimiento. Nacen así las discusiones verbales, las más largas e insolubles, que sólo pueden cortarse recurriendo a la realidad. Los ídolos que proceden de las palabras, son de dos clases: o nombres de cosas que no existen, o nombres de cosas que existen, pero confusos o mal determinados. Pertenecen a la primera clase los nombres de *fortuna, primer motor, órbita de los planetas, elemento del fuego,* y otros semejantes que tienen origen en falsas teorías. Pertenecen a la segunda clase, por ejemplo, la palabra *húmedo*, que indica cosas muy diversas, las palabras que indican acciones, como *engendrar, corromper*, etc., y las que indican cualidades, como *pesado, ligero, poroso, denso,* etc. Tales son los *idola fori,* llamados así porque son producidos por aquellas convenciones humanas que se hacen necesarias para las relaciones entre los hombres. La última clase de prejuicios es la de los *idola theatri*, que proceden de las doctrinas filosóficas o de las demostraciones erróneas. Bacon los llamaba así al comparar los sistemas

filosóficos a las fábulas que son como mundos ficticios o escenas de teatro. Las doctrinas filosóficas y, por consiguiente, los *idola theatri* son muchísimas y Bacon no se propone refutarlas particularmente. Diyide las doctrinas falsas en tres clases: la sofística, la empírica y la supersticiosa. El mayor ejemplo de filosofía sofística es Aristóteles, que procuró adaptar el mundo natural a categorías lógicas predispuestas y se preocupó más de dar una definición verbal de las cosas que de buscar su verdad. Pertenece al género empírico la filosofía de los alquimistas, y también la de Gilberto: esta tiene la pretensión de explicarlo todo por medio de unos pocos experimentos limitados. En fin, la filosofía supersticiosa es la que se mezcla con la teología, como sucede en Pitágoras y en Platón, especialmente en este último, al que Bacon considera como el mas sutil y peligroso, al que no duda en atribuir en una obra suya (*Temporis partusmasculus, Obras*, III, 530-31) los epítetos de "embrollón educado, poeta hinchado, teólogo mentecato". Finalmente, los *idola theatri* proceden también de demostraciones erróneas. Y las demostraciones son erróneas porque se fían demasiado de los sentidos, o hacen abstracciones malas de sus impresiones, o porque tienen la pretensión de alcanzar de golpe los principios más generales partiendo de lo particular sensible.

Entre las causas que impiden a los hombres librarse de los ídolos y adelantar en el conocimiento efectivo de la naturaleza, Bacon pone en primer lugar la reverencia por la sabiduría antigua. A este propósito observa que si por antigüedad se entiende la vejez del mundo, el término debería aplicarse a nuestros tiempos, no a aquella juventud del mundo que correspondió a los antiguos. Aquella época es antigua y mayor para nosotros; pero con respecto al mundo es nueva y menor; y así podemos esperar un mayor conocimiento del mundo en un hombre anciano que en un joven, así debemos esperar de nuestro tiempo mucho más que de los antiguos, porque nuestra época se ha ido poco a poco enriqueciendo con el correr de los tiempos por medio de infinitos experimentos y observaciones. La verdad, dice Bacon, es *hija del tiempo,* no de la autoridad. Como Bruno, cree que la verdad se revela gradualmente al hombre por los esfuerzos que se van sumando y completando en la historia.

Para salir de los viejos caminos de la contemplación infructuosa y emprender el nuevo camino de la investigación tecnicocientífica, es menester ponerse en el terreno de la experimentación. La simple experiencia no basta, porque avanza al azar y sin dirección; se parece, dice Bacon *(Nov. Org.*, I, 82), a una escoba vieja, al hombre que va a tientas de noche en busca del verdadero camino, mientras sería más útil y prudente esperar el día o encender una luz y luego ponerse en camino. El verdadero orden de la experiencia consiste en encender la luz, iluminando el camino, en comenzar por la experiencia ordenada v madura y no por experiencias irregulares y desordenadas. Por tanto, solo el experimento puede llegar a enriquecer la vida humana con nuevos inventos, a poner las bases del poder y de la grandeza humana y a llevarlos cada vez más adelante. Por otra parte, el fin práctico y técnico que Bacon atribuye a la ciencia no la encierra en un estrecho utilitarismo. Dice que a los experimentos que reportan frutos *(experimenta fructífera)* han de preferirse los que reportan luz *(experimenta lucifera),* pues éstos no fallan nunca y jamas son

estériles, porque revelan la causa natural de los hechos (*Ib.*, I, 99).

394. BACON: LA INDUCCIÓN Y LA TEORÍA DE LAS FORMAS

La investigación científica no se funda solamente en los sentidos, ni tampoco sólo en el entendimiento. Si el entendimiento no produce por su cuenta más que nociones arbitrarias e infecundas, y si los sentidos, por otra parte, sólo dan nociones desordenadas e inconcluyentes, la ciencia no podrá constituirse como conocimiento verdadero y fecundo en resultados, sino en cuanto imponga a la experiencia sensible la disciplina del entendimiento y al entendimiento la disciplina de la experiencia sensible. El procedimiento que realiza esta necesidad es, según Bacon, el de la *inducción*. Bacon procura distinguir netamente su inducción de la inducción aristotélica. La inducción aristotélica, o sea, la inducción puramente lógica no basada en la realidad, es una inducción por simple *enumeración de casos particulares*: Bacon la considera una experiencia pueril, que ofrece conclusiones precarias y está expuesta continuamente al peligro de los ejemplos contrarios que puedan desmentirla. En cambio, la inducción que es útil para la invención y demostración de las ciencias y de las artes, se funda en la elección y eliminación de los casos particulares: elección y eliminación repetidas sucesivamente muchas veces, bajo el control del experimento, hasta alcanzar la determinación de la naturaleza verdadera y de la auténtica ley del fenómeno. Esta inducción procede, por tanto, sin saltos y por grados: esto es, va subiendo progresivamente de los hechos particulares a principios cada vez más generales, y llega sólo por último a los axiomas más generales.

La elección y eliminación en que se funda tal inducción suponen, en primer lugar, la reunión y descripción de los hechos particulares: reunión y descripción que llama Bacon *historia natural y experimental*, porque no debe imaginarse o pensarse, sino ser sacada de la experiencia, esto es, dictada por la misma naturaleza. Pero la historia natural y experimental es tan variada y vasta que, en vez de ayudar, confundiría al entendimiento si no se la presentase sistemáticamente en un orden adecuado. Para este fin sirven las *tablas,* que son colecciones de casos, o ejemplos *(instantiae)* según un método o un orden que hace a dichas colecciones apropiadas a las exigencias del entendimiento (*Nov. org.*, II, 10). Las *tablas de presencia* serán, pues, la colección de las instancias conocidas, es decir, de los casos en que una determinada "naturaleza", por ejemplo el calor, se presenta de ordinario. En cambio, las *tablas de ausencia* recogen los casos carentes de la naturaleza en cuestión aun siendo vecinos o estando unidos con los que la presentan. Por su parte, las *tablas de los grados o comparativas* recogen aquellas instancias o casos en los que la naturaleza buscada se halla en diferentes grados, mayores o menores: lo cual debe hacerse o comparando su aumento y disminución en el mismo sujeto o comparando su magnitud en sujetos diferentes, confrontándolos uno con otro. Una vez formadas estas tablas, comienza el trabajo de inducción propiamente tal: su primera fase debe ser negativa, esto es, consistir "en excluir aquellas naturalezas que no se encuentran en algunos casos en que la naturaleza dada está presente o se encuentran en algunos casos en que la misma está ausente o crecen en algún caso en que la

naturaleza dada decrece, o disminuyen en algún caso en que la naturaleza dada aumenta". La parte positiva de la inducción comenzará únicamente después de esta larga y difícil obra de exclusión con la formulación de una hipótesis provisional sobre la forma de la naturaleza estudiada, a la que Bacon llama "primera vendimia" (*vindemiatio prima).* Esta hipótesis guiará el desarrollo ulterior en la investigación que consistirá sustancialmente en ponerla a prueba en sucesivos experimentos a los que Bacon da el nombre de *instancias prerrogativas.* Bacon enumera 27 especies de estas instancias, designándolas con nombres pintorescos (instancias solitarias, migratorias, impresionantes, clandestinas, manipulares, analógicas, etc.). La decisiva es la *instancia crucial* cuyo nombre toma Bacon de las cruces que se levantan en las encrucijadas de los caminos para indicar la separación de direcciones. El valor de tal instancia consiste en que, cuando se duda sobre cuál de dos o más naturalezas es la causa de la naturaleza estudiada, la instancia crucial demuestra que la unión de las naturalezas con ella es segura e indisoluble y de éste modo permite reconocer en esta naturaleza la causa de la naturaleza estudiada. Alguna vez, añade Bacon, se presentan de por sí instancias de esta naturaleza; pero otras veces han de ser buscadas o provocadas y constituyen experimentos verdadera y propiamente tales (*Ib.*, II, 36).

Bacon coloca en el vigésimo séptimo y último puesto de las instancias prerrogativas las *instancias de la magia,* caracterizadas por la desproporción entre la causa material o eficiente, que es pequeña o insignificante, y el efecto producido. Por esta desproporción, las instancias mágicas aparecen como milagros: en realidad, los efectos mágicos se obtienen, por vía puramente natural, de la multiplicación de las tuerzas productoras debida o a estas mismas fuerzas o a las fuerzas de otros cuerpos (*Nov. org.*, II, 51). De esta manera, la magia y todos sus efectos sorprendentes los incluye Bacon en el plano del trabajo experimental.

Todo el proceso de la inducción tiende, según Bacon, a establecer la causa de las cosas naturales. Y esta causa es la *forma.* Se apropia del principio que dice: *vere scire est per causas scire, y* llega a aceptar la distinción aristotélica de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Pero elimina en seguida la causa final por ser perjudicial a la ciencia, en vez de ayudarla (*Ib.*, II, 2). "La investigación de las causas finales, dice *(De augm.*, III, 5), es estéril: como una virgen consagrada a Dios, no pare nada." Bacon no niega que puedan legítimamente contemplarse los fines de los objetos naturales y la armonía general del universo para darse cuenta del poder y prudencia de Dios que lo ha creado. Pero esta investigación debe permanecer consagrada al servicio de Dios y no puede trasladarse al plano de la ciencia natural, porque ésta no es contemplativa, sino activa, y debe descubrir las causas que permiten al hombre el dominio del mundo (*Ib.*, III, 4). De las otras causas aristotélicas Bacon juzga que la eficiente y la material son superficiales e inútiles para la ciencia verdadera y activa, porque se conciben como separadas del *proceso latente,* que tiende a la forma. Queda la forma, que Bacon pretende entender de un modo completamente diferente que Aristóteles. Y lo que él entienda verdaderamente por forma, es el problema más difícil de la crítica baconiana.

Bacon insiste en primer lugar en la tesis de que solamente la forma revela la unidad de la naturaleza y permite descubrir y producir lo que nunca antes

ha estado ni hubiera llegado a estar en la mente de nadie, y que ni los sucesos de la naturaleza ni las sutilezas experimentales, ni el azar, hubieran producido nunca. "Solamente del hallazgo de las formas, dice, nace la contemplación verdadera y la libertad de obrar." (*Ib.*, II, 3). Para comprender el significado de la forma es necesario hacer una observación preliminar. Bacon distingue en todo fenómeno natural dos aspectos diversos: 1.°, el *esquematismo latente (latens schematismus)*, esto es, la estructura y el orden intrínseco de los cuerpos considerados estáticamente; 2.°, el *proceso latente (latens processus* o *processus ad formam)*,esto es, el movimiento intrínseco de los mismos cuerpos, que los lleva a la realización de la forma. En efecto, distingue (*Ib.*, II, 1) 'el proceso latente que en cualquier generación o movimiento procede continuamente de la causa eficiente y manifiesta, desde la materia sensible hasta la forma innata", y el "esquematismo latente de los cuerpos quietos y que no están en movimiento". Y, más adelante, considera el proceso y el esquematismo en dos capítulos separados, insistiendo en la conexión y en la diversidad de los aspectos de la naturaleza (*Ib.*, II, 6 y 7). Del mismo modo distingue dos partes en la física: la doctrina del esquematismo de la materia y la doctrina de los apetitos y movimientos *(De augm.*, III, 4). La primera doctrina la compara a lo que es la *anatomía* de los cuerpos orgánicos *(Nov org.,* II, 7). Ahora bien, la forma es, al mismo tiempo, el principio esquemático y el principio del proceso: conserva, por tanto, en Bacon una duplicidad de significado que es inherente a la duplicidad de funciones que le atribuye. Se debe ver en la forma, por un lado, la *estructura* que constituye *esencialmente,* y, por tanto, individualiza y define un determinado fenómeno natural; por otro lado, la *ley* que regula el movimiento de generación o de producción del mismo fenómeno. "Indagar y descubrir la forma de un fenómeno natural dado, dice (*Ib.*, II, 1), esto es, la diferencia verdadera, la naturaleza naturante o la fuente de la emanación (son éstas las palabras que expresan mejor la cosa), he aquí la finalidad e intención de la ciencia humana." Por ello, es evidente que la forma, como *diferencia verdadera,* es el principio del esquematismo, esto es, el orden intrínseco de las partes de la materia, porque es lo que individualiza la estructura de una realidad material; mientras que como *naturaleza naturante* o *fuente de emanación* es la ley que regula el movimiento de producción de un determinado fenómeno. E insiste varias veces sobre los dos significados de la palabra forma. Por un lado, dice que "la forma verdadera es tal que se puede deducir un fenómeno dado de alguna esencia que conviene a varios fenómenos y es más general que el fenómeno dado" (*Ib.*, II, 4); llama a la forma "definición verdadera" del fenómeno (*Ib.*, II, 20) y la describe como "la cosa misma" en su estructura interna (*Ib.*, II, 13). Por otro lado, habla de las *"leyes* fundamentales y comunes que constituyen las formas" (*Ib.*, II, 17). Y dice: "Aunque en la naturaleza no existen más que cuerpos individuales que producen actos también individuales según una determinada ley, sin embargo en las doctrinas, esta misma ley, su investigación y descubrimiento y su esclarecimiento, sirve de fundamento, tanto al saber como al obrar. Ésta ley y sus artículos es lo que nosotros designamos con el nombre de forma, especialmente porque esta palabra ha prevalecido y es ya familiar" (*Ib.*, II, 2). A veces, los dos significados se

indican juntamente: "Cuando hablamos de formas no entendemos otra cosa que aquellas *leyes* y aquellas *determinaciones* de acto puro que ordenan y constituyen algún simple fenómeno natural, como el calor, la luz, el peso, en cualquier materia o substrato apto. Por esto, la forma del calor o la forma de la luz es lo mismo que la ley del calor o la ley de la luz." (*Ib.*, II, 17). En lo cual se distinguen los dos significados fundamentales de la forma, como ley del movimiento y *determinación* del acto puro, esto es, esquematismo latente.

No es, por tanto, justo acusar a Bacon (como se ha hecho tantas veces) de ambigüedad en el significado que él atribuye a la palabra *forma.* En realidad, este significado es necesariamente doble en virtud de una distinción que Bacon establece claramente y considera fundamental. Es dudoso si la doctrina de la forma era tan original como creía el mismo Bacon, y especialmente si se distingue suficientemente de la aristotélica. No hay duda de que Bacon contrapuso su concepto de forma al del aristotelismo escolástico; pero la forma, tal como fue concebida por él, como principio estático y dinámico de los cuerpos físicos, corresponde exactamente a la auténtica forma de Aristóteles, es decir: la *sustancia,* como principio del ser, del devenir, y de la inteligibilidad de toda cosa real (vol. I, § 73). Sin quererlo y quizás sin saberlo, Bacon se atuvo directamente al genuino significado aristotélico de la forma sustancial. Pero donde se aparta de Aristóteles es en la necesidad, mantenida tenazmente, de que la forma puede siempre resolverse enteramente en elementos naturales: esto es, que la investigación y el descubrimiento de la forma no consiste en definiciones conceptuales, sino en un proceso experimental que llegue en cada caso a determinar los elementos precisos y que actúan en la estructura interna y en el proceso generador de un fenómeno dado. De este modo ha injertado en el tronco del aristotelismo su necesidad de experimentación. Y esto explica la eficacia escasa y casi nula que su doctrina ha ejercido sobre el desarrollo de la ciencia, pues ésta ha estado dominada enteramente por las intuiciones metodológicas de Leonardo, Kepler y Galileo, pero ha ignorado casi del todo el experimentalismo baconiano. Y, en realidad, el experimentalismo científico no podía injertarse en el tronco del aristotelismo; y así la teoría de la inducción baconiana debía fallar en este intento. El experimentalismo científico había ya encontrado su lógica, y con ella su capacidad de construir un sistema. Esta lógica era, como se ha visto (§ 391), la matemática. Es significativo que en la inducción baconiana no encuentren sitio las matemáticas. Bacon se preocupó por cierto de situar las matemáticas en su enciclopedia de las ciencias, agregándolas unas veces a la metafísica (*Advancement*, II, 8, 2), otras veces a la física (*De augm.*, III, 6; *Nov. Org.,* I, 96); pero no reconoció a las matemáticas mismas ninguna función eficaz en la investigación científica; más aún, afirmó explícitamente que ellas "están al final de la filosofía natural, pero no la deben engendrar ni procrear" *(Nov. Org.*, II, 96). Más aún, en el mismo pasaje admite que las matemáticas son causa de la corrupción de la filosofía natural; y en otro lugar *(De augm.*, III, 4), dice que la astronomía ha sido enumerada entre las matemáticas no sin menoscabo de su dignidad *(non sine dignitatis suae dispendio*). En realidad, el experimentalismo de Bacon se mantiene en los límites de la metafísica aristotélica, y no podía llegar a proporcionar a la

ciencia un nuevo instrumento de investigación. Por otra parte, la ciencia había ya encontrado (o iba encontrando) su instrumento, que es precisamente la matemática; y en virtud de este instrumento se desinteresaba de aquellas formas que Bacon consideraba como fin último de la investigación, y se encaminaba a considerar únicamente el orden *mensurable* de las cosas naturales, es decir, sus relaciones matemáticas. La grandeza de Bacon consiste más bien en haber reconocido la estrecha conexión entre la ciencia y el poder humano y en haber sido el profeta.de la técnica, o sea, de la posibilidad de dominio sobre el mundo que la investigación científica ofrece al hombre.

BIBLIOGRAFÍA

§ 388. Los manuscritos de Leonardo han sido publicados con las reproducciones fotográficas por Ravaisson-Mollien, 6 vols. en fol., París, 1881-91; *Codice atlantico,* edic. Piumati, Milán, 1894-1903; / *manoscritti e disegni di Leonardo da Vinci,* publicados por la R. Comisión Vinciana, Roma, 1923 sigs. Entre las selecciones, la más rica es la de Richter, *The Literaty Works of Leonardo da Vinci Compiled and Edited from the Original manuscripts, 2* vols., Londres, 1883, 2.ª edición, 1939; *Frammenti letterari e filosofici,* escogidos por E. Solmi, Florencia, 1899 ; *Trattato delia pittura,* edic. Ludwig, Viena, 1882. Sobre los precedentes históricos de las doctrinas de Leonardo: Duhem, *Etudes sur L. de V.*, 3 volúmenes, París, 1906, 1908, 1913; E. Solmi, *Leonardo,* Florencia, 1900; Croce, *Leonardo filósofo,* en *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913; Gentile, *Leonardo,* en *Pensiero del rinascimento,* cap. IV, Florencia, 1940; Id., *Il pensiero di Leonardo,* Florencia, 1941. C. Luporini, *La mente di L.*, Florencia, 1953; E. Garin *(Medievo e Rinascimento,* Bari, 1954, p. 311 y sigs. ; *La cultura filosófica del rinascimento italiano,* Florencia, 1961, p. 388 y sigs.), ha combatido con razones eficaces la tesis de Duhem acerca de Leonardo y su dependencia de Cusano mostrando, por el contrario, las conexiones del pensamiento de Leonardo con la cultura florentina de la época.

§ 389. El *De revolutionibus*, de Copérnico, fue impreso en Nuremberg, 1543; otras ediciones, Basilea, 1566; Amsterdam, 1617; Varsavia, 1854; Thorn, 1891. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità*, Milán, 1873; Natorp, *Die Kosmolog. Reform des Kop. in ihrer Bedeutung fürd. Philos.*, en "Preuss. Jahrb.", pp. 355 sigs. De Tycho Brahe: *Opera omnia,* Praga, 1611; Francfort, 1648. De Kepler: *Prodomus*, Tubinga, 1596, 1621; *Astronomia nova,* Heidelberg, 1609; *Harmonices mundi*, Linz, 1619; *Opera omnia,* 8 volúmenes, Francfort, 1858-71. Prantl, en "Atti dell'Academia delle scienze di Monaco", clase histórica, 1875.

§ 390. La edición nacional de las obras de Galileo (Florencia, 1890-1909), comprende 20 vols. ; « 20. contiene los índices; el 19.° los documentos ; los 10.°-18.° la correspondencia. *Il saggiatore* está en el vol. 6.°; el *Dialogo sopra i due massimi sistemi* está en el volumen 7.°; los *Dialoghi in torno a due nuove scienze*, en el vol. 8.°. Sobre la vida de Galileo, las numerosas investigaciones de A. Favaro; Banfi, *Vita di G. G.,* Milán, 1930.

§ 391. Favaro, G. *G.*, Módena, 1910; Gentile, *Il pensiero del rinascimento,* Florencia, 1940; L. Olschki, G. *und seine Zeit,* Halle, 1927; A. Koyré, *Etudes galiléennes, 3* vols., París, 1939. La interpretación a que se hace referencia en el texto, de un Galileo próximo a Aristóteles, se debe precisamente a Koyré. Para una crítica muy equilibrada de la misma: L. Geymonat, *G. G.*, Turín, 1957.

§ 392. Sobre la vida de Bacon: Remusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa phil. et son influence jusqu'à nos jours,* París, 1857; M. M. Rossi, *Saggio* sa *F. B.*, Nápoles, 1935. La mejor edición de las obras de Bacon es la editada, bajo la dirección de Ellis, Spelding y Heath, *Works,* 1857-59, en 5 vols. Buena la precedente edición de Bouillet, en 3 vols., París, 1834-35; *Novum Organum,* edic. y coment. de T. Fowler, Oxford, 1889; *The advancement of Learning*, bajo la dirección de H. Morley, Londres, 1905; *The New Atlantis*, bajo la dirección de G. C. Moore Smith, Cambridge, 1900. Como ejemplo de las frecuentes desvalorizaciones que ha sufrido la figura de Bacon, se puede ver la obra de L. Von Liebig, *Ueber F. B. von V. und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863; tercera trad. franc., París, 1866 y 1877.

§ 393. Sobre la doctrina de Bacon: K. Fischer, F. *B. von V. Die Realphil. und ihre Zeitalter*, Leipzig, 1856, 2.ª edic., 1875; Heussler, *F. B. und seine geschichtliche Stellung*, Breslau, 1889; Levi, *Il pensiero di F. B.*, Turín, 1925; Broad, *The Phil. of F.B.*, Cambridge, 1928; Fazio Allmayer, *Saggio su F, B.*, Palermo, 1928; Theobald, *F. B. concealed and revealed*, Londres, 1930; M. M. Rossi, *Saggio su F. B.*, cit.; F. Anderson, *The Phil. of F, B.*, Chicago, 1948; B. Farrington, *F. B.: Philosopher of Industriai Science*, Nueva York, 1949, trad. ital., Turín, 1952; P. M. Schuhl, *La pensée de B.*, París, 1949; Paolo Rossi, *F. B., Dalla magia alla scienza*, Bari, 1957 (esta ultima obra está destinada especialmente a la ilustración de las relaciones entre el pensamiento de Bacon y el escolástico y renacentista).

§ 394. Las diversas interpretaciones de la teoría de las formas son expuestas y discutidas en las monografías más recientes; Levi, *op. cit.*, pp. 243 sigs.; Rossi, op. cit., pp. 195 sigs.

PARTE QUINTA

LA FILOSOFÍA MODERNA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

CAPITULO I

DESCARTES

395. VIDA Y OBRAS

La personalidad de Descartes señala el paso decisivo del Renacimiento a la Edad Moderna. Los temas fundamentales de la filosofía del Renacimiento, el reconocimiento de la subjetividad humana y la urgencia de profundizarla y aclararla con un retorno a sí misma, el reconocimiento de la relación del hombre con el mundo y la necesidad de devolverla en favor del hombre, se convierten en la filosofía de Descartes en los términos de un nuevo problema en el cual están implicados conjuntamente el hombre como sujeto y el mundo objetivo.

Renato Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haya de Turena. Se educó en el colegio de los Jesuitas de La Fleche, donde permaneció de 1604 a 1612. Los estudios que hizo en este período fueron sometidos por él mismo a crítica en la parte primera de su *Discurso*: no bastaron para darle una orientación segura y le revelaron la íntima vacuidad de la cultura escolástica de su tiempo. Pero Descartes conservó siempre relaciones afectuosas con sus maestros jesuitas, y con uno de ellos, el Padre Marino Mersenne, conservó relaciones de amistad y correspondencia durante toda su vida. La incertidumbre en que le había dejado su primera educación, le convenció de que debía viajar para "leer en el gran libro del mundo". En 1618 se alistaba en los ejércitos del príncipe de Nassau que participaban en la Guerra de los Treinta Años. Las costumbres militares de aquel tiempo dejaba a los nobles amplia libertad, y Descartes pudo viajar a su gusto por toda Europa, dedicándose a los estudios de matemáticas y física y a buscar el fundamento seguro de todo el saber humano. En 1618 conoció al médico holandés Isaac Beeckman, y esta amistad fue un nuevo incentivo para llevar adelante sus investigaciones matemáticas y físicas. Al año siguiente, en una pequeña ciudad alemana, tuvo el 10 de noviembre la gran inspiración de su descubrimiento fundamental. Fue una propia y verdadera crisis de entusiasmo que indujo al filósofo a hacer el voto de ir en peregrinación al santuario de Loreto. En 1622 Volvió a Francia. Y en los años siguientes viajó todavía por Suiza e Italia. En 1628 fijó su residencia en Holanda, que era entonces el país de la libertad y de la tolerancia filosófica y religiosa; y este fue sin duda el motivo principal que impulsó a Descartes a establecerse allí, aunque también influyó en él otro motivo (orno él mismo aduce), el de sustraerse a los compromisos sociales que en Francia le quitaban mucho tiempo. En Holanda pudo conseguir aquella soledad sin aislamiento que constituyó el ideal de toda su vida.

Desde 1619, año de la "inspiración", Descartes estaba en posesión de la idea central de su método. Pero hasta 1628 probablemente no comenzó a aplicar su idea en una obra y redactar las reglas del método en las *Regulae ad directionem ingemi*, que, sin embargo, no publicó y salieron a la luz muchos años después de su muerte (1701). En Holanda empezó a componer un tratado de metafísica que debía ser el prototipo de las *Meditaciones*, y en 1633 terminaba el *Tratado del Mundo* (al cual quería poner el título menos ambicioso de *Tratado de la luz)*. Pero mientras se disponía a publicarlo, tuvo noticias de la condenación de Galileo el 22 de junio de 1633. Puesto que en el tratado aceptaba la hipótesis de Copérnico, renunció sin más a la publicación del mismo, para evitar un conflicto abierto con la Iglesia. Su naturaleza hábil y prudente le impulsó a evitar el obstáculo. Separó del tratado original algunas panes fundamentales y publicó en 1637 tres ensayos: *La dióptrica, Los meteoros y* la *Geometría*, poniendo un prólogo que fue el *Discurso del método.* A continuación reemprendió y redactó definitivamente el tratado de metafísica que tenía esbozado desde 1629. Antes de publicarlo, Descartes lo envió al Padre Mersenne, para que lo sometiese al parecer de los mayores filósofos y teólogos de su tiempo. Como se dirigía a los doctos, la obra (a diferencia del *Discurso)* estaba escrita en latín; y fue publicada el año siguiente (1641), seguida de una serie de *Objeciones*, a las cuales Descartes añadió sus *Respuestas*, con el título *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*. En 1647 la obra era publicada en francés. Toda la materia del *Mundo* fue después reelaborada por Descartes en una nueva obra que resumía también su filosofía, que publicó en latín con el título de *Principia philosophiae* en cuatro libros. La obra está compuesta de breves artículos según el modelo de los manuales escolásticos de su tiempo, porque Descartes quiso precisamente dedicarla a las escuelas, donde hubiera querido que sustituyera a la enseñanza aristotélica todavía predominante. Cinco años después, se disgustó por la hostilidad que su doctrina encontraba en los ambientes académicos holandeses (y que había provocado su *Epistola ad Gisbertum Voètium*, 1643) y pensaba retirarse a Francia cuando recibió la invitación de la reina Cristina de Suecia a trasladarse a Estocolmo para instruirla en su filosofía. Animado por su amigo Chanut, embajador de Francia ante la reina, Descartes partió para Suecia, después de haber entregado para la imprenta el manuscrito de su última obra, *Las pasiones del alma* (1649). La reina Cristina se complacía en conversar con Descartes a las cinco dé la mañana; y una mañana de febrero de 1650 el filósofo, al dejar el palacio, cogió una pulmonía que, después de una semana de delirio y sufrimientos, le llevó a la muerte. Las últimas obras del filósofo fueron una comedia francesa (que se ha perdido) y la letra de un ballet, *El nacimiento de la paz*, destinado a celebrar el tratado de Westfalia, cuyo espíritu se revela en la siguiente cuarteta:

Qui voit comme nous sommes faits
Et pense que la guerre est belle
Ou qu'elle vaut mieux que la paix
Est estropié de cervelle.

Después de la muerte del filósofo fueron publicados cartas y escritos que había dejado inéditos: *Compendiimi musicae* (1950); *Tratado del hombre,* primero en latín (1622), después en francés (1664); *El Mundo o Tratado de la luz* (1664); *Cartas* (1657-67), entre las cuales son notables las dirigidas a la princesa Isabel del Palatinado; *Regulae ad directionem ingenii* (1701); *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (La búsqueda de la verdad por medio de la razón natural) (1701).

396. LA UNIDAD DE LA RAZÓN

El problema que domina toda la especulación de Descartes, es el del *hombre* Descartes. El procedimiento de Descartes es esencialmente autobiográfico, aun cuando (como en los *Principios)* tiene la intención de exponerlos en forma objetiva y escolástica. Su precedente y su modelo es Montaigne. "Mi finalidad, dice Descartes (*Discurso*, 1), no es la de enseñar el método que cada uno debe seguir para conducir rectamente su razón, sino solamente hacer ver de qué manera he procurado conducir la mía." Como Montaigne, Descartes no quiere enseñar, sino describirse a sí mismo, y por esto debe hablar en primera persona. Su problema surge de la necesidad de orientación que él siente a la salida de la escuela de La Fleche, cuando, aun habiendo asimilado con éxito el saber de su tiempo, se da cuenta de que no posee ningún criterio seguro para distinguir lo verdadero de lo falso y que todo lo que ha aprendido poco o nada sirve para la vida.

El problema del *hombre* Descartes y el problema de la recta razón y de la *bona mens* (es decir, de la prudencia de la vida) son en realidad un solo y único problema. Descartes no ha buscado resolver más que su propio problema, pero está cierto de que la solución que ha encontrado no solamente sirve para él, sino que vale para todos, porque la razón que constituye la sustancia de la subjetividad humana es igual en todos los hombres, de manera que la diversidad de las opiniones humanas se origina solamente de los diferentes modos de guiarla y de la diversidad de los objetos a los cuales se aplica. Este principio de la unidad de la razón, que es, además, la unidad sustancial de los hombres *en la razón*, fue la primera gran inspiración de Descartes, la de 1619. En las *Regulae,* que sin duda son el primer escrito en el cual esta inspiración queda expresada, afirma claramente la unidad del saber humano, fundada en la unidad de la razón. "Todas las diversas ciencias, dice, no son otra cosa que la sabiduría humana, la cual permanece siempre una e idéntica, aunque se aplique a diferentes objetos, y no recibe de ellos mayor distinción que la que recibe la luz del sol de los diferentes objetos que ilumina." La única sabiduría humana, a la cual todas las ciencias se reducen, es llamada por Descartes *bona mens (Reg.,* I), y es, al mismo tiempo, la prudencia por la cual el hombre se orienta en la vida y la razón por la cual distingue lo verdadero de lo falso. Es un principio a la vez teórico y práctico, que es la misma esencia del hombre.

Esta sustancia, como tal, es única y universal. "La facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que se llama propiamente buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres, dice Descartes al comienzo del *Discurso.* Esta universalidad de la razón es, sir

duda, la mayor herencia que Descartes ha recibido de la filosofía clásica y, en particular, del estoicismo. Pero, mientras para los estoicos la razón es la misma sustancia divina y el hombre participa de ella sólo en la medida en que Dios opera en él, para Descartes la razón es una facultad específicamente humana a la cual Dios ofrece solamente alguna garantía, subordinada ppr otra parte al respeto de reglas precisas. Y como facultad humana, la razón no opera descubriendo o manifestando el orden divino en el mundo, sino produciendo y estableciendo el orden en los conocimientos y en las acciones de los hombres. Descartes lleva a término aquella mundanización y humanización de la razón que la filosofía del Renacimiento había iniciado parcialmente. Por eso, para Descartes el primer fruto de la razón es la ciencia y, en particular, la matemática, sobre la que funda él el descubrimiento del método. No obstante, la razón no se identifica del todo con su método sino que afecta también a la naturaleza de los elementos sobre que versa el método: estos elementos son racionales sólo en la medida en que poseen *claridad* y *evidencia.* La claridad y evidencia de los elementos cognoscitivos (o sea, de las ideas) constituyen la condición preliminar de todo procedimiento racional; por algo la primera regla del método prescribe el reconocimiento de dichos caracteres. Por lo cual Descartes privilegia a las matemáticas que se sirven únicamente de los citados elementos; pero este privilegio tiene como contrapartida negativa el rechazo de una cantidad de nociones aproximativas, imperfectas o fantásticas que Descartes se niega a tomar en consideración porque no las considera susceptibles de tratamiento racional. El ideal de la claridad y de la distinción, es decir, el ideal de la filosofía como ciencia rigurosamente conceptual, es una de las enseñanzas cartesianas que más poderosamente han influido en la tradición occidental.

Por lo demás, este ideal no constituía para Descartes un empobrecimiento del horizonte de la filosofía o su reducción a una tarea puramente especulativa. Como Bacon, Descartes tiene como fin una filosofía "no puramente especulativa, sino también práctica por la cual el hombre pueda convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza". Esta filosofía debe poner a disposición del hombre combinaciones que le permitan gozar .sin fatiga de los frutos de la tierra y de otras comodidades y tender a la conservación de la salud, que es el primer bien del hombre en esta vida. Y Descartes es francamente optimista acerca de la posibilidad y los resultados prácticos de una tal filosofía, la cual, según el, podría conducir a los hombres a estar exentos "de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del alma, y quizás también de la debilidad de la vejez" *(Discurso,* VI). Por esto hace públicos los resultados de sus investigaciones: sabe que su vocación le llama al servicio de la humanidad y que de sus descubrimientos la humanidad puede esperar el bienestar y el equilibrio de la vida.

Pero estos resultados están condicionados por la posesión del método. Es menester poseer un método fundado en la unidad y simplicidad de la razón humana y que, por tanto,. sea aplicable a todos los dominios del saber y a todas las artes. El descubrimiento y la justificación de este método se convierte en el primer objetivo de la actividad especulativa de Descartes.

397. EL METODO

Descartes ha descubierto su método mediante la consideración del procedimiento matemático. "Aquellos largos encadenamientos de raciocinios, simples y fáciles, de los cuales se sirven usualmente los geómetras para alcanzar sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas de que el hombre puede tener conocimiento se siguen del mismo modo y que, con tal de abstenerse de aceptar como verdadera una cosa que no lo sea y que se respete siempre el orden necesario para deducir una cosa de otra, no habrá ninguna cosa tan lejana a la que al fin no se pueda llegar, ni nada tan oculto que no se pueda descubrir." *(Disc.,* II.) Las ciencias matemáticas ya han llegado, pues, prácticamente, a la posesión del método. Pero no se trata solamente de tomar conciencia de este método, es decir, de abstraerlo de las matemáticas y darle una formulación general, para poderlo aplicar a todas las ramas del saber. Esta aplicación no sería posible si no se hubiera probado de antemano el valor universal del método. Es menester, pues, justificar el método mismo y la posibilidad de su aplicación universal, llegando a su fundamento último, esto es. a la subjetividad del hombre como pensamiento o razón. El hecho de que las matemáticas estuvieran ya en posesión de la práctica del método facilitó sin duda la tarea de Descartes; pero ésta empieza verdaderamente con la justificación (o fundamentación) de las reglas metódicas, justificación que es la única que permite y autoriza la aplicación de las mismas a todos los dominios del saber humano. Descartes debía, pues: 1) formular las reglas del método, teniendo presente sobre todo el procedimiento matemático en el cual ellas están ya de alguna manera presentes; 2) fundamentar con una investigación metafísica el valor absoluto y universal del método; 3) demostrar la fecundidad del método en las diversas ramas del saber. Tal fue, en efecto, su objetivo.

Descartes define el método como el conjunto de "reglas ciertas y fáciles que hacen imposible para quien las observe exactamente tomar lo falso por verdadero y, sin ningún esfuerzo mental inútil, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, le conducirán al conocimiento verdadero de todo lo que es capaz de conocer" *(Reg.,* IV). El método debe conducir de una manera fácil y segura al hombre, no sólo al conocimiento verdadero, sino también "al punto más alto" (*Disc.*, I) a que pueda llegar: esto es, al mismo tiempo, "al dominio del mundo y a la prudencia de la vida". En las *Regulae ad directionem ingemi,* Descartes había expuesto no sólo las reglas fundamentales, sino también las modalidades y las condiciones de su aplicación: para ello había enumerado veintiuna reglas y luego, desanimado, había interrumpido su obra. En la segunda parte del *Discurso del método* reduce a cuatro las reglas fundamentales.

La primera es la de la *evidencia.* "La primera es la de no aceptar nunca ninguna cosa por verdadera si no se la reconoce verdaderamente como tal: o sea, evitar diligentemente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu que yo no tenga ninguna ocasión de ponerlo en duda." La evidencia es contrapuesta por Descartes a la conjetura, que es aquello cuya verdad no aparece a la mente de modo inmediato. El acto por el cual el alma llega a la

evidencia, es la *intuición.* Descartes entiende por intuición "no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de la imaginación erróneamente coordinadora, sino un concepto de la mente pura y atenta, tan fácil y distinto que no queda duda ninguna sobre lo que pensamos; o sea, lo que es lo mismo, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón y es más cierto que la misma deducción" (*Reg.*, III). La intuición es, pues, el acto puramente racional con el cual la mente percibe su propio concepto y se hace transparente a sí misma. La claridad y la distinción constituyen los caracteres fundamentales de una idea evidente: y se entiende por *claridad* (como Descartes explica, *Prin. phil.*, I, 21 y 45) la presencia y manifestación de la idea a la mente que la considera; y por *distinción* la separación de todas las otras ideas, de modo que no contenga nada que pertenezca a las demás. La evidencia define así un acto fundamental del espíritu humano, la intuición, que Descartes en las *Reglas* pone antes que la deducción y al lado de ella, como los dos únicos actos del entendimiento. La intuición es el acto mismo de la evidencia, el transparentarse de la mente a sí misma *y* la certeza inherente a este transparentarse. Veremos que la investigación metafísica de Descartes será fundamentalmente una justificación del acto intuitivo.

La segunda regla es la del *análisis.* "Dividir cada una de las dificultades que se han de examinar en el mayor número de partes posibles y necesarias para resolverlas mejor." Una dificultad es un complejo de problemas eri los cuales están a la vez mezclados lo verdadero y lo falso. La regla supone, en primer lugar, que el problema sea absolutamente determinado, o sea, liberado de toda complicación superflua, y, en segundo lugar, que sea dividido en problemas más simples, que se puedan considerar separadamente (*Reg.*, 13).

La tercera regla es la de la *síntesis.* "Conducir mis pensamientos por orden, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta los conocimientos más complejos, suponiendo que haya un orden incluso entre los objetos que naturalmente no se precedan los unos a los otros." Esta regla supone el procedimiento ordenado, que es propio de la geometría, y supone, además, que todo dominio del saber está ordenado o es ordenable análogamente. El orden presupuesto de esta manera es, según Descartes, el orden de la *deducción,* que es el otro de los dos actos fundamentales del espíritu humano. En el orden deductivo, son primeras las cosas que Descartes llama *absolutas*, es decir, provistas de una naturaleza simple y, como tales, casi independientes de las otras; son, en cambio, *relativas,* las que deben ser deducidas de las primeras mediante una serie de razonamientos (*Ib.*, 6). La necesidad del orden deductivo implica que se ha de excogitar tal orden cuando no se encuentra naturalmente; así, en el caso de una escritura en caracteres, desconocidos, que no presenta ningún orden, comenzamos ideando uno y sometiéndolo a prueba (*Ib.*, 10). La regla del orden es para la deducción tan necesaria como la evidencia para la intuición.

La cuarta regla es la de la *enumeración.* "Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que estemos seguros de no omitir nada." La enumeración comprueba el análisis, la revisión comprueba la síntesis. Esta regla prescribe el orden y la continuidad del procedimiento

deductivo y tiende a reconducir este procedimiento a la evidencia intuitiva. En efecto, la comprobación completa que la enumeración establece a través de toda la cadena de deducciones hace de esta cadena un todo completo y totalmente evidente (*Ib*., 7).

Estas reglas tienen en sí mismas su justificación. El hecho de que las matemáticas se sirvan de ellas con éxito, no constituye una comprobación, porque podrían tener utilidad práctica para los fines de las matemáticas y, no obstante, estar desprovistas de validez absoluta y, por consiguiente, ser inaplicables fuera de ellas. Descartes debe, pues, llevar a cabo una investigación que las justifique, llegando hasta su raíz; y esta raíz no puede ser otra que el principio único y simple de toda ciencia y de todo arte: la subjetividad racional o pensante del hombre.

398. EL "COGITO"

Encontrar el fundamento de un método que debe ser la guía segura de la investigación en todas las ciencias, es posible, según Descartes, sólo con una crítica radical de todo el saber. Es menester suspender al menos una vez el asentimiento a cualquier conocimiento aceptado comúnmente, dudar de todo y considerar provisionalmente como falso todo aquello sobre lo cual es posible la duda. Si, persistiendo en esta postura de crítica radical, se alcanza un principio sobre el cual la duda no es posible, este principio deberá ser juzgado como firmísimo y tal que pueda servir de fundamento a todos los demás conocimientos. En este principio se encontrará la justificación del método.

La duda cartesiana supone dos momentos distintos: 1.°, el reconocimiento del carácter incierto y problemático de los conocimientos a los cuales se refiere; 2.°, la decisión de suspender el asentimiento a tales conocimientos y de considerarlos provisionalmente como falsos. El primer momento es de carácter teórico, el segundo es de carácter práctico y supone un acto libre de la voluntad. La doctrina cartesiana del libre albedrío está ya implícita en este segundo momento (§ 401). Evidentemente, la suspensión del *juicio* o *epoché* (según el término de los antiguos escépticos), aunque deja abolido todo juicio que afirme o niegue la verdad de una idea, no deja abolidas las mismas ideas. Se refiere a la *existencia* y no a la *esencia* de las cosas. Negarse a afirmar la realidad de los objetos sensibles, no significa negar las ideas sensibles de tales objetos. La *epoché* suspende U afirmación de la realidad de las" ideas poseídas de cualquier modo qué sea por el hombre; pero reconoce estas ideas como puras ideas o esencias. Lo cual implica una indicación precisa del sentido en que se mueve el procedimiento de la duda. Este procedimiento tendrá éxito si, reducido por la *epoché* el mundo de la conciencia a un mundo de puras ideas o esencias, se encuentra una idea o esencia que sea la revelación inmediata de una existencia. Y tal es el caso del yo.

Ahora bien, Descartes sostiene que ningún grado o forma de conocimiento se sustrae de la duda. Se *puede* y, por tanto, se *debe* dudar de los conocimientos sensibles, tanto porque los sentidos a veces nos engañan y, por consiguiente, pueden engañarnos siempre, como porque se tienen

durante el sueño conocimientos semejantes a los que se tienen mientras estamos despiertos, sin que se pueda hallar un criterio seguro de distinción entre unos y otros.

Hay, desde luego, conocimientos que son verdaderos, tanto en el sueño como en la vigilia, como los conocimientos matemáticos (dos más tres hacen siempre cinco; tanto durmiendo como estando despierto); pero tampoco éstos se sustraen a la duda, porque también su certeza puede ser ilusoria. Mientras no se sepa nada cierto sobre nosotros mismos y nuestro origen, se puede siempre suponer que el hombre ha sido creado por un genio malo o por una potencia maligna que se haya propuesto engañarlo, procurándole conocimientos aparentemente ciertos pero faltos de verdad. Basta hacer esta hipótesis (y se puede hacer, dado que no se sabe nada), para que aun los conocimientos más ciertos subjetivamente resulten dudosos y capaces de engañarnos. Así, la duda se extiende a todo y se convierte en absolutamente universal.

Pero precisamente en el carácter radical de esta duda se presenta el principio de una primera certeza. Yo puedo admitir que me engaño o soy engañado de todas las maneras. Puedo suponer que no existe Dios, ni el cielo, ni los cuerpos, y que yo mismo no tengo cuerpo. Pero para engañarme o ser engañado, para dudar y para admitir que todo es falso, es menester necesariamente que yo que pienso sea algo y no nada. La proposición *pienso, luego existo,* es la única absolutamente verdadera, porque la misma duda la confirma. Toda duda, suposición o engaño, supondrá siempre que yo que dudo, supongo o me engaño, existo. La afirmación *yo existo* será, por tanto, verdadera siempre que la conciba en mi espíritu.

Ahora bien, esta proposición contiene también evidentemente una cierta indicación sobre *lo que soy yo* que existo. No puedo decir que existo como cuerpo, ya que no sé nada de la existencia de los cuerpos, sobre los cuales mi duda continúa. Yo no existo sino como cosa que duda, es decir, que piensa. La certeza de mi existir se enlaza solamente con mi pensamiento y sus determinaciones: el dudar, el entender, el concebir, el afirmar, el negar, el querer, el no querer, el imaginar, el sentir y, en general, todo lo que existe en mí y de lo que tengo inmediata conciencia (*II Resp.*, Def. I). Las cosas pensadas, imaginadas, sentidas, etc., pueden, en lo que sé de ellas, no ser reales; pero es ciertamente real mi pensar, sentir, etc. La proposición *yo existo*, significa solamente *yo soy una cosa que piensa*, esto es, espíritu, entendimiento, razón. Mi existencia de sujeto que piensa es cierta, como no lo es la existencia de ninguna cosa que pienso. Puede ser, desde luego, que lo que yo percibo (por ejemplo, un pedazo de cera) no exista; pero es imposible que no exista yo que creo percibir aquel objeto. Sobre esta certeza originaria, que es al mismo tiempo una verdad necesaria, debe fundarse cualquier otro conocimiento.

Por esto cree Descartes que sobre esta certeza primaria puede fundar en primer lugar la validez de la regla de la evidencia. "Habiendo notado, dice (*Disc.*, IV; consúltese *Med.*, III), que no hay nada en esta afirmación *pienso, luego existo*, que me asegure que digo la verdad, sino que veo claramente que para pensar es menester existir, he juzgado que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas." Pero ya a algún contemporáneo de Descartes (p. ej. Huet,

Censura phil. cart., II, 1) esta relación entre el *cogito* y la regla de la evidencia había parecido problemática. Si el principio del *cogito* se acepta *porque* es evidente, la regla de la evidencia es anterior al mismo *cogito* como fundamento de su validez: y la pretensión de justificarla en virtud del *cogito* es ilusoria. Pero, ¿el *cogito* y la evidencia son verdaderamente dos principios diversos entre los cuales sea menester establecer la prioridad? ¿Es el *cogito* sólo *una* entre las muchas evidencias que la regla de la evidencia garantiza como verdadera? En realidad, el *cogito* no es una evidencia, sino mas bien *la* evidencia en su fundamento metafísico: es la evidencia que la existencia del sujeto que piensa tiene por sí misma, o sea, la *transparencia* absoluta que la existencia humana, como espíritu y razón, posee confrontada consigo misma. La evidencia del *cogito* es una relación intrínseca al yo y por la cual el yo se une inmediatamente con su propia existencia. Esta relación no recibe su valor de ninguna regla, sino que tiene sólo en sí misma el principio y la garantía de su certeza. La regla de la evidencia, provisionalmente inferida de la consideración de las matemáticas, halla en esta relación su última raíz y su justificación absoluta: se convierte así verdaderamente en universal y es susceptible de aplicación en todos los casos. Dice, en efecto, Descartes, respondiendo a una objeción análoga *(Carta a Clercelier*, junio-julio 1646, *Oeuvr.*, IV, 443): "La palabra *principio* se puede tomar en diversos sentidos: una cosa es buscar una *noción común* que sea tan clara y general que pueda servir como principio para probar la existencia de todos los seres, los *entia* que se conocerán después; y otra cosa es buscar *un ser*, cuya existencia nos sea mas conocida que la de los otros, de manera que nos pueda servir como principio para conocerlos."

Esto permite responder a otra pregunta (también tradicional en la crítica cartesiana): si el *cogito* es o no un *razonamiento.* En este caso supondría una premisa mayor: "todo lo que piensa, existe", y (como observa Gassendi) no sería un primer principio. El mismo Descartes ha afirmado decididamente contra sus críticos el carácter inmediato e intuitivo del *cogito.* Y en realidad la identidad entre la evidencia (en su principio) y el *cogito* establece también la identidad entre el *cogito y* la *intuición*, que es el acto de la evidencia. Si la intuición, según se ha visto (§ 397), es el acto con el cual la mente llega a ser transparente a sí misma, la intuición primera y fundamental es aquella con la cual llega a ser transparente a sí misma la existencia de la mente, esto es, del sujeto que piensa. El *cogito,* como evidencia existencial originaria, es la intuición existencial originaria del sujeto que piensa.

El sujeto pensante, definido por la autoevidencia existencial, es, según Descartes, una sustancia (*Disc.*, IV; *Resp.*, III). Descartes acepta aparentemente la noción escolástica de sustancia y entiende por tal el sujeto inmediato de cualquier atributo del que tengamos una idea real. Pero, en realidad, aquella noción experimenta en él una metamorfosis radical. La sustancia pensante no es más que el pensamiento existente. La sustancia del yo no implica el reconocimiento de algún *substratum* suyo desconocido, sino que solamente expresa la relación intrínseca, por la cual el *yo es la evidencia de su propia existencia.* De manera análoga, el carácter sustancial de la extensión (a la que se reduce la *corporeidad* de las cosas) significará solamente la objetividad de la extensión con respecto a los demás caracteres

de los cuerpos; pero excluirá cualquier recòndito substrato. La sustancia pensante no es mas que el pensamiento, en cuanto existencia evidente a sí misma. La aparente aceptación que Descartes hace del vocablo aristotelicoescolástico de sustancia es, en realidad, una nueva definición del mismo vocablo, cuyo significado se agota en la intrínseca relación existencial del yo.

Las consideraciones precedentes permiten establecer la originalidad del principio cartesiano del *cogito.* Es imposible decir, si a sabiendas o no, Descartes ha repetido un movimiento de pensamiento que sin ningún género de duda se remonta a San Agustín (vol. I, § 160), que de él pasó a la escolástica y que reasumió y renovó Campanella, casi contemporáneamente con Descartes (§ 385). Pero no cabe duda que, como Descartes mismo afirmó (*Resp.*, IV), San Agustín se había servido del *cogito* con fines bastante diferentes de los suyos. Se orientaba al reconocimiento de la presencia trascendente de Dios en el hombre; y en la tradición medieval el *cogito* agustiniano conserva el mismo valor. En cuanto a Campanella, se ha visto que el principio vale, según él, únicamente como fundamento de una teoría naturalista de la sensación. Pero lo que hace evidente la diferencia radical que hay entre los precedentes históricos del *cogito* cartesiano y el *cogito* mismo, es que en ellos falta el carácter *problemático* que en virtud del *cogito* pasa a asumir toda realidad distinta del yo. Por vez primera Descartes ha hecho valer el *cogito* como relación originaria del yo consigo mismo y, por tanto, como principio que hace problemática cualquier otra realidad y, al mismo tiempo, permite justificarla. Solamente Descartes ha aplicado todo el valor del *cogito* en cuanto supone y lo ha empleado como principio único y simple para una reconstrucción metafísica que tiene como punto de partida la problematicidad de lo real.

399. DIOS

El principio del *cogito* no encierra al hombre en la interioridad de su yo. Es un principio de abertura hacia el mundo, hacia una realidad que está más allá del yo. Ciertamente, basándose en él, yo no estoy seguro mas que de mi existencia; pero mi existencia es la de un ser que piensa, es decir, de un ser que tiene ideas. El uso del término *idea* para indicar cualquier objeto del pensamiento en general es una novedad terminológica de Descartes. Según los escolásticos, *idea* era la esencia o el arquetipo de las cosas subsistente en la mente de Dios (el universal *ante rem).* Descartes define la idea como "la forma de un pensamiento, por la inmediata percepción de la cual soy consciente de ese pensamiento" (*Resp.*, II, Def. 2). Esto significa que la idea expresa el carácter fundamental del pensamiento por el cual el pensamiento tiene conciencia de sí mismo de una manera inmediata. Toda idea posee en primer lugar una realidad como acto de pensamiento, y esta realidad es puramente subjetiva o mental. Pero, en segundo lugar, tiene también una realidad que Descartes llama escolásticamente *objetiva,* en cuanto *representa* un objeto: en este sentido las ideas son "cuadros" o "imágenes" de las cosas. Ahora bien, el *cogito* me da la seguridad de que las ideas existen en mi pensamiento como actos del mismo, ya que forma parte de mí como sujeto

pensante. Pero no me dan la seguridad del valor real de su contenido objetivo, esto es, no me dicen si los objetos que representan subsisten o no en la realidad. Son para mí ideas la tierra, el cielo, los astros y todas las cosas percibidas por los sentidos: como ideas, existen en mi espíritu. Pero, ¿existen realmente las cosas correspondientes fuera de mi pensamiento? Este es el problema ulterior que se presenta a la investigación cartesiana. Descartes divide en tres categorías todas las ideas: las que me parecen haber nacido en mí *(innatas);* las que me parecen extrañas o que me llegan de fuera *(adventicias), y* las formadas o halladas por mí mismo *(facticias).* Pertenece a la primera clase, la capacidad de pensar y de comprender las esencias verdaderas, inmutables y eternas de las cosas; a la segunda, las ideas de las cosas naturales; a la tercera, las ideas de las cosas quiméricas o inventadas (*Med.*, III; *Cartas a Mersenne*, 16 junio 1641. *Oeuvr.*, III, 383). Ahora bien, entre todas estas ideas no hay ninguna diferencia si se consideran desde el punto de vista de su realidad subjetiva, esto es, como actos mentales; pero si se consideran desde el punto de vista de su realidad objetiva, o sea, de las cosas que representan o de que son imágenes, son muy diferentes unas de otras.

Desde este punto de vista pueden ser examinadas para descubrir la causa que las produce. Ahora bien, las ideas que representan a otros hombres o cosas naturales, no contienen nada tan perfecto que no pueda ser producido por mí. Pero por lo que se refiere a la idea de Dios, esto es, a una sustancia infinita, eterna, omnisciente, omnipotente y creadora, es difícil suponer que pueda haberla creado yo mismo. La idea de Dios es la única en la cual hay algo que no ha podido venir de mí mismo, en cuanto yo no poseo ninguna de las perfecciones que están representadas en esta idea. Descartes afirma, en general, que la causa de una idea debe siempre tener al menos tanta perfección como la representada por la idea. Por esto, la causa de la idea de una sustancia infinita no puede ser más que una sustancia infinita; y la simple presencia en mí de la idea de Dios demuestra la *existencia* de Dios. Esta demostración cartesiana tiene como modelo, sin duda, las demostraciones escolásticas, basadas en el principio de causalidad; pero, a diferencia de ellas, no parte de las cosas sensibles para llegar, a través de la imposibilidad de remontarse hasta el infinito, a la causa primera, sino que parte de la simple idea de Dios y pasa inmediatamente de su contenido representativo a su causa. La prueba se funda de este modo únicamente en la naturaleza que Descartes atribuye a las ideas, y es típica del cartesianismo.

En segundo lugar, puedo llegar a reconocer la existencia de Dios, según Descartes, por la misma consideración de la finitud de mi yo. Yo soy finito e imperfecto, como se demuestra por el hecho de que dudo. Pero si fuese la causa de mí mismo, me habría dado las perfecciones que concibo y que están precisamente contenidas en la idea de Dios. Es, pues, evidente que no me he creado a mí mismo y que ha debido crearme un ser que tiene todas las perfecciones cuya simple idea yo poseo. El punto de partida de esta segunda prueba es también la presencia en el hombre de la idea de Dios; además, esta segunda prueba está fundada en el reconocimiento por parte del hombre de su propia limitación. Descartes establece una estrecha conexión entre la naturaleza finita del hombre y la idea de Dios. "Cuando reflexiono sobre mí mismo, dice (*Med.*, III), no solamente conozco que soy

una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y más grande, sino que conozco también al mismo tiempo que Aquel del cual dependo, posee en sí todas las grandes cosas a las cuales aspiro y cuyas ideas encuentro en mí y las posee no de un modo indefinido y en potencia, sino en realidad actual e infinitamente, y que por esto es Dios." No sería posible que mi naturaleza fuese tal cual es, esto es, finita pero dotada de la idea de lo infinito, si el ser infinito no existiera. La idea de Dios es, pues, "como la marca del artesano impresa en su obra y no es ni siquiera necesario que esta marca sea algo distinto de la misma obra". En otras palabras, la misma finitud constitutiva del hombre supone una relación causal del hombre con Dios, relación de la cual la idea de Dios es expresión y revelación inmediata.

Las dos pruebas expuestas aquí, tienen como punto de partida la idea de Dios. Pero ya la escolástica había propuesto una prueba que pretendía partir de la simple idea de Dios para llegar a la existencia de Dios: es la prueba ontológica de San Anselmo de Aosta (vol. I, § 192). Esta prueba encajaba perfectamente en la lógica del procedimiento de Descartes. Y Descartes la nace suya, presentándola como dotada de la misma necesidad que una demostración matemática. Así como no es posible concebir un triángulo que no tenga los ángulos internos iguales a dos rectos, tampoco es posible concebir a Dios como no existente. El ser soberanamente perfecto no puede ser concebido como desprovisto de la perfección que es la existencia: la existencia le pertenece, pues, con la misma necesidad que una propiedad del triángulo pertenece al triángulo. Es evidente que esta prueba se diferencia de las dos precedentes porque considera la idea de Dios no en relación con el hombre y su limitación, sino en sí misma, y en cuanto esencia de Dios. Y sobre esta esencia versan las aclaraciones que Descartes ha dado sobre la prueba (*Resp.*, I). La necesidad de la existencia de Dios deriva de la sobreabundancia de ser que es propia de su esencia. Por esta sobreabundancia Dios se pone a sí mismo en la existencia comportándose en cierta manera hacia sí mismo como una causa eficiente. Aun sin haber en Dios distinción entre la existencia y la causa eficiente (lo cual sería absurdo), la causalidad eficiente hace de alguna manera inteligible la necesidad de su existencia. Dios existe en virtud de su misma esencia, por la sobreabundancia de ser y, por tanto, de perfección que lo constituye.

Las pruebas de la existencia de Dios, al tener todas como punto de partida común la idea de Dios, constituyen la explicación simple de la naturaleza finita del hombre. En el acto de dudar y de reconocerse imperfecto, el hombre se relaciona necesariamente con la idea de la perfección y, por tanto, con la causa de esta idea, que es Dios. La afirmación de Descartes de que la idea de Dios es como la marca que el artesano imprime sobre su obra y de que no es necesario que esta marca sea algo diverso de la obra misma, significa precisamente que la investigación, por la cual el hombre llega a la certeza de sí mismo, es idéntica a la investigación por la cual llega a la certeza de Dios.

Una vez reconocida la existencia de Dios, el criterio de la evidencia encuentra su última garantía. Dios, por su perfección, no puede engañarme: la facultad de juicio que he recibido de El no puede ser tal que me induzca a error, si se emplea rectamente. Esta consideración quita toda posibilidad de

duda sobre todos los conocimientos que se presentan al hombre como evidentes. La posibilidad de la duda permanece, en cambio, en el ateo; ya que cuanto menos poderoso sea aquel que reconozca como autor de su ser, tanto más podrá dudar de si su naturaleza no será tan imperfecta que le engañe incluso en las cosas que parecen más evidentes. El ateo no podrá, pues, alcanzar la ciencia, esto es, el conocimiento cierto y seguro, si no reconoce que ha sido creado por un verdadero Dios, principio de toda verdad, que no puede ser un engañador (*Resp.*, VI, 4). De este modo, la primera y más fundamental función que Descartes reconoce en Dios es la de ser el principio y garantía de toda verdad. Y, en realidad, el concepto cartesiano de Dios está desprovisto de todo carácter religioso. Como notará Pascal (*Pensées* 556), el Dios de Descartes no tiene nada que ver con el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, con el Dios cristiano; es simplemente el autor de las verdades geométricas y del orden del mundo. Se podría aquí esperar que un Dios invocado como garantizador de las verdades evidentes debería de alguna manera vincularse a estas verdades; y que estas verdades fuesen reconocidas por Descartes como independientes de Dios. Pero la doctrina cartesiana sobre este punto es precisamente la contraria. Las llamadas verdades eternas que expresan la esencia inmutable de las cosas, no son de ninguna manera independientes de la voluntad de Dios: Dios ha creado estas verdades eternas como ha creado todas las criaturas. Dice Descartes: "Preguntáis qué ha necesitado Dios para crear estas verdades, y yo os digo que El ha sido libre para hacer que no fuese verdad que todas las líneas tiradas desde el centro a la circunferencia fueran iguales, lo mismo que fue libre para no crear el mundo. Y es cierto que estas verdades no están unidas a su esencia más necesariamente que las otras criaturas" (*Lettres à Mersenne* de 27 de mayo de 1630; Cfr. también las cartas al mismo Mersenne de 15 de abril y de 6 de mayo de 1630).

Esta doctrina se enlaza estrechamente, aunque parezca una paradoja, con el núcleo central del cartesianismo. Las verdades eternas podrían ser independientes de Dios sólo si fueran necesarias para él mismo; y podrían ser tales para él sólo si formaran parte de la necesidad de su naturaleza. Pero en tal caso, la razón que en las mismas se manifiesta sería la misma razón divina; y la razón humana y la divina coincidirían, según el viejo concepto del estoicismo. Pero Descartes afirma que la razón es una facultad específicamente humana; ve en Dios más bien una potencia inagotable, es decir, una infinidad de potencia más que una infinidad de entendimiento; en consecuencia, le reconoce la más amplia facultad de arbitrio, pero al mismo tiempo adjudica sólo al hombre la responsabilidad y la guía de la razón. Del mismo modo que la reducción de las verdades eternas a decretos de Dios nú es más que la transcripción teológica del postulado de su inmutabilidad, así también esta transcripción evita la identificación de la razón humana con Dios.

400. EL MUNDO

Las reglas del método se confirman definitivamente con la demostración de la existencia de Dios y de su atributo de veracidad. Descartes puede pasar

a la tercera·parte de su objetivo: demostrar su fecundidad en el dominio del saber científico. Y en primer lugar, la regla de la evidencia, ahora ya plenamente justificada y comprobada, permite eliminar la duda gue se había aplicado en principio a la realidad de las cosas materiales. En erecto, yo no puedo dudar de que hay en mí una cierta *facultad pasiva* de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles. Pero esta facultad me sería inútil si no hubiese en mí o en otros una *facultad* activa capaz de formar o producir las ideas mismas. Ahora bien, esta facultad activa no puede existir en mí, porque yo soy solamente una sustancia pensante, y aquélla no presupone para nada mi pensamiento, ya que las ideas que ella produce se me representan frecuentemente sin que yo contribuya a ello, e incluso contra mi voluntad. Es menester, pues, que pertenezca a una sustancia distinta; la cual no puede ser más que un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal en la cual esté contenido realmente lo que en las ideas está contenido representativamente o bien Dios mismo o, en fin, alguna otra criatura más noble que el cuerpo. Pero es evidente que Dios, como no engaña, no me envía estas ideas inmediatamente, ni siquiera por medio de alguna criatura que no las contenga realmente. El me ha dado una fuerte inclinación a creer que me son enviadas por cosas corporales; y, por tanto, me habría engañado si fueran producidas por otro ser. Es preciso reconocer que hay una sustancia o realidad extensa que tiene caracteres diversos de aquella sustancia pensante que soy yo mismo: sustancia divisible, precisamente porque es extensa, mientras el espíritu es indivisible y no tiene partes. La sustancia extensa no posee, sin embargo, todas las cualidades que percibimos en ella. La magnitud, la figura, el movimiento, la situación, la duración, el número, son ciertamente sus cualidades propias; pero el color, el olor, el sabor, el sonido, etc., no existen como tales en la realidad corpórea y corresponden en esta realidad a algo que nosotros no conocemos. Descartes establece también la distinción entre cualidades objetivas y subjetivas, hecha ya por Galileo.

Por la misma razón, esto es, en virtud de la veracidad divina, debo admitir que tengo un cuerpo, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer y de beber cuando tengo las sensaciones del hambre, de la sed, etc. Tales sensaciones demuestran que yo no estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su nave, sino que estoy estrechamente unido a él, de manera que formo un solo todo con él. Sin esta unión yo no podría sentir placer o dolor por lo que sucede en el cuerpo, sino que conocería las sensaciones de placer o dolor, de hambre, de sed, etc., con el puro entendimiento, como cosas que no conciernen a mi ser. Tales sensaciones son, en realidad, "maneras confusas de pensar", que provienen de la estrecha unión del espíritu con el cuerpo (*Medit.*, VI). Por otra parte, esta unión presupone una distinción real entre espíritu y cuerpo, en cuanto yo puedo pensar en existir como pura sustancia espiritual sin admitir en mí ninguna parte o elemento de otra naturaleza; y por otro lado debe reconocer al cuerpo caracteres (como la divisibilidad) que rechaza la sustancia espiritual.

Este dualismo sustancial de alma y cuerpo ha sido y suele ser considerado como uno de los aspectos más flojos de la filosofía cartesiana. En realidad, lo nuevo que aparece en esta filosofía es el reconocimiento de la sustancialidad del cuerpo que, en la concepción tradicional (aristotélica) era

considerado no como sustancia sino como órgano o instrumento de la sustancia alma, o como dotado (según el agustinismo medieval, § 307) de una sustancialidad parcial o imperfecta. Para Descartes, reconocer que el cuerpo es sustancia significa, en primer lugar, hacer posible la consideración y el estudio del cuerpo como tal, es decir, sin referencia al alma ni a sus facultades: de modo que a Descartes le parece aquel reconocimiento como la primera condición para el estudio científico del cuerpo humano y, en este sentido, influyó en el desarrollo de los estudios biológicos.

De todas formas, tanto como cuerpo humano o como cuerpo natural, la sustancia corpórea tiene, según Descartes, un solo carácter fundamental, que es la extensión.

La materia pueda ser concebida falta de todas las cualidades que podamos atribuirle (peso, color, etc.), pero no privada de la extensión en longitud, anchura y profundidad: este es, pues, su atributo fundamental (*Princ. phil.*, II, 4). El concepto de espacio geométrico se identifica con la extensión; es fruto de la abstracción, por la cual se eliminan de los cuerpos sus propiedades, reduciéndolos a su atributo fundamental (*Ibid.*, II, 11). La reducción cartesiana de la corporeidad a la extensión es el fundamento del riguroso mecanismo que domina toda la física cartesiana. Todas las propiedades de la materia se reducen a su divisibilidad en partes y a la movilidad de estas partes (*Ibid*, II, 23). El movimiento de partes extensas debe, pues, ser el único principio de explicación de todos los fenómenos de la naturaleza.

Descanes considera que la primera causa del movimiento es Dios mismo, que al principio creó la materia con una determinada cantidad de reposo y de movimiento, y luego conserva en ella inmutable esta cantidad. En efecto, Dios es inmutable, no sólo en sí mismo, sino también en todas sus operaciones; de manera que, exceptuando aquellos movimientos que la experiencia nos revela y que no suponen ningún cambio en los decretos de Dios, ninguna otra variación debemos suponer en sus obras (*Ibid.*,II, 36).

De este principio de la inmutabilidad divina saca Descartes las leyes fundamentales de su física. De la inmutabilidad divina se deduce, en efecto, como primera ley de la naturaleza, el *principio de inercia*: cualquier cosa, en cuanto es simple e indivisa, persevera siempre en el mismo estado y no puede ser cambiada más que por una causa externa (*Ibid.*, II, 37). La segunda ley, también derivada de la inmutabilidad divina, es que todo tiende a moverse en línea recta (*Ibid.*, II, 39). La tercera ley es el principio de conservación del movimiento, por el cual en el choque de los cuerpos entre sí el movimiento no se pierde, sino que su cantidad permanece constante (*Ibid.*, II, 40).

Estas tres leyes bastan, según Descartes, para explicar todos los fenómenos de la naturaleza y la estructura de todo el universo, que es un mecanismo gigantesco, del cual está excluida toda fuerza animada y toda causa final. Como Bacon, Descartes considera razonable atribuir el finalismo de la naturaleza al dominio de la ética; pero cree que esta consideración es "ridicula y estúpida" en la física: "ya que, dice (*Ibid.*, III, 3), no dudamos de que existen, o existieron en un tiempo y han cesado ya de existir, muchas cosas que no han sido nunca vistas ni comprendidas por los hombres y que, por tanto, no les fueron de ninguna utilidad". Es, pues, un simple acto de

soberbia imaginar que todo haya sido creado por Dios para el exclusivo provecho del hombre. Con la única acción de las tres leyes expuestas, pretende Descartes poder explicar cómo se ha formado el orden actual del mundo, a partir del caos. La materia primitiva estaba compuesta de partículas iguales en magnitud y movimiento; estas partículas se movían alrededor de su propio centro o unas con respecto de otras, de manera que formaban remolinos fluidos que, combinándose diversamente entre ellos, han dado origen al sistema solar y, por tanto, a la Tierra.

No sólo el universo físico, sino también las plantas y los animales y el mismo cuerpo humano, son puros mecanismos. Para explicar la vida de los cuerpos orgánicos no es menester admitir un alma vegetativa o sensitiva, sino sólo las mismas fuerzas mecánicas que actúan en el resto del universo. Descartes ve una confirmación del carácter puramente mecánico del organismo humano en la circulación de la sangre, que atribuye al mayor calor que hay en el corazón (*Disc.*, V). La circulación había sido ya estudiada y descrita por Harvey (1628), que le había atribuido como causa la contracción y dilatación del músculo cardíaco. Pero Descartes cree (equivocadamente) que puede corregir la explicación de Harvey, porque, dice, "suponiendo que el corazón se mueva del modo que Harvey describe, es menester imaginar alguna facultad que produzca este movimiento, y la naturaleza de esta facultad es mucho más difícil de concebir que todo lo que se pretende explicar con ella" *(Description du corps humain*, 18; *Oeuvr.*, XI, 243).

401. EL HOMBRE

La presencia del alma racional establece la diferencia radical entre el hombre y las bestias. La unión entre el alma y el cuerpo, que hace posible la acción mutua del uno sobre la otra, se verifica en el cerebro y precisamente en la *glándula pineal,* única parte del cerebro que no es doble y puede, por tanto, unificar las sensaciones que provienen de los órganos de los sentidos, que son todos dobles *(Pasiones,* I, 32). En el tratado de *Las pasiones del alma,* Descartes distingue en el alma acciones y pasiones: las *acciones* dependen de la voluntad; las *pasiones* son involuntarias y están constituidas por percepciones, sentimientos o emociones causadas en el alma por los *espíritus vitales,* esto es, las fuerzas mecánicas que actúan en el cuerpo (*Ibid.*, I, 27). Evidentemente, la fuerza del alma consiste en vencer las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan; mientras que su debilidad consiste en dejarse dominar por las pasiones presentes, las cuales, siendo frecuentemente contrarias entre sí, solicitan al alma de un lado y, de otro, la hacen combatir contra sí misma, dejándola en el estado más deplorable. Esto, por otra parte, no quiere decir que las pasiones sean esencialmente dañosas; todas se relacionan con el cuerpo y se dan al alma, en cuanto está unida con el cuerpo; de modo que tienen la función natural de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que sirven para conservar el cuerpo y hacerlo más perfecto. En este sentido, la *tristeza* y la *alegría* son las dos pasiones fundamentales. Por la primera, en efecto, el alma se da cuenta de las cosas que dañan al cuerpo y, por esto, siente *odio* hacia

lo que le causa tristeza y el *deseo* de librarse de ello. En cambio, la alegría advierte al alma sobre las cosas útiles al cuerpo, y de esta manera siente *amor* por ellas y el *deseo* de adquirirlas o de conservarlas (*Ibid.*, II, 137).

Sin embargo, a las pasiones acompaña un estado de servidumbre, del cual el hombre debe procurar librarse. Casi siempre hacen aparecer el bien y el mal que representan mucho más grandes e importantes de lo que son, y, por ello, nos inducen a huir del uno y buscar el otro con más ardor de lo que es conveniente (*Ibid.*, II, 138). El hombre debe dejarse guiar, en cuanto sea posible, no por las pasiones, sino por la experiencia y por la razón, y sólo así podrá distinguir en su justo valor el bien y el mal y evitar los excesos. En este dominio sobre las pasiones consiste la *prudencia*; y ésta se obtiene extendiendo, a pesar de las pasiones, el dominio del pensamiento claro y distinto y separando este dominio en cuanto sea posible de los movimientos de la sangre y de los espíritus vitales de los que dependen las pasiones y con los cuales habitualmente está unido (*Ibid.*, III, 211).

Precisamente en este progresivo dominio de la razón, que restituye al hombre el uso íntegro del libre albedrío y le hace dueño de su voluntad, está la característica de la moral cartesiana. En la tercera parte del *Discurso del Método,* antes de comenzar con la duda el análisis metafísico, Descartes había establecido algunas reglas de *moral provisional,* destinadas a evitar que "permaneciese irresoluto en sus acciones mientras la razón le obligaba a serlo en sus juicios".

Ni siquiera después ha dado la exposición de su moral *definitiva,* esto es, fundada en el método y, por tanto, enteramente justificada. Pero las *Cartas* a la princesa Isabel y las *Pasiones del alma* permiten determinar dentro de qué límites la moral provisional del *Discurso* puede considerarse como definitiva. La primera regla provisional era obedecer a las leyes y a las costumbres del país, conservando la religión tradicional y ateniéndose en todo a las opiniones más moderadas y mas alejadas de los excesos. Con esta regla renunciaba de una manera preliminar a extender su crítica al dominio de la moral, de la religión y de la política. En realidad, esta regla expresa un aspecto no provisional, sino definitivo, de la personalidad de Descartes, caracterizada por el respeto hacia la tradición religiosa y política. "Tengo la religión de mi rey", "Tengo la religión de mi nodriza", respondió al ministro protestante Revius que le preguntaba sobre ello. En realidad, distinguía dos dominios diferentes: el uso de la vida y la contemplación de la verdad. En el primero, la voluntad tiene la obligación de decidirse sin esperar la evidencia; en el segundo, tiene la obligación de no decidirse hasta que haya alcanzado la evidencia *(Resp.,* II). En el dominio de la contemplación, el hombre no puede contentarse más que con la verdad evidente; en el dominio de la acción el hombre puede contentarse con la probabilidad (*Disc.*, III). La primera regla de la moral provisional tiene, pues, con ciertos límites, para Descartes, un valor permanente y definitivo.

La segunda máxima era la de ser lo más firme y resuelto posible en el obrar, y la de seguir con constancia aun la opinión más dudosa, una vez que se la hubiera aceptado. Esta regla también está inspirada por las necesidades de la vida, que obligan muchas veces a actuar aun con la falta de elementos seguros y definitivos. Pero, evidentemente, la regla pierde todo carácter provisional si la razón ya está en posesión de su método. En tal caso, en

efecto, implica que "se tenga una firme y constante resolución de seguir todo lo que la razón aconseja, sin que nos dejemos desviar por las pasiones o los apetitos" *(Carta a Isabel,* 4 agosto 1654, *Oeuvr.*, IV, 265).

La tercera regla era procurar vencerse más bien a sí mismo que a la fortuna y esforzarse en cambiar los pensamientos propios más que el orden del mundo. Descartes sostuvo constantemente que nada está enteramente en nuestro poder, excepto nuestros pensamientos, puesto que ellos dependen sólo de nuestro libre albedrío (*Med.*, IV); y colocó el mérito y la dignidad del hombre en el uso que sabe hacer de sus facultades, uso que le hace semejante a Dios (*Pas.*, III, 152). Esta regla quedó como fundamento básico de la moral de Descartes y expresa, en la formula tradicional del precepto estoico, el espíritu del cartesianismo, el cual exige que el hombre se deje conducir únicamente por la propia razón y bosqueja el ideal mismo de la moral cartesiana, el de la prudencia. "No hay nada, dice Descartes *(Carta a Isabel,* 4 agosto 1645; *Oeuvr.*, IV, 265), que nos impida estar contentos, excepto el deseo, la nostalgia y el arrepentimiento; pero, si hacemos siempre todo lo que nos dicta nuestra razón, no tendremos jamás ningún motivo de arrepentimos, aunque los acontecimientos nos muestren, después, que nos hemos engañado sin culpa nuestra. No deseamos tener, por ejemplo, más brazos o más lenguas que las que tenemos; pero en cambio deseamos más salud o más riqueza; esto sucede porque nos imaginamos que estas cosas podrían ser conseguidas con nuestra conducta o que son debidas a nuestra naturaleza, lo cual no es propio de las otras. Podremos librarnos de esta opinión considerando que, por haber siempre seguido el consejo de nuestra razón, no hemos omitido nada de lo que estaba en nuestro poder, y que las enfermedades y los infortunios no son menos naturales para el hombre que la prosperidad y la salud." Este es el único medio de alcanzar el supremo bien, la felicidad de la vida. "Así, como un vaso pequeño puede llenarse del mismo modo que un vaso grande, aunque contenga menor cantidad de líquido, también, si cada uno pone su satisfacción en el cumplimiento de sus deseos regulados por la razón, aun el más pobre y menos favorecido por la naturaleza y por la fortuna podrá estar contendo y satisfecho, aunque disfrute de una cantidad menor de bienes." (*Ibid.*, IV, 264). Este precepto estoico tiene aquí un significado genuino en virtud de la regla cartesiana del pensar clara y distintamente, regla que impone tener en cuenta los límites de las posibilidades humanas y conformar a estos límites los deseos y aspiraciones.

Que la razón humana se encuentre de repente ante la necesidad de reconocer sus propios límites, lo había ya reconocido Descartes, al considerar el problema del *error.* El hombre no tiene solamente una idea real positiva de Dios, esto es, de un ser soberanamente perfecto, sino también una cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que está infinitamente alejado de toda perfección. Está colocado el hombre entre el ser y el no ser; si considera que ha sido creado por el ser perfecto, no encuentra nada en sí que pueda conducirlo a error; pero, si considera que participa de la nada, en cuanto no es él mismo el ser supremo, se encuentra expuesto a una infinidad de defectos, entre los cuales está la posibilidad del error (*Medit.*, IV). Ahora bien, el error depende, según Descartes, del concurso de dos causas, del entendimiento y de la voluntad. Con el entendimiento el hombre no afirma

ni niega nada, sino que concibe solamente las ideas que puede afirmar y negar. El acto de la afirmación y de la negación es propio de la voluntad. Y la voluntad es libre. Como tal, es mucho menos limitada que el entendimiento y puede, por tanto, afirmar o negar aun lo que el entendimiento no llega a percibir clara y distintamente. En esto reside la posibilidad del error. Si yo afirmase o negase, esto es, diese mi juicio solamente entre lo que el entendimiento me hace concebir con suficiente claridad y distinción, y si me abstuviese de dar mi juicio sobre las cosas que no tienen claridad ni distinción suficiente, no podría nunca engañarme. Pero, puesto que mi voluntad, que es siempre libre, puede faltar a esa regla, y dar el asentimiento aun a lo que no es claro ni evidente, nace la posibilidad del error. Yo podré adivinar por mera casualidad; y aun así habré usado mal de mi libre albedrío. Pero podré también haber afirmado lo que no es verdadero, y en este caso habré caído sin más en error. El error no depende, pues, en ningún caso de Dios, el cual ha dado a nuestro entendimiento la máxima extensión compatible con su limitación y a nuestra voluntad la máxima perfección, haciéndola libre. Depende solamente del mal uso que hagamos de nuestro libre albedrío, al no abstenernos de juicio en los casos en que el entendimiento no nos ha iluminado suficientemente (*Med.*, IV; *Princ. Phil.*, I, 34).

La posibilidad del error está fundada en el libre albedrío, como el libre albedrío se funda también en la posibilidad de la *epoché,* de la suspensión del juicio, de que Descartes se ha valido al comienzo de su procedimiento. ¿En qué consiste exactamente el libre albedrío? Consiste, responde Descartes (*Med.*, IV), en "que nosotros podemos hacer una cosa o no hacerla (esto es, afirmar o negar, seguir o huir) o mas bien solamente en esto: que para afirmar o negar, seguir o rehuir las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no sentimos ninguna fuerza exterior que nos obligue a ello". Descartes añade que, para ser libres, no es necesario que seamos indiferentes ante la selección de uno u otro de los contrarios. Esta indiferencia es más bien "el grado más bajo de la libertad", y es un defecto del conocimiento más bien que una perfección de la voluntad. El grado más alto de la libertad se alcanza cuando el entendimiento posee nociones claras y distintas que dirigen la elección y la decisión de la voluntad. En este caso, en efecto, se conoce claramente lo que es verdadero y lo que es bueno, y no nos encontramos en la penosa situación de tener que deliberar sobre el juicio y la elección que se ha de hacer (*Ibid.*, IV). En la doctrina cartesiana del libre albedrío, se ha visto algunas veces la oscilación entr.e dos conceptos diversos de libertad que se excluyen: la libertad como indiferencia para actos opuestos, y la libertad como determinación racional. En realidad, Descartes ve la esencia de la libertad (como indica el pasaje citado) en "*el proceder de manera que no noy sintamos obligados por ninguna fuerza exterior*" La libertad es un hecho íntimo constitutivo de la conciencia, de tal manera que Descartes aduce como único y fundamental testimonio de ella el de la experiencia interior (*Princ. Phil.*, I, 39). Ahora bien, es evidente que cuando el hombre obra según el juicio de la propia razón, obra de manera que no se siente obligado por ninguna fuerza exterior, porque la razón es él mismo, su subjetividad pensante. La libertad es en este caso perfecta porque la razón es el principio

autónomo del yo. En virtud del *cogito,* que ha reconocido en la razón la esencia misma del hombre, el poder de la razón sobre la voluntad es el poder del hombre sobre las propias acciones. Cuando, en cambio, falta una noción evidente de la razón, la voluntad se encuentra con que debe decidir en estado de indiferencia. Ahora bien, si en esta situación el hombre suspende el juicio y no se decide, se conforma una vez más con la razón y con su primera regla fundamental. Si, en cambio, decide, habrá sido siempre empujado a decidir por alguna percepción oscura o pasión, ya que la indiferencia es considerada por Descartes solamente en oposición a la razón, no con los otros motivos que continúan obrando sobre el hombre. Por tanto, en este caso el hombre deberá sentirse menos libre, porque una fuerza ajena a su subjetividad racional ha intervenido en la decisión; más aún, en algún caso extremo su libertad será nula. No existen pues, para Descartes, dos conceptos heterogéneos de libertad, sino que hay un solo concepto: la ausencia de coacción externa —entendiéndose por coacción externa cualquier fuerza ajena a la subjetividad racional del hombre—. Y este concepto se vincula estrechamente al principio fundamental del cartesianismo. Si esta o aquella fórmula empleada por Descartes se encuentra en los textos de Santo Tomás, no por ello la doctrina cartesiana de la libertad es menos original, ya que supone el principio de la autonomía racional del hombre, principio que no puede hallarse en el tomismo.

Descartes ha abordado también el antiguo problema de la relación entre la libertad humana y la preordenación divina (*Princ. Phil.*, I, 40-41 ; *Carta a Isabel,* enero 1646, *Oeuvr.*, IV, 352 sigs.). Si la libertad humana es infaliblemente testimoniada por la experiencia interior, la preordenación divina es una verdad evidente, ya que no se puede concebir la omnipotencia de Dios como limitada o deficiente en ninguna parte del mundo y, por tanto, tampoco en el hombre. En los *Principios de filosofía* Descartes se limita a mantener los dos pilares del problema, aduciendo, como justificación de su aparente irreconciliabilidad la limitación de la mente humana. En la *Carta a la Reina Isabel* intenta, en cambio, una solución. Si un rey que ha prohibido los duelos obra de manera que por alguna razón dos gentilhombres de su reino que se odian a muerte, puedan encontrarse, sabe que se batirán y contravendrán su prohibición; pero ni este su conocimiento, ni la voluntad que él ha tenido de nacer que se encuentren, harán que no sea voluntario y libre el acto de los dos nobles, que podrán, por tanto, ser castigados justamente. Ahora bien, Dios, por su presciencia y potencia infinitas, conoce todas las inclinaciones de nuestra voluntad; más aún, El mismo las ha creado, y El mismo crea y determina las circunstancias y ocasiones que favorecerán o no estas inclinaciones. Pero no por esto ha querido obligarnos a obrar de una manera determinada. Es necesario distinguir en El "una voluntad absoluta e independiente por la cual quiere que todas las cosas sucedan como suceden; y una voluntad relativa que se refiere al mérito o al dem'érito de los hombres, por la cual quiere que se obedezca a sus leyes". Esta solución (o pseudosolución) cartesiana se ha acercado a la *ciencia media,* con la cual, según Molina (§ 373), Dios prevé infaliblemente las acciones de los hombres aun sin determinarlas. En realidad, se trata de la solución tomista que volverá a encontrarse también, con alguna variante de lenguaje, en Leibniz *(Teodicea,* 165).

En el *Discurso del Método,* después de haber expuesto la moral provisional, Descartes insiste en la importancia que tiene para el hombre la elección de la ocupación que ha de seguir en la vida. El mismo declara haber escogido deliberadamente la de científico, después de haber considerado a fondo las varias ocupaciones de los hombres. "Había experimentado tan grandes satisfacciones, dice (*Disc.*, III), desde que había empezado a servirme de este método, que no creía pudiera experimentar otras más dulces ni más inocentes en esta vida; y descubriendo todos los días alguna verdad que me parecía bastante importante y comúnmente ignorada por los demás hombres, la satisfacción que sacaba de ello llenaba de tal manera mi espíritu, que nada de lo demás me importaba." Con todo, al fin del mismo *Discurso,* Descartes se muestra consciente de los límites de sus posibilidades, debido, sobre todo, a la brevedad de la vida y a la falta de un número suficiente de experimentos. Descartes partió de principios generalísimos para explicar los fenómenos particulares de la naturaleza; pero reconoce que tos fenómenos, la mayoría de las veces, pueden explicarse de distintas maneras, partiendo del fundamento de los mismos principios; y cuál de estas maneras sea la verdadera es cosa que sólo el experimento puede decidir. La posibilidad de hacer experimentos es, pues, el límite de la explicación científica. "Veo claramente, dice (*Ibid.*, VI), el camino que hay que seguir; pero veo también que los experimentos necesarios para este fin son tales y tantos, que ni mis manos ni mis riquezas, aunque tuviese mil veces más, podrían bastar para todos; y deberé contentarme con progresar en el conocimiento de la naturaleza de un modo limitado a las experiencias que podré hacer." El experimento es, pues, para Descartes, la confirmación de una doctrina científica más bien que su punto de partida. En esto su método difiere del de Galileo, que se atiene estrechamente a los resultados de la experiencia. El desarrollo ulterior de la ciencia debía ser más conforme al método de Galileo que al de Descartes. Pero la ob'ra de Descartes, por un lado, abría las más amplias perspectivas a la explicación mecánica del mundo natural; por otro, establecía, con el principio de la subjetividad racional del hombre, el primero y fundamental supuesto del pensamiento moderno.

BIBLIOGRAFÍA

§ 395. La edición fundamental de las obras de Descartes, es la de Adam y Tannery, *Oeuvres,* 12 vols., París, 1897-1910. El vol. 12.° es una monografía completa de Charles Adam sobre la vida y las obras de Descartes. De las ediciones parciales es fundamental solamente la del *Discours de la méthode* de Etienne Gilson, por su riquísimo comentario histórico (2.ª edic., París, 1939). Está en curso de Publicación la colección completa de las *Cartas* bajo el cuidado de Adam y Milhaud, 6 vols., 1936-1956. Entre las trad. ital.: *Discorso del metodo e Meditazioni filosofiche,* trad. Tilgher, Bari, 1949; *Le passioni dell'anima,* trad. Cairola, Turín, 1951; *Le passione dell'anima e Lettere sulla morale,* trad. Garin, Bari, 1954; *// mondo,* trad. Cantelli, Turín, 1960, *L'uomo,* trad. Cantelli, Turín, 1960.

§ 396. Sobre la función central que la idea de la unidad de las ciencias tiene en el cartesianismo, Cassirer, *Descartes,* Estocolmo, 1939, pp. 39 sigs. Sobre Descartes lector de Montaigne, Brunschvigg, *D. et Pascal lecteurs de Montaigne,* Neuchatel, 1945.

§ 397. Sobre el mètodo, y, en general, sobre los temas fundamentales de la filosofía cartesiana: R. Galli, *Studi cartesiani,* Turín, 1943; y las siguientes monografías: K. Fischer, *Geschichte der Neuern Philosophie,* I, 5.ª edic., Heidelberg, 1912; Liard, *Descartes,* París, 2.ª edic., 1903; Hamelin, *Le systeme de D.,* París, 1911; Gibson, *The philosophyof D.,*Londres, 1932; Olgiati, *Cartesio,* Milán, 1934; Keeling, *Descartes,* Londres, 1934; Laporte, *Le rationalisme de D.,* París, 1945; M. Guéroult, *D. selon l'ordre des raisons, 2* vols., París, 1953; N. Chombky, *Cartesian Linguistics,* Nueva York, 1966.

§ 398. Que el *cogito* sea un razonamiento es tesis que defendieron, además de algunos contemporáneos de Descartes (por ejemplo, Gassendi, *Objeciones),* Hamelin, obra citada, pp. 131-135; y Galli, ob. cit., pp. 95 sigs. Sobre los precedentes históricos del *cogito*: Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, doncje suis",* París, 1920; y Gilson, edición cit del *Discurso,* pp. 294 sigs.

§ 399. Sobre las pruebas de la existencia de Dios: Koyre, *Essai sur l'idèe de Dieu et sur les preuves de son existence chez Descartes,* París, 1922.

§ 400. Sobre las doctrinas científicas de Descartes: G. Milhaud, *Descartes Savant,* París, 1922; y los artículos de Loria y Dreyfus-Le Foyer, en *Etudes sur D.,* fascículo de la "Revue de Métaphi. et de Morale", en el tercer centenario del *Discurso,* París, 1937; P. Mony, *Le développement de la physique cartésienne,* París, 1934; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* París, 1943.

§ 401. Sobre la moral cartesiana: Boutroux, *Etudes d'Histoire de la phil.,* París, 1891; A. Espinas, D. *et la morale, 2* vols., París, 1925; J. Segond, *La sagesse cartésienne et l'ideai de la science,* París, 1932; P. Mesnard, *Essai sur ¡a morale de D.,* París, 1936; Gouhier, D. *et la vie morale,* en los *Etudes* cit., pp. 165 sigs. Sobre el pensamiento religioso: Gouhier, *La pensée religeuse de D.,* París, 1924; J. Russier, *Sagesse cartésienne et religión,* París, 1958. Sobre el concepto de libertad: Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie,* París, 1913. La oscilación de Descanes en su doctrina de la libertad afirmada por Gilson, ha sido después admitida por casi todos los historiadores contemporáneos (Gouhier, Gibson, Keelinger, Olgiati); y por Laberthonnière, *Etudes sur D.,* París, 1935. Defiende la unidad de la doctrina cartesiana S. Laporte, *La liberté selon D.,* en *Etudes,* cit. pp. 102 sigs. Sobre la bibliografía cartesiana: J. Boorskh, *Etat présent des études sur D.,* París, 1937; G. Lewis, en "Revue Philosophique", Abrü-Junio, 1951.

CAPITULO n

HOBBES

402. VIDA Y OBRAS

La verdadera antítesis de Descartes, desde el punto de vista sensista y materialista, está constituida por Hobbes.

La filosofía de Hobbes representa, con relación a la de Descartes, la otra gran alternativa en la que desembocó la elaboración del concepto de razón en el siglo XVII. Y esto no sólo porque la de Hobbes esta vinculada a supuestos materialistas y nominalistas, a diferencia de la de Descartes ligada a una metafísica espiritualista, sino también, y sobre todo, porque descubre en la razón una técnica distinta u opuesta en muchos aspectos a la que Descartes había reconocido en ella.

Thomas Hobbes nació en \\estport el 5 de abril de 1588. Hizo sus estudios universitarios, que lo dejaron muy desilusionado, en la Magdalen Hall de Oxford, dedicándose luego a lecturas y estudios literarios, apasionándose especialmente por Tucídides, del que hizo una traducción (publicada en 1629). Pero la formación de Hobbes se debía, más que nada, a los contactos con el ambiente cultural europeo, establecidos por él durante sus viajes y permanencia en el continente. Fueron ocasión de estos viajes, en primer lugar, sus estancias como tutor de un joven conde (William Cavendish) y de su hijo, y luego los acontecimientos políticos que, durante cierto tiempo, le hicieron poco segura su permanencia en Inglaterra. En 1640 distribuyó entre sus amigos *Los elementos de legislación natural y política,* en los cuales defendía la teoría de la indivisibilidad del poder soberano sin derecho divino. Por temor a las reacciones negativas de su escrito, abandonó Inglaterra y se estableció en París donde permaneció hasta 1651. Allí entró en contacto con el padre Mersenne por cuyo medio hizo llegar a Descartes sus *Objeciones* a las *Meditaciones.* Ya en sus viajes anteriores se había apasionado por la geometría de Euclides, en la que veía el modelo mismo de la ciencia y había entablado amistad con Galileo en 1636. En París se hizo también amigo de Gassendi y frecuentó los ambientes libertinos franceses.

El año 1642 publicó en París el *De che* que debería haber sido la última parte de un sistema filosófico que había comenzado a elaborar en 1637. En 1651, después de la publicación de *Leviathan, o sea, la materia, la forma y el poder de un estado eclesiástico y civil,* regresó a Inglaterra, donde publicó el año 1655 el *De corpore* y el 1658 el *De homine*; *dos* obras que, juntamente con el *De cive*, constituían la trilogía de su sistema. Los últimos años de su

vida los tuvo ocupados en diversas polémicas, más bien infructuosas, una de ellas de naturaleza teológica con el obispo Bramhall y otras sobre asuntos matemáticos y científicos, a los que Hobbes se había dedicado por una valoración optimista de su competencia. Murió en Londres el 4 de diciembre de 1679, a los 91 años.

40?. EL OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA

La filosofía de Hobbes se inspira manifiestamente en un propósito práctico-político. Su fin es poner los fundamentos de una comunidad ordenada y pacífica y de un gobierno iluminado y autónomo. En el capítulo 46° del *Leviathán*, titulado "Sobre la oscuridad que deriva de la filosofía vana y de las tradiciones fabulosas", Hobbes defiende la exigencia de que el filósofo civil adopte como punto de partida suyo una filosofía racional, en lugar de la vieja metafísica "fabulosa", mostrando las peligrosas consecuencias que tal metafísica, con su doctrina de las "esencias abstractas" o "formas sustanciales", tiene en el terreno político, además de en el científico. Dicha metafísica, que lleva a considerar la virtud y por ende la obediencia política como "infusa en el hombre" o "derramada ' en él por el cielo, hace problemática la obediencia a la ley y coloca a los sacerdotes que administran esta infusión por encima del magistrado civil. Además, tiende a extender la fuerza de la ley, que es sólo "una norma de acción" a los pensamientos y a las conciencias de los hombres y a *inquirir* sobre sus intenciones, no obstante la conformidad de sus palabras y de sus acciones con la ley. Ahora bien, "forzar a alguien a acusarse a sí mismo de ciertas opiniones cuando sus acciones no están prohibidas por la ley es contrario a la ley de naturaleza". Además, querer imponer a pueblos diversos, no sólo la ley civil, sino también una determinada ley religiosa equivale a "eliminar una libertad legítima, lo cual es contrario a la doctrina del gobierno civil". En otros términos, la metafísica tradicional es, según Hobbes, contraria a la libertad de conciencia y a la tolerancia, que son por el contrario condiciones de la comunidad civil.

El filósofo que investiga los fundamentos de esta comunidad no puede hacer más que comenzar por una filosofía que se funde únicamente en la razón: en el sentido de que excluya los errores, la revelación sobrenatural, la autoridad de los libros, para dirigirse únicamente a la naturaleza.

Desde este punto de vista, Hobbes define la filosofía como "el conocimiento, adquirido por el raciocinio, que va del modo cómo una cosa se engendra a las propiedades de la cosa, o de estas propiedades a algún modo posible de engendrarse la cosa; y que tiene por fin producir, en los límites en que la materia y la forma humana lo permiten, efectos que sean exigidos por la vida humana" (*Lev.*, 46; *De corp.*, I, § 2).

Una filosofía así entendida coincide naturalmente con la ciencia, y también con la conciencia tal como la había entendido Bacon, es decir, dirigida a aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza *(De cive, í,* 5, 6). Sin embargo, al igual que Bacon, Hobbes no niega que haya una *Philosophia prima* "de la que tenga que depender cualquier otra filosofía"; pero atribuye a esta filosofía el cometido de "limitar los significados de

aquellos apelativos o nombres que son los más universales de todos, limitaciones que sirven para evitar ambigüedades y equívocos en el raciocinio y se les llama comúnmente definiciones: tales como las definiciones de cuerpo, tiempo, lugar, materia, forma, esencia, sujeto, sustancia, accidente, fuerza, acto, finito, infinito, cantidad, cualidad, movimiento, acción, pasión y todas las demás cosas necesarias para explicar las concepciones del hombre que conciernen a la naturaleza y a la generación de los cuerpos" (*Lev.*, 46). Por consiguiente, la filosofía prima no tiene por objeto un mundo de "formas" o de "esencias" que estén más allá de las apariencias sensibles o corpóreas de las cosas, sino que sólo tiene como objeto los términos que pueden utilizarse en la descripción de las apariencias sensibles, para evitar ambigüedades o errores de razonamiento, y no hace sino proporcionar el *aparato conceptual* de la investigación natural.

Por otra parte, esta investigación es la única posible para la razón humana porque es la única que versa sobre la realidad accesible al hombre. Según Hobbes, *sólo existen los cuerpos*: por lo tanto, todo conocimiento es conocimiento de cuerpos. La metafísica materialista le sirve a Hobbes para limitar estrechamente a la naturaleza, y a la obra del hombre en la naturaleza, el dominio del conocimiento humano.

404. LA NATURALEZA DE LA RAZÓN

El punto focal de la filosofía de Hobbes es su concepto de la razón. Para Hobbes, como para Descartes, la razón es el atributo propio del hombre; pero para Hobbes, a diferencia de Descartes, la razón no es la manifestación de una substancia que sólo posee el hombre sino una función que, a niveles inferiores, la poseen también los animales. Esta función es substancialmente la de la *previsión*. También los animales participan de esta función que les permite regular su conducta con miras a cierto deseo o propósito: por lo que también los animales son capaces de lo que Hobbes llama "experiencia" o "prudencia", es decir, una cierta "presunción del futuro adquirida mediante la experiencia del pasado". Pero, en el hombre, esta posibilidad de previsión que es a un mismo tiempo y en una misma medida, posibilidad de *control* de los acontecimientos futuros, tiene un grado mucho más elevado. En efecto, los hombres no sólo son capaces de buscar las causas o los medios que pueden producir en el futuro un efecto imaginado —cosa que también las bestias saben hacer— sino que también son capaces de buscar todos los efectos posibles que pueden ser producidos por una cosa cualquiera o, en otros términos, de prever y proyectar a largo plazo su conducta y el logro de sus fines (*Lev.*, 3). Esta capacidad sólo puede darse en los hombres.

Ahora bien, para ella se necesita el *lenguaje*, esto es, el uso arbitrario o convencional de los signos. Un signo es, en general, "el antecedente evidente del consiguiente o, a la inversa, el consiguiente del antecedente cuando antes se han observado consecuencias semejantes" (*Ibid*, 3). Los signos, en cuanto tales, son naturales y no constituyen lenguaje: son, más bien, medios con los que el animal (y el mismo hombre en cuanto animal) induce a su semejante a un determinado comportamiento, por ejemplo, a comer o a huir, al canto o al amor, etc. Los signos se convierten en *palabras* sólo cuando son

instituidos a voluntad para significar los conceptos de las cosas que se piensan. En este sentido, Hobbes define el lenguaje como "un conjunto de vocablos establecidos a voluntad para significar una serie de conceptos de las cosas que se piensan". Y en este sentido la función del entendimiento se identifica con el lenguaje, pudiendo afirmarse que los demás animales carecen de entendimiento. "El entendimiento, dice Hobbes, es una especie de imaginación que nace del significado de las palabras instituido a voluntad" *(De hom.*, 10, § 1). La facultad racional del hombre se identifica con la posibilidad de crear signos artificiales, o sea, palabras. Según Hobbes, un hombre que careciera de lenguaje, colocado ante la figura de un triángulo, podría darse cuenta de que los ángulos internos del mismo son iguales a dos rectos; pero colocado ante otro triángulo, debería comenzar de nuevo, ya que su raciocinio nunca iría más allá del caso particular. En cambio, la palabra "triángulo" permite, con su significado, la generalización de que "todo triángulo tiene los ángulos internos iguales a dos rectos", permitiendo pasar de lo que es verdad *aquí y ahora* a lo que es verdad en *todos* los tiempos y lugares (*Lev.*, 4). En este sentido Hobbes afirma que "la facultad de razonar es una consecuencia del uso del lenguaje" (*Ibid.*, 46); de modo que la definición que algunos filósofos dan hoy del hombre como *animal symbolicum* expresa bien el punto de vista de Hobbes.

Pero una facultad de razonar que consista esencialmente en el uso de signos artificiales o convencionales, tiene caracteres particulares. Su actividad específica es el *cálculo.* Dice Hobbes: "Por razonamiento (*ratiotinatio*) entiendo el cálculo. El cálculo consiste en reunir varias cosas para hacer de ellas una suma o en restar una cosa de otra para conocer el resto. Razonar es lo mismo que sumar y restar; y si quisiera añadir a estas operaciones las de multiplicar y dividir no estaría de acuerdo porque la multiplicación es lo mismo que la adición de partes iguales y la división es lo mismo que la resta de partes iguales tantas veces como sea posible. Por lo tanto, todo procedimiento de raciocinio se reduce a dos operaciones mentales, la adición y la sustracción" *(De corp.*, 1, § 2).

En consecuencia, estas operaciones no conciernen solamente a los números. "Así como los aritméticos enseñan a sumar y restar números, así también los geómetras enseñan a sumar y restar lineas, figuras sólidas superficiales, ángulos, proporciones, tiempos, velocidades, fuerzas y otras cosas semejantes; los lógicos enseñan lo mismo a propósito de las consecuencias de las palabras, uniendo dos nombres para hacer una afirmación y dos afirmaciones para hacer un silogismo y muchos silogismos para hacer una demostración; y de la suma o conclusión de un silogismo sustraen ellos una proposición para encontrar otra. Los escritores de política suman pactos para hallar los deberes de los hombres y los abogados leyes y hechos para encontrar el derecho y lo torcido en las acciones de los particulares. En resumen, en todo campo donde haya cabida para la adición y sustracción, hay también lugar para la razón, y donde estas operaciones no tienen cabida, la razón no tiene nada que hacer" (*Lev.*, 5).

Desde este punto de vista, la única forma lingüística de que la razón, y por tanto la filosofía, puede hacer uso es la que "consiste en la adición o sustracción de los nombres: es decir, la *proposición* o *enunciado.* Hobbes define la proposición como "el discurso que consta de dos nombres unidos,

discurso con el cual el que habla entiende que el segundo nombre es nombre de la misma cosa de la que es nombre el primero"; de modo que, cuando se dice "el hombre es animal" se entiende que el nombre "animal" pertenece a la misma cosa a la que pertenece el nombre "hombre" o, lo que es lo mismo, que el nombre "hombre" está contenido en el segundo nombre "animal" (*De corp.*, 3, § 2). Esta teoría de la proposición es sustancialmente la de la lógica nominalista y, en particular, la de Ockham: los dos nombres, unidos en la proposición, *están en lugar de* la misma cosa. La conexión entre tres proposiciones constituye el silogismo; en este aspecto, la propensión nominalista de la lógica de Hobbes se revela en la reducción del silogismo categórico al hipotético. Así, el silogismo categórico "Todo hombre es animal, Todo animal es cuerpo, Todo nombre es cuerpo" tendría la misma fuerza que el silogismo hipotético "Si algo es hombre, es también animal; Si algo es animal, es también cuerpo; Si algo es hombre, es también cuerpo" (*Ibid.*, 4, § 13).

Entendida como facultad de calcular, la razón no es ni infalible ni innata: es una habilidad que se consigue con el ejercicio y que consiste, en primer lugar, en imponer los nombres y, en segundo lugar, en poseer un método para proceder de los elementos, que son precisamente los nombres, a las aserciones obtenidas uniéndolos unos con otros, en los silogismos, que son las conexiones de una aserción con otra, hasta llegar al conocimiento de *todas* las consecuencias de los nombres que pertenecen al sujeto en cuestión: conocimiento que los hombres llaman ciencia (*Lev.*, 5). Por lo cual, según Hobbes, la ciencia es, no ya conocimiento de hechos que, en cambio, son objeto de los sentidos y de la memoria, sino conocimiento de las *consecuencias y* de la dependencia causal de un hecho de otro. El conocimiento de esta dependencia, basado en el principio de causas semejantes, produce efectos semejantes, pone a los hombres en situación de prever la sucesión de los hechos y orientar este acontecimiento en beneficio propio.

405. LA CIENCIA

Según Hobbes, ciencia y filosofía coinciden perfectamente y coinciden incluso en aquella parte de la filosofía que se llama "filosofía prima" y que considera los conceptos fundamentales, comunes a toda ciencia. El único objeto de la ciencia y de la filosofía es la *generación* (*generatio*), es decir, el proceso causal de donde toman origen las cosas. Hobbes interpreta el concepto tradicional de la ciencia como conocimiento de las causas en sentido restrictivo, o sea, como conocimiento de las causas *generatrices,* de las causas que pueden producir la cosa considerada. Dado este sentido estricto, se debe excluir del ámbito de la ciencia (y de la filosofía) la teología, ya que no se puede aducir con certeza la causa generatriz de Dios; y también se debe excluir de la misma la doctrina de los ángeles y, en general, de las cosas incorpóreas que no tienen generación. Estas exclusiones se fundan en el principio de que "donde no hay generación, tampoco hay filosofía" (*De corp.*, 1, § 8). Por otro motivo fundamental, o sea, porque no tienen carácter de raciocinio, se excluyen también de la ciencia: la historia

tanto naturai como política que, aunque muy útil para la filosofía, es conocimiento que depende de la experiencia o de la autoridad, pero no del razonamiento; toda doctrina que nazca de una inspiración o revelación divina, porque no es adquirida con la razón; la doctrina del culto divino, que depende de la autoridad de la iglesia y pertenece a la fe y no a la ciencia, y, finalmente, todas aquellas doctrinas falsas o que no están bien fundadas, como, por ejemplo, la astrología y, en general, las actividades adivinatorias (*Ibid.*, 1, § 8).

La concatenación de las proposiciones en el discurso científico expresa, según Hobbes, la conexión causal por la cual de una causa determinada se genera un efecto determinado. Hobbes llama a este tipo de demostración, *demostración a priori y* afirma que la misma es posible para los hombres sólo para aquellos objetos cuya generación dependa del arbitrio de los mismos hombres *(De hom.*, 10, § 4). En este sentido, son demostrables los teoremas de la geometría que conciernen a la cantidad. "En efecto, dice Hobbes, las causas de las propiedades de cada una de las figuras geométricas son inherentes a aquellas líneas trazadas por nosotros mismos y la génesis de las figuras mismas depende sólo de nuestro arbitrio; de modo que no necesitamos para conocer la propiedad de una figura sino considerar todo lo consiguiente a la construcción que hacemos al dibujarla. Precisamente porque somos nosotros mismos los que creamos las figuras, hay una geometría y ésta es demostrable" (*Ibid.*, 10, § 5).

También son susceptibles de demostraciones *a priori* la política y la ética, es decir, la ciencia de lo justo y lo injusto, de lo equitativo y de lo inicuo: en efecto, sus principios, los conceptos de lo justo y de lo equitativo y sus contrarios, se conocen porque nosotros mismos creamos las causas de la justicia, esto es, las leyes y las convenciones (*Ibid.*). En todos estos casos, podemos formular o aceptamos por convención *la definición de la causa* generatriz, dado que esta causa generatriz es una operación propia nuestra; y de esta definición propuesta como principio deducimos los efectos engendrados por aquella causa.

Ahora bien, para las cosas naturales, producidas por Dios y no por nosotros, semejantes demostraciones *a priori* no son posibles. Solamente son posibles demostraciones *a posteriori* que se remontan de los efectos, es decir, de los *fenómenos* a las causas que pueden haberlos engendrado. En este caso, nuestras conclusiones no son necesarias sino sólo probables porque un mismo efecto puede haber sido producido de modos muy distintos *(De corp., 25,* § 1). Según Hobbes, la física es ciencia demostrativa en este sentido del término. Sin embargo, necesita de la matemática ya que su concepto fundamental es el de movimiento y el movimiento no se puede entender sin el concepto de cantidad que es propio de la matemática. Pero en cuanto se sirve de la matemática, viene a ser susceptible de demostraciones *a priori y* puede ser llamada, matemática mixta, en comparación con la matemática pura que se ocupa de la cantidad en abstracto y no necesita de la consideración de otras cualidades. Las partes de la física como la astronomía, la música, se diferencian entre sí según la variedad de las especies y de las partes del universo *(De hom.*, 10, § 5).

406. EL CUERPO

Como ya se ha visto, la tesis fundamental de Hobbes es que la razón puede ejercerse solamente con respecto a objetos generables porque su Función es la de determinar las causas generatrices de los objetos. La consecuencia inmediata de esta tesis es que, cuando no se trata de objetos engendrables, la razón no tiene posibilidades de ejercerse y, consecuentemente, en este caso no hay ni ciencia ni filosofía. Ahora bien, los únicos objetos generables son los cuerpos, es decir, los objetos extensos o materiales, por lo que según Hobbes *los cuerpos son los únicos objetos posibles de la razón.*

En esta última tesis consiste el materialismo de Hobbes. Este materialismo es, más bien, un empeño ontológico que una doctrina de naturaleza metafísica. Hobbes no afirma que fuera de la materia no hay nada y que la causalidad de la materia es la única posible: en efecto, reconoce la causalidad de Dios aun negando (como veremos) que Dios sea el mundo o el alma del mundo; pero afirma que los poderes de la razón humana sólo se extienden a la materia y que, por lo tanto, lo que no es materia cae fuera de las posibilidades de investigación de la filosofía y de la ciencia.

Desde este punto de vista el cuerpo es el único *sujeto* (*subjectum*) del que se puede hablar y del que se pueden considerar las propiedades e indagar su génesis. Hobbes revive de lleno una de las tesis fundamentales de los antiguos estoicos: que sólo el cuerpo existe *porque* sólo el cuerpo puede hacer o padecer una acción (*Diog. L.*, VII, 56). La palabra "incorpóreo", dice Hobbes, carece de sentido y, aunque se refiera a Dios, no expresa nada como no sea la piadosa intención de honrarlo con un atributo honorífico que aleje de el la materialidad de los cuerpos visibles (*Lev.*, 12). En la polémica con el obispo Bramhall, Hobbes llega a decir que afirmar que Dios es incorpóreo equivale a asegurar que no existe (*Works,* IV, p. 305).

Y por eso, ciertamente, no es incorpóreo el espíritu o el entendimiento del hombre. A este propósito es muy significativa la crítica que Hobbes hace del *cogito ergo sum* de Descartes. Según Hobbes, de "yo pienso" se sigue ciertamente yo soy", porque lo que piensa no puede ser nada: Pero cuando Descartes añade que lo que piensa es "un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón" es como si dijese "yo estoy paseando, por lo tanto soy un paseo". En otros términos, Descartes identifica la cosa inteligente con la intelección que es el acto; mientras, según Hobbes, "todos los filósofos distinguen el sujeto de sus facultades y de sus actos, es decir, de sus propiedades y de sus esencias; ya que una cosa es *lo que es y* otra cosa es su *esencia"* (*Troisièmes objections*, II). Si se hace esta distinción, puede muy bien ocurrir que la cosa que piensa, o sea, el sujeto del espíritu, de la razón o del entendimiento, sea algo *corpóreo*; *y debe* ser algo corpóreo, porque "todos los actos parecen poder ser entendidos sólo bajo una razón corpórea o bajo una razón de materia (*Ibid.*, II). Lo cual quiere decir que todos los actos y todas las esencias pueden ser explicadas racionalmente, según Hobbes, sólo mediante un proceso genético que termina en un cuerpo. En consecuencia, Hobbes refiera al cuerpo todas las categorías ontológicas. En

cuanto que es extenso, el cuerpo se llama así; en cuanto que es independiente de nuestro pensamiento se llama *subsistente por sí;* en cuanto que existe fuera de nosotros se llama *existente*; por último, en cuanto que parece estar por debajo del espacio imaginario que la razón concibe, se llama *supósito* o *sujeto.* Por lo tanto el cuerpo puede definirse como "todo lo que no dependiendo de nuestro pensamiento, coincide con alguna parte del espacio" *(De corp.,* 8, § 1). Por otro lado, el accidente es la facultad del cuerpo por medio de la cual imprime en nosotros su concepto" (*Ibid.*, *8,* § 2). Y el principal accidente del cuerpo es el *movimiento* con el cual se pueden explicar todas las generaciones de los cuerpos. Como los cuerpos pueden ser naturales y artificiales, la filosofía será *o filosofía natural* que tiene por objeto los cuerpos naturales, o *filosofía civil que* tiene por objeto los cuerpos *artificiales*, o sea, las sociedades humanas. Y como para conocer las propiedades de las sociedades humanas es necesario conocer preliminarmente las mentes, las emociones y las costumbres de los hombres, la filosofía civil se dividirá en dos partes, la primera de las cuales, la *ética,* tratará de estos argumentos y la segunda, la *política,* tratará de los deberes civiles (*Ibid.*, 1, § 9).

En cuanto a la teología, Hobbes la excluye (como ya se ha visto) del número de las disciplinas racionales. Sin embargo, esto no quiere decir que Dios sea un puro objeto de fe. Existe un trámite puramente racional mediante el cual Dios da a conocer al hombre su ley y este trámite es el "dictamen de la recta razón" *(De cive*, 15, § 3). Pero, por este dictamen se puede conocer sólo que Dios existe, que no puede ser identificado con el mundo ni con el alma del mundo y que tiene el gobierno del género humano además del gobierno del universo físico. También se puede conocer que no se le deben atribuir atributos finitos o que limiten de alguna manera su perfección, sino sólo atributos o nombres negativos (como infinito, eterno, incomprensible, etc.) o indefinidos (como bueno, justo, fuerte, etc.) con los cuales no se significa lo que él es, sino solamente se expresa admiración y obediencia hacia él (*Ibid.*, 15, § 14). En cuanto a lo demás, la misma noción de Dios pertenece al dominio de la fe, y la fe forma parte de la ley civil. "La religión, dice Hobbes, no es filosofía sino, en toda comunidad, es ley: por lo cual no se ha de discutir sino satisfacer" *(De hom.*, 14, § 4).

407. LOS CUERPOS NATURALES

Las partes de la filosofía natural susceptibles de demostración *a priori* son, según Hobbes, las que tratan de los conceptos de la lógica, los atributos comunes a todos los cuerpos y los atributos geométricos de los mismos cuerpos (movimiento y magnitud): o sea, respectivamente, la lógica, la filosofía prima y la geometría. En cambio, para Hobbes, la física es susceptible sólo de demostraciones *a posteriori*: por lo cual asume como punto de partida los *fenómenos* por medio de los cuales trata de remontarse a las causas posibles.

Para aislar los objetos de la filosofía prima, es decir, los atributos fundamentales comunes a todos los cuerpos naturales, Hobbes propone eliminar idealmente del universo todas las cosas percibidas y considerar sólo

las imágenes mentales que pueden también ser consideradas como las especies de las cosas externas. Si se efectúa esta operación ficticia, el primer concepto que se encuentra es el del *espacio,* pero vinculado como está a la misma noción general de algo que existe fuera del alma, por lo que se le puede definir como "la imagen (*phantasma*) de algo existente en cuanto existente" *(De corp.*, 7, § 2). El segundo concepto es el del tiempo, que Hobbes define en los mismos términos que Aristóteles (§ 79). Ni el espacio ni el tiempo ni el mundo mismo pueden llamarse infinitos. En este punto, Hobbes repite también las mismas doctrinas de Aristóteles. Tampoco se aparta mucho de la tradición aristotélico-escolástica o de las alternativas que esta tradición presenta, la doctrina que Hobbes da de los conceptos de causa y efecto, potencia y acto, identidad y diversidad, cantidad, analogía, figura, nociones de recta, curva y ángulo (*Ibid.*, 8-14). No obstante, se puede subrayar la interpretación *megárica* que Hobbes nos da del concepto de potencia, cuando afirma con Diodoro Crono que lo que no se verifica no es posible. "Es imposible el acto para cuya producción nunca habrá una potencia plena, pues siendo plena la potencia a la que concurre todo lo que se exige para la producción del acto, si la potencia nunca será plena, faltará siempre algo sin lo cual el acto no puede producirse; por lo cual nunca podrá ser producido y por tanto será un acto imposible" (*Ibid.*, 10, § 4). De esta interpretación de la potencia brota una tesis fundamental: la *necesidad de todo lo que acontece.* "El acto que es imposible que no sea, es un acto necesario; por lo tanto, cualquier acto futuro es necesariamente futuro ya que no debe ser imposible que sea futuro y porque, como ya se ha demostrado, todo acto posible se produce alguna vez. De tal manera que la proposición 'el futuro es futuro' no es menos necesaria que la proposición 'el hombre es hombre ' (*Ibid.*, 10, § 5).

La teoría del movimiento y de la magnitud, que constituye la tercera parte del *De corpore*, a la que Hobbes llama "geometría", siendo como es una especie de mecánica general, reproduce con variaciones insignificantes, concepciones comunes en la cultura científica del tiempo. La cuarta parte del mismo escrito es la física propiamente dicha: en ella Hobbes estudia las sensaciones y el movimiento de los animales, el orden astronómico, la luz, el calor, los colores, los meteoros, el sonido, los olores, los sabores y, por último, la gravedad: ésta la entiende Hobbes como la tendencia de los cuerpos pesados a moverse hacia el centro de la tierra, tendencia que atribuye él no a un "apetito" de los cuerpos sino a una fuerza determinada que ejerce la propia tierra (*Ibid.*, 30, § 2).

408. EL HOMBRE

Al considerar al hombre, Hobbes se vale de las mismas categorías que ha empleado para la consideración de las demás cosas naturales, o sea principalmente, las de *cuerpo y movimiento.* La sensación no es más que la imagen aparente del objeto corpóreo que la produce en los órganos de sentido. Tanto el, objeto como la sensación no son sino movimientos: en efecto, son movimientos las cualidades sensibles que están en el objeto y también son movimientos las sensaciones que producen tales cualidades en

el hombre. Por lo tanto, la sensación es un encuentro entre dos movimientos: el que va de la cosa al órgano de sentido y el que va del órgano de sentido a la cosa, que constituye la reacción al primero *(De corp.*, 25, § 2). Movimiento es también la imaginación que conserva las imágenes de los sentidos y que, por lo mismo, es una especie de inercia de los movimientos que se originan desde el exterior con la sensación *(Lev.*, *2).* Cuando en el hombre o en cualquier otra criatura dotada de imaginación se estimula la actividad de ésta con palabras o con otros signos, se tiene el *entendimiento* que por eso es común al hombre y a todas las bestias capaces (como, por ejemplo, el perro) de reaccionar a llamadas o reproches. En cambio, es peculiar del hombre un entendimiento capaz de formar series y conexiones de nombres, dando lugar a afirmaciones o negaciones y a las demás fórmulas lingüísticas, en las que consiste el cálculo o la razón *(Ibid.*, 2). Ya han sido vistos los caracteres de este entendimiento peculiar.

Lo mismo que las sensaciones, las *emociones* se originan también en los movimientos que proceden de los objetos externos. Así como la sensación consiste en la reacción del órgano a la acción del objeto, reacción que se dirige al exterior, así también la emoción consiste en una reacción análoga, pero que se dirige al interior del cuerpo que la experimenta *(De hom.*, 11, § 1). Por eso la fuerza de donde dependen todas las emociones es el *apetito* (o *instinto)* que mueve a buscar el placer y a huir del dolor. *Bien y mal* son los nombres que se dan respectivamente a los objetos de la apetición y a los de la aversión. Se llama bien lo que se desea, y mal lo que se odia; no se desea algo porque es un bien ni se le odia porque es un mal, sino que por el contrario, se llama bien a algo porque se le desea y mal porque se le odia. Así, pues, el bien y el mal son relativos a las personas, a los lugares, a los tiempos. "La naturaleza del bien y del mal sigue a la *sintijia* [= circunstancia]" *(Ibid.*, 11, § 4), dice Hobbes.

Apetición y aversión no están en poder del hombre porque se determinan directamente por los objetos externos. El hambre, la sed, los deseos en general, no son voluntarios. El que desea alguna cosa, puede ciertamente *actuar* libremente, pero no puede menos de desear lo que desea *(Ibid.*, 11, § 2). La voluntad misma no es sino un deseo y, como todos los deseos, está determinada necesariamente por las cosas. Cuando en la mente del hombre alternan deseos diversos y opuestos, esperanzas y temores, y se presentan las consecuencias buenas o malas de una acción posible, se produce aquel estado que se llama *de deliberación; y* el término de la deliberación, o sea, "el apetito o la aversión última a la que sigue inmediatamente la acción o la omisión de la acción" es lo que se llama voluntad *(Lev.*, 6). La voluntad pone fin temporalmente a las dudas, a las vacilaciones, a las incertidumbres del hombre; pero éstas renacen al instante porque el hombre no puede alcanzar un estado definitivo de tranquilidad y de descanso. Por eso no existe, según Hobbes, un *sumo* bien o un fin *último* en la presente vida del hombre. Un fin último tendría que ser tal que, después de él, ningún otro podría ser deseado. Pero como el deseo acompaña necesariamente a la sensibilidad, el hombre que hubiera alcanzado el fin último no sólo no desearía ya nada más sino que tampoco sentiría nada más y, por lo tanto, ya no viviría realmente. "El bien máximo de todos los bienes, dice Hobbes, es avanzar sin impedimento hacia fines siempre nuevos. El goce mismo de lo

que se ha deseado es un deseo, esto es, el movimiento del ánimo que goza a través de las partes de la cosa de que disfruta. La vida es un movimiento perpetuo que cuando no puede avanzar en línea recta se transforma en movimiento circular" (*De hom.*, 11, § 15).

Con este análisis, Hobbes pretende explicar el *mecanismo* de la naturaleza humana. Como ya queda dicho, en este mecanismo no hay sitio para la libertad. Hobbes entiende la libertad como "la ausencia de todos los impedimentos para la acción que no están contenidos en la naturaleza ni en la cualidad intrínseca del agente". Esta definición reduce la libertad a la libertad de acción, que existe cuando la voluntad no está impedida en sus manifestaciones exteriores, pero niega la libertad del querer. Cuando un hombre tiene apetito o voluntad de alguna cosa de la que en el instante anterior no tenia ni apetito ni voluntad, la causa de su voluntad no es la voluntad misma, sino algo distinto, que no depende de él. Por lo tanto, la misma voluntad *es* causada necesariamente por otras cosas: en cuanto tienen causas necesarias, las acciones humanas son necesitadas *(Works,* IV, p. 264). Hobbes, que ha defendido el determinismo en su polémica con el obispo Bramhall, insiste en el hecho de que la voluntad se ve necesitada intrínsecamente por las causas y por los motivos que le son inherentes, motivos que en ultimo análisis se deben a la totalidad de la naturaleza, ya que todos los actos del espíritu humano (incluida la deliberación y la voluntad) son movimientos en conexión con los movimientos de los objetos externos. "Difícilmente existe una razón, aunque parezca casual, que no haya sido producida por todo lo que existe en la naturaleza" (*Ibid.*, *p.* 267).

Hobbes trata de fundar los principios de la sociedad civil sobre el mecanismo de la naturaleza humana. Sólo insertándose en este mecanismo resulta posible conducir al hombre a una coexistencia ordenada. Hobbes se propone la construcción de una *geometría* de la política, esto es, de una ciencia de la sociedad humana que tenga la misma objetividad y necesidad que la geometría. Y afirma: " Si se conocieran las reglas de las acciones humanas con certeza igual a aquella con que se conocen las reglas de las magnitudes en geometría, la ambición y la avidez (cuya fuerza se basa en las opiniones falsas que el vulgo tiene de los conceptos de derecho y de torcido) serían impotentes y la humanidad disfrutaría de un período de paz tan constante que parecería que ya no habría que luchar más sino por razones de territorio, es decir, por la multiplicación de los hombres ' *(De cive,* dedicatoria). Hobbes cree que ha llegado a la posesión de las nociones indispensables para la construcción de una geometría política y, por ello, procede con confianza a esta construcción.

409. EL ESTADO DE GUERRA Y EL DERECHO NATURAL

Dos son, en opinión de Hobbes, "los postulados ciertísimos de la naturaleza humana ' de los cuales procede toda la ciencia política: 1) la *avidez natural* (*cupiditas naturalis*) por la que cada uno pretende gozar él solo de los bienes comunes; 2) la *razón natural* (*ratio naturalis)* por la cual cada uno huye de la muerte violenta como del peor de los males naturales *(De cive,* dedicatoria).

El primero de estos postulados excluye que el hombre sea por naturaleza un "animal político". Hobbes no niega, a este propósito, que los hombres necesiten unos de otros ("Los niños necesitan la ayuda ajena para vivir, los adultos para vivir bien", dice); pero niega que los hombres tengan por naturaleza un instinto que les mueva a la benevolencia y a la concordia recíprocas. El objetivo polémico de su crítica de la antigua definición del hombre como animal político es, probablemente, la interpretación que de la misma había dado Grocio: según ella, aunque los hombres no obtuvieran ninguna ventaja de vivir en común, deberían aceptarlo de todas maneras como una exigencia de su razón natural (§ 348). En otros términos, lo que Hobbes niega es la existencia de un *amor natural* del hombre hacia su semejante. "Si los hombres llegan a un acuerdo para comerciar, dice, cada uno se interesa no por el socio sino por su propio haber. Si por deber de oficio, nace una amistad formal que es más bien temor recíproco que amor, tal vez surja de ella una facción, pero nunca la benevolencia. Si se asocian por pasatiempo o para diversión, cada uno se complace sobre todo de lo que excita la risa para sentirse superior (como ocurre en la naturaleza del ridículo) en comparación con la fealdad o la enfermedad ajena" (*Ibid.*, I, 2). En suma, "toda asociación espontánea nace o de la necesidad recíproca o de la ambición, pero nunca del amor o de la benevolencia hacia los demás". En consecuencia, para Hobbes no es esta benevolencia el origen de las sociedades más grandes y duraderas, sino sólo el temor recíproco.

La causa de este temor es, en primer lugar, la igualdad de naturaleza entre los hombres, por la cual todos desean la misma cosa, o sea, el uso exclusivo de los bienes comunes. En segundo lugar, es la voluntad de dañarse mutuamente e incluso el antagonismo que deriva del contraste de las opiniones y de la insuficiencia del bien. El derecho de todos sobre todo, que es inherente a la igualdad natural, y la voluntad igualmente natural de perjudicarse mutuamente obran de tal manera que el estado de naturaleza sea un estado de *güeña* incesante de todos contra todos. En este estado, no hay nada justo: la noción de lo derecho y lo torcido, de la justicia y de la injusticia, nace donde hay una ley y la ley nace donde hay un poder común: donde no hay ni ley ni poder falta la posibilidad de la distinción entre lo justo y fo injusto. Cada uno tiene *derecho* sobre todo, incluida la vida de los demás (*Ibid.*, 1, § 14; *Lev.*, 13). Naturalmente, este "derecho" nada tiene que ver con la *ley* de naturaleza: ésta, como veremos, consiste más bien en la eliminación o, por lo menos, en la limitación radical del mismo. Es más bien un instinto natural insuprimible ya que, observa Hobbes, "cada uno es movido a desear- lo que es bueno para él y a huir de lo que es malo para él, pero sobre todo, a huir del mayor de todos los males naturales que es la muerte; y esto con una necesidad de naturaleza no menor que aquella con que la piedra desciende hacia abajo" (*De cive*, I, § 7). Pero este instinto natural no es, dadas las circunstancias, contrario a la razón porque tampoco lo es hacer todo lo posible para sobrevivir. Y como el derecho en general es, precisamente, "la libertad que cada uno tiene para usar las facultades naturales según la recta razón" (*Ibid.*, I, § 7), así también el instinto que mueve en cada hombre todo lo que está en su poder para defenderse y predominar sobre otros, puede muy bien llamarse derecho, mientras el nombre, obedeciendo a la misma razón, no haya encontrado otro

instrumento más eficaz ni más cómodo para su propia supervivencia. Sin embargo, es propio del ejercicio inevitable de este derecho que brote. la condición de guerra continua de todos contra todos. Esta condición (que por lo mismo no deriva de una maldad innata en los hombres) no puede realizarse y estabilizarse de modo total porque coincidiría naturalmente con la destrucción total del género humano. Pueden encontrarse algunos ejemplos parciales del mismo en algunas sociedades, lo mismo que se pueden hallar confirmaciones del temor que el hombre tiene de otro hombre en ciertos comportamientos habituales y cotidianos como el de aquel que se arma cuando viaja por regiones poco conocidas o el del que cierra la puerta de casa o, en casa, echa llave a los cajones aunque esté protegido por la ley y por los agentes de la autoridad. En todo caso, la simple amenaza potencial del estado de guerra impide toda actividad industrial o comercial, la agricultura, la navegación, la construcción de casas y, en general, el arte y la ciencia, poniendo al hombre a nivel de un animal solitario embrutecido por el temor e incapaz de disponer de su tiempo (*Lev.*, 13; *De cive,* 1, § 13). Si el hombre careciera de razón, la condición de guerra total sería insuperable y el embrutecimiento o la destrucción de la especie serían el principio y el fin de su historia. Pero la razón humana es, como ya se ha visto, la capacidad de prever y de proveer mediante un cálculo prudente, a las necesidades y a las exigencias del hombre. En consecuencia, es la razón natural la que sugiere al hombre la norma o el principio general del que descienden las leyes naturales de la vida civilizada, prohibiendo a cada uno hacer lo que produce la destrucción de la vida o le quita los medios de evitarla y de omitir lo que sirve para conservarla mejor (*Lev.*, 14). Este principio es, pues, el fundamento de la ley natural.

Como se ve, la ley natural de que habla Hobbes no tiene nada que ver con el orden divino y universal en los términos en que lo concibieron los estoicos, los romanos y toda la tradición medieval. Para Hobbes, lo mismo que para Grocio y para todo el yusnaturalismo moderno, la ley natural es un producto de la razón humana. Pero la razón humana que todavía para Grocio es una actividad especulativa o teorética capaz de determinar de forma absolutamente autónoma, es decir, independiente de toda condición o circunstancia y de la misma naturaleza humana, lo que es bueno o malo en sí mismo es, por el contrario, para Hobbes una actividad finita o condicionada por las circunstancias en que opera, una *técnica calculadora* capaz de prever las circunstancias futuras y de realizar a la vista de ellas las selecciones u opciones más convenientes. Por lo tanto, la "naturalidad" del derecho significa tanto para Hobbes como para toda la tradición del derecho natural, la "racionalidad" del mismo. Pero esta racionalidad está en íntima correlación con el significado que, para Hobbes, tiene la "razón" como facultad finita de previsión y de oportunas selecciones.

Por lo tanto, las normas fundamentales del derecho natural van dirigidas, según Hobbes, a librar al hombre del juego espontáneo y autodestructivo de los instintos y a imponerle una disciplina que le procure una seguridad, siquiera sea relativa, y la posibilidad de dedicarse a las actividades que hacen fácil su vida. En consecuencia, la primera norma es: "Buscar y conseguir la paz en cuanto se tiene la esperanza de obtenerla; y cuando no se puede obtenerla, buscar y usar todos los auxilios y ventajas de la guerra" (*Lev.*, 14;

De cive, 2, § 2). De esta ley fundamental derivan todas las demás, la primera de las cuales es: "El hombre espontáneamente, cuando los demás también lo hagan y en la medida que lo juzgue necesario para la paz y para su defensa, debe renunciar a su derecho sobre todo y contentarse con tener tanta libertad con respecto a los demás cuanta él mismo les reconoce a los otros respecto de sí' *(De cive, 2,* § 3; *Lev.*, 14). Esta segunda ley, observa Hobbes, no es sino el mismo precepto evangélico: no hacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti. Esto significa el abandono o la transferencia del derecho ilimitado sobre todo y así permite salir del estado de naturaleza, es decir, de la guerra continua de todos contra todos e implica que los hombres formulen *pactos* entre sí con los cuales renuncien a su derecho originario o lo transfieran a personas determinadas. Pero, naturalmente, los pactos para ser tales han de ser observados: de manera que la segunda ley natural es cabalmente la que "necesita atenerse a los pactos, o sea, observar la palabra dada" (*Lev.*, 15; *De cive,* 3, § 1).

Después de estas, Hobbes enuncia otras 18 leyes naturales (que en total suman 20), a saber: 3) la que prohibe la ingratitud; 4) la que ordena ser útiles a los demás; 5) la que preceptúa la misericordia; 6) la que limita las penas al futuro; 7) la ley contra las injurias; 8) la ley contra la soberbia; 9) la que prescribe la moderación; 10) la ley contra la parcialidad; 11) la ley sobre las propiedades comunes; 12) la ley sobre las cosas que han de dividirse por suerte; 13) la ley sobre la primogenitura y el derecho del primer ocupante; 15) la que concierne a la institución de los arbitros; 16) la que prescribe que ninguno es juez de su propia causa; 17) la que prohibe a los arbitros aceptar regalos de los que van a ser juzgados; 18) la que dispone servirse de testimonios para la prueba de los hechos; 19) la que prohibe establecer pactos con el arbitro; 20) la que condena todo lo que impida el uso de la razón *(De cive,* III; *Lev.*, 15). Estas leyes naturales son también leyes morales y constituyen, en opinión de Hobbes, "el compendio de la filosofía moral". Y son leyes, en cuanto son prescripciones de la razón: también lo son como fórmulas expresadas en palabras en cuanto se encuentran en las Sagradas Escrituras como preceptos de vida promulgados por Dios.

410. EL ESTADO

El acto fundamental que señala el paso del estado de naturaleza al estado civil es el realizado en conformidad con la segunda ley natural: es decir, la estipulación de un *contrato* por el cual los hombres renuncian al derecho ilimitado del estado de naturaleza y lo transfieren a otros. Esta transferencia es indispensable para que el contrato pueda constituir una defensa estable para todos. Sólo cuando cada uno de los hombres somete su voluntad a un solo hombre o a una sola asamblea y se obliga a no hacer resistencia al individuo o a la asamblea a la que se ha sometido, se logra una defensa estable de la paz y de los pactos de reciprocidad en que la misma consiste. Cuando se efectúa esta transferencia, se produce el *estado* o *sociedad civil,* llamado también *persona civil* porque, al aunar la voluntad de todos, se le puede considerar como una sola persona. Por tanto, puede decirse que el estado es "la única persona cuya voluntad, en virtud de los pactos

estipulados recíprocamente por muchos individuos, se debe considerar la voluntad de dichos individuos: de ahí que pueda servirse de las fuerzas y de los bienes de cada uno de los individuos para la paz y defensa común" *(De cive, 5,* § 9). El que representa esta persona (que puede ser un individuo o una asamblea) es el *soberano* que tiene poder soberano; todo lo demás es subdito. "Este es, dice Hobbes, el origen de aquel gran *Leviathan* o, para hablar con mayor respeto, de aquel *Dios inmortal* al que debemos paz y defensa: ya que por la autoridad a él conferida por cada individuo de la comunidad, tiene tanta fuerza y poder que puede dominar, por el terror, la voluntad de todos con miras a la paz interna y a la ayuda mutua contra los enemigos exteriores" (*Lev.*, 17).

La teoría de Hobbes acerca del estado suele ser considerada típica del absolutismo político. En efecto, Hobbes insiste en primer lugar sobre la *irreversibilidad* del pacto fundamental. Una vez constituido el estado, los ciudadanos no pueden disolverlo negándole su consentimiento: porque el derecho del estado nace de los pactos de los subditos entre sí y con el estado, pero no de un pacto entre los subditos y el estado, que podría ser revocado por parte de los primeros (*Lev.*, 18; *De cive, 6,* § 19). En segundo lugar, en opinión de Hobbes, el poder soberano es *indivisible* en el sentido de que no puede ser distribuido entre poderes diversos que se limiten mutuamente. Según Hobbes, esta división no garantizaría ni siquiera la libertad de los ciudadanos: porque si los poderes divididos actuaran de acuerdo esta libertad padecería por ello y, si estuvieran discordes, pronto se llegaría a la guerra civil *(De cive, 7,* § 4). En tercer lugar, pertenece al estado y no a los ciudadanos, el *juicio sobre el bien y sobre el mal:* ya que la regla que permite distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, etc., es una regla dada por la *ley civil* y no puede ser confiada al arbitrio de los ciudadanos. Si ocurriera esto, la obediencia al estado se vería condicionada por la variedad de los criterios individuales y el estado se disolvería (*Ibid.*, 12, § 1). En cuarto lugar, la prerrogativa de exigir *obediencia* forma parte de la soberanía incluso para órdenes consideradas injustas o pecaminosas; y en quinto lugar, la misma soberanía exige que se excluya la licitud del *tiranicidio* (*Ibid.*, § 2, 3). Pero el rasgo más característico del absolutismo de Hobbes es su negación de que el *estado esté sujeto de todas formas a las leyes del estado*: tesis que defiende él con el argumento de que el estado no se puede obligar ni para con los ciudadanos, cuya obligación es unilateral e irreversible, ni para consigo mismo pues nadie se puede obligar sino con respecto a otro (*Ibid.*, 12, § 4).

Sin embargo, todo ello no significa que la teoría política de Hobbes no ponga límite alguno a la acción del estado. El estado no puede mandar a un hombre que se mate ó se hiera a sí mismo o a una persona querida, o a no defenderse ni tomar alimento o aire o cualquier otra cosa necesaria para la vida, ni tampoco puede ordenar a uno que confiese un delito, pues nadie está obligado a acusarse a sí mismo (*Lev.*, 21; *De cive, 6,* § 13). No obstante, para todo lo demás, el subdito es libre sólo en lo que el soberano ha dejado de ordenar con las leyes; por lo cual su libertad en diversos lugares y tiempos es mayor o menor según los criterios seguidos por el estado soberano. En cambio, el estado es siempre libre porque no tiene obligaciones y es una especie de "alma de la comunidad", ya que si esta alma se alejase

del cuerpo, los miembros de la misma no recibirían movimiento de ella (*Lev.*, 21). Como alma de la comunidad, el estado reúne en sí también la *autoridad religiosa* y no puede reconocer una autoridad religiosa independiente: por consiguiente, iglesia y estado coinciden. La diversidad entre iglesia y estado es puramente verbal, según la opinión de Hobbes. "La materia del estado y de la iglesia es la misma, es decir, son los mismos hombres cristianos y la forma que consiste en el legítimo poder de convocarlos es también la misma dado que cada uno de los ciudadanos están obligados a dirigirse donde el estado les convoque. Ahora bien, se llama estado en cuanto consta de hombres y se llama iglesia en cuanto consta de cristianos" *(Dé che,* 17, §21). Y con esta última identificación, Hobbes da el toque final a la teoría absolutista del estado.

BIBLIOGRAFÍA

§ 402. Hobbes: *The Elements of Law, Natural and Politic* (ed. Tönnies, de los mns.), Londres, 1889; *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, París, 1642; *Leviathan*, Londres, 1651, *Elem. phil. sectio prima de corpore*, Londres, 1655; *Elem. phil. sectio secunda de homine*, Londres, 1658; *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* (polémica con el obispo Bramhall), Londres, 1656.

Ediciones completas de las obras: en latín, *Opera philosophica*, Amsterdam, 1668; *Works*, Londres, 1750; *Opp. Philosophica*, ed. Molesworth, 5 vols., Londres, 1839-45; *English Works*, ed. Molesworth, 11 vols., Londres, 1839-45.

***Leviathan*, edit. W. G. Pogson Smith, Oxford, 1909; edit. M. Oakeshott, Oxford, 1946; Obras políticas de T. H. bajo el cuidado de N. Bobbio, I, *De cive, diálogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, Turín, 1959 (con bibl.).**

Sobre las obras. G. Sortais, *La phil. moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, II, París, 1922, p. 298 y sigs.

§ 403. Sobre la doctrina: Tónnies, *T. H.*, Stuttgart, 1896, 2.ª ed. 1922; Leslie Stephen, *H.*, Londres, 1904; Taylor, *T. H.*, Londres, 1908; F. Brandt, T. *H.'s Mechanical Conception of Nature*, Londres, 1928; A. Levi, *La fil. di T. H.*, Milán, 1929; B. Landry, *H.*, París, 1930; J. Laird, *H.*, Londres, 1934; Viano, Alessio, Dal Pra, Warrender, Polin, Bobbio, Cananeo, Garin, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1962, 4; S. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, 1962; J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson University Library, 1965.

§ 406. La interpretación metodológica del materialismo de Hobbes, en el seno del neokantismo, fue iniciada por P. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie*, Marburgo, 1882, p. 144 y sigs. Sobre esto mismo v. especialmente: R. Hönigswald, *H. und die Staatsphilosophie*, Munich, 1924; Cassirer, Das *Erkenntnisproblem*, II, Berlin, 1922, p. 46 y sigs.

§ 409. Sobre el pensamiento político: L. Strauss, *The Political philosophy of H.*, Oxford, 1936, 2.ª ed. Chicago, 1952; R. Polin, *Politique et Philosophie chez T. H.*, París, 1953, que es la obra fundamental; H. Wattender, *The Political Philosophy of H.*, Oxford, 1957; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York y Londres, 1966; M. Corsi, *Introduzione al Leviatano*, Nápoles, 1967.

Bibliografía en "Revue international de Philosophie", 1950, 4; A. Pacchi, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1962, 4.

CAPITULO III

LA LUCHA POR LA RAZÓN

411. RACIONALISMO Y CARTESIANISMO

La filosofía de Descartes puede considerarse bajo dos aspectos diversos. Bajo un primer aspecto, es una técnica racional que procede de modo autónomo y geométricamente, esto es, utilizando solamente las ideas claras y distintas en un orden riguroso. En este sentido, es ante todo, el empeño por realizar la autonomía de la razón empleando imparcialmente su técnica en todos los campos donde sea posible su aplicación; y en segundo lugar, es el empeño en respetar las exigencias internas de esta técnica, rechazando lo que no puede ser reducido a ideas claras y distintas y al orden de tales ideas. Pero, en otro aspecto, la filosofía de Descartes es un conjunto de doctrinas metafísicas y físicas que conciernen principalmente a la dualidad de las sustancias (alma y cuerpo), a las pruebas de la existencia de Dios, a la espiritualidad y libertad del alma, a la mecanicidad de la sustancia misma y, por ende, del mundo vegetal y animal.

El propio Descartes parece aue se atuvo más al éxito de este segundo aspecto de su filosofía que al primero; tal vez porque el éxito del primero lo daba por descontado. Sin embargo, fue precisamente el primer aspecto de su filosofía el que le aseguró su eficacia histórica e hizo de ella la protagonista de las disputas filosóficas del siglo XVII. En este sentido, el cartesianismo aparece como el episodio más principal de aquella *lucha por la razón* que se puede llamar la bandera de la cultura filosófica del siglo XVII. Esta lucha tiende a hacer predominar la razón y su autonomía de juicio, en el dominio moral, político y religioso, además de en el científico. Paralelamente, tiende asimismo a esclarecer el propio concepto de la *razón.* En cuanto al primer punto, va mucho más allá de los propósitos de Descartes que se había negado a extender la investigación racional más allá de los confines de la ciencia y que había entendido su filosofía como una confirmación sustancial de la metafísica, de la moral y de la religión tradicional. En cuanto al segundo punto, el cartesianismo constituye solamente Una de las alternativas en las que desemboca la lucha por la razón: precisamente, la que ve en la razón una fuerza única, infalible y omnipotente que, como tal, no necesita de nada fuera de sí, para organizarse y ejercer su poder de guía. Frente a esta alternativa se dibuja, a partir de Gassendi y de Hobbes, la otra por la cual la razón es una fuerza finita o condicionada, cuya esfera de acción está circunscrita por los diversos campos de su actividad y que, en cada uno de ellos, subyace a límites o a condiciones diversas. Tanto una como otra de

estas alternativas comparte el ideal geométrico de la razón y ven en los *Elementos de Euclides* el mayor monumento antiguo de la misma y en la ciencia de Galileo su más reciente expresión. Además, tanto una como otra alternativa reconocen en la razón a la única guía autónoma del hombre, por lo que tratan de hacer valer sus enseñanzas en el mismo dominio de la fe religiosa. No obstante, en otros muchos puntos, su contraste es radical.

En el cartesianismo se inspiran preferentemente, además de Spinoza y de Leibniz (el primero de los cuales acusa mucho, no obstante, el influjo de Hobbes en sus doctrinas políticas), todo un grupo de pensadores y científicos que muchas veces discutieron con Descartes en el campo de las doctrinas particulares y, en especial, sobre el mecanismo de los cuerpos vivientes y sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre Dios y el mundo, y así sucesivamente. A veces estos pensadores y científicos se proclamaban "anticartesianos", como lo fueron en muchos aspectos Spinoza y Leibniz; pero la mayor herencia de Descartes no se había perdido para ellos. En cambio, la verdadera reacción anticartesiana fue la que vio en el cartesianismo la punta avanzada del racionalismo invasor y que, en consecuencia, le opuso al mismo la tradición escolástica que siguió todavía dominando durante mucho tiempo en las universidades europeas y en los colegios de los religiosos. En efecto, a excepción de las universidades holandesas, en las que halló Descartes frecuentemente expositores y seguidores suyos (en Utrecht enseñó uno de sus primeros alumnos; Enrique Le Roy o Regius, [1598-1679]), las universidades europeas apenas si experimentaron algún influjo del cartesianismo. En Francia, la Sorbona se le mantuvo cerrada, pues la enseñanza de nuevas doctrinas había sido prohibida por el Parlamento de París en 1625. Sin embargo, a veces el cartesianismo lograba penetrar en los contrafuertes de la antigua escolástica como materia de refutación, quedando ésta reducida a tal o cual doctrina mientras se admitían todas las demás. La minuciosa literatura anticartesiana de la segunda mitad del siglo XVII abunda en refutaciones, críticas, rectificaciones y aceptaciones parciales que, en su conjunto, demuestran la importancia cada vez mayor que iba adquiriendo el cartesianismo en la cultura del tiempo. Además, el cartesianismo venía a constituir otro fenómeno característico de este mismo siglo, la escolástica ocasionalista, siendo empleado por el jansenismo para una defensa de la espiritualidad situada más allá de la razón cartesiana, en un dominio inaccesible a ésta.

Por otro lado, el racionalismo no cartesiano daba lugar a otro fenómeno característico del siglo, el libertinismo erudito que empleaba para la crítica de las creencias religiosas tradicionales, motivos tomados del Renacimiento italiano y que hallaba, en la obra de Gassendi, su mejor expresión filosófica. La obra de Hobbes puede ser considerada, en su conjunto, como la primera formulación rigurosa del concepto de la razón finita: concepto que, al volver a emplearlo Locke, constituiría el fundamento del empirismo y del iluminismo del siglo XVIII.

Relativamente independiente de estas dos alternativas (contra las cuales, sin embargo, polemizo ocasionalmente) fue el neoplatonismo inglés que se inserta en la lucha por la razón con su defensa del racionalismo religioso, para la cual encuentra sus armas en el platonismo del Renacimiento italiano.

412. LA ESCOLÁSTICA CARTESIANA: EL OCASIONALISMO

Todos los grandes movimientos de pensamiento van, en la Edad Moderna, acompañados de una forma de *escolástica*, o sea, de un intento de emplearlos y someterlos a los fines de una justificación de la fe religiosa. Como período histórico, la escolástica terminó hacia la mitad del siglo XIV, cuando con el Humanismo y el Renacimiento inicióse la Edad Moderna; pero, como forma de filosofía, la escolástica no tiene una época determinada. Así como la escolástica medieval consiste esencialmente en el empleo de la filosofía antigua para la justificación y sistematización de las creencias cristianas, del mismo modo es escolástico el empleo para ese mismo fin de cualquier filosofía. La escolástica cartesiana es el *ocasionalismo*: se vale de la filosofía y del lenguaje de Descartes del mismo modo que la escolástica medieval se valía de la filosofía y del lenguaje de los neoplatónicos o de Aristóteles.

El problema del cual nace la escolástica cartesiana es el de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Descartes había considerado alma y cuerpo como dos sustancias diferentes y había admitido de hecho, pero sin dar una explicación de ello, la acción de una sustancia sobre la otra. Esta acción recíproca de las dos sustancias se consideraba, ya hacia 1666, como imposible por el cartesiano francés Luis de la Forge en su *Tratado del espíritu del hombre,* en el cual se establecía la distinción entre las causas principales y las causas ocasionales de la acción recíproca. El movimiento de los cuerpos se consideraba como *causa ocasional* de la sensación correspondiente, mientras que la causa verdadera y principal era identificada con la acción de Dios. Geraldo de Cordemoy (1620-1684) y el cartesiano alemán Juan Clauberg (1622-1665) defendían una doctrina análoga. Pero quien dio al ocasionalismo su mejor formulación fue Geulincx.

Arnold Geulincx, nacido en Amberes en 1624, muerto en 1669, fue autor de numerosas obras, de las cuales sólo algunas fueron publicadas durante su vida. Una *Lógica* fue editada en 1662 y una *Etica* en 1664; mientras una *Pbysica vera* y una *Metaphisica vera* se publicaron después de su muerte, respectivamente en 1688 y en 1691.

Geulincx parte del principio de que el hombre no es autor de lo que acaece de un modo que él no llega a comprender (*Quod nescis quomodo fiat id non facis).* Ahora bien, yo no conozco la manera cómo mi voluntad produce el movimiento de mi cuerpo o cómo mi cuerpo produce los movimientos de los demás cuerpos: esto es señal de que soy el espectador, no el actor de este movimiento. Por otro lado, y por el mismo motivo el cuerpo no es la causa de las sensaciones que se verifican en la conciencia. Se debe, por tanto, reconocer que el acto de la voluntad, al cual sigue el movimiento de nuestro cuerpo y la modificación del cuerpo a la cual sigue la sensación de nuestro espíritu, son únicamente *causas ocasionales* de aquel movimiento y de aquella sensación y que la causa verdadera es, en cambio, Dios mismo. De aquí se deriva el nombre de *ocasionalismo* que se ha dado a la teoría. No es el cuerpo la causa de las sensaciones, ni la voluntad la de los movimientos corpóreos. Dios produce directamente en el alma la sensación con ocasión de una modificación corpórea o el movimiento corpóreo con ocasión de un querer del alma. La única verdadera causa es Dios; las otras

son ùnicamente ocasiones. Esta doctrina tiene un alcance religioso inmediato porque quita al hombre toda posibilidad de acción en el mundo y atribuye todo el poder a Dios. El hombre no es verdaderamente una realidad, una sustancia, según Geulincx, sino solamente el modo de la sustancia, que es Dios. Nuestro cuerpo es un modo del cuerpo infinito e invisible, como nuestro espíritu es un modo del espíritu infinito. Por esto el hombre no puede hacer nada y debe limitarse a ser espectador de lo que Dios mismo obra en él. Su virtud fundamental debe ser la humildad, a la cual le lleva inevitablemente el conocimiento de sí mismo.

El mismo carácter limitativo y negativo con respecto al hombre tiene la teoría del conocimiento de Geulincx, según la cual el único conocimiento cierto para el hombre es el reconocimiento de que las cosas no son en sí mismas como él las conoce. Desde este punto de vista, las percepciones sensibles son puramente subjetivas y el mismo conocimiento evidente se queda solamente en la superficie de las cosas, porque inevitablemente podemos entender de las cosas sólo lo que entra en las categorías de nuestro pensamiento. El hombre puede alcanzar una ciencia cierta sólo de sus propias acciones y pasiones (amor, odio, afirmación y negación), mientras debe reconocer a Dios la sabiduría infinita y la ciencia de todo lo que existe, desde el movimiento y desde los cuerpos hasta el espíritu y el mismo hombre (*Metaph. vera*, III, 6). El ocasionalismo halló su mejor forma en la teoría de la "visión en Dios" de Malebranche.

413. MALEBRANCHE: RAZÓN Y FE

Nicolás Malebranche nació en París en 1638 y fue desde 1660 padre de la Congregación del Oratorio, que había sido fundada por el cardenal Berulle, amigo de Descartes, con objeto de promover la elaboración científica de la doctrina de la Iglesia. Los estudios del Oratorio estaban orientados más hacia San Agustín que hacia Santo Tomás, y cuando, en 1668, Malebranche leyó el *Tratado del Hombre*, de Descartes, le pareció haber descubierto un camino que, estando de acuerdo con el agustinianismo, podía permitirle la defensa e ilustración de la verdad de la fe. En 1674-75 publicaba su obra fundamental *Investigación de la verdad*, y a continuación las *Conversaciones cristianas* (1676); el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680); el *Tratado de moral* (1683); las *Meditaciones cristianas y metafísicas* (1683); los *Diálogos sobre la metafísica y la religión* (1688); el *Tratado del amor de Dios* (1697); los *Diálogos de un filósofo cristiano y un filósofo chino sobre la naturaleza de Dios* (1708). Además, son notables los escritos polémicos de Malebranche contra Arnauld, que había criticado su doctrina en el libro *Sobre las ideas verdaderas y falsas.* Malebranche murió el 13 de octubre de 1715, después de una vìsita de Berkeley que había cansado e irritado al filósofo, ya viejo (77 años) y enfermo.

Malebranche reconoce a la razón el mismo valor absoluto que Descartes le había atribuido. "La razón de que yo hablo, dice (*Traite de mor.*, I, 2), es infalible, inmutable, incorruptible; debe ser siempre la dueña. Dios mismo la sigue." Los lamentos sobre la corrupción de la razón humana, sobre la debilidad que la somete al error, están fundados en un equívoco: es

necesario acostumbrarse a distinguir la luz de las tinieblas o de las falsas luces, esto es, reconocer la verdadera razón, que es la razón cartesiana de la evidencia necesaria, distinta de la imaginación y de lo verosímil. "La evidencia, la inteligencia, es preferible a la fe, puesto que la fe pasará, pero la inteligencia subsistirá eternamente." La fe es un bien porque conduce a la inteligencia y porque, sin ella, no se pueden alcanzar ciertas verdades necesarias para la virtud y la eterna felicidad. Pero la fe sin la inteligencia no nos hace virtuosos, ya que no ilumina al hombre y no lo lleva a la verdad. De este modo, la razón cartesiana adquiere en Malebranche un significado religioso y se transforma en el instrumento más apto para la ilustración y la defensa de la verdad religiosa. Malebranche es plenamente consciente del carácter *escolástico* de la filosofía. El problema que se propone es el de concordar las exigencias de la razón con los dogmas teológicos y compara este problema con el de la física, que intenta establecer el acuerdo entre la razón y la experiencia. "Los que estudian la física no razonan nunca contra la experiencia ni tampoco concluyen jamás a partir de la experiencia contra la razón. Dudan cuando no ven el modo de pasar de una a otra; dudan, digo, no sobre la certeza de la experiencia ni sobre la evidencia de la razón, sino sobre la manera de poner de acuerdo una con otra. Los hechos de la religión o los dogmas establecidos son mis experiencias en materia de teología. En caso de duda nunca las rechazo: esto me sirve de norma y me conduce a la inteligencia. Pero cuando, intentando seguirlos, siento que tropiezo contra la razón, me paro en seguida, sabiendo bien que los dogmas de la fe y los principios de la razón deben estar de acuerdo en la verdad, cualquiera que sea la oposición que manifiesten en mi espíritu" (*Entr. sur la mét.*, 14). El punto de vista aquí defendido de un acuerdo intrínseco y esencial entre la fe y la razón es el mismo de Santo Tomás; pero la novedad es que la razón de que habla Malebranche no es la razón aristotélica (de que hablaba Santo Tomás), sino la cartesiana. El método, las reglas y los problemas de la razón, según Malebranche, son los que estableció Descartes. Y, por tanto, Malebranche recurre al cartesianismo para solucionar el problema escolástico de la concordia entre la razón y la fe

414. MALEBRANCHE: LA VISION EN DIOS

El empleo de los fundamentos de la filosofía cartesiana para la construcción de una filosofía escolástica debía acarrear necesariamente la reelaboración de estos fundamentos. Los aspectos originales de la doctrina de Malebranche se reducen a una reelaboracion de este carácter.

Malebranche acepta el principio fundamental de la filosofía cartesiana: el objeto inmediato del conocimiento es la *idea.* El hombre no conoce directamente y por sí mismo los objetos que están fuera de él: los conoce únicamente a través de las ideas. Ahora bien, las ideas son, según Malebranche, "seres reales" y, además, "seres espirituales" muy diferentes de los cuerpos que representan y superiores a estos cuerpos, tanto cuanto el mundo inteligible es más perfecto que el mundo material. Pero aun cuando las ideas fuesen seres pequeñísimos y despreciables, no podrían nunca ser producidas por las cosas externas (según la doctrina aristotélica que hace de

la idea la *especie* impresa por la cosa misma en el alma) ni por el alma. Producir las ideas significa crear; y ninguna criatura, ni siquiera el hombre, tiene el poder de crear. Malebranche niega decididamente que el hombre participe en este aspecto de la naturaleza de Dios. Afirma, con el ocasionalismo, que la única causa verdadera de todo lo que sucede es Dios y que el hombre toma por causas las ocasiones de que se vale la voluntad divina para realizar sus decretos. Es un prejuicio creer que una bola en movimiento que tropieza con otra, sea la causa verdadera y principal del movimiento que le comunica; o que la voluntad del alma sea la causa verdadera y principal del movimiento del brazo. Este prejuicio está fundado en el hecho de que una bola se pone siempre en movimiento por el choque de otra bola y que nuestros brazos se mueven cada vez que lo queremos. Pero este hecho se explica de una manera completamente diferente. Significa solamente que en el orden de la naturaleza ciertos hechos son necesarios para que sucedan otros, aun sin ser la causa de estos otros. El encuentro de las dos bolas es únicamente la ocasión para el autor del movimiento de la materia a fin de realizar el decreto de su voluntad comunicando a la otra bola una parte del movimiento de la primera. Y así, nuestra voluntad de mover el brazo o de presentarnos determinadas ideas es solamente una ocasión de que Dios se sirve para realizar su correspondiente decreto (*Rech. de la vér.*, III, II, 3).

Por consiguiente, la tesis de Malebranche es que el alma humana *ve directamente* en Dios las causas de todas las cosas. En primer lugar, en efecto, es necesario que Dios tenga en sí la idea de todos los seres que ha creado; de lo contrario, no hubiera podido crearlos. En segundo lugar, Dios está unido estrechamente a nuestra alma por su presencia, de manera que se puede decir que él es el *lugar* de los *espíritus*, del mismo modo que se dice que el espacio es el lugar de los cuerpos. Es cierto, pues, que el espíritu puede ver en Dios las obras de Dios, supuesto que Dios quiera revelarle lo que hay en El (*Ibid.*, III, II, 6). Se ve aquí cómo Malebranche une juntamente la tesis *cartesiana* de Dios, que garantiza la verdad de nuestras ideas, y la tesis *agustiniana* de la presencia de Dios en el hombre como luz y guía de su razón. Nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias; no pueden, por tanto, hallarse más que en una naturaleza inmutable. Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia de que el mundo está formado y en que habitan nuestros cuerpos; nosotros la vemos en El, ya que nuestros espíritus habitan en la razón universal, en la sustancia inteligible que encierra las ideas de todas las verdades que descubrimos, tanto como consecuencia de las leyes generales que regulan la unión de nuestro espíritu con la razón absoluta, como de las leyes generales que regulan la unión de nuestra alma con nuestro cuerpo (*Entr. sur la met.*, I, 10).

Esto constituye la primera y fundamental prueba de la existencia de Dios. Dios, en efecto, debe contener la idea de la extensión infinita y ser el arquetipo de una infinidad de mundos posibles. Pero el ser infinito y perfecto supone necesariamente la propia existencia; y la proposición "hay Dios" es la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo y tiene la misma certeza que el principio "pienso, luego existo" (*Ibid.*, 2).

Es verdad que no vemos a Dios en sí mismo, sino sólo en relación con las criaturas materiales, esto es, únicamente en cuanto su sustancia puede ser participada o presentada por ellas. Con todo, la visión que nosotros tenemos en Dios es la única fuente de nuestro conocimiento y la fuerza única de nuestra razón. Malebranche saca todo el partido posible de la reconocida incapacidad de las criaturas para crear, producir y obrar sino como instrumentos pasivos de un decreto de Dios. No hay ninguna relación de causalidad entre el cuerpo y el espíritu, ni entre un cuerpo y otro o entre un espíritu y otro. "Ninguna criatura puede actuar sobre otra por una fuerza que le sea propia." La unión entre el alma y el cuerpo es fruto de un decreto divino, de un decreto inmutable que no queda nunca sin efecto. Dios ha querido y quiere sin cesar que las distintas modificaciones del cerebro humano vayan siempre seguidas por los pensamientos distintos en el espíritu que le esta unido; y sólo esta voluntad constante y eficaz del Creador establece la unión de las dos sustancias. Pero Dios no ejerce su voluntad desordenadamente, sino según un orden que El mismo ha establecido y que es el orden de las causas ocasionales (*Ibid.*, 7).

Este es el motivo más fuerte, según Malebranche, para reconocer la realidad de las cosas de las cuales nuestro espíritu no tiene conocimiento directo, ya que no conoce inmediatamente mas que las ideas. Malebranche repite, a propósito de la existencia de una realidad externa a las ideas, la argumentación cartesiana de que, si aquella realidad no existiese, nuestra tendencia a creer en ella sería engañosa y Dios habría permitido así que nosotros viviésemos en un engaño completo. Pero es evidente que esta argumentación cartesiana pierde mucho valor desde el punto de vista de Malebranche. Si el hombre ve todas sus ideas en Dios, la verdad de estas ideas no consiste en su correspondencia con una realidad externa, sino únicamente en ser partes o elementos de aquella extensión inteligible que subsiste en la razón divina. Desde el punto de vista de Malebranche, las ideas para ser verdaderas no precisa que tengan un objeto real externo, porque su verdad está garantizada por ser los arquetipos subsistentes en la razón divina. De aquí procede la mayor problematicidad que la afirmación de la realidad externa tiene en Malebranche comparada con la evidencia total, semejante a la que concierne a la existencia de Dios y de nuestro espíritu. Además, la existencia del mundo no es necesaria con respecto a Dios, sino que depende de un decreto divino libre e indiferente. Por esto solamente Dios puede garantizarla; para estar convencidos de la existencia de los cuerpos "es necesario demostrar no sólo que hay Dios y que Dios es veraz, sino, además, que Dios nos ha garantizado haberlos efectivamente creado" (*Rech. de la vér.*, VI, écl.). Pero poseemos esta prueba de hecho, según Malebranche, porque la fe efectivamente nos enseña que Dios ha creado el mundo corpóreo.

Corno la creencia en la realidad externa es en Malebranche harto problemática, y como sólo desaparece su problematicidad recurriendo explícitamente a la fe, ha hecho pensar a críticos antiguos y recientes que el desarrollo lógico de la tesis de Malebranche hubiera tenido que llevar a la negación de la realidad de los cuerpos externos, tal como se encuentra en Berkeley (§ 465). Pero esta conclusión, en realidad, es contraria a la lógica del pensamiento de Malebranche. La apelación a la fe es parte esencial de

esta lògica, que se dirige sustancialmente a esclarecer los principios de la misma fe, utilizando la problemàtica cartesiana; y en este caso el recurso a la fe se apoya en una razón filosófica, relacionada con la naturaleza misma del ocasionalismo. Dice Malebranche: "Aunque se pueden formular contra la existencia de los cuerpos objeciones que parecen insolubles, *principalmente a quienes no saben que Dios debe obrar en nosotros por medio de leyes generales,* sin embargo, yo no creo que nadie pueda nunca dudar de ello seriamente" *(Entr. sur la mét.*, 6, 7). Aquí se apunta el motivo fundamental que garantiza la realidad de los cuerpos externos. El orden y la sucesión de las ideas en el hombre siguen leyes generales que no tendrían sentido ni valor prescindiendo del orden y de la sucesión de las cosas a que las ideas se refieren. Si Dios hace visibles al hombre las ideas según un orden establecido inmutablemente, este orden concierne también a los objetos de estas ideas y, por tanto, presupone la realidad de estos objetos. Las leyes de la acción divina suponen las causas ocasionales; si las causas ocasionales de las ideas faltasen totalmente, la acción divina, que suscita las ideas, no tendría una ley, sino que sería del todo arbitraria. Lo cual es contrario a un fundamento basico del pensamiento de Malebranche.

41 5. MALEBRANCHE: LAS VERDADES ETERNAS

Se trata de un fundamento que establece una diferencia clara entre la doctrina de Malebranche y la de Descartes y demuestra la diversidad de inspiración y de finalidad de las dos doctrinas. Para Descartes, las verdades y las leyes eternas están garantizadas por Dios en el sentido de ser libres decretos de su arbitrio (§ 399). Para Descartes, Dios no es un principio religioso, sino un principio filosófico: no tiene otra función más que la de garantizar la inmutabilidad de las verdades eternas y de los principios fundamentales de la naturaleza. Descartes se mueve preferentemente por interés filosófico y científico y recurre a Dios, únicamente, para encontrar en su voluntad inmutable una garantía de los principios de su filosofía y de su física. Debe, por tanto, afirmar que tales principios son libres decretos de Dios y, como tales, inmutables. Por el contrario, en Malebranche predomina el interés religioso: el objeto de su filosofía no es el de hallar garantías a los principios científicos y filosóficos, sino más bien el de conducir al hombre a una claridad racional de Dios y de las verdades de la fe. Malebranche debe por esto cambiar completamente la tesis de Descartes: no es la voluntad de Dios la que garantiza al hombre la verdad de los principios y de las verdades eternas, sino que son más bien las verdades eternas las que revelan al hombre la voluntad divina en sus reglas necesarias. Así se explica la paradoja de que para el racionalista Descartes las verdades eternas sean decretos arbitrarios de Dios, mientras que para el piadoso Malebranche son independientes de Dios y reglas.de su actividad.

La crítica que Malebranche hace de la tesis de Descartes sobre este punto consiste en demostrar que no garantiza ni la ciencia ni la religión. Si las verdades y las leyes eternas dependiesen de Dios y se hubiesen establecido sólo por un acto libre de la voluntad creadora, si, en una palabra, la razón que el hombre consulta no fuera necesaria e independiente, no habría ya

ciencia verdadera. No habría más diferencia entre una verdad eterna (por ejemplo, que dos veces cuatro es igual a ocho y que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos) y una proposición cualquiera dotada de verdad sólo aparente. El recurso a la inmutabilidad del decreto divino no basta, ya que si la voluntad de Dios es libre al establecer verdades de esta clase, tales verdades carecen de una necesidad intrínseca. "Yo no puedo concebir, dice Malebranche, necesidad en la indiferencia, ni puedo concordar entre sí, dos cosas tan opuestas." Además, la tesis cartesiana quita a la religión su mejor fundamento. "Si el orden y las leyes eternas no fuesen inmutables por la necesidad de su naturaleza, las pruebas más claras y más fuertes de la religión quedarían, a mi parecer, destruidas en su principio, así como la libertad y las ciencias más ciertas... ¿Cómo se podrá probar que es un desorden que los espíritus estén sujetos a los cuerpos, si no se tiene una idea clara del orden y de su necesidad y si no se sabe que Dios mismo está obligado a seguirlo por el amor necesario que se tiene a sí mismo? " (*Rech. de la ver.*, X, écl.). Este último es para Malebranche el argumento decisivo. Descartes se había preocupado de establecer el carácter necesario de las verdades eternas solamente con respecto al hombre, y por esto había juzgado que estaba suficientemente garantizado este carácter por la inmutabilidad de Dios. Pero si aquellas verdades (piensa Malebranche) no son necesarias tampoco con relación a Dios, no sirven para llegar hasta El ni para darse cuenta de la voluntad divina con relación al orden que Dios pretende sea respetado por los hombres. En cambio, si aquellas verdades son necesarias para Dios mismo, ofrecen el mejor camino para llegar a Dios y para darse cuenta claramente de su voluntad respecto al hombre. La preocupación que domina a Malebranche en este punto crucial es, pues, religiosa; mientras que la preocupación que dominaba a Descartes era filosófica y científica. En otras palabras: la tesis de Descartes conduce al *agnosticismo* en cuanto a los designios de Dios referentes al hombre, esto es, al aspecto propiamente religioso de los problemas filosóficos; la tesis de Malebranche lleva a la justificación absoluta del orden del mundo y de la actitud religiosa en él fundada. Según Descartes, Dios habría podido crear el mundo de otra cualquier manera y el mundo hubiera sido igualmente admirable: lo cual quiere decir, como advierte Malebranche, que el mundo no es admirable de ninguna manera. Según la tesis de Malebranche, Dios *debía* construir el mundo como lo ha construido, porque sólo de este modo realiza de la mejor manera la finalidad que Dios se proponía. ¿Cuál es esta finalidad?

Dios ha creado el mundo "para procurarse un honor digno de sí". Así como un arquitecto se complace en su obra por haber salido elegante y bella, de la misma manera se goza Dios en la belleza del universo, que lleva los caracteres de las cualidades de que se gloría y de las cualidades que aprecia y ama (*Ibid.*, IX, écl.). De este modo se da razón de la existencia del mundo desde el punto de vista divino, porque es la obra en la cual Dios se refleja a sí mismo y se honra. Y esta justificación es posible precisamente porque las verdades eternas, en las cuales se funda el orden del mundo, no son indiferentes para Dios, sino tan necesarias para El como para el hombre. La inversión del procedimiento cartesiano se realiza, en el pensamiento de Malebranche, por motivos religiosos que eran totalmente ajenos al pensamiento de Descartes.

De la soberanía del Creador sobre sus criaturas proceden las reglas de la moral, los deberes del hombre para con Dios. La potencia divina hace que el hombre sea y, además, lo conserva creándole a cada instante; lo ilumina con su luz y. obra en él, lo lleva incesantemente hacia el bien: de manera que la primera norma fundamental del hombre es el amor hacia Dios, que es también amor hacia sí mismo. De este modo, Malebranche hace hablar al Verbo en las *Med. chrét.* (XII, 5): "Es mi poder el que lo hace todo, tanto el bien como el mal. Las causas naturales no son otra cosa que causas ocasionales, las cuales determinan la eficacia de las kyes generales que yo he establecido para actuar siempre de un modo digno de Mí. Por esto debes amarme sólo a Mí, ya que ninguno fuera de Mí produce en ti los placeres que experimentas con ocasión de lo que acontece en tu cuerpo."

Un contemporáneo de Malebranche, Dartous de Mairan (1678-1771), con el cual Malebranche tuvo correspondencia filosófica, puso a Malebranche el dilema entre el espinozismo y el inmaterialismo. Si no vemos en Dios más que la extensión inteligible, esto es, una pura idea que no tiene ningún objeto o realidad correspondiente ni en Dios ni fuera de Dios, es necesario concluir que los cuerpos realmente no existen y que la revelación nos engaña cuando habla de su existencia. Para evitar esta conclusión no hay más que admitir que la extensión existe como realidad en Dios mismo, como atributo de El: lo cual es la tesis de Spinoza. Malebranche respondió a este dilema recurriendo a su doctrina de la visión en Dios. Nosotros vemos en Dios las ideas de las cuales Dios mismo se ha valido como arquetipos de su creación. No conocemos, por tanto, con absoluta certeza la existencia de los cuerpos que Dios ha creado en conformidad con aquellos arquetipos, pero podemos estar seguros de su existencia por la misma revelación de Dios.

Por otro lado, la visión en Dios supone la diversidad absoluta entre Dios y los seres creados, tanto si son arquetipos como cuerpos. Y en realidad, nada es más ajeno a Malebranche que la tesis panteísta de Spinoza, según la cual toda realidad es un modo o manifestación de Dios. Malebranche se mantiene fiel a la trascendencia de Dios con respecto al mundo; y su "visión en Dios" no es más que la tesis del agustinismo tradicional, repensada sobre el plano del racionalismo cartesiano.

416. ARNAULD Y LA LÓGICA DE PORT-ROYAL

La escolástica racionalista no fue la única utilización religiosa del cartesianismo. En el ámbito del jansenismo, el cartesianismo encontró una utilización para este mismo fin religioso, pero más libre y más adherido a sus principios; por obra del representante más calificado del jansenismo, Antoine Arnauld (1612-1694); a éste debe el propio cartesianismo aquella forma institucional que en vano había tratado de darle su fundador.

Los jansenistas, como aparece en el § 420, veían en el agustinismo la fuente de su doctrina sobre la gracia; Árnauld trata de conciliar el cartesianismo con el agustinismo. Pero esta armonización no tiene en él la forma que recibió en la doctrina de Malebranche, o sea, la de una escolástica en la que el cartesianismo, convenientemente modificado, se aplique a la defensa de las verdades religiosas. Árnauld acepta todas las tesis del

cartesianismo, preocupándose sólo en hacer ver la coincidencia del principio cartesiano del *cogito* con la proposición fundamental de San Agustín. En efecto, esta es la sustancia de las *Quarte obiezioni* (1641) a las *Meditaciones* de Descartes. Según Arnauld, el cartesianismo abarca todo el dominio del conocimiento que el hombre puede conseguir con sus medios naturales: más allá de este dominio, la fe, como ya lo había dicho el propio Descartes, puede tener curso libre. Por eso Arnauld es contrario al intento de Malebranche de hacer intervenir a Dios a cada paso en el curso de las operaciones cognoscitivas del hombre; su teoría del conocimiento está formulada en antítesis manifiesta a la de Malebranche contra el cual se dirige polémicamente el escrito en que se expone la misma *Sobre las ideas verdaderas y falsas* (1683). Si el conocimiento es para Malebranche una visión en Dios, para Arnauld es la percepción inmediata de un objeto. Según Arnauld, la idea es precisamente esta percepción. La idea no es una imagen en el sentido en que un cuadro representa el original o una palabra tanto hablada como escrita representa un pensamiento; sino que es una imagen en el sentido de que es la cosa misma *representativamente* u *objetivamente* presente en el espíritu. A su vez, el espíritu, al percibir el objeto, se percibe también a sí mismo: o sea, es la *conciencia* en el sentido cartesiano o *reflexión* en el sentido de Locke *(Des vrais et des fausses idees,* V).

Este punto de vista, que volvería a tratarlo felizmente Locke, es el fundamento de la *Lógica de Port-Royal o arte de pensar* que Arnauld escribió en colaboración con otro puertorrealista, Pierre Nicole (1625-1695) y que se publicó el año 1662. Se trata de una obra que ha ejercido una grandísima influencia en la lógica y en la gnoseologia posteriores y que constituye la codificación más lograda de la filosofía cartesiana. Como la lógica tradicional y, en particular, la nominalista (la única todavía vigente en aquella época), la lógica de Port-Royal tiene, en primer lugar, un objetivo normativo; pero, a diferencia de la lógica tradicional, este objetivo normativo va dirigido preferentemente a la invención o al descubrimiento más que a la. sistematización de los conocimientos. De este modo se toma nota de la crítica que los escritores del Renacimiento y, muy en especial, Ramus (§ 342) habían dirigido contra la lógica tradicional, denunciando su esterilidad. Pero la diferencia fundamental entre esta lógica y la tradicional radica en el *objeto* que la misma toma en consideración. La lógica tradicional tenía por objeto los *términos* o los *signos,* es decir, las palabras con sus significados y las relaciones entre estos significados. En cambio, la lógica de Port-Royal tiene por objeto las *operaciones del espíritu:* más concretamente, del espíritu en cuanto pensamiento, esto es, actividad cognoscitiva o teorética. Estas operaciones son cuatro: el *concebir,* que es la intuición de las cosas que se presentan al espíritu y da lugar a la idea; el *juzgar,* que consiste en unir o desunir las ideas, según convengan o no convengan entre sí: la unión constituye la proposición afirmativa, la desunión la proposición negativa; el *razonar,* que consiste en formar un juicio partiendo de otros juicios; y, por último, el *ordenar,* que consiste en disponer diversos juicios y razonamientos de acuerdo con un *método* (*Logique*, Discurso, I).

De esta forma la lógica venía a adoptar un carácter (como hoy se dice) *mentalista* por el cual las operaciones por ella consideradas son actos o

actividades del espíritu pensante: carácter que ella ha conservado durante mucho tiempo hasta la aparición de la nueva lògica matemática hacia mediados de! siglo XIX. Y por otro lado, el espíritu era concebido como actividad que une o divide un material determinado, pero sobre todo lo une, ordenándolo de acuerdo con ciertos procedimientos o esquemas. Este concepto del espíritu que, sin duda alguna, se hallaba implícito en la filosofía de Descartes y que fue explicitado por la lógica de Port-Royal, es el que volverá a tomar Locke y con él el empirismo inglés, Kant y gran parte de la filosofía del siglo XIX. En un sentido estrictamente derivado de éste, Kant dirá que la actividad del espíritu es actividad *sintética.*

417. GASSENDI

La primera tentativa de oponer al concepto cartesiano de la razón un concepto que tenga en cuenta los límites que la misma encuentra en los diversos campos en que debe ejercitarse, es la de Gassendi. La petición o reparo que Gassendi opone al cartesianismo es la antigua y renacentista del *escepticismo*. El escepticismo fue la característica dominante de aquella corriente líbertina en la que se inserta la obra de Gassendi; pero para el propio Gassendi fue solamente el instrumento para limitar las pretensiones de la razón y, por otra parte, para reducir a la razón las creencias religiosas tradicionales.

Pedro Gassendi (nacido el 22 de enero de 1592 y muerto el 24 de octubre de 1655), fue sacerdote y canónigo de Dijon, profesor de filosofía en la universidad de Aix y luego de matemáticas en el Colegio Real de París. Inspirándose en Charron (§ 344) Gassendi adoptó una actitud crítica y escéptica con respecto a las principales tendencias de su época: frente a la escolástica aristotélica contra la que escribió las *Ejercitaciones paradójicas contra Aristóteles* (1624); frente al ocultismo y a la magia criticadas por él en la persona de Fludd *(Epistolica dissertatio in qua praecipua principia philosophiae Fluddi deteguntur*, [1630]); frente al cartesianismo contra el que formuló las *Quinte obiezioni,* a las *Meditaciones,* rebatidas en una *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam* (1644). Pero al mismo tiempo se mostraba cada vez más interesado en la filosofía de Epicuro y frutos de este interés fueron el *De vita et moribus Epicuri* (1647), las *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649), el *Syntagma philosophiae Epicuri* (1649) y un extenso *Syntagma philosophicum* que se publico postumo (1658).

El objetivo" principal de la actividad filosófica de Gassendi puede considerarse que era la defensa de la religión en el sentido de un *expedit credere* (pero no de una escolástica). En orden a esta defensa no consideraba adecuados ni el aristotelismo (que todavía se empleaba en la filosofía académica) ni el cartesianismo (que emplearían Malebranche y Arnauld) ya que contra estas dos doctrinas Gassendi consideraba predominantes los reparos escépticos que minaban sus obras fundamentales. Sin embargo, según Gassendi, a tales instancias resistía la alternativa materialista; por lo tanto en ésta debía afianzarse la posibilidad de la fe religiosa. De aquí la tarea que Gassendi se impuso con respecto a Epicuro y que consiste en

liberar (como dice el título completo del *Syntagma*) la filosofía de Epicuro de todo lo que es contra la fe cristiana. A este propòsito Gassendi aportó una serie de correcciones a los tratados fundamentales de la filosofía epicurea. Epicuro consideraba los átomos como ingenerables e incorruptibles; Gassendi los considera así sólo respecto a las fuerzas naturales pero afirma que han sido creados por Dios y pueden también ser aniquilados por El. Epicuro sostenía que el movimiento es inherente a los átomos y, por lo tanto, eterno, Gassendi afirma que el movimiento y la fuerza, que es la causa del mismo, proceden de Dios. Epicuro afirmaba que el orden del mundo es un orden mecánico, debido al movimiento de los átomos y a sus acciones causales; Gassendi asevera que es un orden finalista, querido por Dios y gobernado por su providencia. Epicuro afirmaba que el alma esta compuesta por átomos y, por ende, es corpórea y mortal; Gassendi admite, ademas del alma vegetativa y sensible que es corporal, un alma inteligente que es una sustancia inmortal e incorpórea, para la cual las imágenes sensibles son sólo "ocasiones" para elevarse a entender las cosas que nada tienen que ver con el mundo sensible *(Opera,* II, p. 447). Epicuro había separado la creencia en la divinidad de toda consideración física; Gassendi considera posible llegar a conocer la existencia de Dios partiendo de la consideración del finalismo, basado en el principio de que "todo orden supone un ordenador".

Tal como se deduce de estas simples notas, Gassendi fue un auténtico fracaso como restaurador del materialismo epicúreo. Pero, no obstante las exigencias empiristas y experimentales frecuentemente meditadas por él, es también un auténtico fracaso como conciliador de la nueva ciencia con la metafísica materialista. En efecto, la nueva ciencia tenía como condición ne'gativa la eliminación del finalismo, sobre la cual insisten por igual Galileo, Bacon, Descartes, Hobbes y Spinoza; y como condición positiva el reconocimiento de la función de la matemática en la interpretación de la naturaleza, reconocimiento que no tiene lugar en la filosofía de Gassendi. Pero como ya queda dicho, no fueron estos los objetivos que tal filosofía asumió. En su parte sistemática, quiso ser la conciliación de la concepción atomista del mundo con la religión. Y en su parte polémica, fue la defensa de ciertas exigencias que se revelaron particularmente fecundas en sus filiaciones históricas. A Descartes que (muy injustamente, como ya se ha visto) le dirigía en su respuesta el apelativo de "carne", Gassendi le respondía en estos términos: "Llamándome carne, no me quitáis el espíritu; y llamándoos espíritu, no abandonáis vuestra carne. Habrá, pues, que dejaros hablar según vuestro genio. Basta que, con la ayuda de Dios, yo no sea de tal manera carne que no sea también espíritu y que no seáis de tal manera espíritu que no seáis también carne; de modo que ni el uno ni el otro quedemos ni por debajo ni por encima de la naturaleza humana. Si os sonrojáis de la humanidad, yo no me avergüenzo de ella" (*Ibid.*, III, p. 864). Esta reafirmación de la naturaleza humana dentro de sus límites e imperfecciones, para Gassendi no es un mero motivo polémico: por el contrario, para él supone el reconocimiento del valor de la experiencia, de los límites de la razón y, por lo tanto, del carácter descriptivo o, como él dice, "histórico" de la ciencia y de la validez del conocimiento probable.

El primer escrito de Gassendi, las *Ejercitaciones paradójicas contra Aristóteles,* al ir contra la metafísica aristotélica, se apoyan en el empirismo nominalista y sobre todo en Ockham, repitiendo las doctrinas fundamentales del filósofo inglés: principalmente, la doctrina del conocimiento intuitivo que es la base de la gnoseologia de Ockham. Desde este punto de vista, la ciencia no es investigación o determinación de las esencias sino descripción o, como dice Gassendi, "historia" de los acontecimientos naturales tal como son adquiridos por el conocimiento sensible. Gassendi ve en el mismo epicureismo una defensa de los derechos de la experiencia: y en consecuencia, del procedimiento inductivo contra el deductivo, de la razón problemática, que se vale de premisas probables o verosímiles, contra la razón dogmática que pretende valerse sólo de premisas necesarias, y del origen empírico de todas las ideas contra el innatismo racionalista (*Syntagma*, 1, p. 92 y sigs.). Según Gassendi, con estos instrumentos a su disposición el hombre no puede proceder más allá de los fenómenos cuyo ámbito es el límite de sus conocimientos: pero con ello no se niegan las *sustancias* que se encuentran más acá o más allá de los fenómenos y cuyo conocimiento queda reservado a Dios como autor de las mismas. En cambio, para el hombre, el conocer y el hacer coinciden en los límites de la experiencia sensible: en los cuales él puede componer y descomponer, con los instrumentos facilitados por las diversas ciencias, los cuerpos naturales y de esta manera dar cuenta de la construcción total de la máquina del mundo (*Ibid.*, I, p. 122 b y sigs.).

Con estas doctrinas, con el tono genéricamente escéptico de sus consideraciones (tomadas frecuentemente de Charron), con el camino prudentemente abierto a una integración sobrenatural, debida a la fe, de los conocimientos naturales del hombre, con una ética que defiende por igual el placer mundano (considerado como *ataraxia)* y la felicidad ultramundana, la figura de Gassendi es, una buena imagen de las tendencias, aspiraciones y confusiones conceptuales de una gran parte de la cultura filosófica de su tiempo. El libertinismo aceptó de Gassendi el materialismo epicúreo sin las correcciones que Gassendi pretendió introducir en él. Otras tesis de Gassendi pasaron a Hobbes y Locke y encontraron por su medio aquella formulación rigurosa que debía hacerlas eficaces en la historia de la filosofía. Gassendi fue, ante todo, un erudito, un literato y un orador; por eso no iba muy descaminado Descartes cuando, al responder a sus objeciones, le decía: "Continuáis divirtiéndonos con los artificios y trucos de la retórica, en lugar de darnos buenas y sólidas razones" (*Resp.*, V, 1).

418. EL LIBERTINISMO

La palabra libertino se ha conservado en el uso corriente solamente para significar "disoluto" o "vicioso": un sentido derivado de ella por los opositores polémicos del libertinismo que (no siempre de buena fe y tras las huellas de los escritores medievales) consideraron indisolubles el escepticismo religioso y la inmoralidad e interpretaron la tesis de que el placer es el único bien como una indicación de la conducta moral de sus defensores. En realidad, "libertino" significó en el siglo XVII

"librepensador" y en dicho siglo hay que entender por libertinismo el conjunto de doctrinas o de actitudes que, sobre todo en Francia, fueron propias de literatos, magistrados, políticos, filósofos y moralistas a quienes se debe la crítica de las creencias tradicionales y, en consecuencia, la preparación o encaminamiento de la explosión iluminista. Esta crítica fue en gran parte subterránea, es decir, quedó confiada, más que a los escritos, a las conversaciones y discusiones privadas, de las que no obstante quedan vestigios en la abundante literatura anónima o clandestina de la época. Además, se ejerció siempre en el bien entendido de que debía mantenerse como patrimonio reducido de unos pocos, esto es, de una aristocracia de doctos, para no poner en peligro, con su difusión, instituciones o costumbres consideradas como indispensables para el orden social y para el gobierno político. En este aspecto, el libertinismo, mientras se vincula a la cultura del Renacimiento, se muestra en antítesis con el iluminismo que tiene como programa suyc la difusión de la verdad entre todos los hombres.

El libertinismo no es una filosofía ni un cuerpo coherente de doctrinas, sino un movimiento cultural compuesto que utiliza y hace suyas, como instrumentos de crítica o de liberación, doctrinas pertenecientes a diversos sistemas. Filosóficamente es importante como episodio de la lucha por la razón que domina la filosofía de los siglos XVII y XVIII: un episodio cuya condición es el predominio político que el catolicismo había alcanzado en los países latinos, con su séquito de intolerancias y de condenas.

Ya se ha dicho que Gassendi perteneció a los círculos libertinos de París: más aún, fue juntamente con François de la Mothe le Vayer (1588-1672), Gabriel Naudé (1600-53) y Elie Diodati, uno de los cuatro famosos eruditos que constituyeron el centro de atracción del libertinismo francés. Estos amigos de Gassendi, más que filósofos, fueron literatos: no compartían el interés religioso de Gassendi, pero en cambio, sí que compartieron con él, y en dosis mucho mayor, su actitud escéptica.

Una figura característica del libertinismo fue Savinien de Cyrano, conocido como Cyrano de Bergerac (1619-1655); autor de una comedia titulada *Le pédant joué* representada en 1645, de una tragedia *La mort d'Agrippine,* puesta en escena el año 1654 y de dos novelas filosóficas (las primeras del género) tituladas *Los estados y los imperios de la luna* (1657) y *Los estados y los imperios del sol* (1662). Cyrano se inspira sobre todo en Campanella a quien él había conocido y tratado en París, y de quien él toma el principio de la animación universal de las cosas. "Representaos, dice, el universo como un gran animal: las estrellas son mundos en este gran animal y, a su vez, grandes animales que sirven de mundos para otros seres, por ejemplo, para nosotros, para los caballos, etc.; y nosotros, por nuestra parte, somos mundos con respecto a ciertos animales sin comparación mucho más pequeños que nosotros, como ciertos gusanos, piojos e insectos; éstos, a su vez, son la tierra de otros animales más imperceptibles; de tal manera que cada uno de nosotros en particular aparece como un mundo grande con relación a estos seres pequeños. Tal vez nuestra carne, nuestra sangre, nuestros espíritus no son más que un tejido de pequeños animales que se agrupan, nos prestan su movimiento y dejándose llevar ciegamente por

nuestra voluntad que les sirve de guía, nos conducen a nosotros mismos y producen todos juntos aquella acción que llamamos vida" (*Les états et empires de la lune*, p. 92-93). El universo es, pues, un gran animal y todas sus partes son, a su vez, animales compuestos de animales más pequeños. Los más pequeños de estos animales son los átomos: de este modo el atomismo epicúreo se combina con el pamsiquismo renacentista italiano. Pero se trata de un atomismo sin purificar desde el punto de vista cristiano como el de Qassendi. Los átomos son eternos. Su disposición obedece a las fuerzas que les animan pero sin sumisión a un designio providencial. El alma está compuesta de átomos, conoce sólo a través de los sentidos y es mortal. Los milagros no existen. Como se ve, se trata de filosofemas sin más originalidad que la de ser empleados en obras en las que la ridiculización y la sátira intervienen en gran parte como instrumentos de destrucción de los fundamentos conceptuales del mismo.

Aún son más radicales las negaciones contenidas en una obra extensa titulada *Theofrastusredivivus* compuesta probablemente en 1659. En ella se expresan todos los temas subterráneos del libertinismo con suma claridad. Dios no existe a menos que se quiera designar con el nombre de Dios al Sol que da vida y calor a todas las cosas y que, juntamente con los demás astros, dirige el destino de los seres vivientes. El Dios de los teólogos es un mero ente de razón: el Dios del pueblo es únicamente la expresión del temor humano. Cada religión no es más que la invención de un legislador para mantener a raya a los hombres y poderlos gobernar y, a este propósito, el autor del escrito vuelve a la vieja tradición de los tres impostores, atribuyéndola al emperador Federico II de Suecia. Por lo tanto, todas las religiones tienen el mismo valor y son igualmente buenas, esto es, igualmente útiles desde el punto de vista político. En cuanto al hombre es un animal entre todos los demás y, como cada especie animal, tiene una particular facultad suya, que en el hombre es la de la palabra interior y el discurso, ya que "la razón no es más que el discurso con el que distinguimos lo verdadero de lo falso y el bien del mal". Desde este punto de vista, entender, razonar y sentir son una misma cosa. La conducta del hombre está dirigida, como la de cualquier otro animal, por su deseo de conservarse: es ley de la naturaleza revelada por la experiencia. Por lo que respecta a la sociedad, la primera ley ordena no nacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti. Las demás leyes derivan de las tradiciones que se forman en las distintas sociedades humanas y que impulsan a juzgar las acciones según se adapten o no se adapten a las costumbres tradicionales.

A través de la obra de Fontenelle y de Bayle, el libertinismo se continuará en el iluminismo, purificándose de sus elementos más burdos o fantásticos y renunciando a su carácter de secta o de contrarreligión subterránea. Pero, para que el iluminismo alcanzara, con su madurez, la posesión de medios conceptuales adecuados, por una parte, tenía que apropiarse la obra de Locke, en la que muchos temas renacentistas y libertinos encontraron su explicación racional; y por otra, tomar de Newton un concepto de la naturaleza que dejase a un lado definitivamente las viejas especulaciones del animismo y de la magia.

419. EL PLATONISMO INGLES

Hasta la aparición de la obra de Locke, gran parte de la filosofía inglesa se mantiene ajena al influjo del cartesianismo. Pero no por ello permanece ajena a la lucha por la razón que es la bandera de la filosofía en el siglo XVII; y el terreno preferido para esta lucha es el campo de la religión. El objetivo de la lucha es liberar la religión de las supersticiones, de las superestructuras inútiles y creencias irracionales y reducirla a su núcleo necesario y necesariamente racional: núcleo idéntico en todas las religiones porque el hombre lo puede alcanzar con sólo las fuerzas de la razón, independientemente de toda revelación. Gran parte del pensamiento filosófico inglés de este siglo está dedicado a la construcción de una "teología racional ' o mejor aún, al descubrimiento de una religión racional confiada a los poderes naturales del hombre y, por ende, también "natural". En consecuencia, esta religión recibió también el nombre de *deísmo.*

Como fundador del deísmo inglés (cuyo antecedente más importante está en la *Utopía* de Thomas More), se suele considerar a Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), autor de una obra titulada *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (1624) y de varios escritos menos importantes: *De causis errorum* (1624); *De religione laici* (1624); *De religione Gentilium* (pòstumo, 1663) y de una autobiografía editada también después de su muerte (1764).

Herbert se propone abiertamente aislar, en las diversas tradiciones religiosas (entre las que incluye también a la pagana) el núcleo racional de una religión única y universal. Para el descubrimiento de este núcleo, Herbert se vale de conceptos estoicos y neoplatónicos y, en primer lugar, de la noción de un *Instinto* único y universal que presidiría también la formación de los minerales, de las plantas, de los animales y el pensamiento y la conducta de los hombres. Este instinto es el sello que la Sabiduría divina ha impreso en nosotros y por el cùal podemos distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal. Sobre él se fundan las verdades innatas o *nociones comunes,* que son independientes de la experiencia de los objetos (lo mismo que la facultad de la vista es independiente de la vista de este o aquel objeto) y, lo que es más, son las condiciones de la experiencia misma. "El espíritu, dice Herbert, no es una tabla rasa sino un libro cerrado, que se abre bajo el impulso de los objetos externos, pero que encierra en sí mismo todo el contenido del saber." Las nociones comunes nos dan los principios generales de todo el saber, nociones que condicionan sus verdades y, al mismo: tiempo, proporcionan los artículos de la religión natural que es propia de todos los hombres en cuanto tales. Según estos artículos, existe un ser supremo que debe ser adorado por todos que amenaza con castigos para el mal cometido y que establece el premio o el castigo en una vida futura. Estos artículos fundados en la razón, que es una en todos los hombres, hacen posible una iglesia universal, una unidad religiosa superior a la particularidad de los diversos cultos y ofrecen, al mismo tiempo, el criterio para discernir lo que hay de verdad en los sistemas dogmáticos de las diversas religiones.

La defensa de una religión racional o de una religiosidad es el motor principal de las especulaciones de los filósofos pertenecientes a la escuela de Cambridge. Esta escuela representa un renacimiento del platonismo y, al igual que el platonismo italiano del Renacimiento (estrechamente vinculado a sus figuras y, en especial, a Ficino) dicha escuela ve en el platonismo la única concepción original religiosa del universo: una concepción que, permaneciendo sustancialmente única en la multiplicidad de las fes y de las filosofías, asegura la paz filosófica y religiosa del género humano, esto es, el fin de la intolerancia teológica.

El más notable de los platónicos de Cambridge es Ralph Cudworth (1617-1688), cuya obra fundamental es *El verdadero sistema intelectual del universo* (1678). La posición de Cudworth se determina polémicamente en antítesis con el materialismo de Hobbes, que es interpretado como el ateísmo típico. Según Cudworth, la verdadera distinción entre teísmo y ateísmo solo puede establecerse a base de sus respectivas doctrinas gnoseológicas. El presupuesto del ateísmo es que la cosa produzca el conocimiento y no el conocimiento la cosa y que, por lo mismo, el espíritu sea no el creador sino el creado del universo *(The True Intellectual System of the Universe*, 1, 4). Ahora bien, este supuesto es falso, según Cudworth: el conocimiento no deriva de la cosa sino que la precede. El hombre no asciende de las cosas singulares a la universal, sino al contrario, teniendo en sí los universales, desciende a aplicarlos a las cosas singulares; de modo que el conocimiento no viene después de cada uno de los cuerpos singulares como si fuese algo secundario y derivado de ellos, sino que les precede y es proléptico con relación a ellos. El supuesto del conocimiento es la presencia en el entendimiento humano de las *esencias eternas* de las cosas. Estas esencias eternas no tienen una realidad sustancial fuera del entendimiento. Implican solamente que "el conocimiento es eterno y que existe un espíritu eterno, que abarca las naturalezas inteligibles y las ideas de las cosas, bien existan actualmente o bien sean sólo posibles; y comprende también sus relaciones necesarias y todas las verdades inmutables que les conciernen" (*Ibid.*, I, 5). Cudworth afirma que estas esencias eternas son innatas en los hombres y que verdades eternas, y por lo tanto innatas, son también los principios morales que tienen la misma necesidad de las verdades matemáticas. Y dirige estas tesis a una crítica de la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual Dios condena a los hombres al pecado o a la salvación según su exclusivo beneplácito. El bien y el mal como esencias eternas forman parte de Dios y determinan sus decisiones. Ni Dios es en cierto modo limitado por las normas del bien y del mal ya que no puede decirse limitado por lo que esencialmente lo constituye (*Ibid.*, IV, 6).

Junto a Cudworth destaca entre los representantes de la escuela de Cambridge Henry More (1614-87) cuyas especulaciones sobre el espacio fueron admitidas como propias por Newton. En su *Manual metafísico* (*Enchiridium metaphysicum*, 1679), More concibe la extensión espacial como el fundamento de todas las relaciones que median entre los objetos corpóreos pero como algo inmóvil, infinito, eterno que invade todas las cosas y es distinto de cada cosa. El fundamento de este espacio eterno e inmutable es Dios, pues a él sólo pueden referirse los predicados absolutos (uno, simple, eterno, inmóvil, etc.) que se refieren al espacio. "El objeto

espiritual, dice More, que nosotros llamamos espacio es sólo una sombra evanescente que produce la verdadera y universal naturaleza de la ininterrumpida presencia divina en la débil luz de nuestro entendimiento hasta que seamos capaces de verla con ojos despiertos y mucho más de cerca" (*Ench. met.*, I, 8). La extensión percibida por los sentidos es el símbolo de la realidad inteligible que se oculta tras la misma. La matemática, que considera el puro esquema espacial, es ya un paso del símbolo hacia la realidad inteligible. El paso ulterior y definitivo lo da la filosofía que reconoce a Dios mismo en la realidad inteligible del espacio.

Al lado de Cudworth y de More, mencionaremos entre los pertenecientes a la escuela de Cambridge, a Benjamin Whichcote (1609-83), John Smith (1618-1652) y, en especial, a Nathaniel Culverwel (muerto probablemente en 1650 ó 1651) y autor de un *Discurso sobre la naturaleza de la luz* publicado postumo el año 1652. Es significativa en esta obra la tesis de la identidad entre ley divina y ley de naturaleza. La ley de naturaleza, revelada al hombre por la razón, no es más que la aplicación adaptación de la ley eterna de Dios a la naturaleza particular del hombre; de ahí que el hombre la lleva impresa en sí mismo. "Están grabados e impresos en el ser del hombre algunos principios claros e indelebles, algunas nociones primeras y alfabéticas, combinando las cuales el hombre formula las leyes de naturaleza" (*Discourse*, § 7). De esta manera volvía a emplearse una vez más el antiguo concepto estoico-neoplatónico de la razón para una defensa de la racionalidad de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

i 411. Sobre el cartesianismo: Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, París, 1868; Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, París, 1862; G. Sonáis, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, París, 1922.

§ 413. De Malebranche: *Oeuvres*, París, 11 vols., 1712; *Oeuvres*, ed. Genoude y Lourdoueix, 2 vols., París, 1837; *Oeuvres*, ed. Simón, 2 vols., París, 1842; se ha iniciado una nueva edición de las obras completas con la publicación de los dos primeros libros de la *Recherche* bajo el cuidado de Schrehker, París, 1938. Muchas y recientes ediciones parciales, en el editor Vrin de París. *Correspondence avec. J. J. Dortous de Mairan*, bajo el cuidado de J. Moreau, París, 1947. Bibliografía de A. del Noce, en *M. nel terzo centenario della nascita*, Milán, 1938.

§ 414. Ollé-Laprune, *La phil. de M.*, 2 vols., París, 1870-72; H. Joly, *M.*, París, 1901; J. Vidgrain, *Le christianisme dans la phil. de M.*, París, 1923; Delbos, *Etude sur la phil. de M.*, París, 1924; M. Gouhier, *La phil. de M., et son expérience religieuse*, París, 1926; R. W. Church, *A Study in the Phil. of M.*, Londres, 1931; A. del Noce, en "Rivista di filos, neo-scolastica", 1934 y 1938; M. Guéroult, *M.*, 3 vols., París, 1955-59.

§ 416. De Arnauld: *Oeuvres*, 43 vols., Lausana, 1775-84; *Lettres*, 9 vols., Nancy, 1729; *Oeuvres philosophiques*, ed. Jourdan, París, 1843, ed. Simón, París, 1843.

Ollé-Laprune, *La phil. de Malebranche*, H, París, 1870; Delbos, *Etudes de la phil. de Malebranche*, París, 1924, cap. IX-X; A. del Noce, en "Rivista di fil. neo-scolastica", 1937, supl.; Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, 4 vols., 1923-52.

§ 417. De Gassendi: *Opera*, ed. Sorbiere, Lyon, 1658; Florencia, 1727; F. Thomas, *La Philosophie de G.*, París, 1889; G. S. Brett, *The Phil. of G.*, Londres, 1908; G. Hess, *P. G.*, Jena,

Leipzig, 1930; P. G., *sa vie et son oeuvre:* 1592-1655, vol. colectivo, París, 1955; *Actes du Congres du Tricentenaire de P. G.*, vol. colectivo, Dinnie, 1957; T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo, Studio su G.*, Bari, 1961.

§ 418. Sobre el libertinismo: Charbonnel, *La pensée italienne et le courant libertin*, París, 1917; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siede*, París, 1943; J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1960. Para la bibliografía v. especialmente el libro de Pintard.

De Cyrano, *L'histoire comique des Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, bajo el cuidado de C. Mettra y J. Suyeux, París, 1962. Sobre Cyrano y sobre el *Theofrastus redivivus*; Spink, op, cit., cap. III y ÍV.

Sobre el paso a la edad iluminista: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, 1935.

§ 419. De Herbert: *De veritate*, París, 1924; *De religione laici*, ed. H. R. Hutcheson, New-Haven-Londres, 1944. Rémusat, *Lord H. d. C.*, Sa *vie et ses oeuvres*, París, 1853; M. M. Rossi, *La vita, le opere e i tempi di E. H. d. C., 3* vols., Florencia, 1947.

Sobre los platónicos de Cambridge: J. Tulloch, *Ralional Theology and Christian Philosophy in the Seventeenth Century*, *2* vols., Londres, 1872; F. H. Powicke, *The Cambridge Platonists*, Londres, 1926; Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und àie Schule von Cambridge,* Leipzig, 1932; J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. Londres, Nueva York, 1931. Una antología de los escritos de Whichcote, Smith, Culverwel y Campagnac, *The Cambridge Platonists,* Londres, 1901.

Sobre Cudworth: J. A. Pasmore, *R. C.*, Cambridge, 1951, con bibl.

Sobre More: P. R. Anderson, H.AL, Nueva York, 1933.

CAPITULO IV

PASCAL

420. PASCAL V PORT-ROYAL

En la lucha por la razón, en que se resume la obra de la filosofía del siglo XVII, la voz de Pascal produce una nota discordante. No ya porque trata de defender con los medios tradicionales las creencias tradicionales: la figura de Pascal no puede confundirse en la muchedumbre de los que insistían en las antiguas posiciones de la metafísica escolástica o defendían las viejas instituciones y creencias oponiendo a la razón el peso y la autoridad de la tradición. Pascal acepta y hace suyo el racionalismo en el dominio aunque reconociendo los límites que el mismo encuentra también en este terreno; pero no cree que el racionalismo pueda extenderse a la esfera de la moral y de la religión. Pascal estima que, en este campo, la primera y fundamental exigencia es una comprensión del *hombre* como tal; y que la razón es incapaz de alcanzar esta comprensión.

Blas Pascal nació en Clermont el 19 de junio de 1623. Sus primeras aficiones fueron las matemáticas y la física. A los 16 años compuso el *Tratado de las secciones cónicas*; a los 18 años inventó una máquina calculadora; después hizo numerosos experimentos sobre el vacío (descritos en el *Tratado sobre el peso de la masa de aire* y en otro *Sobre el equilibrio de los líquidos),* que nan quedado como obras clásicas. Aun cuando la aspiración religiosa llenó su vida, no le abandonó el interés por la ciencia: la teoría de la *roulette,* el cálculo de probabilidades y otros inventos le ocuparon en los años de su plena madurez. En 1654 la vocación religiosa se hizo clara en él; en un escrito (23 de noviembre de 1654) hallado después de su muerte cosido en su vestido, nos ha dejado el documento de la inspiración que surgió en su espíritu. He aquí algunas frases del mismo:

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob.
No de los filósofos y científicos.
Certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz:
Dios de Jesucristo.

Desde aquel momento, Pascal entró a formar parte de los solitarios de Port-Royal, entre los cuales estaba ya su hermana queridísima, Jacqueline. La Abadía de Port-Royal había sido fundada por el abad de Saint Cyran (1581-1643) y constituía una comunidad religiosa, sin reglas determinadas, cuyos miembros se dedicaban a la meditación, al estudio y a la enseñanza.

Con Antonio Arnauld (§ 416) se afirmaron decididamente las ideas del obispo Cornelio Jansenio entre los solitarios de Port-Royal. El *Augustinus* (1641) de Jansenio es un intento de reforma católica mediante un retorno a las tesis fundamentales de San Agustín, y sobre todo a la de la gracia.

Según Jansenio, la doctrina agustiniana enseña que el pecado original ha quitado al hombre la libertad del querer y le ha hecho incapaz del bien e inclinado necesariamente al mal. Dios solamente concede a los elegidos, por los méritos de Cristo, la gracia de la salvación. Los elegidos son, pues, pocos, diseminados por todo el mundo: y son tales únicamente por la gracia salvadora de Dios. Estas tesis habían sido opuestas por Jansenio a la relajación de la moral eclesiástica, especialmente jesuítica. Según la tesis jesuítica, la salvación está siempre al alcance del hombre, el cual, si vive en el seno de la Iglesia, posee una gracia *suficiente* que le salva si va acompañada de la buena voluntad. Era ésta la tesis del jesuita español Molina (§ 373), tesis que los jesuitas habían puesto como fundamento de su práctica de proselitismo, dirigida a conservar en el seno de la Iglesia el máximo número posible de personas, aun aquellas de escasa religiosidad interior. Contra esta tesis, el jansenismo profesaba un rigorismo moral y religioso ajeno a todo compromiso, haciendo depender la salvación solamente de la acción eficaz de la gracia divina reservada a pocos. El jansenismo suscitaba una viva reacción en los ambientes eclesiásticos, y el 31 de mayo de 1653 una bula de Inocencio X condenaba cinco proposiciones en las cuales la facultad teológica de París había condensado la doctrina del *Augustinus* de Jansenio. Arnauld y los partidarios de Jansenio aceptaron la condenación de las cinco proposiciones; pero negaron que de hecho pertenecieran a Jansenio y se encontraran en su obra; por esto juzgaron que la condenación no se refería a la doctrina misma de Jansenio. Después de algunos años, la disputa fue resucitada ante la Facultad teológica de París, y en ella intervino Pascal. El 23 de enero de 1656 Pascal publicaba, con el seudónimo de Luis de Montalto, su primera *Carta escrita a un provincial por uno de sus amigos sobre las disputas actuales de la Sorbona*; y a ésta siguieron otras dieciséis, la última de las cuales tiene fecha del 24 de marzo de 1657.

Las *Cartas provinciales* de Pascal son una obra maestra de profundidad y de humorismo y constituyen uno de los primeros monumentos literarios de la lengua francesa. En las primeras cartas Pascal ataca directamente la doctrina molinista. "—Pero, en fin, padre, ¿esta gracia dada a todos los hombres, es *suficiente*? -Sí, dijo él. -Y, con todo, ¿no surte efecto sin *gracia eficaz*? —Esto es verdad, dijo él. —¿Y todos los hombres tienen la *suficiente*, continué yo, y no todos tienen la *eficaz*? —Es verdad, dijo él. —Lo cual es lo misino que decir, le respondí yo, que todos tienen bastante gracia y que no todos tienen bastante; es lo mismo que decir que esta gracia basta, aunque no sea bastante en realidad; es lo mismo que decir que es suficiente de nombre e insuficiente de hecho." A partir de la quinta carta las críticas de Pascal se dirigen a las prácticas de los jesuitas, a la conducta acomodaticia por la cual tienden los brazos a todos: tranquilizan fácilmente la conciencia de los pecadores con una casuística relajada; y, por otra parte, tratan a las almas verdaderamente piadosas con severos directores. Pero puesto que las almas piadosas son pocas, "no tienen necesidad de muchos directores severos para guiarlas. Tienen pocos para pocas; mientras que la

muchedumbre de los casuistas relajados se dedica a la multitud de aquellos que buscan la relajación" *(Carta V).* En la última carta Pascal vuelve sobre la doctrina agustiniana de la gracia. Entre los dos puntos de vista opuestos, el de Calvino y el de Lutero, según los cuales no cooperamos de ninguna manera a nuestra salvación, y el de Molina, el cual no quiere reconocer que nuestra cooperación se deba a la fuerza misma de la gracia, es menester, según Pascal, reconocer con San Agustín que nuestras acciones son nuestras a causa del libre albedrío que las produce, y que son también de Dios a causa de su gracia, la cual hace que nuestro albedrío las produzca; y así, como dice San Agustín, Dios nos hace hacer lo que quiere, haciéndonos querer lo que podríamos realmente no querer. En esta doctrina Pascal ve la verdadera tradición de la Iglesia, desde San Agustín hasta Santo Tomás y todos los tomistas y, asimismo, el verdadero significado del jansenismo.

Mientras publicaba las *Cartas* y atendía a su trabajo científico, Pascal iba trabajando en una *Apología del cristianismo* que hubiera debido ser su gran obra; pero no llegó a terminar su trabajo. Su salud, delicada desde la infancia, se había ido haciendo cada vez más frágil: murió el 19 de agosto de 1662, a los 39 años. Los fragmentos de su obra apologética fueron recogidos y ordenados por sus amigos de Port-Royal y publicados por vez primera en 1669 con el titulo de *Pensamientos.*

421. LIMITES DE LA RAZÓN EN EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Descartes había abierto a la razón humana todos los caminos y todos los campos posibles; Pascal, por vez primera, reconoce los límites de la misma. Según Pascal, caen fuera de la razón y de sus alcances, el mundo propiamente humano, la vida moral, social y religiosa del hombre. Pero aun en el mundo de la naturaleza, donde la razón es arbitro, su poder encuentra un doble límite.

El primer límite es la experiencia: la experiencia no sirve, como creía Descartes, sólo para decidir *cuál* sea la verdadera entre las diversas explicaciones posibles que la razón presenta de un fenómeno dado. La experiencia debe servir también como norma constante y guía de las explicaciones racionales. Dice Pascal en el *Prólogo* al tratado del vacío (un fragmento de 1647): "Los secretos de la naturaleza están ocultos y aunque ella actúa siempre, no siempre se descubren sus efectos: el tiempo los destaca de época en época y, si bien ella sea en sí misma siempre igual, no siempre es igualmente conocida. Las experiencias que nos dan su inteligencia se multiplican de continuo y, como éstas constituyen los únicos principios de la física, las consecuencias se multiplican proporcionalmente." Así, pues, las experiencias constituyen "los únicos principios de la física"; pero corresponde también a ellas el control de las hipótesis explicativas. Cuando se formula una hipótesis para hallar la causa de muchos fenómenos, se pueden dar tres casos, en opinión de Pascal: o de la negación de la hipótesis se sigue un absurdo manifiesto y entonces la hipótesis es verdadera y comprobada; o el absurdo manifiesto se sigue de la afirmación de la misma y entonces la hipótesis es falsa; o bien, todavía no se ha podido derivar el absurdo ni de su afirmación ni de su negación y entonces la hipótesis sigue

siendo dudosa. De este modo añade Pascal "para hacer que una hipótesis sea evidente no basta que de ella se sigan todos los fenómenos, pero en cambio para demostrar su falsedad basta que de ella se siga algo contrario a uno solo de los fenómenos" *(Carta al padre Noel,* de 29 de octubre de 1647). En esta actitud, Pascal se halla mucho más cerca de Galileo que de Descartes; y es una postura que le permite a Pascal reconocer en la experiencia un primer límite de aquella razón que Descartes consideraba suficiente a sí misma.

El otro límite de la razón en el campo de las ciencias está determinado por la imposibilidad de deducir los primeros principios: los principios que son fundamento del razonamiento escapan a éste, el cual no puede demostrarlos ni refutarlos. Los escépticos que intentan refutarlos no lo consiguen. La imposibilidad en que se encuentra la razón de demostrarlos prueba, según Pascal, no la incertidumbre de los principios, sino la debilidad de la razón Y de hecho, el conocimiento de los primeros principios (el espacio, el tiempo, el movimiento, los números) es seguro, mientras no lo es ninguno de los conocimientos que nos proporcionan nuestros razonamientos. Pero sólo se trata de una seguridad que aquellos principios obtienen del corazón y del instinto, no de la razón. El corazón *siente* que hay tres dimensiones en el espacio, que los números son infinitos; a continuación, la razón *demuestra* que no hay dos números cuadrados de los cuales uno sea el doble del otro, etc. Los principios se *sienten*, las proposiciones se establecen por conclusión; los unos y las otras tienen la misma certeza, pero obtenida de manera diversa. Y es inútil y ridículo que la razón pida al corazón las pruebas de sus primeros principios, de la misma manera que sería ridículo que el corazón pidiese a la razón el sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra. Mejor hubiera sido para el hombre conocerlo todo mediante el instinto y el sentimiento. Pero la naturaleza nos ha negado este privilegio: nos ha dado pocos conocimientos de esta especie, y todos los demás el hombre debe adquirirlos con el razonamiento (*Pensées*, ed. Brunschvig, 282).

En el mismo dominio que le es propio, el del conocimiento de la naturaleza, la razón encuentra, pues, límites; y estos límites son los límites mismos del hombre. Sin embargo, en el ámbito de estos límites, la razón es arbitro. Pascal rechaza en el dominio del conocimiento natural toda intrusión metafísica o teológica. En el dominio del hombre es donde la razón demuestra su total y congènita incapacidad.

422. LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE Y EL ESPÍRITU DE FINURA

"Había pasado largo tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; pero la escasa *comunicación* que se puede sacar de ellas, me había desengañado. Cuando empecé el estudio del hombre, vi que las ciencias abstractas no son propias del hombre y que yo, progresando en ellas, me alejaba de mi condición más que los otros al ignorarlas. He perdonado a los demás el conocerlas poco; he creído encontrar muchos compañeros en el estudio del hombre, que es el estudio que le es verdaderamente propio. Pero me he engañado: los que estudian al hombre son todavía menor número que los que estudian la geometría" (144). Estas palabras de Pascal expresan su

postura fundamental. Pascal se dedica al estudio del hombre por la necesidad de comunicación, que no es solamente comunicación con los otros, sino también comunicación consigo, esto es, claridad y sinceridad consigo mismo.

El hombre que está hecho para pensar, debería empezar a pensar en sí mismo (146), pero no sucede así y busca con preferencia la ciencia de las cosas exteriores. Ahora bien, la ciencia de las cosas exteriores no puede consolar al hombre de la ignorancia de ia vida moral ni en los momentos de aflicción, mientras que la ciencia de las costumbres puede consolarle de la ignorancia de las ciencias exteriores (67). El hombre debe, pues, empezar por sí; el objetivo esencial y primero es el de conocerse a sí mismo. Pero para este fin la razón no sirve de nada; como guía del hombre, la razón es débil, inútil e incierta. Se somete fácilmente a la imaginación, a la rutina, al sentimiento. Todo razonamiento en aquel campo se reduce a ceder al sentimiento. La fantasía y el sentimiento arrastran al hombre desde distintos campos; y la razón, que debería dar la regla, se doblega en todos los sentidos y es incapaz de darla *(274)*. Nada hay, por tanto, tan conforme a la razón como el desconocimiento de la razón (272); desconociendo que es al mismo tiempo un reconocimiento: el reconocimiento de otro camino de acceso a la realidad humana, que es el *corazón*. El corazón, dice Pascal, tiene razones que la razón no conoce (277): entender y hacer valer las razones del corazón es la tarea del espíritu de finura.

El antagonismo entre la razón y el corazón, entre el conocimiento demostrativo y la comprensión instintiva, es expresado por Pascal como antagonismo entre el *espíritu de geometría* y el *espíritu de finura*. En el espíritu de geometría los principios son palpables, lejanos del uso común y difíciles de ver, pero, una vez vistos, es imposible que desaparezcan. En el espíritu de finura, los principios son de uso común, están delante de los ojos de todos. No es necesario volver la cabeza ni hacerse violencia para verlos; pero es menester que se tenga buena vista, porque estos principios son tan sutiles y numerosos que es casi imposible que alguno no se escape. Las cosas sutiles se sienten más bien que se ven; es completamente imposible hacerlas sentir a los que no las sienten por sí y no se pueden demostrar completamente porque no se poseen sus principios como se poseen los de la geometría. El espíritu de finura ve el objeto de un solo golpe y con una sola mirada, no por medio del razonamiento (1). Se puede expresar exactamente la diferencia establecida por Pascal entre espíritu de geometría y espíritu de finura diciendo que el primero *razona y* el segundo *comprende.* Evidentemente, un cierto grado de finura, o sea de comprensión, es necesario también para fundar y seguir a fondo el razonamiento geométrico; pero es también evidente que el espíritu de finura tiene como objeto propio el mundo de los hombres, mientras el espíritu de geometría tiene como objeto suyo el mundo externo. La elocuencia, la moral, la filosofía, están fundadas en el espíritu de finura, es decir, en la comprensión del hombre, y cuando prescinden de él, se hacen incapaces de conseguir sus objetivos. Por esto la verdadera elocuencia se burla de la elocuencia geométrica y la verdadera moral se burla de la moral geométrica; y el burlarse de la filosofía llega a ser la verdadera filosofía (4).

Solamente el espíritu de finura (el juicio, el sentimiento, el corazón, el instinto) puede comprender al hombre y realizar una elocuencia persuasiva, una moral auténtica y una verdadera filosofía. El hombre no puede ser conocido como un objeto geométrico, no puede comunicarse consigo mismo y con los demás mediante una cadena de razonamientos. La razón cartesiana se encuentra en el mundo humano completamente fuera de lugar. Este reconocimiento es el verdadero comienzo de la comprensión del hombre. "Burlarse de la'filosofía es verdaderamente filosofar."

42J. LA CONDICIÓN HUMANA

Toda la investigación de Pascal es un análisis de la condición del hombre en el mundo. Pascal continúa la obra de Montaigne; para él, como para Montaigne, el hombre es el único tema de la investigación filosófica y esta especulación lo involucra incesantemente en sus procedimientos. Pascal le echa, en cara a Montaigne "el haber hecho demasiadas historias y el haber hablado demasiado de sí", y dice que lo que tiene de bueno difícilmente se puede adquirir. El filosofar de Pascal es una continuación directa del filosofar de Montaigne; pero una continuación que tiene por fin último la fe, mientras Montaigne tenía como último objetivo la filosofía. Toda la obra de Pascal se dirige a alcanzar claridad sobre el destino propio del hombre: una claridad no objetiva ni racional, sino subjetiva y estimulante, tal que constituya al hombre en lo que verdaderamente *debe* ser.

Como parte de la naturaleza, el hombre está situado entre dos infinitos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y es incapaz de comprender uno u otro. Es nada en comparación con lo infinito; es un todo en comparación con la nada; un medio entre el todo y la nada. Infinitamente lejos de comprender los extremos, el fin de los fines y su principio se ocultan para el en un secreto impenetrable. Es igualmente incapaz de ver la nada, de la cual ha sido sacado, y el infinito, por el cual es absorbido.

Esta condición del hombre determina toda su naturaleza. Somos algo, pero no lo somos todo: lo que tenemos de ser nos oculta el conocimiento de los primeros orígenes, que radican en la nada; y lo poco que poseemos del ser nos" oculta la vista de lo infinito. Nuestra inteligencia tiene en el orden de las cosas inteligibles el mismo rango que nuestro cuerpo tiene en la extensión de la naturaleza. Todas nuestras capacidades están limitadas por dos extremos, mas allá de los cuales las cosas se nos escapan, porque están demasiado arriba o demasiado abajo de ellos. Nuestros sentidos no perciben nada de lo extremo; y así la demasiada juventud o demasiada vejez son impedimentos para el espíritu y lo mismo hace la demasiada o demasiado poca instrucción. Las cosas extremas son para nosotros como si no existiesen, y nosotros somos en su comparación como si no existiéramos: ellas se nos escapan y nosotros nos escapamos de ellas.

De este modo nuestro verdadero estado nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. Nos movemos sobre un vasto mar, siempre incierto y entre olas, empujados de un sitio a otro. Cuando queremos pararnos en cualquier meta y permanecer allí, quedamos

desorientados y abandonados; si nosotros la seguimos, escapa fuera de nuestro alcance, se escabulle y huye en una eterna fuga. Nada se detiene para nosotros. Tal es el estado que nos es natural y que, con todo, es el más contrario a nuestra inclinación: nosotros ardemos por el deseo de encontrar un sitio estable y una base final, para edificar en ella una torre que se eleve hasta lo infinito; pero todo fundamento nuestro se derrumba y la tierra se abre hasta los abismos (72).

En estos términos Pascal dibuja la condición de inestabilidad que es propia del hombre y por la cual el hombre no alcanza el ser ni la nada, de manera que se encuentra por encima de la nada, a lo menos en cuanto está por debajo del ser. La posición del hombre está entre el ser y la nada: es inevitablemente una posición de incertidumbre e inestabilidad. Función del pensamiento es hacerle reconocer claramente esta posición.

El pensamiento es ciertamente la única dignidad propia del hombre. Por él solamente el hombre está por encima del universo; y aunque el universo lo aplastase, el hombre sería siempre más noble que lo que le mata, porque sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él, mientras el universo no sabe nada (347). Y sin embargo, el pensamiento no sirve para nada, si no hace entender al hombre su miseria; la grandeza del hombre consiste únicamente en reconocerse miserable; un árbol no puede reconocerse miserable (397). Es peligroso hacer ver al hombre que es demasiado igual a las bestias, ya que las bestias no pueden librarse de su miseria, porque no se dan cuenta de ella; es peligroso también hacerle ver demasiado su grandeza, porque esto equivaldría a hacerle olvidar que tal grandeza consiste únicamente en el saber reconocer su miseria. Todavía es más peligroso hacerle ignorar las dos cosas: es necesario que no crea que es igual a las bestias, ni a los ángeles (418); si el hombre pretende ser ángel, acaba procediendo como bestia (358). Por eso, si el hombre se vanagloria es menester rebajarlo, si se rebaja es menester levantarlo, y es menester contradecirle siempre, hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible. "Yo reprendo igualmente a los que toman el partido de alabar al hombre y a los que toman el partido de injuriarlo y a los que toman la resolución de desentenderse. Yo no puedo aprobar más que a quienes buscan gimiendo" (421). De este modo, el primer acceso a la naturaleza del hombre hace comprender lo incomprensible del mismo y rebela su originalidad absoluta, por la cual no es ángel ni bestia. Pero el reconocimiento de esta originalidad es difícil, pues está al final de una investigación, que hace sufrir y gemir. Por esto los hombres son recalcitrantes y procuran de todos modos quitar la vista de sí y de su propia naturaleza y divertirse.

424. LA DIVERSIÓN

"No habiendo podido los hombres librarse de la muerte, de la miseria, de la ignorancia, han creído mejor, para ser felices, no pensar en ello" (168). Tal es el principio de lo que Pascal llama *diversión* (*divertissement*), esto es, de la actitud que huye de la consideración de su propia condición y procura de todas las maneras distraerse de ella mediante las ocupaciones incesantes

de la vida cotidiana. Nada hay mas insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin hacer nada, sin diversiones, sin aplicación. El siente, entonces, su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vaciedad. Inmediatamente salen del fondo de su alma el aburrimiento, la melancolía, la perfidia, la tristeza, el tormento, el despecho, la desesperación (131). El aprecio fundamental de todas las ocupaciones se debe a que distraen, al hombre de la consideración de sí mismo y de su condición. De aquí viene que el juego, la conversación, la guerra, los cargos elevados, sean tan buscados. Estas cosas no son buscadas porque dan la felicidad, ni se crea verdaderamente que la felicidad consista en el dinero que se puede ganar en el juego o en la liebre que se persigue cazando: estas cosas no se querrían si se ofreciesen. No se busca su uso blando y penoso, que nos hace todavía pensar en nuestra desgraciada condición, no se buscan los peligros de la guerra y las fatigas de los empleos, sino que se busca el trastorno que nos aparta de pensar en aquella condición y nos distrae de ella (139). Nosotros no buscamos nunca las cosas, sino la búsqueda de las cosas. Así, en las comedias, las escenas alegres sin temor no valen nada y no valen nada las miserias extremadas sin esperanza, los amores brutales, las ásperas severidades (135). No se podría aligerar al hombre de todas las ocupaciones con que se le sobrecarga desde la infancia sin hacerle sentir inmediatamente el peso de su miseria. Si estuviese libre de sus cuidados, se vería, pensaría en lo que es, de dónde viene, adonde va. Por esto jamás está demasiado ocupado; y después de haber terminado su trabajo, si tiene un poco de tiempo para descansar, se le aconseja que se divierta, que juegue y se ocupe siempre en algo con toda el alma (143).

Pero la diversión no es la felicidad; viene al hombre del exterior y hace al hombre dependiente y sujeto a turbaciones por mil accidentes que producen sus inevitables aflicciones (170). Y así, la única cosa que puede consolarle de sus miserias es la más grande de sus miserias; y sin la diversión, estaríamos aburridos y el aburrimiento nos empujaría a buscar un medio más eficaz para salir de él. Pero la diversión nos resulta placentera y hace que nos extraviemos y lleguemos insensiblemente a la muerte (171). La diversión no es la alternativa propia y digna del hombre. El hombre no debe cerrar los ojos frente a su miseria, porque de esta manera renuncia a su único privilegio y a su dignidad: la de pensar. No se ofrece, pues, verdaderamente al hombre otra alternativa que el reconocimiento explícito de su condición indigente y miserable; y este reconocimiento le pone directamente frente a Dios.

425. LA FE

El hombre no puede reconocerse en su no ser, si no es en comparación con el ser; no puede reconocerse en su error, en su duda, en su miseria, si no es en comparación con la verdad, el bien y la felicidad. El reconocimiento de su propia miseria es el comienzo de una búsqueda dolorosa (buscar gimiendo), que le lleva a la fe. La fe es para Pascal una actitud total que abarca todos los aspectos del hombre desde su raíz. El problema de la búsqueda es el de realizar la fe, más aún, de realizar en la fe y mediante la fe. Todas las actividades humanas deben emplearse en esta búsqueda.

La fe no es una evidencia ni una certeza indestructible ni una posesión segura. La condición humana excluye estas cosas. Si el mundo subsistiese para instruir al hombre acerca de Dios, su divinidad resplandecería por todas partes de una manera inconcusa; pero el mundo subsiste solamente en virtud de Jesucristo y para Jesucristo, esto es, para instruir a los hombres acerca de su corrupción y su redención. El mundo, pues, no revela ni una exclusión total ni una presencia manifiesta de la divinidad. Si el hombre viese lo bastante de la divinidad, creería que la posee y no se daría cuenta de *su* miseria. Si el hombre no viese nada de la divinidad, no sabría lo que ha perdido y no aspiraría a reconquistarlo. Para saber lo que ha perdido debe ver y no ver: y tal es precisamente el estado en que se encuentra en la naturaleza (556). Todo instruye al hombre sobre su condición, pero no es verdad que todo revele a Dios y tampoco que todo esconda a Dios. Es verdad, a la vez, el que se esconde a los que le tientan, y se revela a los que le buscan; ya que los hombres son todos indignos de Dios y, al mismo tiempo, capaces de Dios: indignos en su corrupción, capaces por su naturaleza originaria (557). Tentar a Dios significa pretender alcanzarlo sin humildad en la búsqueda: Dios se revela solamente a aquellos para quienes la fe misma es investigación.

Pero se trata de una investigación que no pertenece únicamente a la razón del hombre. La fe no puede alcanzarse en virtud de demostraciones y de pruebas: las pruebas que se dan de la existencia de Dios, partiendo de las obras de la naturaleza, pueden valer solamente para quien tiene ya fe, pero no pueden producir la fe en el que está privado de ella (242). A veces, la prueba es el instrumento de la fe que Dios mismo pone en el corazón, pero en todo caso la fe es diferente de la prueba; la prueba es humana, la fe es un don de Dios (246).

Aunque sirviese la prueba, serviría solamente en el momento en que uno la ve: una hora después temería haberse engañado (543). En todo caso, ninguna prueba puede concluir si no la existencia de un Dios autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos· pero éste es el papel que le atribuyen a Dios los paganos y los epicúreos. El Dios de los cristianos no es ni siquiera un Dios que ejerza su providencia sobre la vida y sobre los bienes de los hombres para dar una serie feliz de años a los que le adoran: esto es lo que le atribuyen los judíos. El Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y consolación, es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que El posee y les hace sentir interiormente la miseria que les es propia y su misericordia infinita (556)

A un Dios tal no se llega por la razón; y, sin embargo el hombre debe decidirse en relación con El; no puede aplazar el problema o permanecer neutral ante sus soluciones; debe escoger entre el vivir *como si* Dios existiera y el vivir *como si* Dios no existiera; ni puede sustraerse a esta elección, ya que no escoger es ya la elección negativa. Si la razón no puede ayudarle, importa que él considere cuál es la elección más conveniente. Se trata de un juego, de una apuesta, en la cual es menester considerar, por un lado, la apuesta, por otro la pérdida o la eventual ganancia. Ahora bien, quien apuesta a favor de la existencia de Dios, si gana, lo gana todo; si pierde, no pierde nada: es menester, por tanto, apostar sin dudar. La apuesta es ya

razonable cuando se trata de una ganancia finita y poco superior a la apuesta; pero se hace tanto más conveniente cuando la ganancia es infinita e infinitamente superior a la apuesta. Ni vale decir que la infinita distancia eatre la certeza de lo que se apuesta y lo incierto de lo que se puede ganar, hace igual el bien finito que se arriesga al infinito que es incierto. Cada jugador arriesga con certeza para ganar con incertidumbre; y arriesga ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. En un' juego en que hay iguales probabilidades de ganar o perder, arriesgar lo finito para ganar lo infinito tiene evidentemente la máxima conveniencia.

Pascal reconoce, con todo, que no se puede creer a voluntad y que aun reconociendo el valor de estas consideraciones se pueden sentir las manos atadas y la boca muda, incapaces de creer. Pero en este caso, la importancia. de creer procede solamente de las pasiones. Es menester trabajar para convencerse, no aumentando las pruebas de la existencia de Dios, sino disminuyendo las pasiones; y es menester asumir las actitudes exteriores de la fe y empeñar en la fe la *máquina* hombre (233). El hombre, en efecto, es, según Pascal, un autómata, al menos en cuanto es espíritu. De aquí procede el valor de la *tradición o* costumbre, que con razón la religión cristiana equipara a la *razón* y a la *inspiración* como las tres vías de la fe (245). La tradición empuja al hombre en cuanto es máquina y arrastra también al espíritu sin que él piense en ello. Una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, es necesario adquirir una creencia más fácil, que elimine el continuo retorno de la duda; y esto es la costumbre de creer y manifestar en actos exteriores la creencia. La verdadera fe, la fe total, moviliza no sólo al espíritu, sino al autómata que hay en el hombre (252). De aquí nace la importancia de los actos exteriores de la fe. Es necesario ponerse de rodillas, rogar con los labios, etc. (250); es necesario hacerlo todo como si se creyera: tomar agua bendita, hacer decir misas, etc. Esto os hará creer, dice Pascal, porque hará callar a vuestro espíritu (*Vous abétisera)* (233).

Ciertamente la fe supone un riesgo; pero, ¿qué no supone riesgos? Nada es cierto en realidad; y hay más certeza en la religión que en la espera del mañana. En efecto, no es cierto que veremos el día de mañana, sino que es ciertamente posible que no lo veamos. No se puede decir lo mismo de la religión. No es cierto que exista; pero ¿quién se atrevería a decir que es ciertamente posible que no exista? (234). La fe no elimina el riesgo, pero nos lo hace aceptable. Y el riesgo no incluye amenaza: la ganancia de la fe la tenemos ya en esta vida (233).

BIBLIOGRAFIA

§ 420. . La **edic. fundamental** de las **obras** de Pascal es **la** de **Brunschvigg, Boutroux** y **Gazier,** ***Oeuvres*** *completes,* 14 **vols.,** París, **1904-14.** Son de uso más común *Pensées et* ***Opuscules,*** edic. Brunschvigg, **París,** 1897 (muchas ediciones sucesivas).

Maire, ***Bibliographie générale*** *des* ***oeuvres*** *de* ***P.,*** *5* **vols.,** París, **1925-27** (hasta 1925).

Sobre Pascal y Port-Royal: Gazier, *Port-Royal* ***au*** *XVII* ***siècle,*** París, 1909; R. de **Capmany,** *La tremenda* ***aventura*** *de Port-Royal,* Barcelona, 1952.

§ 421. **Boutroux, *P.*,** París, 1900; **Brunschvigg, *P.*,** París, **1932;** Blondel, **Brunschvigg, Chevalier, Höffding,** Laporte, **Rauh,** Unamuno, en **"Revue** de **Métaphys,** et de **Mor.",** 1923.

Chevalier, *Pascal,* París, 1922 presenta a Pascal en la figura convencional de un santo. Muy unilateral el ensayo de Chestov, *La* ***nuit*** *de* ***Gethsémani,*** París, 1923; **Serini, *P.*,** Turín, 1942; J. **Mesnard, *P.*,** ***L'homme*** *et* ***l'oeuvre,*** París, 1951; H. **Lefebvre, *P.*,** París, 1949-54; J. **Steinmann,** P, París, 1954.

CAPITULO V

SPINOZA

426. VIDA Y ESCRITOS

El cartesianismo, antes de ser un cuerpo de doctrina, es el propósito de valerse de la autonomía de la razón y de respetar su técnica interna, esto es, el método geométrico. Los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII respetan este propósito, aunque modificando o abandonando los fundamentos de la metafísica y de la física de Descartes y a veces, como ocurre en Leibniz, renovando parcialmente el mismo concepto del método geométrico. La figura de Spineza, en su personalidad de hombre y de filósofo, se afianza toda ella en este propósito. Pero el interés de Spinoza, como el de Hobbes, no es primariamente gnoseológico o metafísico, sino moral, político y religioso.

Benito (Baruch) de Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632 de una familia judía emigrada de España. Fue educado en la comunidad judía de Amsterdam; pero en 1656 fue excomulgado por ella y expulsado por "herejías practicadas y enseñadas". Algunos años después abandonaba Amsterdam y se establecía primeramente en el pueblecito de Rijnsburg, junto a Leyden, y luego en La Haya, donde pasó el resto de su vida. Cumpliendo el precepto rabínico que prescribe a cada hombre aprender un trabajo manual, había aprendido el arte de fabricar y pulir lentes para instrumentos ópticos. Este oficio le permitió atender suficientemente a sus limitadas necesidades, y le dio una cierta fama de óptico que precedió a su celebridad de filósofo. Enfermizo y celoso de su independencia espiritual, Spinoza llevó una vida modesta y tranquila. Cuando un alumno amigo suyo, Simone de Vries, quiso hacerle un regalo de dos mil florines, lo rechazó; y cuando, más tarde, el mismo De Vries quiso asegurarle una pensión de 500 florines, Spinoza le dijo que eran demasiados y sólo quiso aceptar 300. La primera obra de Spinoza fue un *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate* (conocido actualmente por el nombre de *Tratado breve)* que estuvo perdido mucho tiempo, pero fue hallado y publicado a mediados del siglo XIX. En este escrito se pueden ya distinguir con claridad las dos componentes de la filosofía de Spinoza, la neoplatónica y la cartesiana, como también el interés fundamental de esta filosofía, que va dirigido a la vida moral, política y religiosa del hombre. La componente neoplatónica es evidente en el concepto de Dios como causa única, directa y necesaria de todo lo que existe y lo mismo la cartesiana en lo que se refiere al concepto de la sustancia y de los

atributos; en cambio, falta en esta obra la interpretación de la necesidad natural o divina como necesidad geométrica.

En 1663 se publicó el único escrito de Spinoza a su nombre, *Renati Cartesi Principia Philosophiae. Cogitata metaphisica.* El escrito era originariamente un sumario de los *Principios de filosofía* de Descartes, que Spinoza había compuesto para un alumno suyo. A petición de algunos amigos, el escrito se publicó con el apéndice de los *Pensamientos metafísicos* en los cuales se señalaban las divergencias entre el autor y Descartes. En 1670 apareció anónimo el *Tractatus theologico-politicus*, que pretendía demostrar que "en una sociedad libre debería ser licito a cada uno pensar lo que quiere y decir lo que piensa". El libro fue en seguida condenado por la iglesia protestante y por la iglesia católica y Spinoza tuvo que suspender la publicación de una traducción holandesa para evitar que fuese prohibido en Holanda, Ya hacía años que estaba trabajando en su obra fundamental, la *Ethica ordine geometrico demonstrata* que en 1674 estaba terminada y empezaba a circular manuscrita en las manos de sus amigos. Spinoza dejó para más adelante su publicación porque de lo contrario hubiera sido inmediatamente condenada; así que la obra fue publicada sólo después de su muerte, en 1677, en un volumen de *Obras póstumas*, que comprendía además de la *Ethica,* un *Tractatus politicus* y un *Tractatus de intelectus emendatione*, ambos incompletos, y un cierto número de *Cartas.* Más tarde (1852) fue hallado y publicado el *Breve tratado sobre Dios y sobre el hombre y su felicidad,* en la traducción holandesa.

El 21 de febrero de 1677 Spinoza moría a la edad de 44 años de tuberculosis. Su vida había sido precisamente la que debía ser en virtud de su filosofía: la vida de un hombre libre, sin pasiones, dedicado exclusivamente a la filosofía y ajeno a cualquier actitud seudo-heroica o retórica. Pero inmediatamente después de su muerte, su misma figura de hombre se vio envuelta en la condena unánime pronunciada sobre su filosofía, considerada como puro y simple "ateísmo". El núcleo de su filosofía se condensa en la tesis de que Dios es "el conjunto de todo lo que existe" (Cfr., por ej., Malebranche, *Entretiens de métaphysique,* 1688, IX) y el atributo más benévolo que se le dedica es el de "miserable". Pedro Bayle, en sus *Pensamientos sobre el cometa* (1682), al defender la tesis de que se puede ser ateo y observar unas costumbres perfectas, afirmaba que este era el caso de Spinoza. Pero ni siquiera él renunciaba a considerar y criticar la doctrina de Spinoza exclusivamente bajo el aspecto del ateísmo. Naturalmente, una interpretación de esta filosofía que fuese independiente de la polémica religiosa sólo se podría tener cuando la doctrina de Spinoza quedara enmarcada en sus conceptos filosóficos fundamentales. Lo cual sólo ocurrió con el romanticismo que, a partir de Fichte, vio en la sustancia spinoziana al Infinito mismo en su expresión objetiva.

427. CARACTERES DEL SPINOZISMO

Descartes había reducido a un rígido mecanismo, a un orden necesario, todo el mundo de la naturaleza; pero había excluido de él al hombre en

cuanto sustancia pensante. La sustancia extensa es mecanismo y necesidad, según Descartes; pero la sustancia pensante, la razón humana, es libertad, y como tal potencia absoluta de dominio sobre la misma sustancia extensa. Spinoza fija su atención sobre todo en el hombre, en su vida moral, religiosa y política; y su intención es la de reducir toda la existencia humana al mismo orden necesario que Descartes había reconocido solamente en el mundo natural. Necesidad y libertad, mecanismo y razón se distinguen y se oponen, según Descartes; se identifican, según Spinoza.

Spinoza pretende de este modo restablecer aquella *unidad* del ser que Descartes había roto con la separación de las sustancias, unidad que le había enseñado la tradición neoplatónica, todavía viva en la comunidad judía en que se había formado. La realidad, la sustancia es una sola, única en su ley, único el orden que la constituye. La característica fundamental del pensamiento spinoziano es la síntesis que ha realizado entre la consideración metafísico-teológica y la consideración científica del mundo. Su filosofía parte de la consideración de la naturaleza y perfección de Dios, pero llega a una concepción del mundo que satisface •todas las exigencias de la ciencia física. La teología tradicional y la nueva ciencia de la naturaleza se funden íntimamente en la obra de Spinoza. El punto de fusión, el concepto central que la hace posible es el de la *sustancia.* Descartes había distinguido (*Princ. Phil.*, I, 51) tres sustancias: la pensante, la extensa y la divina; pero había tenido que reconocer que el término *sustancia* tiene un significado diverso referido a Dios o a las sustancias finitas; porque mientras que referido a Dios significa una realidad que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad, referido al alma y a las cosas significa una realidad que para existir solamente tiene la necesidad de Dios. Pero, para Spinoza, no hay más que un único significado auténtico del término, y es el que tiene con respecto a Dios. No hay otra sustancia, esto es, otra realidad independiente, más que Dios mismo. Dios se convierte entonces en el origen, la fuente, de toda realidad, la unidad absoluta (en el sentido neoplatónico), única de la cual puede salir la multiplicación de las cosas corpóreas y de los seres pensantes.˙ De este modo, Spinoza vuelve a reducir a la unidad neoplatónica y al orden necesario en que ella se manifiesta los aspectos de la realidad que Descartes había distinguido y separado. Sobre todo intenta reducir a ella el mundo humano: las pasiones y la razón del hombre y todo lo que nace de las pasiones y de la razón: la moralidad, la religión y la vida política. Por eso se ve forzado a negar toda separación y distinción entre la naturaleza y Dios y a identificarlos, como ya había hecho Giordano Bruno (§ 380); se ve precisado a considerar los decretos de Dios como leyes de la naturaleza y recíprocamente; a quitar a la aceión de Dios todo carácter arbitrario y voluntario y, por tanto, quita al orden del mundo todo carácter finalista y, por último, identifica la naturaleza y Dios con el orden geométrico necesario del todo. Pero al mismo tiempo, Spinoza pretende utilizar esta filosofía de la necesidad para la libertad del hombre, y por esto pone tal libertad no en el arbitrio, sino en el reconocimiento del orden necesario, reconocimiento en virtud del cual el hombre deja actuar en sí mismo la necesidad del orden divino del mundo.

428. LA SUSTANCIA

En el *De intellectus emendatione* que Spinoza dejó incompleto, porque los pensamientos que apuntaba hallaron su expresión definitiva en la *Etica,* pero que parece una especie de *Discurso del método,* Spinoza declara cuál es la finalidad de su filosofar. Esta finalidad es el conocimiento de la unidad de la mente con la totalidad de la naturaleza. Para alcanzarla, es menester que el hombre se conozca a sí mismo y a la naturaleza; se dé cuenta de las diferencias, de las concordancias y de las oposiciones que hay entre las cosas, para que vea lo que le permiten y cuál es su propia naturaleza y poder *(Of.,* edic. Van Vloten y Land, I, p. 9). Para este fin, el único conocimiento utilizable es aquel género de percepción en el cual el objeto es percibido a través de su sola esencia o a través de la noción de su causa próxima; en cambio, no pueden utilizarse los otros tipos o clases de percepción, como son la simbólica, la producida por una experimentación accidental y la deducida inadecuadamente de un cierto efecto. El conocimiento necesario al hombre es el que se conforma adecuadamente a la idea del objeto y tiene por esto en sí la garantía necesaria de su verdad. El problema del método es el problema del camino que conduce a un conocimiento de esta clase. El método no es, según Spinoza, la búsqueda de una contraseña de la verdad que siga a la adquisición de las ideas, sino, antes bien, el camino para investigar en el orden debido la verdad-misma, o sea la esencia objetiva de las cosas. Por esto Spinoza define su método como *conocimiento reflejo o idea de la idea.* Y puesto que no puede darse la idea de la idea si primeramente no se ha dado la idea, el método será el camino por el cual la mente debe dirigirse para conseguir la *norma* de una determinada idea verdadera. Pero, ¿de cuál idea verdaderamente ya dada deberá el método buscar la norma? Evidentemente, de la idea más excelente entre todas, o sea, la del ser perfectísimo. El mejor método será, pues, aquel que enseña cómo la mente debe dirigirse para encontrar la norma de la idea dada del ser perfectísimo (Op., I, p. 12),

De esta manera, la determinación del método en el *De intellectus emendatione* ya lleva a Spinoza a poner en el centro de su doctrina la consideración del ser perfectísimo, esto es, Dios. Y con esta consideración comienza la *Etica,* cuyo primer libro se titula "Dios". Spinoza concibe a Dios como la sustancia única que existe en sí y es concebida por sí; esto es, que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad y para ser concebida no necesita de ningún otro concepto. Tal sustancia es causa de sí misma en el sentido de que su esencia implica su existencia y de que no puede ser concebida más que como existente. Es infinita, ya que no hay ninguna otra sustancia que la limite, y consta de infinitos *atributos*; entendiendo por atributo lo que el entendimiento percibe de ella como constitutivo de su esencia. Por esta infinidad de atributos, esto es, de la esencia divina, deben proceder de Dios infinitas cosas de infinitos *modos*: de manera que, mientras Dios no es causado por ninguna causa y es *sausa sui,* es causa eficiente de todo lo que es. Todo lo que existe es, pues, un *modo,* esto es, una manifestación de Dios. *Natura naturans* es la sustancia misma, esto es, Dios, en su esencia infinita; *natura naturata* son los modos, esto es, las manifestaciones particulares de la esencia divina.

De estas tesis fundamentales se sigue que nada puede existir *fuera* de Dios ni nada puede existir sino como *modo* de Dios. Pero Dios no produce los infinitos modos con una acción creadora arbitraria o voluntaria. Todo deriva de Dios en virtud solamente de las leyes de su naturaleza; y la libertad de la acción divina consiste precisamente en su *necesidad,* o sea, en su perfecta conformidad con la naturaleza divina. Por esta necesidad no hay nada contingente en las cosas, esto es, nada que pueda ser distinto de lo que es. Todo es necesario en cuanto está determinado necesariamente por la necesaria naturaleza de Dios. Las cosas no habrían podido ser producidas por Dios de otra manera o con otro orden que aquel con el cual se han producido. Djos no tiene voluntad indiferente o libre. Su potencia se identifica con su esencia y todo lo que El puede, existe necesariamente.

429. LA NECESIDAD

Spinoza concluye la primera parte de su *Etica* con la negación cruda de la libertad de la voluntad humana. Nada hay en el mundo que no se derive de un aspecto necesario de Dios y que por esto no este intrínsecamente determinado. El hombre se cree libre porque tiene conciencia de su voluntad, pero ignora la causa que la determina; ahora bien, esta causa es Dios mismo, que determina la voluntad humana, como todo otro modo de ser, necesariamente. Ninguna diferencia hay en esto entre el hombre y la naturaleza; todo es necesidad en el uno y en la otra. Spinoza presenta a este propósito una crítica radical del *finalismo*, crítica cuya conclusión es muy sencilla: no existen fines para el hombre ni para la naturaleza. Admitir en la naturaleza causas finales es un prejuicio debido a la constitución del entendimiento humano. Los hombres creen todos que obran con vistas a algún fin, esto es, de una ventaja o de un bien que desean conseguir, Y puesto que encuentran a su disposición un cierto número de medios para conseguir sus fines (por ejemplo, los ojos para ver, el sol para iluminar, las hierbas y los animales para nutrirse, etc.), son inducidos a considerar las cosas naturales como medios para la consecución de sus fines. Y puesto que saben que estos medios no han sido producidos por ellos mismos, creen que han sido preparados para su uso por Dios. Nace así el prejuicio de que la divinidad produce y gobierna las cosas para uso de los hombres, para ligar los hombres a sí y para ser honrada por ellos. Pero, por otra parte, los hombres observan que la naturaleza les ofrece no sólo facilidades y comodidades, sino también dificultades y desventajas de toda clase (enfermedades, terremotos, inclemencias, etc.), y creen, entonces, que estos males provienen de la ira de la divinidad por sus faltas contra ella. Y aunque la experiencia de cada día proteste y enseñe con infinitos ejemplos que las ventajas y los daños se distribuyen igualmente entre los buenos y los impíos, los hombres prefieren, antes que abandonar su prejuicio, recurrir a otro prejuicio que apoya el primero; y así admiten que el juicio divino supera en mucho el entendimiento del hombre. Esto, advierte Spinoza, hubiera bastado para hacer que la verdad se escondiera eternamente al género humano, si las matemáticas (que se refieren, no a los fines, sino únicamente a las esencias y a las propiedades de las figuras) no hubieran mostrado a los

hombres otra norma de la verdad. Además de las matemáticas, otras causas han contribuido a que los hombres se diesen cuenta de estos prejuicios vulgares y fueran dirigidos al verdadero conocimiento de las cosas.

Este análisis explicativo de los prejuicios que se han formado en los hombres en virtud de tendencias constitutivas de su naturaleza, aproxima a Spinoza a los empiristas ingleses. A este análisis sigue la crítica de las causas finales. Esta doctrina considera como causa lo que es efecto y viceversa: pone después lo que en la naturaleza es primero y hace imperfecto lo que es perfectísimo. Efectivamente, es perfectísimo el efecto producido inmediatamente por Dios, imperfecto el que, para ser producido, tiene necesidad de causas intermedias. Evidentemente, si algunas cosas hubieran sido hechas por Dios como medios para conseguir un determinado fin, las tales serían menos perfectas que las otras. Pero la doctrina de las causas finales no sólo elimina la perfección del mundo, sino que elimina; además, la perfección de Dios. Si Dios obra por un fin, necesariamente quiere algo que le falta. Spinoza cree que no sirve, a este propósito, la distinción teológica entre el "fin de indigencia" y el "fin de asimilación". Si Dios no ha podido crear sino en vista de sí mismo, en realidad ha creado en vista de algo que le faltaba. La concepción finalista del mundo no es más que un producto de la imaginación: consiste en el intento de explicar el mundo mediante nociones como el bien, el mal, el orden, la confusión, el calor, el frío, lo bello, lo feo, las cuales no expresan más que el modo con que las mismas cosas nos impresionan a los hombres y no tienen valor objetivo ni pueden tampoco servir de criterio para comprender la misma realidad. Una vez más la corrección de tales prejuicios está en las matemáticas, en las cuales no valen las apreciaciones individuales y, por esto, libran al hombre de los prejuicios de la imaginación. La perfección de las cosas, dice Spinoza *(Etica,* I, ap.; *Op.,* I, p. 61), debe ser valorada solamente por su naturaleza y por su potencia, pues las cosas no son más o menos perfectas según deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, o según convengan o repugnen a la naturaleza humana. No se puede, por esto, preguntar de dónde proceden las imperfecciones de la naturaleza, ya que toda la naturaleza deriva necesariamente de la esencia de Dios. No existen imperfecciones en la naturaleza. Las leyes de la naturaleza divina son tan amplias que bastan para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito. Desde el punto de vista de este entendimiento infinito, y no desde el punto de vista de las apreciaciones individuales y empíricas de los hombres, es necesario situarse para entender verdaderamente la naturaleza del universo en relación con su causa necesaria y necesitante, que es Dios. Y la comparación con las matemáticas ilumina la norma que, según Spinoza, debe adquirir el verdadero estudio del mundo. Debe sólo fijarse en el orden necesario por cuya virtud las cosas, como modos de la sustancia divina, se dejan deducir necesariamente de ella.

430. EL ORDEN GEOMÉTRICO

La sustancia divina es la primera y única realidad; y el conocimiento de Dios es el primero y el único conocimiento verdadero. Estas tesis

fundamentales del spinozismo ponen inmediatamente en evidencia el problema de la sustancia. Es éste, en realidad, el único problema del spinozismo, porque los demás se reducen a él, así como todos los aspectos de la realidad se reducen, para Spinoza, a modos o manifestaciones de la sustancia. Y es un problema cuya solución puede venir solamente de una visión total y completa de la doctrina de Spinoza, aun en sus aspectos éticos, políticos y religiosos. Pero puesto que el examen de estos aspectos resultaría tremendamente incierto e inseguro sin una solución preliminar del problema de la sustancia, es mejor afrontar aquí el problema mismo, reservándonos el poner a prueba, en la sucesiva exposición de su doctrina, la solución vislumbrada.

La primera y más evidente característica de la sustancia spinoziana consiste en que es *la conciencia e identidad de la naturaleza y de Dios.* En el *Tratado teológico político,* al comenzar a tratar de la *profecía* (esto es, de la revelación de Dios a los hombres), Spinoza la sitúa inmediatamente al lado del conocimiento natural, que es también divino, "porque la naturaleza de Dios, de la que nosotros participamos, y los decretos emanados de El, casi nos lo dictan". La identificación de la naturaleza con Dios le lleva a negar el *milagro.* El milagro está fundado en el prejuicio de que la naturaleza y Dios son dos potencias numéricamente distintas y de que la potencia de Dios es la de un soberano en su reino. Spinoza afirma que "las leyes universales de la naturaleza son únicamente decretos de Dios, que nacen de la necesidad y perfección de la naturaleza de Dios". Por esto, si en la naturaleza sucediese algo contrario a las leyes naturales, sería necesariamente contrario al decreto, al entendimiento y a la naturaleza divina. Y si alguien afirmase que Dios puede obrar contra las leyes de la naturaleza, éste admitiría que Dios puede obrar contra su misma naturaleza. En conclusión: "la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios y las leyes y las reglas de la naturaleza son los mismos decretos de Dios". No existe, pues, el milagro como una suspensión de las leyes de la naturaleza o como una absurda corrección que Dios haya querido hacer a la naturaleza, como si no la hubiese sabido crear bastante poderosa y ordenada para hacerla servir en cada caso a sus designios. El llamado milagro es sólo un acontecimiento o un hecho cuya causa natural se nos escapa, porque sale fuera de lo común o porque simplemente el que lo cuenta no sabe verla *(Trat. teol.-pol.*, 6). La creencia en los milagros puede conducir al ateísmo, porque lleva a dudar del orden que Dios ha establecido desde toda la eternidad en las leyes naturales.

De esos textos del *Tratado teológico-político* y del primer libro de la *Etica* (ya expuesto en el § 428), resulta que la identidad de la naturaleza y de Dios se realiza en el ámbito de un concepto que los comprende a ambos y que es el de *orden necesario.* Y la primera característica de este orden necesari0 es que *no* coincide con el orden reconocido y valorado por la razón humana. "La naturaleza, dice Spinoza (*Ibid.*, 16), no está restringida a las leyes de la razón humana, las cuales tienden solamente a la verdadera utilidad y a la conservación de los hombres, sino que se extiende a infinitas otras leyes referentes al orden eterno de toda la naturaleza, de la cual el hombre es sólo una pequeña parte." Lo que en la naturaleza nos parece ridículo a nosotros, absurdo, malvado, es tal sólo según nuestra opinión, por cuanto ignoramos en parte el orden y la conexión máxima de la totalidad de

la naturaleza y juzgamos solamente desde el pùnto de vista de nuestra razón humana. El mal es tal no respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza. Spinoza quiere superar el punto de vista de la razón humana y colocarse en el punto de vista del orden necesario. El declara que no reconoce ninguna diferencia entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los que ignoran la verdadera razón, ni entre los fatuos, los locos y los sanos. "En efecto, cualquier cosa que un ser haga según las leyes de su naturaleza, la hace por su derecho omnímodo, o sea, porque está determinado a hacerla por naturaleza y no podría proceder de otro modo." De manera que el derecho natural, que para Grocio (§ 348) era la norma misma de la razón, lo define Spinoza exclusivamente como *necesidad*, por la cual precisamente entra en el orden natural. "Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales lo concebimos naturalmente determinado a existir y obrar de un cierto modo" (*Ibid.*, 16; *Tract. pol.*, *2*, 18).

De estas consideraciones se puede concluir que para Spinoza *la sustancia, como identidad de naturaleza y Dios, es el orden necesario del todo.* Veremos que esta tesis hace inteligible y obvia aun la gnoseologia y la ética de Spinoza. Por lo tanto, es evidente que excluye las dos tesis opuestas, que se han disputado el campo en la interpretación historiográfica del spinozismo (y que han sido objeto de una famosa polémica), aun justificando estas tesis en la verdad parcial que contienen. La sustancia spinoziana no es ciertamente *razón*, ya que la razón tiene, según Spinoza, un campo mucho más restringido y designa el orden que tiene su centro en la parte de naturaleza que es el hombre. Por otro lado, en cambio, es verdad que la sustancia, como orden necesario, es *norma* de la razón y, en general, es el principio al que debe conformarse en sus apreciaciones para alcanzar el tercer tipo de conocimiento, el conocimiento pleno y perfecto (§ 431). En segundo lugar, la sustancia no puede ser considerada como *causa* (según la segunda de las interpretaciones fundamentales), porque la causa deja fuera de sí aquello de que es causa; y la sustancia es a la vez *natura naturans* y *natura naturata*, ya que, como orden necesario, comprende a la vez lo necesitante y lo necesitado, el atributo y los modos, lo uno y lo múltiple. Por otro lado, sin embargo, supone un elemento dinámico y generador que ha quedado oscurecido con el concepto de causa. ¿Cómo puede expresarse adecuadamente este elemento?

Nos encontramos aquí en la determinación última y fundamental de la sustancia spinoziana. Para aclarar la dependencia de los modos particulares de la sustancia, Spinoza podía servirse de los dos modelos tradicionales: la doctrina de la *creación* y la doctrina de la *emanación.* Ha excluido formalmente la doctrina de la creación, en cuanto, como se ha visto, se funda en la imposible reducción del modo de obrar de la sustancia al modo de obrar del nombre. La creación supondría entendimiento, voluntad, albedrío, elección, cosas todas que, según Spinoza, no tienen sentido referidas a la sustancia divina. Pero, ¿la exclusión de la doctrina de la creación significa que acepte la doctrina de la emanación? No hay rastro, en la doctrina de Spinoza, de esta aceptación, que habría hecho de su doctrina la repetición exacta de la doctrina de Bruno. No se ha de olvidar que entre

Spinoza y Bruno hay un Galileo, un Descartes, un Hobbes; hay la primera formación de la ciencia, enteramente polarizada en torno al principio de la estructura matemática del universo. Esto explica, entonces, por qué invoca Spinoza las matemáticas explícitamente para destruir los prejuicios (*Etic.*, I, ap.) y explica la forma externa de su obra máxima: *El orden necesario, constitutivo de la sustancia, es un orden geométrico.* Esta aclaración establece inmediatamente la originalidad del spinozismo contra todas las formas de emanatismo. La sustancia spinoziana no es la Unidad inefable de la cual brotan las cosas por emanación, según la doctrina tradicional del neoplatonismo; no es siquiera la naturaleza infinita que, por su sobreabundancia de poder, engendra infinitos mundos, según el naturalismo de Giordano Bruno. De la sustancia divina, los modos particulares brotan, tal como salen de la geometría, los teoremas particulares, los corolarios, los lemas. La forma exterior de la Etica no le ha sido dictada a Spinoza por un prejuicio matemático, que haya tomado de Descartes, ni por un deseo de imitar ridículamente, con el orden formal de la exposición, el rigor del procedimiento matemático, sino por la convicción indestructible de que el orden geométrico es la sustancia misma de las cosas, esto es, Dios. La necesidad intrínseca de la naturaleza divina es una necesidad geométrica, igual a aquella por la cual cada una de las proposiciones de la geometría se encadenan y se unen unas con otras. Spinoza ha querido reproducir en el orden de su exposición el orden mismo de la necesidad divina. En este orden, la multiplicidad de los modos no contradice a la unidad porque la unidad es la misma conexión de los modos y los modos realizan en su ser y en su obrar el orden unitario. "De cualquier modo que concibamos la naturaleza, dice Spinoza (*Et.*, II, 7 escol.), o bajo el atributo de la extensión, o bajo el atributo del pensamiento, o bajo cualquier otro, siempre encontraremos un único y mismo orden, una única y misma conexión de las causas, esto es, una sola e idéntica realidad." Este orden, esta conexión, esta realidad, es el *Deus sive Natura,* la Sustancia.

431. PENSAMIENTO Y EXTENSIÓN

Del concepto de sustancia, como orden geométrico necesario del todo, se desprende inmediatamente que, por diferentes e infinitos que sean los atributos de la sustancia, esto es, los aspectos de la esencia divina, todos deben presentar en su seno el mismo *orden y* la misma *conexión* de los modos con que se manifiestan. Ahora bien, el pensamiento y la extensión son, según Spinoza, dos atributos de Dios; las ideas son modos del pensamiento, los cuerpos los modos de la extensión. El orden y el nexo de las ideas deben ser, pues, idénticos al orden y el nexo de las cosas (*Et.*, II, 7). Esto supone que, mientras se consideran las cosas como modos del pensamiento, es menester explicar el orden causal de la naturaleza por medio del único atributo del pensamiento; y en cuanto se consideran las cosas mismas como modos de la extensión, se debe explicar este orden solamente con el atributo de la extensión. En otras palabras: es menester buscar como causa de una idea otra idea, y como causa de ésta, otra, y así hasta el infinito; y lo mismo vale para los cuerpos, que son modos de la

extensión. Por lo tanto, no se hallará nunca una idea que sea causa de un cuerpo o un cuerpo que sea causa de una idea: la causalidad concatena los modos sólo en la unidad del mismo atributo. Además, no se hallará nunca la causalidad divina sino en forma de causalidad finita de los modos particulares, ya que los modos no son otra cosa que Dios y Dios no es otra cosa que los modos (*Ibid.*, II, 9).

Spinoza pretende aplicar estos principios "al conocimiento de la mente humana y de su felicidad"; pero procura explicar con ellos la naturaleza y el funcionamiento de la mente humana. La mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; es una *idea,* un modo del atributo del pensamiento; pero es la idea de una cosa existente, de una cosa real. Esta cosa existente, este objeto real, cuya idea es el alma humana, es el *cuerpo,* que es un modo de la extensión. El hombre consta, pues, de mente y cuerpo; y puesto que el cuerpo es el objeto de la idea de la mente, ésta tendrá también la idea de todas las modificaciones que son producidas en el cuerpo por los demás cuerpos. Así, la idea que constituye el alma humana no es una, sino múltiple, ya que supone las ideas de todas las modificaciones que el cuerpo, su objeto, sufre y, por consiguiente, también de las de ios demás cuerpos en cuanto modifican el suyo. De esto se deduce que la mente humana considera como existente en acto, no sólo el cuerpo que ella tiene como objeto, sino también los cuerpos externos que actúan sobre ella (*Ibid.*, II, 17). La mente no conoce los cuerpos externos sino mediante las ideas de las modificaciones del propio cuerpo; y estas ideas son siempre *confusas* porque no son situadas ni reconocidas en el orden necesario de su derivación de Dios (del cual son modos) y por esto son, dice Spinoza, "consecuencias sin premisas" (*Ibid.*, II, 28). El carácter confuso e inadecuado de las ideas no elimina, sin embargo, su necesidad, ya que también las ideas inadecuadas y confusas son modos de Dios y participan de su absoluta necesidad. Y puesto que el error consiste precisamente en las ideas inadecuadas y confusas, también el error es necesario y entra, como tal, en el orden del todo.

Pero en este orden entra también, naturalmente, la verdad y el conocimiento adecuado. A este respecto, Spinoza distingue tres clases de conocimiento. La primera es la *percepción* sensible y la *imaginación.* La segunda clase de conocimiento son las nociones comunes y universales que son el fundamento de todos los razonamientos; y esta segunda clase de conocimiento es la *razón.* La tercera clase, que Spinoza llama *ciencia intuitiva*, es la que procede de la idea adecuada de un atributo de Dios al conocimiento adecuado de las manifestaciones o modos del mismo. Solamente el conocimiento de la segunda y tercera clase nos permite distinguir lo verdadero de lo falso; en efecto, aparta de su aislamiento a la idea y la relaciona con otras ideas, situándola en el orden necesario de la sustancia divina. Ahora bien, si una idea se concibe según este orden necesario o, como Spinoza dice, *sub especie aeternitatis,* es necesariamente verdadera, porque corresponderá necesariamente a su objeto corpóreo, dado que el orden cíe las ideas y de los objetos es uno solo. Por consiguiente, considerar las ideas en su verdad significa considerar las cosas como necesarias, pues significa elevarse con la razón hasta el orden inmutable en que cada cosa, idea o cuerpo, aparece como manifestación necesaria de Dios

(*Ibid.*, II, 14). De manera que también el análisis de la mente que Spinoza expone en el libro segundo de la *Etica*, llega a la misma conclusión que la consideración metafísica de Dios que Spinoza había verificado en la primera parte. A! fin de la segunda parte, después de haber afirmado la identidad de la voluntad y del entendimiento del nombre y de haber negado que una y otro sean algo aparte de las ideas y voliciones singulares, Spinoza señala las ventajas que se derivan para el hombre de las tesis que cree haber demostrado. La ventaja primera y fundamental es que el hombre, al convencerse de que obra solamente por el querer de Dios, tranquiliza su ánimo en el reconocimiento de la voluntad a que está sometido y abandona la pretensión de ser recompensado por Dios por su virtud. Además, el hombre aprende a hacer frente a los cambios de la fortuna; ya que se convence de que todas las cosas, aun las aparentemente mudables, proceden de la esencia divina con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se deriva que sus ángulos sean iguales a dos rectos (*Op.*, I, p. 116). Empieza, así, a aparecer evidente la posición de la cual nace la obra de Spinoza, y la actitud que esta obra tiende a sugerir y establecer en el hombre: una actitud de tranquila aceptación del curso de las cosas, que se considera, aun en los detalles mínimos, inevitable y necesaria.

432. ESCLAVITUD Y LIBERTAD DEL HOMBRE

Esta posición inspira el tratamiento de las pasiones humanas en las últimas partes de la *Etica.* Al empezar, Spinoza declara que considera las pasiones no como cosas que estén fuera afe la naturaleza, sino como cosas naturales y sometidas a las leyes comunes de la naturaleza. Spinoza está convencido de que la naturaleza es siempre la misma, de que sus leyes valen en todos los órdenes y también en el hombre, de que, por tanto, no es posible comprender nada del hombre y de sus pasiones si no es a base de estas leyes. Es necesafio tratar de modo geométrico las acciones y deseos de los hombres "precisamente como si se tratase de líneas, planos y cuerpos".

Sobre esta base, Spinoza construye su geometría de las pasiones, que es al mismo tiempo el análisis de la esclavitud y de la libertad humanas; ya que considera el poder de las pasiones sobre el hombre, y el poder del hombre sobre las pasiones. Tal análisis se funda en unos pocos principios que no. son propios del hombre, sino que pertenecen a cualquier ser en general. El principio fundamental es que cada cosa tiende a perseverar en su propio ser y que este esfuerzo (*conatus*) de autoconservación constituye la esencia actual de la cosa misma (*Et.*, III, 6-8). Cuando este esfuerzo se refiere a la mente sola, se llama *voluntad;* cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama *apetito.* El apetito es la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se derivan necesariamente todas aquellas acciones que sirven para su conservación y que por esto están determinadas necesariamente por el mismo apetito. Cuando el apetito tiene conciencia de sí, se llama deseo (*cupiditas*). De esto *se* deriva, según Spinoza, que el hombre no se propone, quiere, desea y ansia una cosa porque la cree buena, sino, al contrario, considera una cosa buena porque se la propone, la quiere, la desea y la ansia (*Ibid.*, III, 9, escol.).

De este impulso del hombre, impulso que no tiene más fin que la conservación del propio ser, nacen las pasiones fundamentales. Por pasiones se entiende, según Spinoza, la pasividad de la mente, pasividad que consiste en la inadecuación y confusión de las ideas. La mente *padece* cuando posee ideas inadecuadas y confusas; *obra* cuando posee ideas adecuadas. La idea adecuada es la idea cuya derivación de Dios se conoce claramente, y de la cual se conocen, por tanto, los efectos que se derivan necesariamente de ella, en cuanto es un modo de la esencia divina. Quien tiene una idea adecuada, pues, obra necesariamente algo (*Ibid.*, III, 1). Supuesto esto, las pasiones fundamentales son la alegría y la tristeza. La *alegría* es la pasión que va unida a la conservación y al perfeccionamiento del propio ser; la *tristeza* es la pasión que va unida a una disminución del mismo. Cuando la alegría y la tristeza van acompañadas por la idea de una causa externa que las produzca, dan origen al *amor* y al *odio*, pasiones por las cuales el hombre busca lo que le procura alegría y huye de lo que le trae tristeza (*Ibid.*, III, 13, escol.). De estas pasiones fundamentales se originan todas las otras; las cuales, de hecho, Spinoza deduce geométricamente sin establecer entre ellas ninguna distinción moral; las considera todas, sean las llamadas buenas o malas, como manifestaciones naturales y necesarias del hombre, por consiguiente, de Dios mismo, que está en el hombre y obra en él. En esta noción de las pasiones se funda su análisis de la esclavitud humana.

Spinoza afirma a este propósito la relatividad y la insignificancia de las valoraciones humanas. La naturaleza no tiene ningún fin, sino que obra solamente por necesidad intrínseca. Los conceptos de perfección o imperfección no tienen significado para ella; son conceptos humanos que el hombre se construye comparando entre sí cosas del mismo género y de la misma especie. Lo mismo vale para los conceptos del bien y del mal. Una misma cosa puede ser buena o mala o también indiferente: la música, por ejemplo, es buena para el melancólico, mala para el que lleva luto, ni buena ni mala para el sordo. Siendo esto así, con las palabras perfección o imperfección no se puede indicar otra cosa que la *realidad* y la *irrealidad*. Se puede decir que una cosa adquiere una perfección mayor solamente en el sentido de que aumenta la potencia de obrar que está implícita en su esencia. Para el hombre, por ejemplo, la perfección consistirá en pasar del conocimiento inadecuado y confuso, por el cual es pasivo, al conocimiento adecuado por el cual se hace libre y activo.

Este punto de vista hace del bien y del mal valores que son tales únicamente en relación con la naturaleza propia del hombre, esto es, con el impulso o deseo fundamental que lo constituye. Y puesto que este impulso está dirigido a la propia observación, el bien será aquello que ayuda a tal conservación, el mal lo que la perjudica (*Ibid.*, IV, 8). De este mòdo, el bien se identifica con lo útil; y la búsqueda de lo útil se convierte en la norma fundamental de la razón. "La razón, dice Spinoza (*Ibid.*, IV, 18, escol.), nada exige contra la naturaleza; pero ella misma exige que cada uno se ame a sí mismo y busque un propio provecho que verdaderamente sea tal, y desee todo lo que realmente conduce al hombre a una mayor perfección; y, de un modo absoluto, que cada uno se esfuerce, en cuanto está a su alcance, por conservar el propio ser." La virtud no es, pues, algo distinto de la naturaleza y mucho menos opuesto a ella; es la misma tendencia natural a la

autoconservación. Pero puesto que en el hombre esta tendencia natural actúa tanto más eficazmente y mejor en cuanto se vale de la razón, que es precisamente la búsqueda de lo útil, así la virtud humana está esencialmente unida al uso de la razón. Por esto Spinoza dice que el bien o el mal para el hombre es verdaderamente lo que le lleva a entender y lo que le impide entender (*Ibid.*, IV, 26); y puesto que el objeto más elevado que el hombre puede entender es Dios, el sumo bien de la mente humana es el conocimiento de Dios (*Ibid.*, IV, 28).

Seguir la razón significa para el hombre ser activo, esto es, tener ideas adecuadas. Pero la pasión es, en cambio, una idea confusa; y la pasión no depende nunca exclusivamente del hombre, porque el hombre es sólo una parte de la naturaleza y sus pasiones están influidas también por las otras partes de la misma. Así sucede que una pasión no puede ser reprimida o destruida más que por una pasión contraria y más fuerte, y que el mismo conocimiento del bien y del mal no puede reprimir ninguna pasión, sino en cuanto este conocimiento se convierte también en pasión, y pasión más fuerte que las otras (*Ibid.*, IV, 14). Spinoza analiza cada pasión, con el fin de descubrir cuáles de ellas son conformes a la razón y, por tanto, propias del hombre libre. Hay pasiones que de sí son siempre buenas, como la alegría, el contento; otras que por sí son malas, como la tristeza, la melancolía, el odio; otras que son buenas o malas según su medida, como el amor y el deseo. Por consiguiente, el hombre que vive según la razón no responde al odio con el odio, al desprecio con el desprecio, etc., sino que opone el amor y la generosidad a las malas pasiones. "Quien sabe bien, dice Spinoza (*Ibid.*, IV, 50, escol.), que todo se deriva de la necesidad de la naturaleza divina y todo sucede según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no encontrará ciertamente nunca nada que merezca odio, risa o desprecio, ni tendrá compasión de nadie; sino que en cuanto lo comporta la virtud humana se esforzará por *obrar bien,* como se dice, y *estar contento.* Hay que añadir que quien se deja fácilmente llevar por la compasión y se conmueve con la miseria y las lágrimas de los otros, a menudo hace cosas de las que después se arrepiente; sea porque por el impulso de la pasión obramos algo sin que sepamos que es verdaderamente un bien, sea porque somos engañados fácilmente por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive según la guía de la razón; ya que a quien no es inducido por la razón ni por la compasión al servir de ayuda a los demás, se le llama justamente inhumano, porque parece desemejante al hombre." En este pasaje tan característico de Spinoza resulta evidente que pretende sustituir la pasión por la razón, como guía del hombre; y que por razón entiende la recta consideración de lo útil, enlazándola de esta manera con el impulso de autoconservación y dándole, por tanto, el fundamento y la corporeidad de la pasión. Por esto condena aquellas pasiones que no se dejan transformar en pasiones de la razón, a saber; la compasión (como se ha visto) y luego la humildad, el arrepentimiento, la soberbia y la abyección y, en fin, el temor y, en particular, el temor de la muerte. A este propósito Spinoza afirma que "el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte; y su sabiduría está en la meditación, no de la muerte, sino de la vida" (*Ibid.*, IV, 67). El pensamiento de la muerte le parece a Spinoza temor a la muerte y, por tanto, ajeno a quien desea "obrar, vivir y conservar el propio ser como

fundamento de la búsqueda de la propia utilidad". También en la consideración de la esclavitud humana, Spinoza es optimista. El mal es una idea inadecuada, porque es la misma tristeza que corresponde a la pasividad y a la imperfección del hombre. De aquí se sigue que la muerte humana no tendría noción del mal si tuviese solamente ideas adecuadas (*Ibid.*, IV, 64, cor.) y que no habría distinción entre el bien y el mal si el hombre naciera y permaneciera libre, ya que quien es libre tiene solamente ideas adecuadas. Spinoza advierte en seguida que la hipótesis no es verdadera; pero el haberla formulado revela su íntima convicción de que el estado de esclavitud del hombre, que es al mismo tiempo el de caída o decadencia en el error, es provisional y que se ha de vencer y superar. En efecto, esta victoria la celebra en la parte V de la *Etica.*

El hombre que domina las pasiones, el hombre libre, es el que habiendo comprendido la naturaleza de las pasiones, se encuentra en condiciones de obrar independientemente de ellas. La pasión hace obrar al hombre por la alegría y la tristeza; pero la alegría y la tristeza sirven, en realidad, para conservarlo y vigorizarlo en su ser y darle una mayor realidad y perfección. Ahora bien, el hombre también puede hacer esto independientemente de la alegría y la tristeza, obrando por razón de lo útil; en tal caso, se abrirá ante él el camino de la razón y de la libertad. El hombre comprenderá sus propias pasiones, y en la medida en que las comprenda dejará de ser su esclavo. Una pasión es, de hecho, una idea inadecuada y confusa que la mente puede convertir en adecuada y distinta, sustrayéndose así a la pasividad que implica (*Ibid.*, V, 3). Pero comprender adecuadamente una pasión significa comprender su necesidad, por la cual es natural e . inevitable. El reconocimiento de esta necesidad es la primera condición en el dominio humano sobre las pasiones. Nos dolemos menos de un bien perdido cuando se sabe que la pérdida es inevitable; no se compadece al niño que no sabe hablar ni razonar por su edad, porque se sabe que esta condición es inevitable y natural. Y así, todas las pasiones disminuyen su poder sobre el hombre a medida que el hombre descubre su necesidad natural. Y puesto que es la razón, con su tercera clase de conocimiento, la que nos hace descubrir esta necesidad, a la razón del hombre nos debemos confiar para alcanzar la libertad de las pasiones. La tercera clase de conocimiento nace descubrir, en efecto, todas las cosas, en particular, como manifestaciones necesarias de la esencia divina. Pero la contemplación de esta necesidad es la contemplación del mismo Dios. La libertad humana, en cuanto se funda en el conocimiento de la necesidad natural de las pasiones y, en general, de todo lo que existe, se funda en él conocimiento de Dios. Spinoza llama *amor intelectual de Dios* a la alegría que nace del conocimiento de aquel orden necesario que es la misma sustancia de Dios (*Ibid.*, V, 32, cor.). El amor intelectual de Dios es eterno y es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (*Ibid.*, V, 36). Este amor es la misma felicidad humana y el punto más alto al cual la libertad humana puede llegar. El concepto de amor intelectual revela claramente el último pensamiento de Spinoza por lo que se refiere a Dios y al conocimiento adecuado del hombre (conocimiento de la tercera clase). Dios es el orden geométrico necesario del universo; el conocimiento de cada cosa en particular como elemento o manifestación necesaria de este orden es, por tanto, contemplación de Dios y amor

intelectual hacia El. El ideal geométrico de Spinoza toma la terminología del misticismo neoplatónico, pero no pierde nada de su rigor metafísico. Al hablar de "ciencia intuitiva" Spinoza sólo ha querido indicar la visión matemática que descubre inmediatamente la conexión necesaria entre dos proposiciones. De la misma manera que el misticismo de Giordano Bruno era, en realidad, un naturalismo, ya que su término no era la Unidad transcendente sino el principio inmanente de la naturaleza, el misticismo de Spinoza es, en realidad, una metafísica de carácter geométrico, por la cual el fin de la unión mística no es otro que la estructura matemática del universo, en la cual ha sido reconocida la sustancia última de las cosas.

433. EL DERECHO NATURAL COMO NECESIDAD

Cuando Spinoza delinea en la *Etica* la figura del hombre libre, enuncia, entre otros rasgos de su persona, su tendencia a vivir junto con los demás hombres en el Estado. Y en efecto, según Spinoza, los hombres tienen temperamentos diversos y opuestos, cuando les agitan las pasiones; pero cuando eligen como guía a la razón, miran necesariamente lo que es esencial a la naturaleza humana y, por tanto, idéntico en todos. De ello se deriva que cuanto más busca el hombre su propia utilidad, tanto más los hombres se asemejan entre sí y pueden ser útiles los unos a los otros (*Et.*, IV, 35). El hombre libre reconoce, por tanto, la utilidad de la vida social y libremente (no ya por temor) se conforma con sus leyes (*Ibid.*, IV, 73). Se puede deducir de esto el fundamento que Spinoza intenta dar a la vida social de los hombres: no es el *deber ser,* sino el *ser*; no son virtudes o cualidades excelentes y fantásticas de las que el hombre debería estar dotado y no lo está, sino las mismas pasiones y virtudes humanas tal como se encuentran en la realidad. Al comenzar su *Tratado político*, Spinoza condena a los filósofos que han exaltado en el hombre "una naturaleza que no existe realmente' y han cubierto de oprobio la naturaleza que existe en realidad, y declara, por su parte, que quiere considerar la naturaleza tal como es, y las pasiones humanas no como vicios, sino como propiedades que dependen de la naturaleza del hombre, como del aire dependen el calor, el frío, la tempestad, etc., "fenómenos, nota Spinoza (*Tract. pol.*, 1, 5), que aunque dañosos son con todo necesarios y tienen causas determinadas, a través de las cuales intentamos comprender su naturaleza". Este realismo político aproxima Spinoza a Hobbes, así como le aproxima a él la intención expresa de considerar con el método geométrico las relaciones humanas que dan origen a las comunidades políticas. Pero Spinoza se aparta de Hobbes y de toda la tradición del iusnaturalismo al considerar las normas del derecho natural como fundadas no ya en la razón, sino en el orden necesario del mundo. El, en efecto, hace surgir el derecho natural del *poder* de Dios y así vuelve a tomar la noción de derecho natural que había sido propia de los estoicos, del derecho romano y de la filosofía medieval.

Las cosas naturales no tienen en sí mismas, en su esencia, el principio de su existencia y de su conservación; este principio es Dios mismo. De esto se deduce que el poder por el cual las cosas naturales existen y actúan, es la misma potencia eterna de Dios. Ahora bien, Dios tiene derecho sobre todas

las cosas y su derecho no es más que su mismo poder en cuanto es absolutamente libre; por tanto, todas las cosas naturales tienen por naturaleza tanto derecho cuanto es su poder de existir y de obrar, y esto porque el poder de una cosa natural cualquiera no es más que la misma potencia de Dios, que es libre en un sentido absoluto. Spinoza, por tanto, entiende por derecho de naturaleza "las mismas leyes o reglas naturales, según las cuales suceden todas las cosas, esto es, el mismo poder de la naturaleza. El derecho natural de toda la naturaleza y, por consiguiente, de cada individuo, se extiende tanto cuanto su poder. Todo lo que un hombre hace según las leyes de su naturaleza, lo hace por omnímodo derecho de naturaleza, y tiene tanto derecho sobre naturaleza cuanto vale su poder" (*Tract. pol.*, *2*, 4). Estas expresiones del *Tratado político* sólo difieren verbalmente de las que Spinoza había empleado en el *Tratado teológico-político* para definir el derecho natural: "Por derecho e institución de naturaleza, había dicho (*Tract. theol.-pol.*, 16), no entiendo otra cosa más que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales lo concebimos naturalmente determinado a existir y obrar de un cierto modo." Y había añadido que "la naturaleza, absolutamente considerada, tiene sumo derecho sobre todo lo que puede, esto es, el derecho de naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder". La potencia de la naturaleza se identifica, de hecho, con la potencia de Dios. En el pensamiento de Spinoza el derecho de naturaleza no es, pues, otra cosa que la *necesidad* de la acción divina. El concepto de la racionalidad del derecho natural, sostenido por el iusnaturalismo, lo sustituye Spinoza por el concepto de la necesidad de tal derecho. Ha unido el derecho natural con el orden necesario del todo, esto es, la sustancia divina.

Ahora bien, si la naturaleza humana fuera tal que los hombres vivieran solamente según los preceptos de la razón y no buscaran otra cosa, el derecho natural propio del género humano estaría determinado solamente por el poder de la razón. Pero los hombres se guían más por la ciega ambición que por la razón y, por tanto, el poder natural de los hombres (esto es, el derecho) no debe ser definido por la razón, sino por cualquier otro impulso por el cual los hombres se determinen a obrar y por el cual tienden a su propia conservación. Ciertamente este impulso no surge de la razón y, por tanto, es más pasión que acción. Pero desde el punto de vista del derecho natural, esto es, del poder universal de la naturaleza, no es posible ver ninguna diferencia entre las tendencias que produce la razón y las que tienen otras causas, ya que unas y otras son efectos de la naturaleza y manifiestan la fuerza natural, por la cual el hombre tiende a perseverar en su propio ser. Una vez más Spinoza declara a este propósito que "el hombre, sea sabio o ignorante, es parte de la naturaleza y todo aquello por lo cual es determinado a obrar debe ser atribuido a la potencia de la naturaleza, en cuanto es definida y limitada por la naturaleza de este o aquel individuo particular". Por tanto, todo lo que el hombre hace, tanto guiado por la razón como guiado solamente por la ambición, está conforme con las leyes y reglas de la naturaleza, esto es, con el derecho natural (*Tract. pol.*, *2*, 5; *Tract. theo.pol.*, 16).

El derecho natural, al ser expresión de la necesidad de la naturaleza, supone que el hombre no es libre, o, lo que es lo mismo, que es libre sólo en

el sentido de poder existir y obrar según las leyes de su propia naturaleza. El derecho natural, bajo el cual los hombres nacen y en su mayor parte viven, no prohibe sino lo que el hombre no desea y no puede hacer; no elimina por esto las luchas, los odios, los engaños y, en general, todo aquello cuyo impulso empuja al hombre. De aquí se deriva el que cada hombre sea de derecho de los otros mientras está bajo el poder de otros, y que está en su propio derecho en cuanto puede rechazar toda violencia, vindicar según su criterio el daño que le ha sido hecho y, en una palabra, vivir a su antojo. Pero esta condición determina la que ya Hobbes había llamado la guerra de todos contra todos. El hombre no puede defenderse por sí solo y su derecho natural, sobre todo, se hace nulo y ficticio por la hostilidad de los demás. Si, además, se considera que los hombres no pueden ni siquiera proveer a su propia necesidad sin ayuda recíproca, se ve en seguida que el derecho de naturaleza del género humano supone que los hombres tengan derechos comunes y que traten de vivir según un acuerdo común. Y como quiera que cuantos más individuos se asocian, tanto más crece su poder y, por tanto, su derecho, así también su asociación determina un derecho mas fuerte que pertenece a lo que se llama gobierno (*Tract. pol.*, *2,* 17). El nacer de un *derecho común,* debido a la institución de un gobierno, esto es, de una muchedumbre organizada, hace nacer los valores morales, que fuera de él no tienen sentido. Como Hobbes, Spinoza juzga que tales valores tienen razón de ser solamente en el ámbito de una comunidad organizada, la cual condena y castiga como pecado toda transgresión de las normas que ha establecido. La justicia y la injusticia nacen así por obra del derecho común. El origen de estos valores no tiene nada que ver con la razón. Sin embargo, como un gobierno debe siempre fundarse en la razón y puesto que, por otro lado, la razón nos enseña a desear una vida pacífica y honrada, lo cual no puede efectuarse más que en el Estado, puede llamarse también pecado lo que va contra los dictados de la razón (*Ibid.*, *2,* 21). Pero la coincidencia entre la racionalidad y las normas del derecho común es parcial y accidental, según Spinoza. Las normas del derecho común tienen la misma validez que ks normas del derecho natural: son válidas en cuanto necesarias, y nada más. En efecto, el derecho del gobierno no es otra cosa para Spinoza que el mismo derecho natural, determinado, empero, no por el poder del individuo particular, sino por el poder de la multitud guiada por una mente única. Como el individuo en estado natural, también el Estado tiene tanto más derecho cuanto mayor es su poder. El derecho del Estado limita el poder del individuo, pero, propiamente hablando, no anula su derecho natural, ya que tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad, el hombre obra según las leyes de su naturaleza y mira a su propia utilidad, de modo que en ambas condiciones es movido a obrar o a no obrar sólo por la esperanza o por el miedo. La diferencia fundamental entre el estado de naturaleza y el estado civil consiste en que en este último todos temen las mismas cosas y hay para todos una sola garantía de seguridad y un solo modo de vivir; pero esto no quita al individuo la facultad del juicio (*Ibid.*, 3, 3). Las ventajas del estado civil son, con todo, tales que la razón aconseja a cada uno someterse a sus leyes; y aun aquello que estas leyes pueden tener de contrario a la razón es compensado por estas ventajas. Interviene en este caso aquella ley de la razón que prescribe escoger entre dos males el menor (*Ibid.*, *3,* 6).

Spinoza, sin embargo, no piensa, como Hobbes, que el derecho del Estado sea absoluto, esto es, ilimitado. Como cualquier otra cosa natural, el Estado no puede existir y conservarse si no se conforma a las leyes de su propia naturaleza. El límite de su acción está, por ello, determinado por aquellas leyes sin las cuales deja de ser "Estado". El Estado, dice Spinoza, falta cuando hace o tolera cosas que pueden causar su ruina; falta en el sentido con que los filósofos y médicos dicen que falta la naturaleza, esto es, en el sentido de que obra contra el dictamen de la razón. En otras palabras, el Estado está sometido a leyes en el mismo sentido en que lo esta el hombre en estado natural; en el sentido de que está obligado a no destruirse a sí mismo (*Ibid.*, 4, 5). Por tanto, para el Estado como para el individuo particular, la mejor regla será la de fundarse en los preceptos de la razón que son los únicos que garantizan su conservación. Y puesto que el fin del Estado es la paz y la seguridad de la vida, por esto la ley fundamental que limita la acción del Estado deriva de esta intrínseca finalidad suya, sin la cual falta al fin para el cual ha nacido, esto es, falta a su propia naturaleza.

Por otra parte, la vida del Estado está garantizada en cierto modo por la misma naturaleza del hombre. Los hombres se unen para formar una comunidad política, en la cual constituyen como una sola alma, no por un impulso racional, sino por alguna pasión, como la esperanza, o el temor. Y como que todos tienen miedo al aislamiento, ya que ninguno tiene fuerzas suficientes para defenderse y procurarse las cosas necesarias para la vida, se sigue de aquí que todos desean naturalmente el estado social y el que no es posible que los hombres lo destruyan nunca completamente. Ni siquiera de las discordias internas puede nunca nacer la completa disolución del Estado, como sucede con las otras asociaciones, sino solamente puede haber un cambio de forma (*Ibid.*, 6, 1).

434. LA RELIGIÓN COMO OBEDIENCIA

En el reconocimiento de los límites del Estado se funda la defensa que Spinoza hace de k libertad filosófica y religiosa del hombre. El *Tratado teológico-político* va dirigido explícitamente a sustraer al hombre de la esclavitud de la superstición y restituirle su libertad de pensamiento. Spinoza analiza críticamente en la obra todo el contenido de la Biblia, con objeto de demostrar que lo que enseña se refiere a la vida práctica y al ejercicio de la virtud, pero no ciertamente a la verdad. La revelación de Dios a los hombres tiene por objeto establecer las condiciones de la obediencia á Dios en que consiste la fe. Spinoza presenta en este análisis una definición de la fe que la pone completamente más allá de la verdad y de la falsedad, porque la reduce a un acto práctico de obediencia. "La fe, dice Spinoza (*Tract. theol.-pol.*, 14), consiste en tener respecto a Dios aquellos sentimientos cuya ausencia es la de la obediencia a Dios, y que aparecen necesariamente cuando se mantiene tal obediencia." La fe es solamente la totalidad de los sentimientos o disposiciones que condicionan la obediencia a la divinidad. El intento de las Sagradas Escrituras es la enseñanza de la obediencia. " ¿Quién no ve, dice Spinoza (*Ibid.*, 14), que el Viejo y el Nuevo Testamento no son otra cosa que una disciplina de obediencia, ya que no

tienden a otra cosa sino a que los hombres obedezcan sinceramente? Moisés no pretendió convencer a los israelitas por medio de la razón, sino que procuró obligarlos con la alianza, con juramentos y con beneficios; y para que observaran la ley les amenazó con penas y los estimuló con premios, medios todos que no tienen nada que ver con la ciencia y miran sólo a la obediencia. Tampoco la doctrina evangélica contiene nada más fuera de la simple fe, esto es, el creer en Dios, el honrarle, o, lo que es lo mismo, obedecerle." El único precepto que la Escritura enseña es el amor al prójimo; de modo que basándonos en la Sagrada Escritura sólo estamos obligados a creer lo que es absolutamente necesario para obedecer a este precepto.

La reducción de la fe a obediencia elimina, según Spinoza, todo peligro de disentimiento religioso, porque reduce la fe religiosa a unos pocos fundamentos, que expresan precisamente las condiciones necesarias y suficientes para la obediencia. Estos fundamentos constituyen los dogmas de la fe universal y los principios básicos de toda la Sagrada Escritura. Son los siguientes:

1.º Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, modelo de verdadera vida. El que no sabe o no cree que existe Dios, no puede obedecerle ni reconocerlo como juez.

2.º Dios es único. Nadie puede dudar de que también ésta es una condición absoluta de la devoción, de la admiración y del amor a Dios, ya que estas cosas nacen solamente de la convicción de la excelencia de un ser sobre todos los otros.

3.º Dios está presente en todas partes y lo conoce todo. Si se creyese que algunas cosas se le escapan o si se ignorase que El lo ve todo, se podría dudar de su justicia o ignorarla.

4.º Dios tiene el supremo derecho y dominio sobre todas las cosas y obra no por necesidad, sino por su absoluto beneplácito y por gracia singular. En efecto, todos están obligados a obedecerle; pero El no está obligado ante nadie.

5.º El culto de Dios y la obediencia para con El, consisten solamente en la justicia y caridad, o sea, en el amor al prójimo.

6.º Se salvan solamente aquellos que, viviendo de este modo, obedecen a Dios; los otros, que viven bajo el dominio de los placeres, se pierden. Si los hombres no creen en esto firmemente, no tienen ningún motivo para obedecer más a Dios que a sus placeres.

7.º Dios, en fin, perdona los pecados a quienes se arrepienten. No hay nadie que no peque, por esto, si no existiera la fe en la remisión de los pecados, todos desesperarían de su salvación y no tendrían motivo para creer en la misericordia de Dios. En cambio, el que cree firmemente que los pecados de los hombres son perdonados por Dios, se enciende de amor por El, y por esto conoce a Cristo, según el espíritu, y Cristo está en él.

Reducir la fe a la obediencia y el contenido de la fe a las condiciones indispensables para la obediencia, hace imposible el conflicto entre la fe y la razón. Entre la fe y la teología, por una parte, y la filosofía, por otra, no hay, según Spinoza, ninguna relación ni ninguna afinidad: el objeto de la filosofía es la verdad y el objeto de la fe es la obediencia. Las nociones comunes, que deben buscarse solamente en la naturaleza, son el fundamento

de la filosofía. Son fundamento de la te las narraciones y la lengua, que deben buscarse solamente en la revelación y en la Sagrada Escritura. La fe, por tanto, permite a cada uno la máxima libertad en el filosofar; de manera que cada uno puede, sin culpa, pensar lo que quiera sobre cualquier cosa. Los herejes y cismáticos son únicamente aquellos que enseñan opiniones aptas para crear porfías, odios, rencores y cnoques; son fieles únicamente aquellos que aconsejan, con todas las fuerzas de su razón y con todas sus facultades, la justicia y la verdad. Con todo, la religión no es para Spinoza un estado natural. Ningún hombre puede conocer por naturaleza que está obligado a obedecer a Dios y ni siquiera la razón puede enseñarle esto, sino, únicamente, la revelación confirmada por los milagros. Antes de la revelación, ninguno estaba obligado a obedecer al derecho divino, ya que no podía saber lo que aún no existía. El estado natural no debe confundirse con el estado de religión, sino que debe ser concebido sin religión y sin leyes; por consiguiente, también sın pecado y sin injusticia (*Ibid.*, 16).

435. LA LIBERTAD DE LA INVESTIGACION

El análisis que Spinoza hizo de la organización política y de la religión tiene corpo único fin defender y garantizar al hombre la libertad de investigación filosófica. El Estado no puede privar a los hombres de todos sus derechos hasta el punto de que no puedan hacer nada sin la voluntad de quienes gobiernan. En cualquier comunidad política el hombre conserva una parte de sus propios derechos; y el derecho más importante y menos transferible es la facultad de pensar y de juzgar libremente. Y sobre esta facultad no es posible ninguna forma de imposición. Los gobiernos pueden poner freno a la lengua de los hombres; pero no a su pensamiento. Es necesario, pues, tener por gobierno despótico aquel que pretende ejercer una imposición sobre el pensamiento y prescribir a .cada cual lo que debe reconocer por verdadero o por falso y las opiniones por las cuales deben moverse en la devoción hacia Dios. "El fin del Estado, dice Spinoza (*Tract. theol.-pol.*, 20), no es el de transformar los hombres de seres racionales en bestias o en máquinas, sino, al contrario, el de garantizar que la mente y el cuerpo de los mismos cumplan con seguridad su misión, que ellos se sirvan de la razón libre y no se combatan con odio, ira o engaño, ni se enfrenten injustamente.'' El fin del Estado es verdaderamente la libertad:

Y así, este filósofo de la necesidad que ha concebido a Dios, su acción creadora y su gobierno en el mundo, como una geometría viviente e infalible, no ha tenido otro objetivo en su obra especulativa que el de garantizar al hombre la libertad de las pasiones, la libertad política y la fibertad religiosa. De qué manera la investigación de esta libertad puede injertarse y justificarse en un mundo geométricamente determinado, donde todo lo que existe debe existir en virtud de una necesidad que no Conoce excepciones, es el gran problema de la filosofía de Spinoza. La mayor paradoja del spinozismo es que Spinoza haya podido nacer, vivir y pensar en el mundo ideado por él, reducido al común denominador de la necesidad geométrica, la cual es el mismo Dios. Ciertamente, la libertad del hombre frente al mundo consiste esencialmente, según Spinoza, en el

reconocimiento de la necesidad. Tal es, indudablemente, el significado del *amor intellectualis Dei.* Pero el reconocimiento de la necesidad, ¿no es él mismo, cuando existe, geomètricamente determinado? El ideal de la razón que se había asomado al mundo moderno con Grocio y Descartes, ha encontrado en Spinoza una de sus primeras y típicas determinaciones: la razón como necesidad. En Leibniz encontrará otra: la razón como libertad.

BIBLIOGRAFÍA

§ 426. Las ediciones más completas de las obras de Spinoza son: B. *de S. Opera quotquot repena sunt*, por J. van Vlaten y J. P. N. Land, 1.ª edic., La Haya, 1882-83; 2.ª edición, en 3 vols., 1895; 3.ª ed., en 4 vols., 1914; y la *de* Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, 1923.

Bibl. hasta 1921; W. Meijer, *Spinozana*, Heidelberg, 1922; L. Brunschvigg, *S.*, París, 1894; 2.ª edic., 1906.

R. Pollock, S., bis *Ufe and philosophy*, Londres, 1899, 2.ª ed, 1912; Delbos, *Le spinozisme*, París, 1916; Cassirer, *Erkenntnisproblem*, II, pp. 74 sigs.; Guzzo, *Il pensiero di S.*, Florencia, 1924; Freudenthal-Gebhardt, *S., sein Leben und seine Lehre*, Heidelberg, 1927; Dunin-Borkowski, *S.*, 4 vols., Münster i. W., 1933-36; P. Siwek, S. *et le panthéisme réligieux*, París, 1937.

§ 428. La polémica a que se hace alusión es la sostenida entre J. E. Erdmann, *Versuch einer Wissensch. Darstellung der Gesch. der neuern Phil.*, Leipzig, 1836 y *Grundriss der Geschichte der Phil.*, 1834-53, y K. Fischer, *Gesch. der neuern Phil*, II, *Sp. s Leben, Werke und Lehre*, 5.ª edic., Heidelberg, 1909; sobre ella: Delbos, *Le problème moral dans la phil. de S.*, París, 1893; Busolt, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik S. s*, Berlín, 1875; Spaventa, *Scritti filosofici*, Nápoles, 1900. Para las interpretaciones más recientes: L. Roth, *S.*, Londres, 1929; H. A. Wolfson, *The Philosophy of S. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge, Mass., 1934; S. Hampshire, S., Harmondsworth, 1951; G. H. R. Parkinson, S.'s *Theory of Knowledge*, Oxford, 1954; H. F. Hallet, B. *de S.*, Londres, 1957.

CAPITULO VI

LEIBNIZ

436. VIDA Y ESCRITOS

Si la doctrina de Spinoza es una doctrina del orden *necesario* del mundo, la filosofía de Leibniz se puede describir como una doctrina del orden *libre* del mundo. La diferencia entre las dos filosofías tiene su fundamento en la diferencia entre dos conceptos de razón: la razón es para Spinoza la facultad que establece o reconoce relaciones necesarias, mientras que para Leibniz es la simple posibilidad de establecer relaciones.

Godofredo Guillermo Leibniz nació el 21 de junio de 1646 en Leipzig. Fue un niño precoz: aprendió él solo el latín y consiguió muy pronto dar soluciones personales a los problemas que se debatían en las escuelas. Estudió jurisprudencia en Leipzig y en Altdorf (junto a Nuremberg), donde se graduó en 1666. Sus primeros escritos son precisamente las tesis para la consecución de sus títulos académicos: una discusión *De principio individui,* varios escritos jurídicos y el *Ars combinatoria,* en la que se anuncia ya su idea de un "alfabeto de los pensamientos humanos" y de una lógica organizada matemáticamente.

En Nuremberg Leibniz conoció al barón de Boineburg, uno de los políticos alemanes más eminentes de su tiempo, que le llevó a Francfort y lo presentó al Elector de Maguncia. Leibniz escribe entonces el *Nova methodus discendae docendaequejurisprudentiae* (1667), que es el más importante de sus ensayos jurídicos. En Maguncia obtiene el cargo de consejero del Elector y lleva a cabo varios encargos científicos y políticos. Comenzaba así su actividad política, que ocupó mucha parte de su vida y que, aun siendo inspirada por circunstancias ocasionales y por el interés de los personajes que se sirvieron de él, obedece en su conjunto a un grandioso plan: el de una organización política universal al servicio de la civilización y de la ciencia. Entre tanto, su actividad filosófica se dirige a problemas de orden teológica, lógico y, sobre todo, físico. En 1671 compone la *Hypothesisphysica nova.* Empieza también, en este período, aquella correspondencia con los mayores sabios de su tiempo en la cual está consignada una buena parte de su actividad como escritor.

En 1672 Leibniz fue enviado a París con una misión diplomática que debía disuadir a Luis XIV de la proyectada invasión de Holanda, entusiasmándolo con la conquista de Egipto. El proyecto no tuvo suerte y se declaró la guerra contra Holanda. Leibniz consiguió permiso para residir en París, donde mantuvo relaciones con los hombres más importantes de la·

época. Permaneció allí cuatro años, que fueron decisivos para su formación científica. En Francia dominaba entonces el cartesianismo; pero Leibniz se interesó sobre todo por los descubrimientos matemáticos y físicos. En 1677 descubre el cálculo integral, que sólo hizo público en 1684 en los *Acta eruditorum*. El cálculo integral había sido ya descubierto por Newton, unos diez años antes; pero Leibniz llegó a su descubrimiento independientemente y lo formuló de modo que fuera más fecundo, haciendo posible una aplicación más rápida y cómoda del mismo. En 1676 regresa a Alemania, donde aceptó el puesto de bibliotecario del duque de Hannover, Juan Francisco de Brunswick-Luneburgo. En el viaje de París a Hannover conoció en La Haya a Spinoza, con el cual se entretuvo en largas conversaciones. Spinoza había entonces terminado su *Etica*; y por consiguiente, las conversaciones con Leibniz no influyeron en él en absoluto. Pero Leibniz se encontró, en su entrevista con el, con doctrinas que eran directa y simétricamente opuestas a la suya. Y esta doctrina llegó a ser en sus escritos filosóficos, y especialmente en la *Teodicea,* su punto constante de referencia polémica. Leibniz acabó por ver en la doctrina de Spinoza la expresión típica del ateísmo, del naturalismo y, especialmente, de aquella *necesidad* ciega que niega la libertad humana y la providencia divina.

Leibniz permaneció durante toda su vida al servicio de los duques de Hannover. Primero bibliotecario, luego historiógrafo de ía casa, tuvo de los príncipes de Hannover los más variados encargos y fue el defensor teórico de su política. A este fin compuso numerosos escritos políticos. Su obra mayor en este campo es el estudio histórico que emprendió sobre los orígenes de la casa de Brunswick, que pretendía descender del mismo tronco que los Este. Para demostrar con documentos la actitud de esta genealogía, Leibniz viajó durante tres años (1687-1690) por Alemania e Italia, consultando archivos con el fin de descubrir documentos; pero en el viaje tuvo ocasión de conocer a diversos sabios y personajes y nutrir su insaciable curiosidad científica. Fue más conforme a sus ideales el proyecto, en el cual trabajó largamente, de reunir la Iglesia católica con la protestante. También este proyecto le fue sugerido por el interés de los duques de Hannover, que, siendo católicos, gobernaban un país protestante. Leibniz comenzó una larga correspondencia con muchos personajes eminentes de su tiempo, y especialmente con Bossuet, que defendía el punto de vista católico. El proyecto fracasó; pero los intentos hechos por Leibniz en esta ocasión revelan el aspecto fundamental de su pensamiento, que es la tendencia a un orden universal, en el cual encuentren sitio y se armonicen espontáneamente los diferentes puntos de vista.

Esta misma tendencia se revela en sus intentos de organizar en Europa una especie de república de las ciencias en la cual participarán, a través de las academias nacionales, los sabios de toda Europa. En 1700 fundó en Berlín, según el modelo de las sociedades de París y Londres, de las cuales era ya miembro, una Sociedad de las Ciencias, que se convirtió luego en la Academia Prusiana. Después, habiendo sabido por medio de los padres misioneros, especialmente por Grimaldi, el gran interés por las ciencias demostrado por el emperador de China, y los intentos realizados por los científicos chinos, pensó también en mantener contactos culturales con China. Cuando Pedro el Grande emprendió la renovación cultural de

Rusia, Leibniz se convirtió en su consejero y proyectó para él las instituciones que debían hacer participar a Rusia en aquella organización universal de las ciencias que Leibniz patrocinaba.

La investigación científica y filosófica constituía la actividad privada de Leibniz. Casi toda ella está consignada en su vastísima correspondencia y en breves ensayos publicados en las revistas de aquel tiempo. En 1684 publicó en los *Acta eruditorum* el *Nova methodus pro maximis et minimis*, en el cual daba a conocer su descubrimiento del cálculo integral. Entre tanto, perseguía su ideal de una ciencia que contuviera los principios y los fundamentos de todas las demás y determinara los *caracteres* fundamentales comunes a todas las ciencias y las *reglas* de su combinación. Los resultados a que Leibniz llegó en estos intentos, se encuentran en varios manuscritos acerca de la *Mathesis Universalis*, de los *Initia mathematica,* etc.

Los escritos filosóficos de Leibniz tienen casi todos carácter ocasional. En 1686 compuso el *Discurso de metafísica*, un breve ensayo que es, sin embargo, el documento más importante de su pensamiento. A éste siguieron el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695); los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714); la *Monadología* (1714), escrita para el príncipe Eugenio de Saboya, al que conoció en Viena; los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1705), que es una crítica de la obra de Locke. El único libro publicado (en 1710) por Leibniz, fue el *Ensayo de Teodicea,* que tiene su punto de partida en las críticas expuestas por Bayle en el artículo *Rorarius* de su *Diccionario histórico y crítico de la filosofía.* Leibniz no escribió nunca una exposición completa y sistemática de su pensamiento.

Sus últimos años fueron los más desgraciados. Había acumulado una cantidad de cargos que le daban copiosas rentas, pero le distraían de su trabajo de historiógrafo, al cual el príncipe hubiera querido verlo dedicado. Cuando murieron sus protectoras (la reina Sofía Carlota y su madre Sofía) le prohibieron moverse de Hannover y se procuró humillarlo de mil maneras. A su muerte, el 14 de noviembre de 1716, era ya un hombre olvidado; y ni siquiera se conoce el sitio en que su cuerpo fue sepultado.

Aunque Leibniz no haya sido un filósofo de profesión, ha manifestado en todas sus diversas actividades una exigencia sistemática y universalista que tiene verdadero carácter filosófico. Cualquiera que fuese el problema particular considerado, en seguida lo reducía a un principio general y lo reconocía como elemento de expresión de un sistema universal. Su filosofía no es otra que el intento de fundar y justificar la posibilidad de un sistema de tal clase.

437. EL ORDEN CONTINGENTE Y LA RAZÓN PROBLEMATICA

Todas las manifestaciones de la personalidad de Leibniz, las científicas y filosóficas, las políticas y religiosas, desembocan en un único pensamiento central: el de un orden, no determinado geométricamente y, por tanto, necesario, sino organizado espontáneamente y, por tanto, libre. El orden universal que Leibniz quiere reconocer y hacer valer en todos los campos no es geométrico y necesario (como el que constituía el ideal de Spinoza), sino

que es susceptible de organizarse y desarrollarse del mejor modo, según una regla no necesaria. El concepto de este orden es expresado con toda claridad por Leibniz en el *Discurso de metafísica* (§ 6): "Nada sucede en el mundo que sea absolutamente irregular y no se puede ni siquiera imaginar nada semejante. Supongamos que alguno señale casualmente sobre el papel una cantidad de puntos: digo que es posible encontrar una línea geométrica, cuya noción sea constante y uniforme según una regla determinada y tal que pase por todos estos puntos precisamente en el orden con que la mano los na trazado. Y si alguno traza una línea continua, ya recta, ya circular, o de otra clase, es posible encontrar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esta línea, en virtud de la cual los mismos cambios de la línea se explican... Así se puede decir que en cualquier modo que Dios hubiera creado el mundo, el mundo habría sido siempre regular y provisto de un orden general." Un concepto de orden así formulado excluye toda rigidez y necesidad e incluye la posibilidad de la libertad, esto es, la elección entre varios órdenes posibles. Pero elección no significa arbitrio, según Leibniz. Entre los diversos órdenes posibles Dios ha elegido el más perfecto, esto es, aquel que es al mismo tiempo el más simple y el más rico en fenómenos. La elección, pues, es regulada por el *principio de lo mejor,* esto es, por una regla moral finalista. Un orden que incluya la posibilidad de elección libre y que sea susceptible de ser determinado por la elección mejor, es el orden que Leibniz quiso reconocer y establecer en todos los campos de la realidad. Sus intentos de crear una organización universal de las ciencias, como los de armonizar el protestantismo con el catolicismo, obedecen a la necesidad de este orden. Su búsqueda de una ciencia general, de una especie de cálculo que sirviera para descubrir la verdad en todos los ramos del saber, parte de la necesidad de crear un órgano, un instrumento, que permita encontrar y establecer aquel orden en todos los campos. La misma realidad física debe revelar este orden. "Hay necesidad, dice Leibniz, de filósofos naturales que no solamente introduzcan la geometría en el campo de las ciencias físicas (dado que la geometría carece de causas finales), sino que manifiesten también en las ciencias naturales una organización, por decirlo así, civil" *(Carta a Thomasius*, en Gerhardt, I, p. 33). La misma realidad física es "una gran república" organizada y sostenida por el principio de libertad. El orden, la razón del mundo, es la libertad, según Leibniz.

Desde este punto de vista, es evidente que para Leibniz la categoría fundamental para la interpretación de la realidad no es la necesidad, sino la *posibilidad.* Todo lo que existe es una posibilidad que se ha realizado; y se na realizado, no en virtud de una regla necesaria y ni siquiera sin ninguna regla, sino en virtud de una regla no necesaria y libremente aceptada. Lo cual quiere decir que no todo lo que es posible se ha realizado o se realiza y que el mundo de los posibles es mucho mas vasto que el mundo de lo real. Dios podía crear una infinidad de muchos posibles; ha realizado el mejor con una libre elección, esto es, según una regla que El mismo se ha puesto por su suprema sabiduría. Lo que existe no es, pues, como en la doctrina de Spinoza, una manifestación necesaria de la esencia de Dios, que deriva geométricamente de tal esencia, sino solamente el producto de una libre elección de Dios. Esta elección no es, sin embargo, arbitraria, sino racional; tiene su razón en el hecho de que es la mejor elección entre todas las posibles.

Toda la filosofía de Leibniz tiende a justificar estos fundamentos. Es, pues, el primer intento de definir la razón como *razón problemática* y de reconocer como norma de la razón, no la necesidad geométrica, sino la obligación moral. Solamente en el ámbito de la razón problemática y de la categoría de la posibilidad, se puede resolver la oposición que la crítica moderna ha sacado a luz en la obra de Leibniz. Leibniz, por un lado, ha contrapuesto el principio de razón suficiente, como principio del orden real libre, al principio de identidad que regula el orden necesario de las verdades eternas; por otro lado, ha intentado repetidas veces reducir el mismo principio de razón suficiente al principio de identidad. Este último intento parece, a primera vista, negar la misma aspiración fundamental de Leibniz, ya que intenta aparentemente concluir que el orden contingente y libre es una manifestación provisional e incompleta del orden necesario. Leibniz sería así, a su pesar, reducido a Spinoza. Pero, en realidad, cuando Leibniz dice que en las proposiciones idénticas el predicado es inmediatamente inherente al sujeto, mientras que en las verdades contingentes esta inherencia puede conseguirse y demostrarse solamente mediante un análisis continuado hasta el infinito (Couturat, p. 16), pretende decir que con el análisis de las proposiciones contingentes (que se refieren al orden real) se *puede proseguir hasta el infinito* sin alcanzar nunca la identidad. Así como en geometría dos rectas se llaman paralelas cuando se encuentran en el infinito, esto es, cuando pueden prolongarse indefinidamente sin jamás encontrarse, del mismo modo las verdades contingentes se llaman idénticas en el infinito, porque pueden analizarse indefinidamente sin mostrarse nunca idénticas. El planteamiento teológico de su doctrina debe conducir a Leibniz a considerar que en Dios esta posibilidad es un hecho y que, por tanto, él comprende la identidad analítica de las verdades contingentes. Y, en efecto, la razón problemática sólo puede ser humana, y no es atribuible a Dios. No es la menor ventaja de su doctrina la de establecer una diferencia radical entre el conocimiento humano y el conocimiento divino; y esta diferencia, en virtud de la misma, es sólidamente fundamentada por la filosofía de Leibniz.

438. VERDADES DE RAZÓN Y VERDADES DE HECHO

Toda la obra de Leibniz se puede considerar dirigida a justificar la posibilidad de un orden espontáneo y de reglas no necesarias. En primer lugar, para esta justificación presenta la demostración de que *orden* no significa *necesidad.* La necesidad, según Leibniz, se encuentra en el mundo de la lógica, no en el mundo de la realidad. *Un orden real no es nunca necesario.* Tal es el significado de la distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho. Las *verdades de razón* son necesarias, pero no se refieren a la realidad. Son *idénticas,* en el sentido de que no hacen más que repetir la misma cosa sin decir nada nuevo. Cuando son afirmativas se fundan en el *principio de identidad* (todo es lo que es); cuando son negativas se fundan en el *principio de contradicción* (una proposición es verdadera o falsa). Este último principio a su vez supone dos enunciados: el primero es que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo; la

segunda, que es imposible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa (principio de tercero excluido). El mismo principio de contradicción rige, según Leibniz, las proposiciones *dispares,* las cuales dicen que el objeto de una idea no es el de otra idea (por ejemplo, hombre y animal no son la misma cosa). Todas las verdades fundadas en este principio son necesarias e infalibles, pero no dicen nada sobre la realidad existente de hecho *(Nuevos ensayos,* IV, 2).

Estas verdades no pueden derivar de la experiencia y son, por tanto, innatas. Leibniz se opone a la negación total de toda idea o principio innato formulado por Locke (§ 454). Ciertamente, las ideas innatas no son ideas claras y distintas, esto es, plenamente conscientes: son, más bien, ideas confusas y oscuras, pequeñas percepciones, posibilidades o tendencias. Son semejantes a las vetas que en un bloque de mármol delinean, por ejemplo, la figura de Hércules, de manera que bastan pocos golpes de martillo para quitar el mármol superfluo y hacer que aparezca la estatua. La experiencia cumple precisamente la función del martillo: hace actuales, esto es, plenamente claras y distintas, las ideas que en el alma eran simples posibilidades o tendencias. Pero las ideas innatas no pueden originarse en la experiencia, porque tienen una necesidad absoluta que los conocimientos empíricos no tienen. Las verdades de razón bosquejan el mundo de la pura posibilidad, que es mucho más amplio y extenso que el de la realidad. Por ejemplo, cualquier mundo es, en general, posible en cuanto su noción no supone ninguna contradicción; pero uno solo es el mundo real. Y evidentemente no todas las cosas posibles se realizan; si así fuera, no habría otra cosa que necesidad y no habría elección ni providencia (Gerhardt, IV, p. 341).

Las *verdades de hecho* son, en cambio, contingentes y concernientes a la realidad efectiva. Ellas limitan, en el dominio vastísimo de lo posible, aquél mucho más restringido de la realidad en acto. Estas verdades no están fundadas en principios de identidad y de contradicción; lo cual quiere decir que su contrario es posible. Están fundadas, en cambio, en el *principio de razón suficiente.* Este principio significa que "nada se verifica sin una razón suficiente, esto es, sin que sea posible al que conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo" (Garhardt, IV, p. 602). Pero esta razón no es una causa necesaria: es un principio de orden, de concatenación, por medio del cual las cosas que suceden se enlazan unas con otras sin formar, sin embargo, una cadena necesaria. Es un principio de inteligibilidad que garantiza la libertad o contingencia de las cosas reales. Es el principio propio de aquel orden que Leibniz se esfuerza constantemente por encontrar en todos los aspectos del universo: *un orden que implique y haga posible la libertad de elección.*

Este principio postula inmediatamente una *causa libre* del universo. En efecto, hace legítimo preguntarse: ¿por qué hay algo y no nada? Y desde el momento en que las cosas contingentes no tienen en sí mismas razón de ser, es menester que esta razón esté fuera de ellas y se encuentre en una sustancia que no sea a su vez contingente sino necesaria, esto es, que tenga en sí la razón de su existencia. Y esta sustancia es Dios. Pero, si además se nos pregunta por qué Dios ha creado, entre todos Los mundos posibles, éste que es así y determinado de esta manera, será menester encontrar la razón

suficiente de la realidad del mundo en la elección que Dios ha hecho de él, y la razón de esta elección será que es el mejor de todos los mundos posibles y que Dios *debía* escoger éste. Pero decir que *debía* no significa aquí una necesidad absoluta, sino el acto de la voluntad de Dios que ha elegido libremente en conformidad con su naturaleza perfecta. La razón suficiente, dice Leibniz, inclina sin suponer necesidad; explica lo que sucede de un modo infalible y cierto, pero sin necesidad, porque lo contrario de lo que sucede es siempre posible.

El principio de razón suficiente supone una causa final: y sobre este punto Leibniz se separa decididamente de Descartes y de Spinoza para adherirse a la metafísica aristotelicoescolástica. Si Dios ha creado este mundo porque es el mejor, ha obrado por un fin y este fin es la verdadera causa de su elección. Y si el orden del universo es un orden contingente y libre, debe fundarse en el fin que las actividades contingentes y libres tienden a realizar. Por tanto, también el mecanismo de la naturaleza deberá al fin resolverse en el finalismo.

439. LA SUSTANCIA INDIVIDUAL

El principio de razón suficiente conduce a Leibniz a formular el concepto central de su metafísica, el de *sustancia individual.* Una verdad de razón es tal que en ella el sujeto y el predicado son en realidad idénticos, por lo cual no se puede negar el predicado sin contradecirse. No se puede decir, por ejemplo, que un triángulo no tenga tres lados o no tenga los ángulos internos iguales a dos rectos; estas proposiciones son contradictorias y, por tanto, imposibles. Pero en las verdades de hecho el predicado no es idéntico al sujeto y puede, por tanto, negarse sin contradicción. Lò contrario de una verdad de hecho no es contradictorio y, por tanto, no es imposible. Su sujeto debe, empero, contener la *razón suficiente* de su predicado.

Ahora bien, un sujeto de esta clase es siempre un sujeto real, una sustancia (desde el momento que se trata de verdad de hecho). Es lo que Leibniz llama una *sustancia individual.* "La naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es que su noción es tan completa que basta para comprenderla y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye" *(Disc. de Met.*, 8). La noción individual de Alejandro Magno incluye, por ejemplo, la razón suficiente de todos los predicados que se pueden decir de él con verdad, por ejemplo, que venció a Darío y a Poro, hasta conocer *a priori* si murió de muerte natural o por el veneno.

Naturalmente el hombre no puede tener una noción tan completa de la sustancia individual y por esto toma de la experiencia o de la historia los atributos que se le refieren. Pero Dios, cuyo conocimiento es perfecto, es capaz de descubrir en la noción de una sustancia individual cualquiera, la razón suficiente de todos sus predicados; y, por tanto, puede descubrir en el alma de Alejandro los residuos de todo lo que le sucedió, las señales de todo lo que le sucederá y también los indicios de todo lo que sucede en el universo.

Esto no quiere decir que una sustancia individual deba *necesariamente* obrar de un cierto modo: que, por ejemplo, Alejandro no podía dejar de

vencer a Darío y Poro; Cesar, de pasar el Rubicón, etc. Estas acciones podían no suceder, porque su contrario no implica contradicción. Pero, en realidad, era ciertísimo que sucederían, dada la naturaleza de las sustancias individuales que las han realizado, en cuanto tal naturaleza es la razón suficiente de las mismas. Y a su vez la naturaleza de aquellas sustancias individuales tiene su razón suficiente en el orden general del universo querido por Dios. Tanto la elección por parte de Dios de aquel particular orden del universo que requiere sustancias como Alejandro o César, como las acciones o elecciones de Alejandro o César son libres; pero la elección tanto de Dios como de las sustancias individuales tiene su razón suficiente que la explica y la hace inteligible. Dios hubiera podido escoger un mundo distinto y César hubiera podido no ejecutar aquella acción, pero la perfección del universo hubiera desmerecido por ello; y así las cosas debían infaliblemente desarrollarse del modo como se desarrollaron.

Toda la doctrina de Leibniz sobre este punto se apoya en la diversidad y contraste entre la conexión necesaria que tiene lugar en las verdades de razón (como las geométricas) y la conexión contingente que es establecida por el principio de razón suficiente y supone una necesidad que es sólo *ex hypothesi* (según la expresión de Leibniz), o sea puramente problemática. "Aunque Dios escoja siempre con seguridad el partido mejor, esto no impide que lo menos perfecto sea y siga siendo posible en sí mismo, aunque no se verifique; porque no es su imposibilidad, sino su imperfección, lo que lo rechaza. Añora bien, ninguna cosa, cuyo opuesto sea posible, es necesaria" (*Ibid.*, § 13).

Es, no obstante, evidente que esta doctrina de Leibniz, si justifica plenamente la libertad de elección de Dios, no justifica del mismo modo la libertad del hombre. En el *Ensayo de Teodicea y* en numerosas cartas, Leibniz defiende largamente su concepto de la libertad, negando que el mismo implique necesidad. Ciertamente excluye aquella libertad de indiferencia que pondría al hombre en equilibrio frente a posibilidades opuestas y diversas, entre las cuales se determinaría con un puro acto de capricho. El orden del universo exige que toda sustancia tenga una naturaleza determinada y que esta naturaleza determinada sea la razón suficiente de todas sus acciones. Y en realidad, para Leibniz, la sustancia individual no es más que la misma razón suficiente en su expresión concreta. Pero lo que hace incierta o dudosa la libertad humana es la certeza e infalibilidad de la previsión divina. ¿De dónde se colige, se pregunta Leibniz, que este hombre cometerá seguramente este pecado? La respuesta es fácil: es que de otro modo no sería este hombre. Así Dios previo infaliblemente la traición de Judas porque ve desde la eternidad que habrá un cierto Judas, la noción o idea del cual contiene aquella acción futura libre. Por tanto, queda el problema del por qué Dios haya creado un universo dé cuyo orden forma parte integrante aquella determinada sustancia: problema que, según Leibniz, se debe resolver teniendo en cuenta que el universo creado es, con todo, el mejor posible (*Ibid.*, § 30). Plantea de este modo el problema en el terreno puramente teológico; y a una de las personas con quienes se carteaba, Jaquelot, que le apremiaba sobre este punto, acabó por responder que sus objeciones iban dirigidas a todos los teólogos, "ya que, según ellos, y en esto soy de su parecer, el decreto de Dios no es la causa eficaz y

antecedente de las acciones". Y añadía: "Todos responderán como yo, que la creación de las sustancias y el concurso de Dios a la ejecución de la acción humana, que son los erectos de su decreto, no constituyen una determinación necesaria" (Gerhardt, VI, p. 568).

En realidad, sobre este punto Leibniz hacía una clara distinción entre el punto de vista de Dios y el punto de vista de los hombres. Desde el punto de vista de Dios, la procedencia de todas las elecciones y acciones humanas de la sustancia individual es cierta e infalible; pero desde el punto de vista del hombre no existe esta certeza. Las determinaciones de Dios en esta materia son imprevisibles y ninguna alma sabe que esté determinada a pecar sino cuando peca ya efectivamente. Los lamentos *post factum*, dice Leibniz, son injustos, mientras que *ante factum* hubieran sido justos. " ¿Acaso está fijado, desde toda la eternidad, que yo pecaré? Responded vosotros mismos: quizá no. Y sin pensar en lo que no podéis saber y que no puede daros ninguna luz, obrad siguiendo vuestro deber, que ya conocéis" *(Disc. de met.*, § 30). En otras palabras, el hombre no posee la noción exhaustiva y completa.de su propia sustancia individual y, por tanto, no puede descubrir en ella la razón suficiente de sus acciones, sino después de haberlas realizado; de manera que su cumplimiento no encierra para él ninguna certeza. Para Dios, que ve plenamente la sustancia individual, las acciones futuras de la misma son ciertas; pero ciertas solamente en virtud de un decreto suyo, y por tanto no necesarias. La garantía de la libertad humana está, según Leibniz, en la diversidad e incomunicabilidad del punto de vista humano con el punto de vista divino; y aunque Leibniz quiera ser a la vez filósofo y teólogo y empiece por la filosofía para llegar a la teología, la novedad de la solución que él presenta no ofrece teológicamente nada nuevo con respecto, por ejemplo, al tomismo; pero es nuevo su enunciado del problema sobre el principio de razón suficiente. En virtud de este principio, la elección que el nombre hace de una acción cualquiera no es arbitraria, porque tiene su razón en la naturaleza misma del hombre; pero no es.tá determinada, porque esta razón no es necesaria. La fuerza de la solución de Leibniz consiste en la energía con que ha contrapuesto al orden geométrico el orden moral, y al determinismo de la razón cartesiana y spinoziana la problematicidad y la obligatoriedad moral de la razón suficiente.

440. FUERZA Y MECANISMO

La naturaleza no constituye, para Leibniz, una excepción al carácter contingente y libre del orden universal. Esta convicción, que domina siempre el espíritu de Leibniz, le mueve a modificar poco a poco las doctrinas físicas que había expuesto en su obra de juventud *Hypotbesis pbysica nova.* En esta obra admitía todavía la distinción establecida por Descanes entre la extensión y el movimiento, y admitía también, con Gassendi, la constitución atómica de la materia. Pronto renunció a la constitución atómica de la materia, cuando llegó a formular la que él llama una de sus grandes máximas, esto es, *la ley de continuidad,* el principio de que "la naturaleza no da nunca saltos". En virtud de este principio debemos admitir que para pasar de lo pequeño a lo grande y viceversa, es necesario

pasar a través de infinitos grados intermedios y que, por consiguiente, el proceso de división de la materia no puede detenerse en elementos indivisibles, como serían los átomos, sino que debe proceder hasta el infinito. Luego él dejó de ver en la extensión y en el movimiento, que eran los elementos de la física cartesiana, los elementos originarios del mundo físico y vio, en cambio, el elemento originario en la *fuerza.* Esto aconteció cuando se convenció de que el principio afirmado por Descartes de la inmutabilidad de la cantidad de movimiento era falso y que era necesario sustituirlo por el principio de la conservación de la fuerza o acción motriz. Lo que.permanece constante en los cuerpos que se encuentran en un sistema cerrado, no es la cantidad de movimiento, sino la cantidad de acción motriz, que es igual al producto de la masa por el cuadrado de la velocidad. La acción motriz, o fuerza viva, representa la posibilidad de producir un determinado efecto, por ejemplo, el levantamiento de un peso, y supone así una actividad o productividad, la cual está excluida del movimiento, que es la simple traslación en el espacio. Leibniz considera, por esto, la fuerza como mucho más real que el movimiento. El movimiento no es real por sí mismo, como no son por sí mismos reales el espacio y el tiempo, que deben más bien ser considerados como entes de razón. El movimiento es respecto a los fenómenos una simple relación; la fuerza es su realidad *(Specimen dynamicum, Escritos matemáticos*, VI, p. 247). "En los seres corpóreos, dice Leibniz, hay algo que está más allá de la extensión, más aún, antes que la extensión: la fuerza de la naturaleza, puesta por todas partes por el Supremo hacedor, que no consiste solamente en una simple facultad, como decían los escolásticos, sino también en un *conatus* o esfuerzo, el cual tendrá su pleno efecto si no es impedido por un *conatus* contrario... El obrar es el carácter esencial de las sustancias, y la extensión, lejos de determinar la sustancia misma, no indica más que la continuación o difusión de una sustancia ya dada, con tendencia a oponerse, esto es, a resistir" (*Ibid.*, VI, p. 325).

De esta manera, el único elemento real del mundo natural es la fuerza. La extensión y el movimiento, que eran los principios fundamentales de la física cartesiana, son, si no negados por Leibniz, reducidos a un principio último que es al mismo tiempo físico y metafísico, la fuerza. Leibniz acepta el mecanicismo cartesiano solamente como explicación provisional que exige ser completada por una explicación físico-metafísica más elevada. "Debo declarar inicialmente, dice (Gerhardt, IV, p. 472), que a mi parecer todo sucede mecánicamente en la naturaleza y que para dar razón exacta y completa de cualquier fenómeno particular (como por ejemplo, de la pesadez o de la elasticidad), bastan las nociones de figura o de movimiento. Pero los principios mismos de la mecánica y las leyes del movimiento nacen, a mi parecer, de algo superior, que depende más bien de la metafísica que de la geometría y que no se puede alcanzar con la imaginación, aunque el espíritu pueda concebirlo muy bien." La fuerza es precisamente este principio superior metafísico que es el fundamento de las mismas leyes del mecanicismo. Leibniz distingue la *fuerza pasiva,* que constituye la *masa* de un cuerpo y es la resistencia que un cuerpo opone a la penetración y al movimiento, y la *fuerza activa,* la verdadera y propia fuerza, que es *conatus* o tendencia a la acción. Esta fuerza activa se aproxima, según él, a la

entelequia de Aristóteles. Pero es evidente que la misma masa material, reducida a fuerza pasiva, no es ya nada corpóreo. De modo que el último resultado de las investigaciones físicas de Leibniz es la resolución del mundo físico en un principio que no tiene nada de corpóreo. La interpretación leibniziana del mecanicismo anula el mecanicismo mismo. El elemento constitutivo del mecanicismo, reconocido en la fuerza, lo ve como una naturaleza espiritual. Se niega el dualismo cartesiano de la sustancia extensa y de la sustancia pensante y se interpreta totalmente el universo en términos de sustancia espiritual. No hay verdaderamente extensión, corporeidad, materia del universo; todo es espíritu y vida porque todo es fuerza. Hasta el mundo de la física, aun estudiado en sus leyes mecánicas, se transforma para Leibniz en un mundo espiritual y, por consiguiente, en un orden contingente y libre.

441. LA MONADA

Leibniz debía, pues, llegar a admitir que es único el elemento final que entra en la composición tanto del mundo del espíritu como del mundo de la extensión. En el *Discurso de metafísica* de 1686, había elaborado el concepto de sustancia individual refiriéndose preferentemente a la individualidad humana. Como se ha dicho, la sustancia individual es el mismo principio lógico de razón suficiente elevado a entidad metafísica, a elemento constitutivo de un orden contingente y libre. En aquella obra (§ 12) Leibniz había indicado la necesidad de que también los cuerpos físicos tuviesen en sí una "forma sustancial" que correspondiese a la sustancia individual humana; pero no había llevado más allá su analogía. Hacia 1696 empieza a introducir la palabra y el concepto de *mónada*. La adquisición de este vocablo señala para Leibniz la posibilidad efectiva de extender al mundo físico su concepto del orden contingente y de unificar con ello el mundo físico con el mundo espiritual en un orden universal libre.

La mónada es un átomo espiritual, una sustancia simple, sin partes y, por tanto, inextensa, sin figura e indivisible. Como tal, no puede disgregarse y es eterna: solamente Dios puede crearla o aniquilarla. Cada mónada es distinta de las otras: no hay en la naturaleza dos seres perfectamente iguales, esto es, que no estén caracterizados por una diferencia interior. Leibniz insiste sobre este principio que él llama de *identidad de los indiscernibles.* Dos cosas no pueden diferenciarse sólo local o temporalmente, sino que siempre es necesario que haya entre ellas alguna diferencia interna. Dos cubos iguales existen sólo en matemáticas, no en la realidad. Los seres reales se diferencian por las cualidades interiores; y aunque su diversidad consistiera solamente en su diferente posición en el espacio, esta diversidad de posición se transformaría inmediatamente en una diversidad de cualidades internas y no sería, por tanto, una simple diferencia extrínseca (Couturat, p. 8-10).

En su irreductible individualidad, la mónada implica también la máxima universalidad. Cada mónada, en efecto, constituye un punto de vista sobre el mundo y es, por tanto, *todo* el mundo desde un determinado punto de vista. Este carácter de universalidad que en el *Discurso de metafísica* (§ 14) había sido ya aclarado por lo que se refiere a la sustancia individual humana, lo

extendió depués a todas las mónadas. Con todo, ninguna mónada se comunica directamente con las otras: no tiene ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo. Los cambios naturales de las mónadas provienen solamente de un principio interno. Y puesto que todo cambio se opera gradualmente, en la monada algo cambia y algo permanece. Hay, por consiguiente, una pluralidad de estados o relaciones, aunque no haya partes. Cada uno de estos estados, que representa una multiplicidad como unidad, es una *percepción*; palabra que Leibniz distingue de la *apercepción* o conciencia que es propia del alma racional. El principio interno que promueve el paso de una percepción a otra, se llama *apetición* (*Mon.*, § 11-15).

Los grados de perfección de las mónadas están determinados por los grados de sus percepciones. Hay una diferencia fundamental entre Dios (que es también una mónada) y las mónadas creadas, por cuanto éstas representan el mundo solamente desde un determinado punto de vista, mientras que Dios lo representa desde todos los posibles puntos de vista y es, en este sentido, la mónada de las mónadas. Pero entre Dios y las mónadas creadas, que son finitas por naturaleza, hay una diferencia ulterior y es que las mónadas creadas no representan la totalidad del universo con el mismo grado de claridad. Las percepciones de las mónadas creadas son siempre de alguna manera confusas, semejantes a las que se tienen cuando se cae en un estado de delirio o de sueño. Las mónadas puras y simples son las que poseen solamente percepciones confusas de esta clase; mientras que las mónadas provistas de memoria son las que constituyen las almas de los animales, y las que están provistas de razón constituyen los espíritus humanos. Leibniz admite por tanto, contra Descartes y los cartesianos, que los animales tienen alma, aunque no sea idéntica a la de los hombres, y sea capaz solamente de establecer entre las percepciones una concatenación que imita a la razón, pero que permanece distinta de ella (*Ibid.*, § 26).

Pero también la materia está constituida por mónadas. La materia no es verdaderamente sustancia corpórea ni sustancia espiritual, sino más bien un agregado de sustancias espirituales, como un rebaño de ovejas o un montón de gusanos. Precisamente por esto es infinitamente divisible. Pero sus elementos últimos no tienen nada de corpóreo, son átomos de sustancia o puntos metafísicos, como se podrían llamar las mónadas (Gerhardt, IV, p. 483). "Cada porción de materia puede ser concebida como un jardín de plantas o como un estanque lleno de peces; pero cada rama de planta, cada miembro dé animal y cada gota de sus humores es también un jardín o un estanque de la misma clase' (*Mon.*, § 67). Leibniz llama *materia segunda* a la materia entendida de este modo como agregado de mónadas; mientras llama *materia primera* a la potencia pasiva (fuerza de inercia o resistencia) que está en las mónadas y que constituye la mónada junto con la potencia activa o entelequia (Gerhardt, III, p. 260-261). En las mónadas superiores, que son los espíritus o a.lmas humanas, la potencia pasiva o materia primera es el conjunto de percepciones confusas, las cuales constituyen lo que es propiamente finito, esto es, imperfecto, en las mónadas espirituales creadas. Leibniz observa a este propósito que desde un punto de vista rigurosamente metafísico, considerando como acción lo que acontece en la sustancia espontáneamente y desde su mismo fondo, cada sustancia no hace más que

actuar, puesto que todo le viene de sí misma, después de Dios, y no sufre en realidad la acción de ninguna otra sustancia. Pero añade que, considerando como acción un ejercicio de perfección y como pasión lo contrario, no hay acción en las sustancias sino cuando su percepción se desarrolla y se hace más distinta; y no hay pasión sino cuando se hace más confusa *(Nuevos ensayos,* II, 21). De manera que las percepciones confusas corresponden en las mónadas espirituales a lo que es la inercia o la impenetrabilidad de las mónadas corpóreas, esto es, a lo que Leibniz llama materia primera. Las percepciones confusas indican, dice Leibniz, nuestra imperfección, nuestras pasiones, nuestra dependencia del conjunto de las cosas externas o de la materia, mientras la perfección, la fuerza, el dominio, la libertad y la acción del alma consisten en nuestros pensamientos distintos. Sin embargo, en el fondo, los pensamientos confusos no son otra cosa que una multiplicidad de pensamientos en sí mismos iguales y distintos, pero tan pequeños que cada uno por separado no excita nuestra atención y no es distinguible (Gerhardt, IV, 574). Así, las percepciones confusas están comprendidas en aquellas percepciones ínfimas de que Leibniz se había valido para justificar la presencia innata en el espíritu de verdades de las cuales no tiene plena conciencia.

El cuerpo de los hombres y de los animales es, según Leibniz, *materia segunda,* esto es, un agregado de mónadas. Este agregado es unido y dominado por una mónada superior que es la verdadera alma (mónada dominante). Pero a pesar de que entre el cuerpo, que es un agregado de mónadas, y el alma, que es la mónada dominante, no hay diversidad sustancial o metafísica porque entre la una y las otras hay solamente diversidad en los grados de distinción de las percepciones respectivas, Leibniz admite, no obstante, que el alma y el cuerpo siguen leyes independientes. Los cuerpos, dice Leibniz, actúan entre sí según leyes mecánicas, mientras que las almas actúan según las leyes de la finalidad. Y no hay manera de concebir la acción del alma sobre el cuerpo o del cuerpo sobre el alma, ya que no se puede explicar de ningún modo que las variaciones corpóreas, esto es, las leyes mecánicas, hagan nacer una percepción o que de la percepción se pueda originar un cambio de velocidad o de dirección en los cuerpos. Es necesario, por tanto, que el alma y el cuerpo sigan cada uno su ley por separado, sin que las leyes corpóreas estén perturbadas por las acciones del alma o los cuerpos encuentren ventanas para hacer entrar en el alma su influjo (Gerhardt, III, p. 340-41). Surge entonces el problema de entender el acuerdo entre el alma y el cuerpo.

442. LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

En este problema se resuelve el otro más general de la comunicación reciproca entre las mónadas que constituyen el universo. Todas las mónadas, en efecto, están perfectamente cerradas en sí mismas sin ventanas, esto es, sin la posibilidad de comunicarse directamente una con otra. Al mismo tiempo, cada una está ligada con la otra: porque cada una es un aspecto del mundo, o sea, una representación, más o menos clara, de todas las otras mónadas. Las mónadas son como otras tantas vistas de una misma ciudad y

como tales se armonizan juntamente para constituir la vista total y de conjunto del universo, que se encuentra plenamente expresada y resumida en la mónada suprema, que es Dios. Pero aunque cada mónada represente todo el universo, representa más distintamente el cuerpo que se refiere a ella particularmente y del cual es entelequia; y así como tal cuerpo, constituido por mónadas, expresa todo el universo, de la misma manera el alma, representándose el cuerpo que le pertenece, se representa a la vez todo el universo (*Mon.*, § 62). De este modo, el problema de la comunicación entre las mónadas viene a presentarse en Leibniz en la forma particular que había tomado en la filosofía cartesiana, es decir, como problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Leibniz distingue tres soluciones posibles de este problema.

Si se comparan el alma y el cuerpo a dos relojes, que concuerdan entre sí perfectamente, el primer modo de explicar su concordancia es el de admitir su influencia recíproca. Es ésta la doctrina de la filosofía vulgar que va contra la incomunicabilidad de las mónadas y contra la imposibilidad de admitir un influjo entre dos sustancias que siguen, en su acción, leyes heterogéneas. La segunda manera de explicar la concordancia es la que Leibniz llama de la *asistencia*, y que es propia del sistema de las causas ocasionales; dos relojes, aunque sean malos, pueden mantenerse en armonía por un hábil obrero que provea a su arreglo en cada instante. Este sistema tiene, según Leibniz, la dificultad de introducir un *Deus ex machina* en un hecho natural y ordinario, en el cual Dios no debe intervenir más que del mismo modo con que concurre en todos los otros hechos de la naturaleza. Por tanto, sólo queda la tercera manera, que es suponer que los dos relojes han sido construidos con tanto arte y perfección que están siempre sincronizados para el futuro. Esta es la doctrina de la *armonía preestablecida*, defendida por Leibniz. Según ella, el alma y el cuerpo siguen sus propias leyes; pero el acuerdo ha sido establecido anticipadamente por Dios en el acto de determinar estas leyes. El cuerpo, siguiendo las leyes mecánicas, y el alma, siguiendo su propia e interna espontaneidad, están en cada instante en armonía, y esta armonía ha sido preestablecida por Dios en el acto de la creación (Gerhardt, IV, p. 500-501).

La doctrina de la armonía preestablecida es el fin y conclusión última de la filosofía de Leibniz, aunque no sea (como se ha repetido frecuentemente) su pensamiento central y animador. Según esta doctrina, el cuerpo orgánico (de los animales o del hombre) es una especie de máquina divina o de autómata natural, cuyas manifestaciones no son influidas en nada por los actos espirituales. Se debe únicamente a la armonía preestablecida, dice Leibniz, que en el alma del perro entre el dolor cuando su cuerpo es golpeado (*Ibid.*, IV, p. 531). Por otra parte, la vida del alma se desarrolla con perfecta espontaneidad desde su interior. Es una especie de sueño bien combinado en el cual se siguen las percepciones en virtud de una ley que está inscrita en la misma naturaleza de las mónadas y que Dios ha establecido en el acto de su creación. Leibniz llega hasta decir que aun el alma es una especie de autómata inmaterial (*Ibid*, IV, p. 548). Debe, por esto, sostener un innatismo total: la mónada es toda innata para sí misma, ya que nada puede recibir de fuera. No sólo las verdades de la razón y los principios lógicos en que se funda son innatos, sino también las verdades de

hecho y hasta las sensaciones nacen solamente del fondo de la mónada, de su fondo oscuro, constituido por las pequeñas percepciones, las cuales llegan poco a poco, al menos en parte, a hacerse distintas (*Ibid.*, V, p. 16). La mónada sale de esta manera de las manos de Dios completa en su naturaleza y determinada, aunque no necesariamente, en todos sus pensamientos y en todas sus acciones. Leibniz llama a las mónadas (*Mon.*, § 47) *fulgores continuos* de la divinidad, limitados, en cada momento, por la receptividad de la criatura, cuya esencia es ser limitada.

443. DIOS Y LOS PROBLEMAS DE LA TEODICEA

La filosofía de Leibniz, que termina en el sistema de la armonía preestablecida, se convierte en este punto en especulación teológica. Y en esta especulación, Leibniz recoge los temas tradicionales de la teología, comenzando por las pruebas de la existencia de Dios, que elabora a su manera, y terminando con un tratado de los problemas inherentes a toda teología: los problemas de la libertad y de la predeterminación y el problema del mal.

En primer lugar, Leibniz presenta una de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, prueba que él define *a posteriori.* Es la tercera entre las aducidas por Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* y precisamente la que está tomada de la relación entre lo posible y lo necesario. Leibniz formula esta prueba recurriendo al principio de razón suficiente. Dios, dice, es la primera razón de las cosas, ya que las cosas limitadas, como son todas las que vemos y experimentamos, son contingentes, y no tienen en sí nada que haga necesaria su existencia. Es menester, pues, buscar la razón de la existencia del mundo; y es menester buscarla en la sustancia que posee en sí misma la razón de su existencia y que, por esto, es necesaria y eterna. Si sólo existe un mundo entre todos los innumerables mundos igualmente posibles y todos con una opción a la existencia, la razón suficiente del mismo no puede ser más que un entendimiento que tiene las ideas de todos los mundos posibles y una voluntad que escoge uno de ellos, es decir, el entendimiento y la voluntad de Dios. El poder de la sustancia divina hace, además, eficaz su voluntad (*Teod.*, I, 7; *Mon.*, § 37-39). Dios es, por tanto, al mismo tiempo, la razón suficiente del mundo que existe de hecho y la razón suficiente de todos los demás mundos posibles. Aun las puras posibilidades deben de alguna manera fundarse en algo real o actual; se fundan en la existencia del ser necesario, cuya esencia implica la existencia o a la cual le basta ser posible para ser actual. Dios es, de este modo, no sólo fuente de toda realidad, sino también fuente de las esencias posibles y de las verdades eternas (*Mon.*, § 43-44). Sin embargo, estas últimas no dependen de la voluntad divina, como Descartes había sostenido, sino únicamente del entendimiento divino del cual son objeto interno. Dependen, en cambio, de la voluntad divina las verdades de hecho, que se refieren a existencias reales (*Ibid.*, § 46).

En segundo lugar, Leibniz ha elaborado el argumento ontológico de San Anselmo, utilizando su concepto de lo posible. A la forma cartesiana del argumento ontológico, Leibniz opone que es posible deducir la existencia

(como perfección) del concepto de un ser que posea todas las perfecciones, únicamente después que se ha demostrado que el concepto de este ser es posible (esto es, carente de contradicciones internas) (Gerhardt, IV, p. 274 sigs.). De manera que, en realidad, aquel argumento no puede deducir de la perfección de Dios su existencia, sino que debe deducirla de la *posibilidad* de Dios. Y ésta es la verdadera forma del argumento, según Leibniz. "Dios solo, como ser necesario, tiene este privilegio: que, si es posible, es necesario exista. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no implica límite alguno, negación alguna y, por tanto, contradicción, esto solo basta para admitir *a priori* la existencia de Dios" (*Mon.*, § 45). En Dios, pues, la posibilidad y la realidad coinciden: tal es, según Leibniz, el significado de la necesidad de su naturaleza. Supuesto que se considera posible, debe ser considerado existente; y no hay duda de que puede y debe ser considerado posible, dada la total ausencia de limitaciones intrínsecas que lo caracterizan.

Los problemas de la teodicea los considera Leibniz a la luz de aquella *regla de lo mejor* que él considera como la norma fundamental de la acción divina y, por tanto, del orden del mundo. Leibniz distingue en Dios una voluntad *antecedente* que quiere el bien en sí, y una voluntad *consiguiente* que quiere lo mejor. Como efecto de esta voluntad consiguiente, Dios quiere también lo que en sí no es ni bien ni mal y hasta el mal físico, como medios para alcanzar lo mejor y permite el pecado con el mismo fin. La voluntad permisiva de Dios respecto al pecado es, pues, una consecuencia de su voluntad consiguiente, esto es, de su elección de lo mejor. En otras palabras: Dios ha elegido el mejor entre todos los mundos posibles, el que contiene la mínima parte de mal. Su voluntad es la causa positiva de las perfecciones que este mundo contiene; pero no quiere positivamente el pecado. Desde el momento en que el pecado forma parte del orden del mundo, lo permite; pero esta voluntad permisiva no lo hace responsable de él (*Teod.*, I, 25).

Se ha visto ya que Leibniz no cree que la predeterminación divina y la presciencia que es condición de ella, anulen la libertad humana. Las pruebas tradicionales que repite a este propósito, reciben nuevos matices sólo en virtud del principio fundamental que inspira toda su doctrina: el de que el orden del universo es contingente y libre. Creado por un acto libre de la divinidad, el orden del universo se conserva y desarrolla por la libertad de las mónadas y, sobre todo, de las mónadas espirituales en las cuales se refleja mejor y se reconoce la sustancia divina. El principio de razón suficiente, sobre el cual se funda el orden del mundo, conduce a Leibniz a ver este orden orientado según lo mejor, que es el fin de la voluntad divina y de la humana. La predeterminación divina, actuando por medio de la voluntad que tiende a lo mejor, no es, por tanto, necesitante, sino inclinante; y la elección de lo mejor por parte de las criaturas sigue siendo libre y responsable.

Son sin duda reales las dificultades que Bayle, Jaquelot y otros contemporáneos, y después innumerables críticos, han encontrado en la teología de Leibniz. Pero la teología, si bien es el punto de llegada de la especulación de Leibniz, no es toda su filosofía. E indudablemente el principio inspirador de su filosofía, como de toda su obra política, histórica, jurídica y de toda su vida, es la libertad del orden universal. Leibniz intentó

justificar en su filosofía la posición que él tomó constantemente frente a los problemas de toda clase que tuvo que afrontar en el curso de su vida: la actitud del que quiere promover y fundar en el mundo humano y reconocer en todo el universo, una armonía de actividades que libremente se encuentran, se limitan y acaban por hallar su pacífica coordinación.

BIBLIOGRAFÍA

§ 436. La primera gran edición de las obras de Leibniz son las *Opera omnia,* de L. Dutens, 6 vols., Ginebra, 1768. Son fundamentales: *Die philosophische Schriften,* editados por G. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875 (cit. en el texto como Gerhardt), y *Die Mathematische Schriften,* del mismo Gerhardt, 7 vols., Berlín y Halle, 1848-63 (cit. en el texto como Escritos matemáticos). Notables fragmentos han sido publicados por L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits,* París, 1903 (cit. en el texto como Couturat). Para las obras políticas: *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften,* de O. Klopp, 11 vols., Hannover, 1864-84. La Academia prusiana de las Ciencias había empezado la publicación completa de los escritos de Leibniz; han salido 5 vols. de esta edición, que comprenden: el epistolario general hasta 1680 (serie I, vols. I y II); el epistolario filosófico hasta 1685 (serie II, vol. I); los escritos políticos hasta 1685 (serie IV, vol. I); parte de los escritos filosóficos hasta 1672 (serie V!, volumen I).

Entre las ediciones parciales, notables: *La Monadologie,* hecha por E. Boutroux, 13.ª edición, París, 1930; *Discours de métaphysique,* hecha por H. Lestienne, París, 1929. De la *Monadología,* la trad. ital. de E. Colorni, Florencia, 1935 (contiene también una buena antología leibniziana); *Lettres de L. à Arnauld,* ed. G. Lewis, París, 1952; *Correspondance L.-Clarke,* ed. Robinet, París, 1957.

§ 437. Sobre la formación de Leibniz: W. Kabitz, *Die phylosophie des ¡ungen L.,* Heidelberg, 1909.

Sobre la actividad político-religiosa de Leibniz: Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre,* París, 1907. Sobre la obra histórica: Davillé, *L. historien,* París, 1909; W. Conze, *L. als historiker,* Berlín, 1951. Sobre las relaciones con Spinoza: Stein, *L. und Spinoza,* Berlín, 1830; G. Friedmann, *L. et Spinoza,* París, 1946. Sobre las relaciones con Malebranche: A. Robinet, *L. et Malebranche, Relations personnelles,* París, 1955.

Monografías fundamentales: G. E. Guhraner, *G. W. Freiherr vorr L.,* 2.ª edic., Breslau, 1846; K. Fischer, *Geschichte der neuren Phil.,* III, 5.ª edic., Heidelberg, 1920; B. Russell, *A criticai exposition of the phil. of L.,* Cambridge, 1900; Cassirer, *L.'s System in seinen weissenschaftlichen Grundlagen,* Marburgo, 1902; Couturat, *La logique de L.,* París, 1901; I. Pape, *L.,* Stuttgart, 1949; R. M. Yost, *L. and Philosophical analysis,* Berkeley y Los Angeles, 1954.

Entre los escritos italianos: Carlotti, *// sistema di L.,* Mesina, 1923; Olgiati, *// significato storico di L.,* Milán, 1929; Barié, *La spiritualità dell'essere de L.,* Padua, 1933; Del Boca, *Finalismo e necessita in L.,* Florencia, 1936; Galimberti, *L. contro Spinoza,* Benevagienna, 1941; G. Gallis, *Studi sulla fil. di L.,* Padua, 1948; A. Corsano, *L.,* Nápoles, 1952; G. Preti, *Il cristianesimo universale di L.,* Milán, 195 3.

§ 440. Sobre las relaciones entre matemática y filosofía: Mohnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* Halle, 1925.

CAPITULO VII

VICO

444. VIDA Y OBRAS

Después de Leibniz, Vico fue el segundo en afirmar la razón problemática en el mundo moderno. Leibniz había explicado e interpretado la realidad física y metafísica en términos de razón problemática; Vico interpretó del mismo modo el mundo de la historia. Las personalidades y las doctrinas de los dos filósofos son diversas e independientes una de otra; pero su inspiración fundamental es común y su obra respectiva es complementaria, de modo que su proximidad cronológica es históricamente significativa.

Juan Bautista Vico nació en Nápoles el 24 de junio de 1668. Estudió filosofía escolástica y derecho. Durante nueve años (1684-1693) fue preceptor de los hijos del marqués Rocca en el castillo de Vatolla en el Cuento, donde, utilizando la rica biblioteca del marqués, se formó la mayor parte de su cultura. Vuelto a Nápoles, en 1699 obtuvo la cátedra de retórica en aquella universidad; pero aspiró inútilmente luego (1723) a obtener una cateara de jurisprudencia que hubiera mejorado mucho sus condiciones económicas y hubiera sido más conforme a la naturaleza de sus estudios. Llevó una vida pobre y oscura entre las estrecheces económicas y un ambiente familiar poco apto para el recogimiento y el estudio. Habiendo tenido hacia 1720 la primera idea de su obra fundamental, la *Ciencia nueva,* trabajó tenazmente en ella hasta su muerte, corrigiéndola y aumentándola incesantemente. Mientras vivió se le escatimaron avaramente sus méritos: la originalidad y complejidad de su pensamiento respecto a la cultura italiana de su tiempo, la erudición pesada y caótica con que recargó su obra, hicieron que sólo en tiempos relativamente recientes le fuera reconocido el sitio que le corresponde en la historia del pensamiento. Murió en Nápoles el 23 de enero de 1744.

Forman parte de sus enseñanzas los cinco *Discursos inaugurales,* el más importante de los cuales es el titulado *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708. En 1710 se prestó a dar una expresión sistemática a su pensamiento en una obra que llevaba por título *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda.* De esta obra, que debía constar de tres libros, dedicados respectivamente a la metafísica, a la física y a la moral, sólo se publicó el primero, porque los demás no los escribió nunca. En este libro, Vico intenta llegar, naciendo historia de algunas palabras latinas, hasta las doctrinas de los primeros pueblos itálicos (los jonios y los etruscos), de los cuales aquellas palabras pasaron a la lengua

latina. Por esto presenta su metafisica como la propia de aquellos antiquísimos pobladores itálicos. A un artículo que apareció en el "Diario de los literatos", Vico respondió con su opúsculo polémico *Respuesta al diario de los literatos* (1711); y a la respuesta del diario replicó con la *Segunda respuesta* (1712); en 1716 Vico publicó una obra histórica, *De rebus gestis Antonii Carapbei*, escrita a petición del duque Adriano Carafa. Y en 1720 escribió la primera formulación de las ideas de la ciencia nueva: *De uno universi juris principio et fine uno,* al cual siguió *De constantia jurisprudentis.* En 1725 publicó la primera edición de su obra fundamental, *Principios de una conciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* y la *Autobiografía.* A continuación volvió a escribir de nuevo la *Ciencia nueva* (1730); de esta segunda edición no difiere sustancialmente la que fue publicada en 1744, algunos meses después de su muerte.

445. VICO ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

El punto explícito de partida de Vico es la crítica de la filosofía cartesiana, pero en realidad la obra de Vico tiene sus raíces en la cultura filosófica del siglo XVII, conocida por él a través de las derivaciones y discusiones que la misma suscitaba en el ambiente napolitano de la época. En su *Autobiografía* Vico señala los cuatro grandes autores en los que había inspirado su pensamiento. En primer lugar, Platón y Tácito porque 'con una mente metafísica incomparable Tácito contempla al hombre tal cual es y Platón tal como debe ser" de modo que ambos le dieron la primera idea de "una historia ideal eterna sobre la que se desarrollara la historia universal de todos los tiempos". Luego Francisco Bacon que le dio la idea de la complejidad y riqueza del universo cultural y de la exigencia de descubrir las *leyes* de este universo. Y, por último, Grocio que le orientó a captar las leyes de aquel mundo de los hombres que había permanecido ajeno a Bacon. Pero estos cuatro autores presentan, más bien, los puntos de referencia simétricos del cuadro de la filosofía de Vico en su forma madura; nada dicen sobre las fuentes que inspiraron los rasgos característicos de esta filosofía o contribuyeron a formarlos. Ahora bien, precisamente por estos rasgos, la obra de Vico establece su contacto con la cultura filosófica del siglo XVII. El concepto de una razón experimental y problemática cuyo dominio sea lo probable y no sólo lo necesario se hallaba ya en Gassendi (§ 417) y encontró su codificación gracias a Locke. La contraposición del *ingenio* como facultad inventiva frente a la lógica es un tema humanista renacentista, de primer plano en el siglo XVII, y que se puede hallar también en los mismos filósofos de Port-Royal. La identidad de la verdad y del hecho como criterio del conocimiento auténtico es noción tomada de Hobbes (§ 405) que, a su vez, la había tomado probablemente de Gassendi. La metafísica del *De antiquissima*, que Vico refiere a Zenón de Elea, se inspira en ciertas formas del neoplatonismo del siglo XVII; y la noción, que se repite en la misma obra, de Dios como motor de la mente humana está claramente tomada de Malebranche.

Por otro lado, aun inmerso como está en la cultura del siglo XVII, Vico togra algunos resultados fundamentales que lo entroncan con el siglo

siguiente. Es verdad que su pensamiento no tiene la audacia innovadora de los iluministas. Su pensamiento político-religioso está anclado en el pasado y se presenta con un propósito netamente conservador. El mismo planteamiento teorético de su filosofía que quiere lo *cierto,* esto es, el peso de la autoridad de la tradición, puesto al lado de lo *verdadero* que es el esfuerzo innovador de la razón, muestra en él la búsqueda de un equilibrio que resulta extrañó al pensamiento iluminista. Pero no obstante, le une a este pensamiento, en primer lugar, el carácter limitativo de su gnoseologia y la misma polémica contra la razón cartesiana, que se negaba o parecía negarse a toda limitación, es un tema fundamental del iluminismo. La reducción de la poesía y del mito a la esfera de las emociones; la afirmación de la irreducibilidad de esta esfera a la del pensamiento; la importancia de la misma en la determinación de los caracteres humanos y formas de la costumbre, son elementos de doctrina que, en el siglo XVIII, por obra de los iluministas, debían llevar al reconocimiento del sentimiento como forma autónoma de la vida espiritual y del *gusto* como criterio de juicio de los objetos inherentes a esta forma.

Por último, el concepto de la historia de Vico, como curso progresivo de acontecimientos que desemboca o debe desembocar en la "razón toda explicada", se halla estrechamente vinculado a la concepción histórica del iluminismo, si bien Vico, a diferencia de éste, no renuncia al lenguaje teológico.

446. LO VERDADERO Y EL HECHO

El punto de partida de Vico es la polémica contra Descartes. Descartes tuvo la pretensión de reducir todo conocimiento a la evidencia racional, esto es, a la razón necesaria y geométrica. Vico considera que esta pretensión es quimérica: hay certezas humanas fundamentales que no pueden evidenciarse ni demostrarse. Descartes redujo toda certeza válida a la necesidad de la razón geométrica. Vico defendió la autonomía y e! valor de lo *cierto* frente a lo *verdadero.*

En efecto, algunas manifestaciones humanas fundamentales, como la retórica, la poesía, la historia y la misma prudencia que rige la vida, no se fundan sobre verdades geométricas, sino únicamente sobre lo verosímil. Lo verosímil es la verdad problemática, lo que está entre lo verdadero y lo falso; las más de las veces es verdadero, excepcionalmente es falso; pero su característica es que no implica una garantía infalible de verdad *(De nostri temp.*, § 3). Esta problematicidad hace de lo verosímil la verdad humana por excelencia. Es empresa vana querer establecer mediante el método geométrico una garantía infalible de verdad en el dominio de los conocimientos que se refieren al hombre. Excepto los números y medidas, dice Vico, todas las otras materias son incapaces de un método geométrico. La misma manera de obrar de este método que, cuando se encuentra en su dominio, obra sin hacerse sentir, demuestra su ineficacia. Conocer clara y distintamente es un vicio, más que virtud, der entendimiento humano, cuando del campo de las matemáticas se pasa al campo de la metafísica *(Primera resp. al diar. de los lit.*, § 3). El fundamento de esta última es lo

probable. Ya que la filosofía no ha servido nunca para otra cosa que para hacer las naciones "activas, despiertas, capaces, agudas y reflexivas, para que los hombres fuesen en su actuación dúctiles, prontos, magnánimos, ingeniosos y prudentes"; y esto no puede hacerlo si no se vale de lo probable, que es el fundamento "de todas las artes y disciplinas de lo honesto, cómodo y del placer humano". Por esto "el campo de los filósofos" es lo probable, como el de los matemáticos es lo verdadero; y el haber querido invertir este orden y llevar la filosofía a la verdad demostrativa de las matemáticas, fue causa solamente de duda y de desorden *(Segunda resp. al diar. de los lit.*, § 4). A la *razón* cartesiana, órgano de la verdad demostrativa, Vico contrapone el *ingenio,* que es la facultad de descubrir lo nuevo; y a la *crítica*, la nueva arte cartesiana fundada en la razón, Vico contrapone la *tópica,* que es el arte que disciplina y dirige el procedimiento inventivo del ingenio. El ingenio tiene tanta mayor fuerza productora e inventiva respecto a la razón, cuanto menos tiene de capacidad demostrativa y de certeza apodíctica en comparación *(De ratione,* § 5 ; *De antiquissima*, § 4).

La expresión de la gnoseologia en el *De antiquissima* se basa enteramente en la antítesis entre conocimiento divino y conocimiento humano. Pertenece a Dios el *entender (intelligere),* que es el conocimiento perfecto resultante de la posesión de todos los elementos que constituyen el objeto; pertenece al hombre el *pensar (cogitare),* que es como andar recogiendo fuera de sí algunos de los elementos constitutivos del objeto. La razón, que es el órgano del entender, corresponde verdaderamente a Dios; el hombre sólo participa de ella. Dios y el hombre pueden conocer con verdad sólo lo que hacen: por esto las palabras *verum y factum* tienen en latín el mismo significado. Pero el hacer de Dios es creación de un objeto real; el hacer humano es creación de un objeto ficticio, que el hombre elabora recogiendo fuera de sí, por medio de la abstracción, los elementos de su conocer. En Dios las cosas viven; en el hombre perecen *(De antiq.*, I, 1). El conocimiento humano nace así de un defecto de la mente humana, esto es, del hecho de que no contiene en sí los elementos de que provienen las cosas, y no los contiene porque las cosas están fuera de él. Este defecto se convierte, sin embargo, en una ventaja, porque el hombre se procura, mediante la abstracción, los elementos de las cosas que no posee originariamente y de los cuales se sirve luego para reconstruir las mismas cosas en imagen.

El principio de que lo verdadero y el hecho se identifican y que se puede conocer cuanto se nace es, pues, un principio que, según Vico, restringe el conocimiento humano a unos límites muy estrechos. El hombre no puede conocer el mundo de la naturaleza que, siendo creado por Dios, puede ser objeto únicamente del conocimiento divino; en cambio, puede conocer con verdad el mundo de las matemáticas, que es un mundo de abstracciones que él mismo ha creado. El hombre no puede ni siquiera conocer su propio ser, su propia realidad metafísica: la equivocación de Descartes consiste precisamente en haberlo creído posible. El *cogito* es la conciencia del propio ser, no la *ciencia* del mismo.

La conciencia puede también ser propia del ignorante; la ciencia es el conocimiento verdadero fundado sobre las causas. Ahora bien, el hombre no conoce la causa del propio ser, porque él mismo no es esta causa: no se crea

a sí mismo. El *cogito* cartesiano seria principio de ciencia solamente en el caso de que mi pensamiento fuese la causa de mi existencia: lo cual no es verdad, ya que yo estoy compuesto de mente y cuerpo y el pensamiento no es causa del cuerpo. Y ni siquiera es causa de la mente. Si yo fuera solamente cuerpo, no pensaría; si fuera solamente mente, ni siquiera pensaría porque tendría, como Dios, la inteligencia: la unión del cuerpo y de la mente es, pues,' la causa del pensamiento. Y el pensamiento es sólo un signo y no la causa del hecho de que yo soy mente (*Ibid.*, I, 3). Descartes quiso, en otras palabras, elevar a verdad racional y a principio de toda otra verdad un puro hecho de conciencia que no es susceptible de ser transformado en verdad. El fin que mueve a Vico en esta crítica es negativo y limitativo: tiende a restringir el conocimiento humano a los límites que le corresponden y reconocerle la validez que en tales límites le compete. Por esto Vico observa que Descartes hubiera debido decir no ya "pienso luego *soy*", sino "pienso, luego *existo*''. La existencia es el modo de ser propio de la criatura: significa estar aquí o estar debajo o estar encima, y supone la sustancia, esto es, lo que sostiene y encierra su esencia *(Primera resp. al diar. de los lit.*, § 3). Entre el conocimiento del hombre y el conocimiento de •Dios hay, pues, la misma diferencia que entre la existencia y la sustancia que la rige.

447. LA CIENCIA NUEVA

Conducido por el principio de la identidad de lo verdadero y del hecho a sus límites propios, el conocimiento humano se presenta como capaz de investigar un cierto orden de realidad e ineficaz ante los otros. Es impotente frente al mundo de la naturaleza, y al hombre mismo como parte de este mundo, porque la naturaleza es obra divina; pero le está abierto el mundo de las creaciones humanas. En el *De antiquissima*, Vico había restringido el mundo de la creación humana a las abstracciones de las matemáticas, reproduciendo una tesis ya expuesta por Hobbes en el *De homine* (1658). Pero, en la *Ciencia nueva*, reconoce, como objeto propio del conocimiento humano, en cuanto obra humana, el mundo de la historia. En el mundo de la historia, el hombre no es sustancia física y metafísica, sino un producto y creación de su propia acción: de modo que este mundo es el mundo humano por excelencia, aquel que ha sido hecho ciertamente por los hombres y del cual, por tanto, pueden y deben buscarse los principios en el hombre mismo.

Pero considerada bajo esta luz, la historia no es un sucederse de acontecimientos desligados: debe tener en sí un orden fundamental, al cual tiende el desarrollo de los acontecimientos o lo señala como su significado final. El intento que el hombre ha realizado siempre vanamente en relación, con el mundo de la naturaleza (el de buscar un orden y leyes), puede sólo efectuarse con éxito en el mundo de la historia, ya que solamente éste es verdaderamente una obra humana. Vico quiere ser el Bacon del mundo de la historia y realizar, con respecto a este mundo, la obra que Bacon había emprendido con respecto al mundo de la naturaleza; por esto, en su *Autobiografía*, pone a Bacon entre sus maestros al lado de Tácito, que le enseñó cómo los hombres efectivamente son, y de Platón, que le enseñó

cómo deben ser y a qué fin deben tender en su vida social. La ciencia nueva de Vico es nueva precisamente en el sentido de que instaura una investigación del mundo histórico, dirigida a rastrear el orden y las leyes de este mundo; pero es nueva solamente como *reflexión* sobre la historia, ya que la reflexión nace sólo en cierto punto, y es un *postfactum* respecto a la historia. En otro sentido, es antiquísima y nació con el hombre y con su vida social. "Las doctrinas, dice Vico *(C. N., dign.*, 106), deben empezar desde que empiezan las materias sobre las cuales tratan." Empezó, en erecto, desde que los primeros hombres empezaron a pensar humanamente, no desde que los filósofos empezaron a reflexionar sobre las ideas humanas (*Ibid.*, p. 186). Como pensar humano, la ciencia que Vico llama nueva, es la sabiduría originaria, de la cual derivan todas las ciencias y las artes que forman la humanidad y el hombre mismo en su propio ser de hombre (*Ibid.*, p. 198). En este sentido, acompaña toda la historia humana y la constituye esencialmente: de manera que en ella se verifica del modo más riguroso la identidad de lo verdadero y del hecho: el hombre mismo, que piensa la historia, la ha hecho. Las fases de la historia se caracterizan intrínsecamente por la menor o mayor claridad de aquel pensar humano que la acompaña y que entra a constituir sus manifestaciones más salientes, como las costumbres y el derecho, el gobierno, la lengua, etc.

448. LA HISTORIA IDEAL ETERNA

El punto de partida de la historia y del estudio histórico de Vico es la situación primitiva del hombre: "El hombre caído en la desesperanza de todas las ayudas de la naturaleza, desea una cosa superior que lo salve" *(C. N.*, p. 182). Vico toma así su punto de partida del pensamiento religioso. Superior a la naturaleza y al hombre no hay más que Dios. El hombre tiende, por esto, a salir de su estado de caída para dirigirse hacia un orden divino: efectúa un *conato*, un esfuerzo, para levantarse del desorden de los impulsos primitivos. Ahora bien, la filosofía debe ayudarle en este esfuerzo, mostrándole cómo *debe* ser: señalándole como meta suya la "república de Platón" e impidiéndole revolcarse en la "hez de Rómulo", esto es, en el estado bestial. Vico indica así claramente el término inicial y el término final de la existencia histórica del hombre.

En relación con el término final, la ciencia de la historia es para Vico una "teología civil y razonada de la providencia divina", esto es, la demostración de un orden providencial que va actuando en la sociedad humana a medida que el hombre se levante de su caída y de su miseria primitiva. La historia se mueve en el tiempo; pero tiende a un orden que es universal y eterno. Los hombres son impelidos por sus impulsos primitivos a su utilidad particular; pero, aun sin su propósito explícito, o aun contra el mismo, la "gran ciudad del género humano" se va aclarando como meta final de su historia. La gran ciudad del género humano es la comunidad humana en su orden ideal y es lo que la vida social del hombre *debe* ser en su realización final. A su luz la sucesión temporal adquiere su significado verdadero. El puro reconocimiento del hecho es sustituido por la valoración: el *fue, es, será*, es sustituido por el *debió, debe, deberá,* es decir, es sustituido por la necesidad

ideal, por la que entre las muchas direcciones que el curso cronológico de los hechos *podía* asumir, una sola es la que *debía* asumir para realizar el orden de la comunidad ideal. Una sola es, en la serie de las posibilidades, la alternativa que debe verificarse (*Ibid.*, p. 185). Pero esta necesidad ideal no es una necesidad de hecho que anule la posibilidad de otras alternativas. La *historia ideal eterna,* que es el orden y el significado universal de la historia, no se identifica nunca con la historia del tiempo. Esta *corre* sobre aquélla. "Sobre la historia ideal eterna, dice Vico, corren en el tiempo las historias de todas las naciones con sus orígenes, progresos, equilibrios, decadencias y ocasos." Ella es la *sustancia* que rige la historia temporal, la *norma* que permite juzgarla. En este sentido es el *deber ser* de la historia en el tiempo; pero es un deber ser que no anula la problematicidad de tal historia, la cual puede también no acoplarse a ella ni alcanzar el fin que le indica.

Esto quiere decir que la historia ideal eterna es *trascendente* respecto a la historia particular de cada nación. Esta trascendencia no excluye la relación, sino que la implica; pero se trata de la relación entre la condición y lo condicionado, entre el deber ser y el ser, entre la norma y lo que debe alzarse hasta la norma. Por esto Vico reconoce como antecedente de su pensamiento la obra de Platón. La república platónica es la norma para constituir un estado ideal, es el término final al cual debe encaminarse la historia. Vico critica a Platón haber ignorado el estado primitivo de caída de los hombres y "haber elevado los bárbaros y rudos orígenes de la humanidad gentílica al estado perfecto de sus altísimos conocimientos", esto es, echa en cara a Platón el haber fijado su atención solamente en la meta final de la historia humana, en su término trascendente y no también en su origen, en la realidad de los hechos de la cual arranca. Por esto quiere completar la enseñanza de Platón con la de Tácito, y puede indicar todo el desarrollo ideal de la historia, que va desde la humanidad caída y dispersa hasta la humanidad restituida al orden de la "razón toda explicada'.

Poniendo el vino nuevo en odres viejos, Vico describe este curso progresivo valiéndose de la antigua idea de una sucesión de edades y habla de una *edad de los dioses,* de una *edad de los héroes* y de una *edad de los hombres.* Vico atribuye esta división de las edades humanas al erudito romano Marco Terencio Varrón que la debió exponer en su gran obra *Rerum divinarum et humanarum libri* actualmente perdida; pero la verdad es que Platón fue quien la expuso por vez primera en el *Critias* (109 b sigs.) resumiendo de esta manera la división de las cinco edades establecida por Hesíodo. Sin embargo, este viejo concepto se presenta en Vico como signo cambiado: para los antiguos, la sucesión de las edades constituía el orden de la decadencia o del regreso, con la perfección situada al principio; para Vico, la sucesión es un orden progresivo. Además, la diferencia entre las diversas edades no tiene un fundamento histórico-mítico, como entre los antiguos, sino antropológico: según Vico, cada edad está marcada por el predominio de una determinada facultad humana sobre todas las demás. En este sentido, la ciencia nueva, como doctrina de la historia ideal eterna, la define Vico como "una historia de las ideas humanas sobre la cual parece que debe avanzar la metafísica de la mente humana": en efecto, ella es la determinación del desarrollo

intelectual del hombre desde los orígenes burdos hasta la "razón toda explicada" e incluye una "crítica" que muestra el origen de las ideas humanas y su sucesión.

Este es uno de los puntos clave de la doctrina de Vico. En efecto, la historia en ei tiempo puede correr sobre la historia ideal eterna sólo porque tiene en sí, como fundamento y norma de cada fase suya, una relación con ella, esto es, con la *totalidad* de ella y no solamente con aquella parte que se refiere o corresponde a la fase actual. Por esto, cualquiera que sea la fase de desarrollo de la historia temporal, sea la divina en la humanidad ruda y bestial, sea la heroica, sea la humana de la reflexión completamente desarrollada, lo que impide la inmovilidad, la dispersión y la muerte de la comunidad humana es la relación con el orden total de la historia eterna. La cual, precisamente por ser eterna, no tiene partes: no se distribuye en la sucesión cronológica de tal modo que a un período de esta sucesión corresponda una fase sola de ella; es un orden trascendente, una norma divina, que sostiene al hombre desde los primeros pasos inciertos de su vida temporal. Lo que constituye, pues, la diferencia entre las diversas fases de esta vida temporal es sólo la *modalidad* de la relación: esto es, la forma espiritual en la cual el hombre lo advierte. Y a este propósito Vico establece su aforismo fundamental: "Los hombres primero sienten, sin advertirlo, luego advierten con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente serena." De manera que los hombres comienzan a darse cuenta de la historia ideal y eterna, que es la norma y el deber ser de su historia, en forma de un oscuro *sentir;* después tienen de ella una confusa *advertencia; y* sólo finalmente llegan *a pensarla* distintamente.

449. LAS TRES EDADES DE LA HISTORIA Y LA SABIDURÍA POÉTICA

Lo que ha provocado la salida del hombre del estado bestial y, por tanto, el comienzo de la vida civil y de la historia, es el oscuro sentimiento del orden providencial de la historia eterna. La sabiduría primitiva de los hombres no tiene nada de racional, no tiene la claridad de la verdad demostrada: es simple *certeza* conseguida sin reflexión alguna. Es un juicio comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano, juicio que es el *sentido común* de las naciones *(C. N., dign.*, 12). Antes de que los filósofos pensasen en el orden providencial como verdad clara, hubo una *certeza* humana, testimoniada por el sentido común y garantizada por la autoridad. Por esto la nueva ciencia es también una filosofía de la autoridad, la cual aclara la conciencia que el hombre tuvo del orden providencial antes de conseguir la ciencia del mismo. Como filosofía de la autoridad, la ciencia nueva no puede prescindir del auxilio de la filología, que es precisamente la consideración de la autoridad y de la conciencia de lo cierto (*Ibid.*, *dign.*, 10). Reconocido el sentido común como guía de la existencia social anterior al nacimiento de la reflexión filosófica, se debe admitir que lo que se considera como justo por todos o por la mayor parte de los hombres, debe ser la regla de la vida social. Este criterio vale como límite a las pretensiones de la reflexión filosófica, de la filosofía en sentido estricto. Estos deben ser, advierte Vico (*Ibid.*, páginas

191-192), los confines de la razón humana. "Y cualquiera que quiera permanecer fuera de ellos, procure no quedarse fuera de toda la humanidad."

La sabiduría primitiva del género humano ha sido una sabiduría *poética.* Los hombres que fundaron la sociedad humana eran "necios, insensatos y horribles bestias" sin ningún poder de reflexión, pero dotados de finos sentidos y de una fantasía muy robusta. Ellos imaginaron y sintieron en las fuerzas naturales que les amenazaban divinidades terribles y castigadoras, por cuyo temor empezaron a frenar sus impulsos bestiales, creando las familias y los primeros órdenes civiles. De este modo se constituyeron las que Vico llama *repúblicas monásticas* dominadas por la potestad paterna y fundadas sobre el temor de Dios. Esta fue la *edad de los dioses.* Comenzada la vida de las ciudades, las repúblicas se fundaron, en cambio, sobre la clase aristocrática, que cultivaba las virtudes heroicas de la piedad, de la prudencia, de la templanza, de la fortaleza y de la magnanimidad. Los hombres todavía hacían derivar su propia nobleza de Dios; la fantasía prevalecía todavía sobre la reflexión. Esta es la *edad heroica.* Luego, de la metafísica sentida o imaginada se pasa a la metafísica razonada. La relación con el orden providencial de la historia eterna toma la forma de reflexión, que procura rastrear la idea del bien, sobre la cual todos los hombres deben estar conformes. Es la fase en la cual nace la filosofía platónica, dirigida a encontrar, en el mundo de las ideas, la conciliación de los intereses privados y el criterio de una justicia común (*Ibid.*, p. 949, 1042-1043). Nace así la filosofía en la *edad de los hombres*, que es la última y más madura manifestación de aquella sabiduría primitiva, de aquel humano pensar, de aquella metafísica natural, que es la estructura misma de la existencia histórica. Es evidente que para Vico la historia ideal no es un modelo que las comunidades humanas repiten hasta el infinito, empeorándolo, sino que es un orden que se revela claramente a medida que las comunidades mismas se desarrollan y cuya manifestación es, antes bien, la norma de su desenvolvimiento. Por esto el análisis de Vico no versa sobre la historia ideal y eterna ni sobre la historia en el tiempo, consideradas separadamente, sino sobre su relación, ya que solamente en su relación la primera se revela y vale como orden providencial y la segunda se afirma y realiza como historia propiamente humana.

Vico dio la máxima extensión en la *Ciencia nueva* al estudio de la sabiduría poética, que es el producto de la sensibilidad y de la fantasía de los hombres primitivos; afirmó la independencia de la sabiduría poética de la reflexión, esto es, de la razón o del entendimiento. Fundada como está en la fantasía, la sabiduría poética es esencialmente *poesía*: poesía divina, porque lo trascendente, visto a través de la fantasía, encarna en todas las cosas y hace ver divinidades por todas partes. Poesía que es creación, y creación sublime, porque es perturbadora hasta el exceso y, por tanto, fuente de emociones violentas; pero creación de imágenes corpóreas, no como la divina, de cosas reales. El elemento primero y fundamental de tal creación es el *lenguaje*, que no tiene nada de arbitrario porque ha nacido naturalmente de la exigencia de los hombres de entenderse entre sí: exigencia que primero se satisface con "actos mudos", esto es, con gestos, después con objetos simbólicos, luego con sonidos, después con palabras articuladas. La poesía

expresa, pues, la naturaleza del primitivo mundo humano. No es "sabiduría escondida", no contiene verdades intelectuales revestidas o camufladas con imágenes, ya que es un modo primitivo, sí, pero autónomo, de entender la verdad, de darse cuenta de lo trascendente. Intenta comprender la realidad dando vida y sentido a las cosas inanimadas, procura darse cuenta de lo trascendente, escogiendo como materia propia "el imposible creíble" y cantando los prodigios y los encantamientos; procura ponerse en contacto con el orden providencial "representando lo verdadero en su idea mejor" y suponiendo así cumplida la justicia, que no siempre realiza la historia, por obra de una divinidad que distribuye los premios o castigos según los méritos.

Con esto Vico reconoce el valor autónomo de la poesía y su independencia de toda actividad intelectual o raciocinante. Esta tesis debía revelarse como muy fecunda en el desarrollo del pensamiento estéíico moderno. En la más grande poesía de todos los tiempos, la de Homero, Vico vio la obra anónima y colectiva del pueblo griego en la edad heroica, cuando todos los hombres eran poetas por la robustez de su fantasía y expresaban en los mitos y en las narraciones fabulosas las verdades que eran incapaces de aclarar con la reflexión filosófica. Pero la poesía se apaga y decae, según Vico, a medida que la reflexión prevalece en los hombres, ya que la fantasía, que la origina, es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio y los hombres se alejan de lo que es sensible y corpóreo a medida que se hacen capaces de formular conceptos universales. Esto acontece en el desarrollo de cada individuo igual que en la historia de la humanidad. Dante, que creó la más grande poesía de la nación italiana, pertenece también a una época de barbarie, y precisamente de "barbarie repetida", como fue la Edad Media.

Pero la sabiduría poética no es para Vico más que un modo de darse cuenta, aunque sea oscuramente y de una manera fantástica, de aquel orden providencial, de aquella historia ideal y eterna, que es la norma de la existencia histórica. La reflexión filosófica transforma el modo de darse cuenta de aquel orden: lo hace resplandecer como verdad racional y con esto lo hace objeto de filosofía. Pero la filosofía no puede suplantar la religión, porque sus máximas razonadas sobre la virtud tienen mucha menor eficacia sobre el hombre que la religión; ésta hace sentir inmediatamente al hombre la realidad del orden eterno y le empuja a obrar de acuerdo con él. "Las religiones, dice Vico, son las únicas por las cuales los pueblos hacen obras virtuosas por los sentidos, los cuales mueven eficazmente a los hombres a obrar."

450. LA PROVIDENCIA

El "primer principio indiscutible" de la nueva ciencia es que los hombres solamente han creado el mundo de las naciones. Por otra parte, este mundo no puede ser entendido si no es en relación con el orden providencial, con la historia ideal y eterna. Vico llama monásticos o solitarios a los filósofos que hacen imposible que se entienda el mundo de la historia. Tales son Epicuro, Hobbes y Maquiavelo, según los cuales las acciones humanas se verifican por casualidad; y son también tales los estoicos y Spinoza, que admiten el hado.

Tanto el azar como el hado hacen imposible la historia: el azar excluye el orden, el hado la libertad. El orden providencial garantiza, según Vico, las dos cosas. El mundo de las naciones, dice, "ha salido de una mente, muchas veces diversa y a veces contraria y siempre superior a los fines particulares que los hombres se proponían; estos estrechos fines, convertidos en medios para servir a fines más amplios, los ha empleado siempre para conservar la generación humana e'n esta tierra" *(C. N.,* p. 1048). Así del impulso libidinoso han nacido los matrimonios y la familia; de la ambición desmesurada de los jefes han nacido las ciudades; del abuso de la libertad de los nobles sobre los plebeyos han nacido las leyes y la libertad popular. La providencia dirige a los fines de la conservación y de la justicia de la sociedad humana las acciones y los impulsos aparentemente más desordenados.

Pero la acción de la providencia no es una intervención exterior, encaminada a corregir milagrosamente las aberraciones y la desorientación del hombre. Si fuera así, el único agente verdadero de la historia sería la providencia, Dios mismo y no el hombre. La doctrina de Vico excluye ciertamente que la historia ideal y eterna con su orden providencial sea trascendente con respecto a la historia temporal en el sentido de ser externa y extraña a ella y de dirigirla desde fuera. Por otro lado, excluye igualmente que la historia ideal y eterna sea inmanente en la historia temporal humana y que el orden de ésta esté garantizado en todo por aquélla. Si fuera así, el curso de las vicisitudes humanas debería necesariamente moderarse sobre la sucesión ideal de las edades; y una vez más la única y verdadera protagonista de la historia humana sería la providencia divina. Tal providencia no puede, por tanto, entenderse como una necesidad racional intrínseca a los acontecimientos históricos, como una razón impersonal que actúe en los individuos humanos, coordinando sus acciones. En este caso, el reproducirse de la historia ideal y eterna en las historias particulares de cada nación sería necesario y uniforme; ninguna historia particular podría separarse ni una línea de la sucesión providencial de las edades que es propia de aquélla. Vico mismo condena esta hipótesis: es el *hado racional* de los estoicos y Spinoza. En realidad, si Vico niega la trascendencia como intervención milagrosa de la providencia en los acontecimientos históricos, con todo afirma y defiende la trascendencia en el sentido de que el significado último de la historia (su sustancia y su norma) está continuamente *más allá* de las intervenciones de los acontecimientos particulares, de los cuales son autores los hombres. La providencia es trascendente como sustancialidad del valor que sostiene los sucesos en su curso ordenado, por tanto, como norma ideal a que jamás se conforma totalmente el curso de los hechos. Pero la providencia trascendente está, sin embargo, presente en el hombre, que sólo de la relación con ella saca la capacidad de elevarse de su caída, de fundar el mundo de la historia y de conservarlo. Y está presente en el hombre primeramente en forma de sabiduría poética, esto es, de un oscuro pero cierto advertir y después en forma de sabiduría refleja, o sea, de verdad razonada y filosófica. Pero sea como sabiduría poética o como sabiduría refleja, la sabiduría humana es esencialmente religiosa, porque se refiere a un orden trascendente y divino; y así se explica la apasionada defensa que en la conclusión de la *Ciencia nueva* hace Vico de la función civil de la religión. Si

en cuanto tiene por objeto la trascendencia del orden providencial, la ciencia nueva es una "teología civil y razonada de la providencia divina", en cuanto tiene por objeto la presencia normativa de aquel orden en la historia humana, es una "historia de las ideas humanas, sobre la cual parece que deba proceder la metafísica de la mente humana".

451. LA PROBLEMATICIDAD DE LA HISTORIA

La doctrina de Vico sobre la relación entre la historia ideal y eterna y la historia temporal y la de la repetición, son corolarios inmediatos de su concepto de providencia.

La presencia del orden providencial en la conciencia de los hombres sirve para dirigir esta conciencia; pero no para determinarla. Los hombres permanecen libres aun conociendo, oscura o claramente, el fin al que está dirigido el devenir de su historia. Por esto las historias temporales de las naciones individuales pueden, también, *no* seguir el curso normal de la historia ideal eterna. Y Vico admite que hay naciones que se pararon en la edad bárbara, otras que se pararon en la edad heroica, sin alcanzar nunca su desarrollo completo; y aun en el mundo de su tiempo, que considera que había alcanzado su desarrollo completo, reconoce naciones bárbaras o escasamente civilizadas, lo cual quiere decir que la humanidad se ha parado aquí o allí en sus estadios primitivos. En compensación, la historia de otros pueblos ha alcanzado de golpe la última edad, como ha sucedido en América, por el descubrimiento que Europa hizo de ella. Solamente los romanos "caminaron con pasos justos, dejándose regular por la providencia" y tuvieron las tres formas de estadios según su orden natural.

Ni siquiera es necesaria la *repetición (ricorso)* de la historia, esto es, el volver sobre sus pasos. Alcanzado el estado perfecto, amenaza a las naciones la decadencia. Cuando las filosofías caen en el escepticismo y por ello los Estados populares que se fundan sobre ellas se corrompen, las guerras civiles conmueven las repúblicas y las reducen a un completo desorden. Para este desorden hay tres grandes remedios providenciales. El primero es el restablecimiento de un monarca, por el cual la república se transforma en una monarquía absoluta. El segundo es la sumisión a naciones mejores. El tercero, que interviene cuando los dos primeros faltan o son imposibles, es la vuelta al salvajismo de los hombres, su retorno a la dureza de la vida primitiva que los dispersa y diezma, hasta que el pequeño número de nombres sobrevivientes y la abundancia de cosas necesarias para la vida hacen posible el renacer de un orden civil, fundado de nuevo sobre la religión y la justicia *(C. N.*, p. 1044-1047). La historia empieza de nuevo su ciclo. Pero es evidente que la corrupción y decadencia de las naciones, igual que la repetición de su historia, no es debida a necesidad alguna. Depende solamente de los hombres; y aunque haya un riesgo que les amenaza, la realización del mismo es puramente problemática. Es evidente que si el orden providencial fuera inmanente a la historia humana, si ésta coincidiese y fuese un todo con la historia eterna, la sucesión de las tres edades, la decadencia de las naciones y la repetición de su historia, no podrían faltar en la historia de ninguna nación particular. Además, en la misma cima

(acmé) de una nación se deberían encontrar los elementos y las causas de su necesaria decadencia; en cambio, Vico juzga que la Europa cristiana alcanzó en sus tiempos una civilización completa que la sabiduría cristiana garantiza y que no incluye ninguna amenaza inminente de decadencia (*Ib.*, p. 1030).

Por otro lado, si así no fuera, Vico hubiera considerado inútil estudiar y escribir la *Ciencia nueva.* La obra pretende "ayudar la prudencia humana, para que trabaje a fin que las naciones, que están a punto de caer, o no se arruinen o no se apresuren en su ruina" (*Ib.*, p. 1053); quiere poner a los hombres frente a la alternativa de ser la *forma* o la *materia* de la historia. La materia está constituida por los hombres que no tienen ni propio consejo ni virtud propia, que persiguen solamente su utilidad particular y no son capaces de ser constantes. Ellos reducirían el mundo de las naciones al *caos* de que hablan los poetas teólogos, "a la vida bestial y nefasta, cuando esta tierra era una infame selva de bestias". La forma y la mente del mundo de las naciones está constituida por los hombres que pueden aconsejar o defender a los demás y a sí mismos, que se esfuerzan en la acción o en el objetivo que escogen; y así concurren a la armonía y a la belleza de las repúblicas (*Ib.*, páginas 1056-1057). A estos pocos les ayuda el orden providencial con la religión y las leyes, auxiliadas por la fuerza de las armas, fuerza que es aceptada y dirigida por los fuertes, sufrida por los débiles que están mantenidos dentro de ella a su despecho, para que no destruyan la sociedad humana. Vico entiende así toda su obra, como encaminada a aclarar lo que él llama "la encrucijada de Hércules", frente a la cual las naciones, un día u otro, acaban por encontrarse: la alternativa de su ruina o de su conservación.

Vico no pudo ni debió, pues, admitir la idea del *progreso.* El progreso supone el enriquecimiento continuo de la historia humana en virtud de una racionalidad necesaria; supone que en la historia nada es error, decadencia, mal, sino que todo encuentra su sitio y su valor positivo; supone que es justificadora, no justiciera. Pero para Vico la historia es y debe ser justiciera. Para Vico hay siempre la posibilidad de la caída y del error, porque tal posibilidad está en la naturaleza del hombre, que es su protagonista. Por esto admite que en la historia puede haber y ha habido paradas temporales o definitivas, pérdidas irreparables, decadencias sin nuevo renacer. Toda su doctrina rechaza el optimismo implícito de la noción del progreso y se inspira en el principio de una razón problemática que, a través del hombre y por el hombre, se abre camino en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

§ 444. La primera edic. completa de las obras de Vico, es la de José Ferrari, en 6 vols., Milán, 1835-37; 2.ª edic., 1852-1854. La mejor y más reciente es la publicada en la colección "Scrittori d'Italia", del editor Laterza, de Bari. Comprende: vol. I, 1914, *Disc. inaugural, De studiorum, De antiquissima y polémica con el "Giornale dei Letterati";* vol. II, 19J6, Derecho universal; vol. IH, 1931. Ciencia Nueva primera; vol. IV, 1928, Ciencia Nueva segunda; vol. V, 1929, Autobiografía, Epistolario, Poesías diversas; vol. VI, 1940, Obras varias y páginas dispersas.

De la *Ciencia Nueva* hay la edic. comentada por F. Nicolini, en 3 vols., Bari, 1910-16, que ha sido citada en el texto. Otras ediciones: *Scienza nuova e opere scelte,* bajo el cuidado de N. Abbagnano,

Utet, 1952; *Opere,* bajo el cuidado de F. Nicolini, Milán-Nápoles, 1953; *Opere,* bajo el cuidado de P. Rossi, Milán, 1959.

Sobre la vida y época de Vico: F. Nicolini, *La giovinezza di G. B. V.*, Bari, 1932; *Uomini di spada ¿i chiesa di toga di studio ai tempi di V.*, Milán, 1942; *Saggi vichiani*, Nápoles, 1955; *Commento storico alla seconda scienza nuova,* vols., 2, Roma, 1949-50.

§ 445. Sobre las relaciones entre Vico y la cultura de la época: N. Badaloni, *Introduzione a V.*, Milán, 1961.

Estudios principales: Michelet, *Discours sur le systhème et ¡a vie de V.*, 1827; Ferrari, *La mente di V.*, nueva edic. Lanciano, 1916; Cattaneo, Su *la Scienza Nuova di V.*, en "Politecnico", 1839; Cantoni, G. B. *V.*, Turín, 1867; Werner, G. *B. V. ats Philosoph und gelehrter Forscher*, Viena, 1879; Flint, *V.*, Edimburgo, 1885; Croce, *La fil. di V.*, Bari, 1911, 3.ª edición, 1933; Gentile, *Studi vichiani,* Mesina, 1914, 2.ª edic., Florencia, 1927; B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile de G. B. V.*, Florencia, 1936; A. Corsano, G. *B. V.*, Bari, 1956.

La obra fundamental que ha librado a la filosofía de Vico de la alternativa de la interpretación o positivista o católica, es la cit. de Croce. Pero esta obra concluye haciendo de Vico un precursor del historicismo de Hegel; y descuida y deja en la sombra aspectos fundamentales de su pensamiento. Giusso presenta un Vico relacionado con los cartesianos y sobre todo con Malebranche, en G. *B. V. e la fil. dell'età barocca,* Roma, 1943; A. R. Caponigri, en su obra, *Time and Idea, The Theory of History in G. B. V.*, Londres, 1953, nos da un Vico más aproximado al neoplatonismo.

Sobre el estilo de Vico y sobre Vico como literato: Fubini, *Stile e Umanità de G. B. V.*, Bari, 1946.

B. Croce-F. Nicolini, *Bibliografia vichiana, 2* vols., Nápoles, 1947-48.

CAPITULO VIII

LOCKE

452. VIDA Y ESCRITOS

En el tronco secular del empirismo inglés, que va desde Rogerio Bacon y Ockham a Bacon de Verulam y Hobbes, injerta la necesidad crítica y problemática del cartesianismo Juan Locke. Nacido el 29 de agosto de 1632 en Wrington, Locke vivió en su juventud el período turbulento de la historia inglesa en que se registraron la primera revolución y la decapitación de Carlos I. Estudió en la universidad de Oxford, cuyo canciller Juan Owen era mantenedor de una política de tolerancia hacia las diferentes religiones: esta idea no dejó de ejercer influencia sobre el joven Locke. En 1658 consiguió el grado de maestro en artes y fue llamado a enseñar en la misma universidad de Oxford. Empezó entonces el período más importante de su formación espiritual. Las obras de Descartes influyeron poderosamente en su pensamiento; pero estudió también a Hobbes y probablemente a Gassendi. Hacia 1664 comenzó a dedicarse a estudios naturales y de medicina; y aunque no recibió nunca el título de doctor, fue llamado después por sus amigos el "doctor Locke". Se ocupaba también de problemas económicos y políticos y entró en la política militante hacia los 35 años, cuando fue nombrado secretario de Lord As'nley, que fue luego conde de Shaftesbury. En 1672 Lord Ashley fue creado Lord Canciller y Locke participó activamente en la vida política, a pesar de su delicada salud. En 1675 Shaftesbury cayó en desgracia del rey Carlos II y Locke se retiró a Francia, donde vivió cerca de cuatro años, dedicándose a la preparación del *Ensayo.* Volvió a Londres hacia fines de 1679, para estar de nuevo cerca de Shaftesbury, que había vuelto al poder. Pero éste, habiendo sido acusado de alta traición, fue obligado a huir a Holanda, donde murió poco después (1682). A pesar de su prudente comportamiento, Locke incurrió en sospechas, y en 1683 se trasladó a Holanda, desterrado voluntariamente, donde permaneció más de cinco años. Allí tomó parte activa en los preparativos de la expedición de Guillermo de Orange, que fue efectuada en noviembre de 1688. Con el séquito de la princesa María, esposa de Guillermo, Locke volvió a Inglaterra en 1689. Su autoridad fue entonces grandísima: era el representante intelectual y el defensor filosófico del nuevo régimen liberal.

Empezó entonces el período más intenso de su actividad literaria. En 1689 apareció anónima su *Epistola de tolerantia.* También se publicaron sin dar su nombre, en 1690, los *Dos tratados sobre el gobierno.* Y en 1690

apareció finalmente el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* que obtuvo inmediatamente un gran éxito. En los anos siguientes, Locke dedicó su atención a otras obras filosóficas, entre ellas la polémica con Stillingfleet, el tratado publicado postumamente sobre la *Dirección del entendimiento* y el *Examen de Malebranche.* En 1693 publicó los *Pensamientos sobre la educación*; y entre 1695 y 1697 publicó los ensayos sobre la *Racionalidad del cristianismo.* Desde 1691 Locke había aceptado la hospitalidad de Sir Francisco M.asham en el castillo de Oates (Essex), a unas veinte millas de Londres, donde fue rodeado de amorosos cuidados por Lady Masham, que era hija del filósofo Cudworth (§ 419). Allí expiro el 28 de octubre de 1704.

Un número determinado de apuntes y esbozos que Locke había dejado inéditos, han sido publicados en época reciente. Entre ellos, además de algunas páginas de su *Diario,* son importantes: el primer proyecto del *Ensayo (Draft A,* 1671) publicado en 1936; el segundo plan del *Ensayo* mucho más completo que el primero *(Draft B,* 1671) publicado en 1931; los *Ensayos sobre el derecho de naturaleza* (1663-64) publicados en 1954 y dos escritos sobre la tolerancia (1660-62) que juntamente con un *Ensayo sobre la tolerancia* (1667, pero publicado en 1876) y con la *Epístola* dan una idea completa de la evolución del pensamiento de Locke sobre esta materia.

453. LA RAZÓN FINITA Y LA EXPERIENCIA

Lo que en primer lugar distingue a Locke de Descartes es su concepto de la razón. Para Descartes la razón es una fuerza única, infalible y omnipotente: única, porque es igual en todos los hombres y todos la poseen en la misma medida; infalible, porque no puede errar si sigue su método que es único en todos los campos de sus posibles aplicaciones; omnipotente, porque extrae de sí misma su material y sus principios fundamentales que le son "innatos", o sea, constitutivos. Para Locke, que se inspira en Hobbes, la razón no posee ninguno de estos caracteres. No hay ni se garantiza la unidad de la razón, sino más bien hay que formarla y garantizarla mediante una adecuada disciplina. "Hay una gran variedad visible entre las inteligencias humanas, decía Locke en la *Conducta del entendimiento,* y sus constituciones naturales establecen, en este aspecto, una diferencia tan grande entre los hombres que el arte y la industriosidad nunca lograrían nada" (*Conduct.*, § 2). La infalibilidad de la razón resulta imposible por la limitada disponibilidad de las ideas, por su frecuente oscuridad, por la falta de pruebas, y se excluye por la presencia en la mente humana de falsos principios y por el carácter imperfecto del lenguaje que, sin embargo, la razón lo. necesita *(Ensayo,* IV, 17, 9-13). Y en cuanto a la omnipotencia, ya Locke la excluía desde 1676 negando que la razón produjese de sí misma los principios y el material de que se sirve. Y así decía: "Nada puede hacer la razón, esta poderosa facultad de argumentar, si antes no se ha supuesto o concedido algo. La razón hace uso de los principios del saber para construir algo mayor y más elevado, pero no pone estos principios. La razón no pone el fundamento, si bien

con frecuencia erige una construcción majestuosa y eleva hasta el cielo las cimas del saber" (*Essay on the Law of Nature*, II; ed. von Leyden, p. 125).

Dadas estas limitaciones constitutivas, la razón puede comprender dentro de su ámbito la esfera del saber *probable* —según una exigencia presentada ya por Gassendi. Dice Locke: "Así como la razón percibe la conexión necesaria e indudable que todas las ideas o pruebas tienen unas con otras, en cada grado de una demostración cualquiera que produzca conocimiento, así también, en forma análoga, percibe la conexión probable que une entre sí a todas las ideas o pruebas de cada grado de una demostración a la que juzgue se deba asentimiento" (*Ensayo*, IV, 17, 2). Pero con esta extensión a lo probable, la razón viene a ser la guía o disciplina de todo el saber, por modesto que sea, y fuera de ella sólo quedan (según las palabras de Locke) aquellas opiniones humanas que son puros "efectos de la casualidad y de la fortuna', es decir, "de un espíritu que flota en el dominio de toda aventura, sin elección y sin dirección" (*Ib.*, IV, 17, 2). Ni siquiera la fe se sustrae entonces al control de la razón: es más, Locke, en las notas de su diario, muchos años antes de la publicación del *Ensayo,* atribuye a la razón misma la función de orientación en la elección de la fe ("Faith and Reason" en *Essays on the Law of Nature*, cit., p. 276). Y así como pertenece a la razón la disciplina de creer, así también le pertenece la de la convivencia humana, o sea, de la ley natural y del derecho. En los *Ensayos sobre la ley de naturaleza* afirmaba asimismo: "Yo entiendo por razón, no la facultad del entendimiento que forma el discurso y deduce los argumentos, sino algunos determinados principios prácticos de los que dimanan las fuentes de todas las virtudes y todo lo necesario para formar bien las costumbres, ya que lo que se deduce correctamente de estos principios, se afirma con todo derecho, conforme a la recta razón" (*Essays,* I, p. 111). En el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* se mantienen y refuerzan estos mismos fundamentos y sobre ellos se fundan las actitudes que Locke adoptó en el dominio político y religioso, en las obras de su madurez.

Toda la reforma que Locke ha dado al concepto de la razón, tiene por objeto hacerla apropiada para su función de guía autónoma del hombre en un área que no se ciñe a la matemática y a la ciencia natural sino que abarca todas las actividades humanas. La misma investigación gnoseológica de Locke nace en un terreno que no es el del conocimiento teórico, sino el de los problemas humanos. Locke mismo lo cuenta en la "Epístola al lector", que es prólogo de la obra. En una reunión de cinco o seis amigos (celebrada probablemente en el invierno de 1670), se discutía sobre asuntos que no tenían nada que ver con el que después fue objeto del *Ensayo.* En la discusión se encontraban dificultades por todas partes y no se conseguía hallar solución a las dudas. Se le ocurrió entonces a Locke que antes de dirigirse hacia investigaciones de aquella clase, era necesario examinar la capacidad propia del hombre y ver cuales son los objetos que su entendimiento es capaz de examinar o no. Desde entonces, Locke empezó los trabajos para el *Ensayo,* continuados después con muchas interrupciones. Y desde entonces, se puede decir, nació la primera investigación crítica de la filosofía moderna, es decir, la primera investigación encaminada a establecer las posibilidades efectivas del hombre, con el reconocimiento de los límites que le son propios.

Estos límites son propios de! hombre porque son propios de su razón; pero son propios de su razón porque ésta no es creadora ni omnipotente, sino que ha de contar con la *experiencia.* La acción condicionante de la experiencia es la que establece los límites de los poderes de la razón y, en último análisis, del uso que el hombre puede hacer de sus poderes en todos los campos de su actividad. La experiencia condiciona a la razón en primer lugar proporcionándole el material que ella es incapaz de crear o producir de sí misma: las *ideas simples,* esto es, los elementos de cualquier saber humano. Y la condiciona en segundo lugar proponiendo a la misma razón las reglas o modelos y, en general, los límites con arreglo a los cuales se ordena o puede ser utilizado este material. De esta manera, Locke tomaba del cartesianismo y, en particular, de la Lógica de Port-Royal (§ 416) el concepto de la actividad racional como actividad sintética y ordenadora y de las ideas como del material basto de que dispone esta actividad. Pero corregía el punto de vista cartesiano no sólo descubriendo únicamente en la experiencia la fuente de este material, sino también atribuyendo a la experiencia misma la función de *control* de todas las construcciones que el espíritu humano puede sacar fuera de sí mismo. Esta función de control es el límite fundamental que la experiencia impone a la actividad de la razón, impidiéndole aventurarse en construcciones demasiado audaces o en problemas cuya solución en uno u otro sentido no puede ser sometida a prueba. Desde los primeros esbozos del *Ensayo,* Locke insistió en la derivación empírica de todo el material cognoscitivo, y por ende, en la negación del innatismo (que sería para él. la omnipotencia de la razón) y en la reducción de la capacidad cognoscitiva humana a la esfera sensible. Pero, en el *Ensayo* (y sobre todo en la cuarta parte de la obra) la función de control que la experiencia está llamada a ejercer sobre la actividad racional en todos sus grados, un control intrínseco que es inherente a esta actividad y no le viene de fuera, se hace predominante y constituye lo que todavía hoy se puede asumir como la enseñanza fundamental que del empirismo de Locke ha pasado al iluminismo dieciochesco, al racionalismo kantiano y a gran parte de la filosofía moderna y contemporánea.

454. PLANTEAMIENTO DEL "ENSAYO"

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke declara que quiere concretar "el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano" en sus diversos grados hasta llegar a aquellos que tienen el mínimo de certeza o la mera probabilidad. También declara que quiere llevar esta investigación "con método llano e histórico", es decir, analítico y descriptivo (el método que Gassendi había recomendado a la ciencia en general) evitando detenerse en los problemas metafísicos que pueden nacer a lo largo de esta investigación. De ahí que rechace fuera de su consideración la hipótesis de Hobbes sobre la naturaleza material del espíritu y de las ideas, limitándose a considerar sólo las ideas en cuanto tales, o sea, como objetos de conocimiento.

Pensar y tener ideas son la misma cosa. Y aquí introduce en seguida Locke la primera limitación fundamental: las ideas proceden exclusivamente

de la experiencia, esto es, son fruto no de una espontaneidad creadora del entendimiento humano, sino más bien de su pasividad frente a la realidad. Y puesto que para el hombre la *realidad o* es realidad interna (su *yo)* o es realidad externa (las *cosas* naturales), por esto las ideas pueden derivar de una u otra de estas realidades y se llamarán ideas de *reflexión,* si se derivan del" sentido interno, o ideas de *sensación,* si se derivan del sentido externo. Son ideas de sensación, o más sencillamente sensaciones, por ej., lo amarillo, lo caliente, lo duro, lo amargo, etc., y, en general, todas las cualidades que atribuimos a las cosas. Son ideas de reflexión la percepción, el pensamiento, la duda, el razonamiento, el conocimiento, la voluntad y, en general, todas las ideas que se refieren a operaciones de nuestro espíritu.

Locke se mantiene fiel al principio cartesiano de que tener una idea significa percibirla, esto es, ser consciente de la misma; y se sirve de este principio en la crítica de las ideas innatas, expuesta en el libro primero del *Ensayo.* Este primer libro sirve de introducción al cuerpo de la obra, ya que la doctrina de las ideas innatas constituye un postulado, el cual, si fuera aceptado, haría imposible el empirismo tal como Locke lo entiende, esto es, como limitación del conocimiento humano a los datos dados por la experiencia. Mediante las ideas innatas, el hombre tendría a su disposición posibilidades ilimitadas e incontrolables de conocimiento y no sería posible ninguna limitación precisa de sus efectivas posibilidades. Locke no dice cuáles sean los filósofos contra quienes va dirigida su crítica del innatismo. Nombra, a propósito del innatismo de los principios prácticos, a Herbert de Cherbury (§ 419), pero no toma de él las tesis fundamentales que son objeto de su crítica. Ciertamente también debía conocer los argumentos cartesianos; pero el innatismo de Descartes no tiene el sentido explícito y actual que Locke refuta. Probablemente, pretendió fijar de una manera típica las tesis fundamentales de cualquier innatismo, de modo que su crítica adquiera la mayor universalidad y valga contra todos los defensores del innatismo.

Esta crítica se reduce sustancialmente a un argumento único. Las ideas innatas no existen porque no son pensadas: una idea no *existe* si no *es pensada.* Las ideas innatas deberían, en efecto, subsistir en todos los hombres y, por tanto, aun en los niños y en los idiotas; pero como no son pensadas por esta clase de personas, no existen en ellas y no pueden considerarse innatas. Se dice que los niños alcanzan la conciencia de las ideas innatas en la edad de la razón; pero en la edad de la razón se alcanzan también conocimientos que no se consideran innatos; nada impide, pues, que se pueda llegar también a los que se consideran innatos. Así como no hay ideas innatas, tampoco hay principios innatos, ni especulativos ni prácticos. Los principios especulativos que se consideran innatos, por ejemplo, el. principio de identidad, "todo lo que es, es", y el principio de contradicción, "es imposible para la misma cosa ser y no ser", no son verdaderamente innatos porque no cuentan con el consentimiento universal; pero, aunque lo tuvieran, tampoco podrían llamarse innatos, porque puede demostrarse que los hombres llegan a ellos por otro camino, esto es, por el de la experiencia *(Ensayo,* I, 2, § 3). En cuanto a los principios prácticos y morales, Locke afirma que "no se puede proponer ninguna regla moral de la cual no podamos legítimamente preguntar la razón: lo cual sería

perfectamente ridículo y absurdo si las reglas morales fueran innatas o tan evidentes como debe ser todo principio innato, de manera que no necesiten ninguna prueba para apoyar su verdad y ninguna razón para recibir aprobación" (*Ib.*, I, *2*, § 4).

Toda la fuerza del argumento de Locke reside en el principio de que una idea o noción cualquiera, para estar en el espíritu, debe ser percibida: principio netamente cartesiano. Se explica, por tanto, por qué Leibniz (§ 438), aun admitiendo el mismo principio, haya defendido el innatismo, distinguiendo grados de percepción. Si las ideas innatas no son percibidas claramente por el espíritu, pueden, según Leibniz, ser percibidas oscuramente y existir, por tanto, en el espíritu en forma de *pequeñas percepciones.* Es ésta la tesis defendida por Leibniz contra Locke en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Leibniz admite, pues, como Locke, el principio cartesiano de la idea como objeto de conciencia y llega a la confirmación del innatismo sólo distinguiendo diversos grados de conciencia. De Descartes y de los cartesianos se aparta Locke al negar que "el alma piense siempre". "No hay ninguna razón para creer, dice (*Ib.*, II, 1, § 20), que el alma piense antes que los sentidos le hayan proporcionado las ideas sobre las cuales piensa. A medida que éstas aumentan y son retenidas por medio del ejercicio, aumenta la facultad de pensar en sus diversas manifestaciones, esto es, componer las ideas y reflexionar sobre las propias operaciones. Aumenta su patrimonio y al mismo tiempo aumentan su facultad de recordar, imaginar y razonar y todos los otros modos del pensamiento." La misma posibilidad del pensamiento está, pues, condicionada y limitada, según Locke, por la experiencia.

455. LAS IDEAS SIMPLES Y LA PASIVIDAD DEL ESPÍRITU

Si todo nuestro conocimiento resulta de ideas y si las ideas proceden todas de la experiencia, el análisis de nuestra capacidad cognoscitiva deberá, en primer lugar, ser una clasificación, esto es, un inventario sistemático de todas las ideas que la experiencia nos suministra. El libro II del *Ensayo* va dirigido a formular este inventario.

En primer lugar, es menester distinguir las ideas *simples* de las *complejas.* La experiencia (la sensación y la reflexión) nos proporciona solamente ideas simples; las ideas complejas son producidas por nuestro espíritu mediante la asociación de varias ideas simples. En efecto, cuando el entendimiento ha adquirido por la sensación y la reflexión ideas simples, esto lo capacita para reproducirlas, compararlas y asociarlas de infinitas maneras diversas. Pero ni aun el entendimiento más poderoso puede inventar o construir una idea simple nueva, esto es, no derivada de la experiencia, ni puede destruir ninguna de las adquiridas. Aquí está el límite insuperable del entendimiento humano. Ignorar o desconocer este límite significa, según Locke, abandonarse a sueños quiméricos *(Ensayo,* I, 2, § 2).

Las ideas simples pueden originarse o de un solo sentido (como las de los colores derivan de la vista, los sonidos del oído, etc.), o de varios sentidos (como las ideas de espacio, extensión, figura, reposo y

movimiento); o solamente de la reflexión (percepción o pensamiento, volición o voluntad); o juntamente de la percepción y de la reflexión (placer, dolor, fuerza, existencia, unidad).

De las ideas es menester distinguir las *cualidades* del objeto que son modificaciones de la materia en los cuerpos que causan en nosotros aquellas percepciones. Con todo, no toda idea es la copia o imagen de una cualidad objetiva. "Todo lo que el espíritu percibe en sí mismo o es el objeto inmediato de la percepción, del pensamiento, del entendimiento, se llama idea; la fuerza que produce en nosotros la idea se llama cualidad del objeto al cual la fuerza pertenece" (*Ibid.*, II, 8, § 8). Locke aduce a este propósito la distinción entre cualidades objetivas y cualidades subjetivas, que ya Galileo y Descartes habían hecho y que él toma del físico Boyle *(Origen de las formas y de las cualidades,* 1666), llamando cualidades *primarias* a las objetivas, *secundarias* a las otras. Las cualidades primarias, que son originarias de los cuerpos e inseparables de ellos, producen en nosotros las ideas simples de solidez, extensión, figura, movimiento, reposo y número. Las cualidades secundarias, que no existen en los objetos, sino que son producidas en nosotros por las diversas combinaciones de las cualidades primarias, son los colores, los sonidos, los sabores y los olores. Las cualidades secundarias no se parecen en nada a los cuerpos, mientras que las primarias son imágenes de los cuerpos mismos. Otras cualidades de los cuerpos son las *fuerzas,* esto es, su capacidad de producir alteraciones en las cualidades primarias de los otros cuerpos.

Entre las ideas simples de reflexión, Locke considera fundamental la percepción, que es el pensamiento mismo, y a la par examina las que se refieren a otras operaciones del espíritu: la memoria, la capacidad de distinguir, de comparar, de componer las ideas y, en fin, la de abstraer, de la cual nacen las ideas generales. "De este modo, concluye (*Ib.*, II, 11, § 15), he dado una breve y verdadera historia del primer comienzo del conocimiento humano, mostrando donde el espíritu recibe sus primeros objetos y por medio de qué pasos realiza sus progresos en conseguir y almacenar ideas de las cuales está constituido todo el conocimiento de que es capaz."

456. LAS IDEAS COMPLEJAS Y LA ACTIVIDAD DEL ESPÍRITU

Al recibir las ideas simples el espíritu es meramente *pasivo*: las ideas simples constituyen los materiales y los fundamentos de sus construcciones. El espíritu se convierte en *activo* al ordenar a su manera este material y así al variar y multiplicar indefinidamente los objetos del, pensamiento. La actividad del espíritu se desarrolla de tres modos fundamentales: 1.°, en la combinación de diversas ideas simples en una idea compuesta de manera que forme *ideas complejas*; 2.°, en la yuxtaposición de dos ideas, tanto simples como complejas, de modo que las considere contemporáneamente, sin que las una en una sola idea, formando de este modo *relaciones*; 3.°, en la separación de una idea, de las otras que la acompañan en la realidad, operación que se llama abstraer,

y por medio de la cual se producen las *ideas generales.* Locke analiza por separado cada una de estas tres manifestaciones de la actividad espiritual.

Las ideas complejas, aunque infinitas en número, se pueden reducir a tres categorías fundamentales: *modos, sustancias* y *relaciones.* Los modos son aquellas ideas complejas que se consideran como no subsistentes en sí, sino solo como manifestaciones de una sustancia (por ej., triángulo, gratitud, delito, etc.). En cambio, las sustancias son ideas complejas que se consideran como subsistentes en sí mismas (como por ej., hombre, plomo, oveja, etc.). La relación es la comparación de una idea con otra. De todos estos diversos tipos de ideas complejas Locke se detiene a considerar sus principales formas. Por lo que se refiere a los *modos,* comienza por distinguir los modos *simples,* que son variaciones o combinaciones diferentes de la misma idea simple (p. ej., una docena, veinte, etc.), y los modos *mixtos,* que son combinaciones de ideas simples distintas (p. ej., belleza, hurto, etc.). Pasa luego a examinar los principales modos simples, como el espacio, el tiempo, el número, el pensamiento, la fuerza. A propósito del espacio y del tiempo, examina también la idea de lo finito y de lo infinito y niega a este propósito que el hombre tenga idea del espacio infinito y del tiempo infinito. La idea del infinito se tiene en virtud de la posibilidad que tenemos de repetir indefinidamente la idea de una longitud temporal o espacial; pero toda idea positiva de tiempo o de espacio, es siempre finita *(Ensayo,* II, 17, § 13). A propósito de la idea de fuerza examina el problema de la libertad humana, que es precisamente la fuerza o el poder que siente el hombre en sí mismo de empezar o impedir, continuar o interrumpir, sus acciones voluntarias. Locke reconoce al hombre la libertad de obrar; pero no la de querer. El hombre es libre en el sentido de poder hacer o no hacer lo que quiere; pero no en el sentido de poder querer o no querer lo que quiere. El espíritu, dice Locke (*Ibid.*, II, 21, § 24), no tiene, con respecto a la voluntad, el poder de obrar o no obrar en que consiste la libertad; no tiene el poder de impedir la voluntad; no puede evitar una determinación sobre la acción prevista, por más corta que sea la consideración de ella. El pensamiento, por rápido que sea, o deja al hombre en el estado en que estaba antes de pensar o lo cambia: o continúa la acción o la termina. Por esto es evidente que el pensamiento ordena y dirige al hombre al preferir una alternativa o al descuidar otra y que la continuación de la acción o el cambio se convierten en *inevitablemente* voluntarios." Locke se encuentra con Hobbes (§ 408) en esta negación de la libertad del querer humano; pero funda esta negación únicamente en el mecanismo psicológico de la decisión, no en la relación entre la voluntad y las cosas externas, en la que la fundaba Hobbes.

Es particularmente importante el análisis de Locke referente a la idea compleja de *sustancia.* Considerando que varias ideas simples van constantemente unidas entre sí, el espíritu es inducido inadvertidamente a considerarlas como una sola idea simple; y puesto que no llega a imaginar como una idea simple pueda subsistir por sí misma, se acostumbra a suponer algún *substratum* que sea su fundamento. Este *substratum* se llama sustancia. Locke afirma claramente el carácter arbitrario del concepto de sustancia, que supera el testimonio de la experiencia. "Si alguno dice (*Ibid.*, II, 23, § 2), pregunta qué es el substrato al cual

inhieren el color y el peso, responderé que tal substrato son las mismas partes extensas y sólidas; y si alguien pregunta a qué inhieren la solidez y la extensión, no se podrá responder, en el mejor de los casos, sino lo que contestó aquel indio que, después de haber afirmado que el mundo está sostenido por un gran elefante, le preguntaron sobre qué se apoyaba el elefante; a 19 cual respondió: sobre una gran tortuga. Pero habiéndole preguntado también que apoyo tenía la tortuga, respondió: *algo que yo no conozco realmente...* Esta crítica de la sustancia ha venido a ser famosa en la tradición filosófica. Sin embargo, sólo incide sobre un aspecto de la sustancia, aquel por el cual la sustancia es *hipokeimenon* o *subjectum* o, como dice Locke, *substratum*: este es solamente uno de los significados que la sustancia tiene en la metafísica clásica, por ejemplo, en Aristóteles. Pero en Locke aparece también la crítica de otro aspecto o significado de la sustancia, mucho más importante desde el punto de vista metafísico, que es el aspecto por el cual la sustancia es *razón de ser* o causa de las propias determinaciones. Esta crítica se encuentra en el tercer libro del *Ensayo* a propósito de los nombres de las sustancias y adopta la forma de la crítica de las *esencias reales.* Si estas sustancias, razona Locke, fueran accesibles al entendimiento humano, éste debería ser capaz de deducir de ellas, por vía de razonamiento, todas las determinaciones de las cosas a las que dichas esencias pertenecen; por ejemplo, debería ser capaz de deducir de la esencia real del oro su fusibilidad, o su maleabilidad y sus restantes cualidades sin que las mismas le fueran conocidas por experiencia. Pero, según Locke, esto es imposible para el hombre. "Nunca podremos saber, dice, cuál es el número exacto de las propiedades que dependen de la esencia real del oro, pues faltando una cualquiera de ellas, la esencia real del oro y, en consecuencia, el oro no existiría — a no ser que conociéramos la esencia real del oro por sí misma y a base de ella determinásemos la esencia en cuestión" (*Ibid.*, III, 6, 19). Lo que sabemos del oro es un conjunto de cualidades y para explicar la coexistencia constante de las mismas recurrimos al término sustancia, pero la auténtica sustancia, si nos fuese cognoscible o fuese cognoscible al hombre, debería ser conocida independientemente de las cualidades y constituir la razón de ser de la cual deberían deducirse dichas cualidades sin ayuda de la experiencia. Sin duda alguna, este es el aspecto más importante de la crítica de Locke a la noción de sustancia, o sea, a uno de los fundamentos de la metafísica tradicional.

La actividad del espíritu se manifiesta, además de hacerlo en la producción de las ideas complejas, en proponer o reconocer *relaciones.* En efecto, el entendimiento no se limita nunca a la consideración de una cosa en su aislamiento: avanza siempre más allá de ella para reconocer las relaciones que tiene con otras. Nacen así las relaciones y los nombres relativos con los cuales se indican las cosas que están relacionadas. Entre ellas, son fundamentales las de causa y efecto y de identidad y diversidad; y a propósito de estas últimas Locke aborda el problema de la identidad de la persona humana. Descubre esta identidad en la conciencia que acompaña los estados y pensamientos diversos que se suceden en el sentido interno. El hombre no sólo percibe, sino que se da cuenta de que percibe; acompaña a todas sus sensaciones o percepciones la conciencia de que es su yo quien las siente o percibe. Esta conciencia obra de manera que las varias sensaciones o

percepciones constituyen un único yo y es, por esto, el fundamento de la unidad de la persona (*Ibid.*, II, 27, § 10). La sustancia espiritual no puede garantizar la identidad si no interviene la conciencia: sin ésta la sustancia no puede ser una persona más que lo pueda ser un tronco (*Ibid.*, II, 27, § 23). Entre las relaciones Locke coloca también las leyes morales en virtud de las cuales nosotros juzgamos el valor de las acciones. El bien y el mal moral consisten en la conformidad o disconformidad de una acción con la ley que puede ser divina, jurídica o consuetudinaria. Aun las ideas de virtud y vicio se derivan, por tanto, de la experiencia, porque consisten únicamente en una colección de ideas simples, que el hombre recibe de la sensación o de la reflexión.

457. EL LENGUAJE Y LAS IDEAS GENERALES

Además de formar ideas complejas de modos, de sustancias y de relaciones, se manifiesta la actividad del espíritu en la abstracción que da origen a las ideas generales. Pero las ideas generales están condicionadas por el lenguaje; y Locke dedica la tercera parte del *Ensayo* al lenguaje y a la formación de las ideas generales. El lenguaje, nacido por la necesidad de la comunicación entre los hombres, está constituido por palabras que son, según Locke, *signos* convencionales. Estos signos se refieren originariamente a las ideas existentes en el espíritu del que habla; pero quien las emplea supone, en ese mismo acto, que estos signos son también signos de las ideas que existen en el espíritu de los demás hombres con quienes se comunica y que, además, significan la realidad de las cosas. Ahora bien, aunque no existan en realidad más que cosas particulares, la mayor parte de las palabras está constituida en todas las lenguas por términos generales. Las palabras se hacen generales cuando se convierten en signos de ideas generales; y las ideas se hacen generales separándolas de las circunstancias de tiempo y de lugar y de toda otra idea que pueda determinarlas a tal o cual existencia particular. "Por medio de esta abstracción, dice Locke, las ideas se hacen capaces de representar muchos individuos en vez de uno; cada uno de los cuales, teniendo en sí una conformidad con la idea abstracta, es llamado con el nombre que indica la misma idea."

El punto de vista de Locke es, por tanto, rigurosamente nominalista. "Lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, hechas para su propio uso, y se refieren solamente a signos, esto es, palabras o ideas" (*Ensayo,* III, 3, § 11). La doctrina de que las palabras y las ideas generales sean signos, había ya sido expuesta por Guillermo de Ockham (vol. I, § 316) en el siglo XIV; la *Summa totius logicae* del franciscano inglés era aún leída y estudiada en Inglaterra en tiempos de Locke, quien repite la doctrina fundamental de la misma. Los nombres y las ideas generales son signos de las cosas: esto es, están en lugar de las cosas mismas. Los nombres generales indican las ideas generales y las ideas generales son producidas por el entendimiento, cuando observa la semejanza que existe entre grupos de cosas particulares. De esta manera a las ideas generales no corresponde, en realidad, sino la semejanza que hay entre las cosas mismas. Formada la idea

general, el entendimiento la toma como modelo de las cosas individuales a que corresponde y que por esto se indican con un único nombre. Formada, por ejemplo, la idea general de hombre mediante la observación de la semejanza que hay entre los hombres, el entendimiento emplea el nombre de hombre para indicar todos los hombres y atribuye a la especie humana todos los individuos semejantes (*Ibid.*, 111, 3, § 13). La inmutabilidad de las esencias, que son precisamente las ideas generales, es simplemente la persistencia de estas ideas en el espíritu, persistencia independiente de los cambios que sufren los objetos reales correspondientes. Pero la esencia no supone" por -sí misma ninguna forma de universalidad real, porque es solamente un signo creado por el entendimiento (*Ibid.*, III, 4 § 19); Locke reproduce así el radical nominalismo de Ockham.

458. LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO

El libro IV del *Ensayo* trata los problemas relativos al valor del conocimiento y, por tanto, a su extensión y a los grados de su certeza, siendo el que responde conclusivamente al intento general de la obra. La experiencia suministra el material del conocimiento, pero no es el conocimiento mismo. Este siempre tiene que referirse a ideas, porque la idea es el único objeto posible del entendimiento; pero se limita a las ideas porque consiste en la *percepción de un acuerdo o un desacuerdo de las ideas entre sì.* Como tal, el conocimiento puede ser de dos clases fundamentales. Es conocimiento *intuitivo* cuando el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas se ve inmediatamente y en virtud de las mismas ideas, sin intervención de otras. Así se concibe inmediatamente que lo blanco no es negro, que tres son más que dos, etc. Este conocimiento es el más claro y el mas cierto que el hombre puede alcanzar y es, por tanto, el fundamento de la certeza y de la evidencia de todo otro conocimiento. El conocimiento, en cambio, es *demostrativo*, cuando el acuerdo o el desacuerdo entre dos ideas no es percibido inmediatamente, sino que se hace evidente mediante el uso de ideas intermedias que se llaman *pruebas.* El conocimiento demostrativo se funda evidentemente sobre un cierto número de conocimientos intuitivos. En efecto, cualquier paso de un razonamiento que tienda a demostrar la relación de dos ideas, a primera vista alejadas entre sí, se hace poniendo en relación intuitiva estas dos ideas con otras que a su vez están en relación intuitiva. La certeza de la demostración se funda en la de la intuición. Pero especialmente en largas demostraciones, cuando las pruebas son muy numerosas, el error es posible; de manera que el conocimiento demostrativo es mucho menos seguro que el intuitivo (*Ensayo,* IV, 2, § 1-7).

Al lado de estas dos clases de conocimientos hay otra, y es el conocimiento de las cosas que existen fuera de nosotros. Locke se da cuenta del problema que surge del mismo planteamiento de su doctrina. Si el espíritu, en todos sus pensamientos y razonamientos, no trata más que con ideas, si el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo entre las ideas, ¿de qué manera se puede llegar a conocer una realidad distinta de las ideas? Reducido el conocimiento a ideas y relaciones de ideas, ¿no queda reducido a un puro castillo en el aire, a una fantasía no

distinta del sueño más quimérico? Es cierto, según Locke, que el conocimiento es real sólo si hay una *conformidad* entre las ideas y la realidad de las cosas. Pero, ¿cómo puede garantizarse esta conformidad si la realidad de las cosas nos es conocida sólo a través de las ideas?

A estas preguntas, presentadas con toda la fuerza de su significado (*Ibid.*, IV, 4, § 1-3). Locke prepara la respuesta con observaciones preliminares. Por lo que se refiere a las ideas simples, que el espíritu no tiene ninguna capacidad de producir por sí, es menester admitir que deben ser producto de las cosas que actúan sobré el espíritu de modo natural y producen en él las percepciones correspondientes. Las ideas complejas, en cambio, excepto las de sustancia, son construcciones del espíritu; por consiguiente, no valen como imágenes de las cosas ni se refieren a la realidad como a su original. Las ideas de sustancia deben, para ser verdaderas, corresponder también a sus arquetipos o modelos externos. Lo mismo vale para las proposiciones, que deben consistir en una unión o separación de signos correspondientes al acuerdo o desacuerdo de las cosas representadas por los mismos signos. Se exceptúan solamente las proposiciones universales, cuya verdad consiste simplemente en la correspondencia entre la palabra y las ideas y no entre las palabras y las cosas; y se exceptúan también las máximas que son proposiciones de inmediata evidencia y que no se refieren a la realidad existente. Estas consideraciones preliminares (*Ibid.*, IV, 4 § 5-7) dejan, sin embargo, sin solución el problema de la justificación de aquellos conocimientos que implican legítimamente una referencia a la realidad externa. Este problema lo considera Locke en tres aspectos, correspondientes a tres órdenes diversos de realidad. Afirma que "tenemos el conocimiento de nuestra propia existencia por medio de la *intuición*; de la existencia de Dios por medio de la *demostración;* y de las demás cosas por medio de la *sensación*".

Por lo que se refiere a la existencia del yo, Locke se vale del procedimiento cartesiano. Yo pienso, razono, dudo y con ello percibo mi propia existencia, que la misma duda me confirma. La experiencia, por tanto, nos convence de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia y una infalible percepción interna de nuestra realidad (*Ibid.*,IV, 9, § 3).

Respecto a la existencia de Dios, Locke repite, con alguna variante, la demostración causal. La nada no puede producir nada; si existe algo (y alguna cosa existe seguramente, porque yo existo), quiere decir que ha sido producida por otra cosa; y no pudiéndose ir hasta el infinito, se debe admitir que un ser eterno lo ha producido todo. Este ser eterno ha producido con el hombre la inteligencia; debe tener, pues, una inteligencia infinitamente superior a la que ha sido creada por él; y, por el mismo motivo, una potencia superior a la de todas las fuerzas creadas, que actúan en la naturaleza. Evidentemente, este ser eterno, inteligentísimo, potentísimo, es *Dios* (*Ibid.*, IV, § 10).

En cuanto a la realidad de las cosas, el hombre no tiene otro medio de conocerla sino la sensación, y precisamente la sensación *actual.* No hay ninguna relación necesaria entre la idea y la cosa; sólo el hecho de que recibamos actualmente la idea del exterior, nos hace conocer que algo existe en este momento fuera de nosotros y produce la idea en nosotros. No la

sensación, sino la *actualidad* de la misma, permite afirmar la realidad de su objeto. "Tener idea de una cosa en nuestro espíritu, dice Locke (*Ibid.*, IV, 11, § 1), no prueba la existencia de una cosa más que puede probar el retrato de un hombre que éste existe en el mundo o que las visiones de un sueño no constituyen una historia verdadera". Indudablemente, el conocimiento que tenemos de la realidad de las cosas externas no es tan cierto como el conocimiento intuitivo de nosotros mismos o el conocimiento demostrativo de Dios; con todo, este conocimiento tiene bastante seguridad para merecer el nombre de conocimiento. Nadie es tan escéptico que pueda no estar cierto de la realidad de las cosas que ve y siente. Y si él puede dudar de ellas, dice Locke, no podrá nunca tener una controversia conmigo porque no estará nunca seguro de que yo diga algo contra su opinión (*Ib.*, IV, 11, § 3). No es admisible que nuestras facultades nos engañen hasta tal punto; la confianza en nuestras facultades es indispensable desde el momento en que no podemos conocerlas sino usando de ellas. Así la certeza que la sensación actual nos da sobre la realidad de las cosas que la producen es suficiente para todos los fines humanos. Además, puede ser confirmada por razones coadyuvantes.

En primer lugar, efectivamente, las ideas nos faltan cuando nos falta el órgano del sentido adecuado; esto prueba que las sensaciones se producen por causas externas que impresionan el sentido. En segundo lugar, las ideas son producidas en nuestro espíritu sin que nosotros las podamos evitar; lo cual quiere decir que no las producimos nosotros, sino por una causa externa. En tercer lugar, muchas ideas se producen en nosotros con dolor o con placer, mientras podemos recordarlas sin que vayan acompañadas por estos sentimientos, lo cual quiere decir que sólo el objeto externo las produce en nosotros, cuando excita los sentidos. En cuarto lugar, los sentidos se dan mutuo testimonio de las cosas externas y así se confirman el uno al otro. Locke considera que la certeza alcanzada mediante la sensación actual y los motivos que la confirman es suficiente al hombre para las necesidades de su condición. Una vez más, reconoce que las facultades humanas no son aptas para extenderse a todos los seres ni para alcanzar un conocimiento perfecto y libre de escrúpulos o dudas; pero reconoce, al mismo tiempo, que tal como son alcanzan una evidencia suficiente para los fines de la vida, esto es, para orientarnos frente a la felicidad y la miseria; y "más allá de esto nada nos importa del ser ni del conocimiento" (*Ibid.*, IV, 11, § 8).

Por otra parte, sostiene el principio de que la certeza de la realidad de las cosas está garantizada solamente por la sensación *actual* y que más allá de esta sensación no existe certeza. Si he visto, hace un minuto, aquella colección de ideas simples que es un hombre, pero no lo veo actualmente, no puedo estar cierto de que el mismo hombre exista todavía ahora, ya que no hay conexión necesaria entre su existencia de hace un minuto y su existencia de ahora. De mil modos puede él haber dejado de existir desde el momento en que su existencia ha sido atestiguada por mis sentidos. Es ciertamente probable, que millones de hombres existan actualmente, y es razonable que mi acción esté inspirada por la confianza de su existencia; pero todo esto es probabilidad, no conocimiento (*Ibid.*, IV, 11, § 9).

459. LA RAZÓN Y SUS LIMITES

Más allá del conocimiento cierto se extiende el dominio del conocimiento probable. El conocimiento cierto es muy restringido: consiste solamente en la intuición de nuestro yo, en la demostración de Dios y en la sensación actual de las cosas externas. Dado lo limitado de este conocimiento, la vida humana sería imposible si dependiera en todo caso y en todos sus estados de la posesión de un conocimiento infalible. Por esto el hombre está dotado providencialmente de una facultad con la cual suple la falta de un conocimiento cierto; y esta facultad es el *juicio*. El juicio, como el conocimiento, consiste en el acuerdo o desacuerdo de las ideas entre sí. Pero a diferencia del conocimiento, este acuerdo no se percibe, sino que solamente se supone. En el conocimiento, la demostración consiste en mostrar el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas mediante una o más pruebas que tienen una conexión constante, inmutable y visible una con otra. El juicio no da demostraciones, sino solamente probabilidades debidas a la intervención de pruebas cuya conexión no es constante ni inmutable, pero es o parece suficiente para inducir al espíritu a aceptarlas. La probabilidad, pues, se refiere a las proposiciones que no son ciertas, pero sólo ofrecen una cierta persuasión para tenerlas como verdaderas. Los fundamentos de la probabilidad son dos: 1.º, la conformidad de alguna cosa con el conocimiento, la observación y la experiencia; 2.º, el testimonio de los demás, que testifica sus observaciones y sus experiencias. Sobre estos dos fundamentos se basan los diversos grados de la probabilidad; y a los grados diversos de probabilidad deben corresponder diversos grados de *asentimiento* dado a las proposiciones probables. El primer grado de probabilidad es el de una proposición sobre la cual recae el consentimiento general de todos los hombres. Esta probabilidad es tan alta que está cerca del conocimiento. El segundo grado de probabilidad lo tenemos cuando nuestra experiencia coincide con el testimonio de muchas otras personas dignas de fe. El tercer grado de probabilidad se tiene respecto a las cosas que suceden indiferentemente cuando están atestiguadas por personas dignas de fe. En esta última probabilidad se funda la historia: la raal, por esto, cae fuera del conocimiento cierto y, más aún, es reducida por Locke al último y más bajo grado de probabilidad *(Ensayo,* IV, 16, § 11).

El conocimiento demostrativo y el juicio probable constituyen la actividad propia de la *razón.* Evidentemente, el conocimiento intuitivo, que consiste en la percepción de un acuerdo o desacuerdo entre las ideas y el conocimiento sensible de la realidad externa caen fuera de la razón, la cual no desempeña respecto a ellos ningún papel. Pero la intuición y los sentidos constituyen un campo restringidísimo de conocimientos. Este campo se extiende con toda seguridad por el conocimiento demostrativo en el cual la razón interviene para encontrar las pruebas, esto es, las ideas intermedias y ordenarlas entre sí. En la demostración, la razón se presenta como sagacidad, o sea descubrimiento de pruebas y como ilación, o sea ordenación de las mismas pruebas. Pero en el conocimiento probable la función de la razón es asimismo esencial, porque le corresponde encontrar, examinar y valorar los fundamentos de la probabilidad. La razón es la facultad que encuentra la conexión necesaria e indudable de las ideas en la demostración

y la conexión probable de las pruebas en el juicio. La razón abraza de este modo, según Locke, también el dominio de la probabilidad, que es su grado mas bajo. Por debajo de la probabilidad subsisten solamente opiniones, que son efectos del azar y por las cuales el espíritu oscila entre todos los acontecimientos, sin elección y sin dirección (*Ibid.*, IV, 17, § 2). Locke niega que la razón tenga como instrumento más apto el silogismo de la lógica aristotélico-escolástica. El silogismo no es necesario para razonar correctamente, porque no sirve para descubrir ideas ni para establecer su conexión. Su empleo es sólo polémico: puede servir para defender los conocimientos que suponemos tener.

Como ya queda dicho, los límites de la razón los da la limitada disponibilidad del material empírico y la falibilidad de la misma razón. Porque, en primer lugar, la razón no puede hacer nada donde falten las ideas. "En lo que no tengamos ideas, dice Locke, nuestro razonamiento se detiene y nos atenemos a los límites de toda nuestra consideración" (*Ibid.*, IV, 17, 9). En segundo lugar, aun disponiendo de ideas la razón se ve limitada o impedida por su confusión o imperfección; y en tercer lugar, se ve limitada o impedida por la falta de pruebas, esto es, por la falta de aquellas ideas que deberían servir para demostrar la concordancia cierta o probable entre dos ideas. Pero la razón es también falible, por lo cual puede partir de falsos principios y, en tal caso, en lugar de ayudar al hombre, lo entorpecerá cada vez mas; o también puede valerse de palabras dudosas y de signos inciertos en los discursos y en la argumentación, viniendo a terminar de esta manera en un punto muerto (*Ib.*, IV, 17, 10-13).

Pero, con todos sus límites e imperfecciones, la razón es, según Locke, la única guía de que dispone el hombre en todas las actividades de su vida. Incluso la misma fe necesita de ella. Locke entiende por *fe* el asenso dado a proposiciones que no son garantizadas por la razón sino sólo por el crédito de quien las propone, en cuanto es inspirado por Dios mediante una comunicación extraordinaria. Por tanto, la re se funda en la revelación. Pero ni siquiera ésta puede lograr que los hombres adquieran ideas simples que no las adquieran por la sensación o por la reflexión. Ni tampoco puede provocar el asentimiento a proposiciones que contradigan a la evidencia de la razón. Así, pues, la razón es fa que establece en cierto modo los límites de la fe; y, por último, sólo la razón puede decidir sobre la importancia y sobre el valor de la revelación en que se funda la fe (*Ibid.*, IV, 19, 10). A una fe reducida de esta manera al control de la razón, se opone, según Locke, el *entusiasmo* que es el fanatismo de quien cree poseer la verdad absoluta y fascarEJnspÍRWSOiiptir Dios en todas sus afirmaciones propias. Locke muestra el círculo vicioso en que se encierra el entusiasmo: se cree que una verdad determinada es revelada porque se cree en ella firmemente y se cree en ella firmemente porque se cree que es una verdad revelada. En realidad, la única "luz del espíritu" es la evidencia racional de una proposición; y Locke insiste a este propósito en el principio que dirige toda su obra: "La razón debe ser nuestro último juez y nuestra guía en todo" (*Ibid.*, IV, 19, 14).

Así como la razón es limitada y falible en sus posibilidades, así también el error, en cierta manera, está vinculado con su mismo funcionamiento y no deriva, según afirmaba Descartes, de un predominio de la voluntad sobre el entendimiento. El error se debe, según Locke, a cuatro razones

fundamentales: 1ª la falta de pruebas, entendiéndose por falta no sólo la ausencia absoluta de pruebas sino también la ausencia temporal o relativa de las mismas, por ejemplo, el no haberlas hallado todavía; 2ª la falta de capacidad para emplear las pruebas; 3ª la falta de voluntad para verlas; 4ª, finalmente, la medida equivocada de la probabilidad. A su vez, esta última puede obedecer a la admisión de principios que se consideran ciertos, pero que son dudosos o falsos; o a ideas imbuidas desde la infancia; o a cualquier pasión dominante; o, en fin, a la autoridad. En estos casos, lo primero que hay que hacer es suspender el asentimiento; y el asentimiento se puede suspender, no cuando estamos en presencia de un conocimiento evidente, intuitivo o demostrable, o de un conocimiento probable, sino cuando precisamente faltan las condiciones de la probabilidad. En los demás casos, se puede suspender el asentimiento sólo deteniendo la investigación y negándose a emplear los instrumentos de la misma.

460. EL PROBLEMA POLÍTICO Y LA LIBERTAD

El *Ensayo sobre el entendimiento humano,* cuyos fundamentos principales hemos dejado expuestos, es sin duda alguna el fruto más maduro y acertado de la investigación de Locke. Pero, según el mismo Locke, los resultados del *Ensayo* no tenían valor final sino instrumental: debían servir para limitar y dirigir el uso de la razón que el hombre puede hacer en todos los terrenos de su actividad, como única guía suya.

Como ya se ha dicho (§ 453), el propio Locke se sintió movido a emprender las investigaciones de las cuales el *Ensayo* es el resultado de problemas de naturaleza muy distinta. Sabemos que estos problemas eran de naturaleza política y moral; y a los problemas de esta índole, que le fueron impuestos o sugeridos, por las mismas vicisitudes de su vida, Locke dirige continuamente su mirada tanto durante la preparación del *Ensayo* como después de la publicación del mismo. Locke no nos ha dejado ningún escrito sobre la moral en sentido estricto. Sabemos por el *Ensayo* (I, 2) que era partidario del carácter racional o demostrativo de la ética, pues afirmaba que no se puede proponer ninguna regla moral de la que no se tenga que dar razón; que la razón de tales reglas debería ser su utilidad para la conservación de la sociedad y del bienester público; y por lo tanto, que en la disparidad de las reglas morales seguidas en los diferentes grupos en que se divide la humanidad, habría que aislar y recomendar las que se manifiestan verdaderamente eficientes a este propósito. Pero una investigación según estas directrices, Locke no la emprendió nunca. En cambio, en el dominio del pensamiento político y religioso Locke nos ha dejado contribuciones fundamentales. Las obras publicadas por él, la *Epístola sobre tolerancia*, los *Dos tratados sobre el gobierno civil,* la *Razonabilidad del cristianismo* son escritos que aseguran a Locke en este terreno un puesto tan importante como el que el *Ensayo* le ha dado en un campo más estrictamente filosófico. Estas obras hacen de Locke uno de los primeros y más eficaces defensores de las libertades de los ciudadanos, del estado democrático, de la tolerancia religiosa y de la libertad de las iglesias: ideales que a él le parecen *teoremas,* demostrados y demostrables por obra de aquella razón finita cuya

naturaleza y reglas de usar han quedado esclarecidas en el *Ensayo.* Pero sabemos muy bien por sus escritos inéditos que las conclusiones alcanzadas en estas obras son el resultado de una larga investigación, no exenta de vacilaciones y contrastes y que, además, en esta investigación, Locke ha ejercitado su reflexión racional sobre los acontecimientos y sobre las exigencias del mundo político y religioso de su tiempo, esto es, sobre la esfera de su experiencia propia en esta materia. De este modo, en su mismo procedimiento, ha sido fiel en cierta manera a su concepto de la razón; o si se prefiere, en su concepto de la razón, ha expresado y codificado el modo como él mismo lo ha ejercido.

La base de todas las discusiones políticas de Locke (como, por otra parte, las de la antigüedad y las de la Edad Media) es el concepto de derecho natural; el desarrollo de sus ideas políticas va acompañado por las interpretaciones que él mismo dio de este concepto. En sus dos escritos juveniles sobre la tolerancia y en los *Ensayos sobre el derecho natural*, la ley de naturaleza se identifica con la ley divina de conformidad con la tradición estoica y medieval que Locke veía reproducida en muchos escritos de su época. Correspondientemente, el origen y el fundamento de la autoridad y del poder político se reconocen asimismo en la voluntad divina. Pero ya desde sus primeros escritos, Locke reservaba a los hombres la facultad de elegir, mediante un contrato, el depositario de la investidura divina que, por sí misma, es indirecta o impersonal. En los *Ensayos* confiaba a la razón la tarea de revelar e interpretar la ley divina. "La ley de naturaleza, decía, se puede describir como el mandato de la voluntad divina cognoscible con la luz natural, mandato que señala lo que está y lo que no está de acuerdo con la naturaleza racional y con lo mismo ordena o prohibe... La razón no tanto funda y dicta esta ley de naturaleza cuanto la busca y la descubre como una ley sancionada por un poder superior e innata en nuestros pechos; de modo que ella no es el autor sino el intérprete de aquella ley" *(Essays on the Law of Nature,* I, p. 110). Para Grocio y para Hobbes, es la razón misma que "indica lo que está o no está de acuerdo con la naturaleza racional"; para el Locke de los *Ensayos* es el mandato de Dios que la razón se limita a manifestar. El límite de la razón para su ejercicio en el campo político es, en estos primeros escritos, no sólo un límite *inferior*, proporcionado por el material sobre el que debe operar la razón, sino también un límite *superior* constituido por la voluntad divina. En los *Tratados sobre el gobierno civil,* o sea, en la obra que expresa el punto de vista de Locke en el que se detuvo en su madurez, el límite superior ha desaparecido; la ley de naturaleza adquiere, a los ojos de Locke, su autonomía racional pero su límite inferior permanece porque ella recibe su contenido de la experiencia que en este caso es la experiencia de la vida humana asociada.

El primero de los Dos *tratados* está destinado a refutar las tesis contenidas en el *Patriarca o el poder natural de los Reyes* (1680) de Robert Filmer (muerto en 1653) según el cual el poder de los reyes deriva por derecho hereditario de Adán a quien le fue conferida por Dios la autoridad sobre todos sus descendientes y el dominio del mundo. El segundo de los *Dos tratados* contiene la parte positiva de la doctrina. Según Locke, existe una ley de naturaleza que es la razón misma en cuanto tiene por objeto las relaciones entre los hombres y que prescribe la *reciprocidad* perfecta de tales

relaciones. Locke, al igual que Hobbes, vincula estrechamente esta regla de reciprocidad con la de la igualdad originaria de los hombres; pero, a diferencia de Hobbes, considera que esta regla limita el derecho natural de cada uno con un derecho igual de los demás. Dice Locke: "El estado de naturaleza se gobierna por la ley de naturaleza, que obliga a todos; y la razón, la cual es está ley, enseña a todos los hombres, con tal que quieran consultarla, que, siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a nadie en la vida, en la salud, en la libertad ni en la propiedad" (*Two Treatises of Government,* II, 2, 6). Esta ley de naturaleza vale para todos los hombres en cuanto hombres (sean o no sean ciudadanos). En el estado de naturaleza, esto es, anteriormente a la constitución de un poder político, ella es la única ley válida de modo que la libertad de los hombres en este estado consiste en no estar sometido a ninguna voluntad o autoridad ajena, sino en respetar solamente la norma natural. Pero ni aun en este estado la libertad consiste para cada uno "en el vivir como le plazca" (*Ibid.*, II, 4, 22). El derecho natural del hombre se limita a la propia persona y, por lo tanto, es derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, en cuanto ésta es producida por el propio trabajo. Indudablemente, este derecho implica también el de castigar al ofensor y el de ser ejecutor de la ley de naturaleza; pero tampoco este derecho implica el uso de una fuerza absoluta o arbitraria, sino sólo aquella reacción que la razón señala como proporcionada a la transgresión (*Ibid.*, II, 2, 8).

Pero el estado de naturaleza no por ello es necesariamente, un estado de guerra, como quería Hobbes; aunque puede convertirse en un estado de guerra cuando una o varias personas recurren a la fuerza, o a un propósito manifiesto de fuerza, para obtener lo que la norma natural prohibiría obtener, es decir, un control sobre la libertad, sobre la vida y sobre los bienes de los demás. Precisamente, para evitar este estado de guerra, los hombres se organizan en sociedades y abandonan el estado de naturaleza: porque un poder al que se pueda apelar para obtener ayuda excluye la permanencia indefinida en el estado de guerra. Pero la constitución de un poder civil no quita a los hombres los derechos de que disfrutaban en el estado de naturaleza salvo el hacerse justicia por sí mismo; ya que la justicia del poder civil consiste en su eficacia para garantizar a los hombres, pacíficamente, estos derechos. Si la libertad natural consiste para el hombre en ser limitado solamente por la ley de naturaleza (que es la razón misma), la libertad del hombre en la sociedad consiste "en no estar sometido a más poder legislativo que al establecido de común acuerdo ni estar sujeto al dominio de otra voluntad ni a la limitación de más ley que la que este poder legislativo establezca de acuerdo con la confianza depositada en él" (*Ib.,* II, V 22). En otros términos, el *consentimiento* de los ciudadanos en el que tiene su origen el poder civil hace de este poder un poder *elegido* por los mismos ciudadanos y, por ende, al mismo tiempo un acto y una garantía de libertad de los mismos ciudadanos.

En consecuencia, la ley natural no implica, como afirmaba Hobbes, sino que excluye que el contrato que da origen a una comunidad civil forme un poder absoluto o ilimitado. El hombre, que no tiene ningún poder sobre la propia vida (que por ley de naturaleza tiene el deber de conservar), no puede, por un contrato, hacerse esclavo de otro y ponerse a sí mismo bajo

un poder absoluto que disponga de su vida como le plazca. Solamente el consentimiento de los que participan en una comunidad establece el derecho de dicha comunidad sobre sus miembros; pero este consentimiento, al ser un acto de libertad, o sea, de elección, va también dirigido a mantener y garantizar esta misma libertad y no puede convalidar el sometimiento del nombre a la voluntad inconstante, incierta y arbitraria de otro hombre.

El primer fin de una comunidad política es determinar el modo de emplear la fuerza de la comunidad para conservar a la propia comunidad y a sus miembros. Este fin responde a la función del *poder legislativo,* que por lo mismo viene limitado por las exigencias intrínsecas al propio fin. En efecto, en primer lugar, las leyes promulgadas no deben variar en los casos particulares sino ser iguales para todos. En segundo lugar, dichas leyes no pueden ir dirigidas sino al bien del pueblo. En tercer lugar, no se pueden imponer tasas sin consentimiento del propio pueblo. Uno de los fines fundamentales del gobierno civil es la defensa de la propiedad que es derecho natural del hombre; sin esta limitación del poder del gobierno el disfrute de la propiedad resulta ilusorio. Por último, el poder legislativo no puede transferir a otros su facultad de legislar (*Ibid.*, II, 11, 134 y sigs.).

Junto al poder legislativo, que ha de ser ejercitado por una asamblea, y separado del mismo, existe un *poder ejecutivo* al cual se transfiere la ejecución de las leyes formuladas por el primero. Locke distingue del poder ejecutivo un poder *federativo* que tiene por objeto representar a la comunidad frente a las otras comunidades o ante los individuos ajenos a la misma y al que competen las decisiones en torno a la guerra y a la paz, alianzas, leyes, etc. (*Ibid.*, II, 12, 145-47). El poder ejecutivo y el federativo tienen que estar en las mismas manos pues son prácticamente inseparables.

Después de la constitución de una sociedad política, el pueblo conserva el poder supremo de suprimir o alterar el poder legislativo. En ningún caso, la constitución de una sociedad civil significa que los hombres se entregan ciegamente a la voluntad absoluta y al dominio arbitrario de otro hombre. Por eso cada uno conserva el derecho de defenderse contra los mismos legisladores cuando éstos sean tan locos o malvados que pisoteen las libertades y las propiedades de los subditos. Los ciudadanos conservan este mismo derecho frente al poder ejecutivo, el cual por su propia naturaleza está sometido al poder legislativo y debe dar cuentas a éste acerca de sus decisiones (*Ib.*, II, 13, § 152). Y aunque posea la *prerrogativa* de aplicar las leyes con la amplitud y elasticidad correspondiente a cada caso, encuentra siempre un límite de esta prerrogativa en las exigencias del bien público. Por lo tanto, el poder legítimo está estrechamente vinculado. La diferencia entre la monarquía y la tiranía, que es una usurpación de poder, consiste en lo siguiente: que el rey tiene a las leyes como límites de su poder y hace del bien público el fin de su gobierno; pero el tirano lo subordina todo a su voluntad y a su apetito (*Ibid.*, II, 18, 199). Contra la tiranía, como contra cualquier político que se exceda de sus límites y que instaure la arbitrariedad en el puesto de la ley, el pueblo tiene derecho de recurrir a la resistencia activa y a la fuerza. En este caso, la resistencia no es rebelión sino más bien la resistencia contra la rebelión de los gobernantes a la ley y a la naturaleza

misma de la sociedad civil. El pueblo viene a ser juez de los gobernantes y, en cierto modo, se apela al juicio mismo de Dios (*Ibid.*, II, 19, 241).

461. EL PROBLEMA RELIGIOSO Y LA TOLERANCIA

La *Epístola sobre la tolerancia* publicada por Locke en 1689 es uno de los más sólidos monumentos elevados a la libertad de conciencia. Como veremos inmediatamente, los argumentos aducidos en este escrito en favor de la libertad religiosa y de la no intervención del estado en materia religiosa conservan todavía hoy, a distancia de siglos, toda su validez. Este es el único escrito sobre la materia publicado por Locke, es decir, el único en el cual expresó sus convicciones maduras y definitivas. Verdad es que anteriormente había escrito otros dos tratados (1661-62) y un *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) que quedaron inéditos. Los dos primeros escritos son sustancialmente contrarios a la tolerancia religiosa. El supuesto de esta actitud es que lo que hay de esencial o "necesario" en la religión es el culto *interior* de Dios; en este aspecto, la libertad del hombre coincide con el respeto de la ley natural o revelada y se halla al amparo de toda intromisión del poder civil como salvaguardada por la intimidad de la conciencia. Los actos externos de culto son también necesarios a la religión; pero no es necesaria esta o aquella modalidad que los mismos puedan adoptar por la variedad de las gentes que los practican o de los tiempos y costumbres. La variedad que el culto externo puede adoptar hace *indiferentes* sus modalidades particulares; la tesis de Locke es que "el magistrado puede legítimamente determinar el uso de cosas indiferentes que guarden relación con la religión" *(Escritos publicados e inéditos sobre la tolerancia,* p. 21). En el *Ensayo sobre la tolerancia,* la perspectiva es distinta. Locke ya no se preocupa, como en los primeros escritos, de reservar al magistrado civil el derecho de intervención que, en su opinión, debería evitar discordias y escisiones en la sociedad civil; pero en cambio, se interesa por establecer sólidamente los límites del poder civil en materia religiosa. Locke divide las acciones y las opiniones de los hombres en tres clases. En la primera incluye aquellas "que no se refieren para nada al gobierno ni a la sociedad" y entre éstas pone las opiniones puramente especulativas y el culto divino. En la segunda, da cabida a las que sin ser buenas ni malas, se refieren a la sociedad y a las relaciones entre los hombres y entre éstas pone las que conciernen al trabajo, al matrimonio, la educación de los hijos, etc. En la tercera incluye aquellas que no sólo conciernen a la sociedad, sino que además son buenas o malas en sí mismas, como las virtudes y los vicios morales. En cuanto a la primera clase de opiniones y acciones (que comprende también los ritos y los actos de culto externo), Locke propugna una tolerancia ilimitada; con respecto a la segunda clase, defiende una tolerancia limitada por la exigencia de no debilitar el estado ni causar daños a la comunidad; en cuanto a la tercera clase, excluye toda clase de tolerancia. Según Locke, los papistas deberían quedar excluidos del beneficio de la tolerancia por cuanto se consideran obligados a negar la tolerancia de los demás.

Pero en la *Epístola,* el concepto de tolerancia se establece mediante un análisis comparativo del concepto del estado v del concepto de la iglesia y se

le reconoce como punto de encuentro de sus objetivos y de sus intereses respectivos. El estado, dice Locke, es "una sociedad de hombres constituida para conservar y promover solamente los bienes civiles" entendiéndose por "bienes civiles" la vida, la libertad, la integridad del cuerpo, su inmunidad del dolor y la posesión de las cosas externas. Este objetivo del estado determina los límites de su soberanía; la salvación del alma queda claramente fuera de estos límites. En efecto, el único instrumento de que dispone el magistrado es la constricción; pero la constricción es incapaz de conducir a la salvación porque nadie puede ser salvado mal de su grado. La salvación depende de la fe y la fe no puede ser inducida en las almas por la fuerza. "Si alguno quiere admitir algún dogma o practicar algún culto para salvar su propia alma debe creer de corazón que aquel dogma es verdadero y que el culto será agradable y aceptado por Dios; pero no hay pena capaz en manera alguna de imbuir en el alma una convicción de este genero." Por otra parte, ni los ciudadanos ni la misma iglesia pueden pedir la intervención del magistrado en materia religiosa. La iglesia, dice Locke, es "una sociedad libre de hombres que se reúnen espontáneamente para honrar públicamente a Dios del modo que creen será agradable a la divinidad, para obtener la salvación del alma' . Como sociedad libre y voluntaria, la iglesia ni hace ni puede hacer nada que concierna a la propiedad de los bienes civiles o terrenos, ni puede recurrir a la fuerza por motivo alguno, ya que la fuerza está reservada al magistrado civil. Por lo demás, la fuerza, incluso ejercida por la iglesia, es inútil y dañosa para promover la salvación. Ciertamente, la iglesia tiene el derecho de expulsar de su seno a aquellos cuyas creencias considere incompatibles con sus propios fines. Pero la excomunión no debe transformarse por ningún concepto en una disminución de los derechos civiles del condenado. "A éste, dice Locke, se le deben conservar inviolablemente todos los derechos que le corresponden como hombre y como ciudadano; estas cosas no pertenecen a la religión. Un cristiano, lo mismo que un pagano, debe ser defendido de toda violencia y de toda injusticia." Ni la iglesia puede derivar ningún derecho del estado, ni el estado de la iglesia. "La iglesia, tanto si entra en ella el magistrado como si sale de ella, continúa siendo la que era, una sociedad libre y voluntaria: ni adquiere el poder de la espada porque en ella entre el magistrado ni, cuando éste se va de ella pierde el derecho que ya tenía de enseñar y de excomulgar."

A pesar de todo, ni siquiera en la *Epístola* encuentra la tolerancia un reconocimiento radical porque Locke afirma que "los que niegan la existencia de Dios no pueden ser tolerados de ningún modo' , y su escrito representa aún hoy la mejor justificación que la historia de la filosofía nos ha dado de la libertad de conciencia. Aunque, por otro lado, Locke no pretende negar o disminuir el valor de la religión, reduciéndolo a la pura fe en el sentido en que la fe se contrapone a la razón. Los escritores libertinos (que Locke conocía bien) mostraban tendencia a confinar en el dominio de la fe las creencias opuestas o absurdas para la razón (§ 418). Locke, que aprovecha alguno de los argumentos de que ellos se valían para privar de valor racional a la religión, por ejemplo, la pluralidad y disparidad de fes y de cultos religiosos, afirma y defiende, no obstante, la posibilidad del carácter racional de la religión y reconoce al cristianismo como una religión racional. La *Razonabilidad del cristianismo* va encaminada a descubrir en el

cristianismo aquel núcleo esencial y exento de supersticiones que lo hace aceptable por la razón y lo convierte en el mejor aliado de la misma razón por lo que respecta a la vida moral del género humano. Según Locke, el núcleo esencial del cristianismo es el reconocimiento de Cristo como Mesías y el reconocimiento de la verdadera naturaleza de Dios. Estos son los artículos de fe necesarios para el cristiano y constituyen una religión sencilla, adecuada a la comprensión de los letrados y de los trabajadores, y libre de las sutilezas de los teólogos. Naturalmente, la fe en Cristo implica también la obediencia a sus preceptos, aunque ninguno está obligado a conocer *todos* estos preceptos, que cada cual debe tratar de aprender y comprender por sí mismo en las Sagradas Escrituras. Según Locke, la justificación del cristianismo radica en su razonabilidad y utilidad. Sin él "la parte racional y pensante del género humano" hubiera podido descubrir "al único Dios supremo e invisible", pero este descubrimiento hubiera quedado oculto para todo el resto de la humanidad. La revelación cristiana lo ha difundido por todo el mundo. Además, ha dado autoridad y fuerza a aquellos preceptos morales que de otra manera habrían sido patrimonio exclusivo de los filósofos. En otros términos, el cristianismo ha sido para Locke una nueva promulgación, más amplia y eficaz, de la ley moral y de las verdades fundamentales que rigen la vida humana.

La característica de esta posición de Locke es que el cristianismo no es extraño a la razón de manera que no necesita ser purificado desde fuera por obra de ésta, de ninguna parte supersticiosa y caduca. La razón es, en cierto modo, intrínseca al propio cristianismo que ha nacido como esfuerzo por librar a la humanidad de antiguos compromisos y tradiciones; por lo cual la "razonabilidad" le es connatural y constituye un rasgo suyo que le ha asegurado en el pasado y le asegura en el presente una función histórica. Para Locke, una vez más, la razón no es una fuerza extraña a la experiencia humana que forma un desierto en su derredor destruyendo los campos específicos en que dicha experiencia se articula, sino que más bien es una fuerza que actúa en el interior de estos campos y les asegura su vida y su validez.

462. LA EDUCACIÓN

En este sentido de "razón", la educación del hombre es una educación en la razón. Los *Pensamientos sobre la educación* de Locke son una obra circunstancial que tiene como objetivo manifiesto trazar el proyecto de la educación de un joven perteneciente a la aristocracia inglesa. Pero este proyecto no atiende solamente a la formación de las buenas maneras y, en general, de una cultura que le haga erudito al joven y le permita brillar en el ambiente al que está destinado. Locke es decididamente contrario a una educación así e insiste en el carácter subordinado de la cultura. "Admito que leer, escribir y la cultura sean necesarios, dice Locke, pero no que sean lo más importante. Imagino que consideraríais muy necio a quien no estimara infinitamente mas a un hombre virtuoso y sensato que a un gran erudito" *(Pensamientos,* § 147). Por otro lado, la educación ha de tener muy en cuenta el ambiente o el grupo social a que pertenece el individuo:

según Locke, no puede haber educación del individuo, abstraído, de sus vínculos con la sociedad. Pero esto no significa que la educación no deba poner al individuo en situación y facultad de juzgar y criticar las opiniones, las costumbres, las supersticiones del ambiente a que pertenece. En este aspecto, el objetivo fundamental de la educación es preparar al individuo para hacer predominar en su conducta, las exigencias de la razón. Las virtudes, el carácter, la sabiduría son los aspectos con que se configura en Locke el fin de la educación; fin éste que puede resumirse en el predominio de la razón. "Me parece evidente que el principio de toda virtud y de toda excelencia consista en privarnos de la satisfacción de nuestros deseos cuando éstos no son autorizados por la razón" (*Ibid.*, § 38).

De acuerdo con el concepto que Locke tiene de la razón, el predominio de ésta en el hombre sólo se puede lograr preparándolo para ejercitar la razón misma sobre Jos contenidos particulares que le brinda la experiencia. La razón no encierra al hombre en sí mismo sino que lo abre al mundo. Esto hace que la educación pueda formar, mediante el ejercicio, un conjunto de habilidades o de facultades de inteligencia que permiten al hombre afrontar y dominar los casos más diversos de la vida.

Por otra parte, no se concibe una educación en la razón sin el reconocimiento y la formación del sentido de la *dignidad* humana. De esta exigencia deriva la condena de los castigos corporales como medio de educación. Porque estos castigos, en lugar de debilitar, refuerzan la propensión natural al placer porque se aprovechan de ella, hacen odiosas las cosas que quieren inculcar y, en fin, producen una "disciplina de esclavos". "El niño, dice Locke, se somete y simula obediencia mientras siente sobre sí el temor al palo; pero en cuanto desaparece éste y la buena suerte de no ser visto le asegura la impunidad, tanto más da rienda libre a su tendencia." En casos extremos, esto es, cuando parece que estos castigos tienen éxito, hacen de un joven desordenado "una critura embrutecida" (*Ibid.*, §§ 48, 52). Estos castigos como instrumentos de educación, Locke quiere sustituirlos por el sentimiento del *honor*, es decir, por el deseo de lograr la aprobación de los demás y evitar su reprobación o desestima. Se trata de un incentivo de naturaleza eminentemente social, que aprovecha e insiste en las relaciones del joven educando con el grupo a que pertenece; pero se trata, sobre todo, en la mente de Locke, de un incentivo que no quita ni disminuye la dignidad de la persona racional.

BIBLIOGRAFÍA

§ **452.** La primera edición completa de las obras de Locke se publicó en Londres el año 1714; otras ediciones: *Works*, 9 vols., Londres, 1824, 1853.

An Essay Concerning Human Understanding, ed. Campbell Fraser, 2 vols., Oxford, 1894; *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinión and Assent* (Draft B), ed. B. Rand, Harvard, 1931; *An Early Draft of Locke's Essay* (Draft A), ed. R. I. Aaron y J. Gibb, Oxford, 1936; *Essays on the Law of Nature*, The Latin Text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in His Journal for 1676, ed. von Leyden, Oxford, 1954 (con importante introducción); *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, 1960; *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, bajo el cuidado de C. A. Viario, ed. Turín, 1961 (contiene dos tratados

inéditos sobre los poderes religiosos del magistrado civil, uno en inglés, 1660, y otro en latín, 1660-62, con sus traducciones italianas; el texto inglés revisado y la traducción italiana de *An Essay Concerning Toleration*, y la traducción italiana de la *Epistola).*

Sobre la vida: Lord King, *The Life of L., with Extracts from His Correspondance, Journals and Common-Place Boocks*, Londres, 1829, 1858; M. Cranston, *J. L., A Biography*, Londres, 1957.

§ 453. Sobre la vida y sobre la formación filosófica de Locke en relación con la cultura y las vicisitudes politicas del tiempo, así como sobre los temas principales de la filosofía de Locke es fundamental: C A. Viano, *J. L., Dal razionalismo all'illuminismo*, Turín, 1960. Además: A. Campbell Fraser, *L.*, Londres, 1890; C. Bastide, *J. L.*, París, 1907; H. Ollion, *La phil. genérale de L.*, París, 1900; Alexander, *L*, Londres, 1908; Didier, J. *L.*, París, 1911 ; Gibson, *L. 's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, 1917; Carlini, *La filosofia di L.*, 2 vols., 2ª ed., Florencia, 1928; Kemp Smith, *J. L.*, Manchester, 1933; R. I. Aaron, *J. L.*, Oxford, 1937.

§ 460. S. P. Lambrecht, *The Moral and Politicai Tbeory of J. L.*, Nueva York, 1918.

§ 461. E. E. Worcester, *The Religious Opinions of J. L.*, Ginebra, Nueva York, 1889; H. I. Mc Zachlan *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton,* Manchester University Press, 1941.

Bibl.: H. O. Christophersen, *A Bibliographical Introduction to the Study of J. L*, Oslo, 1930; Viano, op. cit.

CAPITULO IX

BERKELEY

463. VIDA Y ESCRITOS

La doctrina de Berkeley es la escolástica del empirismo. El empirismo de Locke es tomado por Berkeley como punto de partida y fundamento de una defensa de valores morales v religiosos. Berkeley se encuentra, frente al empirismo, en la misma posición en que se halla Malebranche respecto al cartesianismo: ambos utilizan una u otra filosofía para una defensa de la espiritualidad religiosa, aunque intentan completarla con las doctrinas del neoplatonismo tradicional.

Jorge Berkeley nació en Dysert, Irlanda, el 12 de marzo de 1685. Se graduó en Dublín en 1707 y llegó muy pronto a formular el principio de su filosofía, el inmaterialismo, que concibió desde un principio como esfuerzo encaminado a defender la conciencia religiosa y sus valores básicos. A los 24 años, en 1709, publicó el *Ensayo de una nueva teoría de la visión;* y al año siguiente (1710) publicó el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* cuyo principal intento se muestra palpablemente en el subtítulo: "en el cual se investigan las principales causas de error y de dificultades en las ciencias, con los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligiosidad." En 1713, Berkeley se dirigió a Londres, donde frecuentó la brillante sociedad de su tiempo y trabo amistad con los personajes más conocidos de la literatura y de la política, entre ellos su paisano Jonatán Swift. Allí publicó los *Tres diálogos entre Hylas y Philonus* (1713), en los cuales reprodujo en forma dramática de diálogo las tesis del tratado. En los años siguientes Berkeley viajó por Italia (1714, 1716-20) y de este viaje nos ha dejado una narración descriptiva en el *Diario de Italia,* que no fue publicado hasta 1871. Vuelto a Inglaterra, publicó en 1721 un escrito de filosofía natural, *De motu, y* un *Ensayo para prevenir la ruina de la Gran Bretaña.* En 1723 formuló el gran proyecto de evangelizar y civilizar a los salvajes de América. Creyendo que su proyecto había llamado la atención del público y del gobierno, partió en 1728 para fundar un colegio en las islas Bermudas. Se detuvo en Rhode Island para esperar (inútilmente) los subsidios prometidos, y permaneció allí hasta fines de 1731. En estos tres años compuso el *Alcifrón,* diálogo polémico contra los librepensadores de su tiempo, que fue publicado en 1732. Vuelto a Londres pidió y obtuvo el nombramiento de obispo de Cloyne, Irlanda, y se estableció allí (1734), dedicándose a numerosas obras filantrópicas y morales. Con ocasión de las epidemias que asolaron a Irlanda en 1740, creyó ver en el agua de alquitrán

un remedio milagroso. Escribió entonces la *Siris o* Cadena de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán y otros varios argumentos, relacionados entre sí y que derivan uno del otro. En 1752 fue a establecerse a Oxford, y aquí murió el 20 de febrero de 1753.

El interés dominante de Berkeley no es el filosófico, sino el religioso; y la misma religiosidad la considera desde un punto de vista más bien práctico que especulativo, como fundamento necesario de la vida moral y política. La doctrina que le asegura un sitio eminente en la historia de la filosofía —su espiritualismo inmaterialista— la considera *él* como un simple instrumento de apologética religiosa, no como un fin en sí misma. Por otra parte, sólo se ocupó de ella en su actividad juvenil, hasta el año 1713, esto es, hasta la edad de 28 años. En las obras sucesivas aquella doctrina, aun sin ser explícitamente contradicha o negada, la descuida y busca en otras partes, esto es, en el neoplatonismo tradicional, los elementos de su apologética religiosa. El *Alcifrón* y el *Siris* son las obras principales de este segundo periodo; pero otros escritos menores de Berkeley revelan igualmente bien la intención de su actividad filosófica. Así en el *Analista*, "un discurso dirigido a un matemático incrédulo" (1734), sostiene la tesis de que los elementos últimos de las matemáticas son asimismo tan incomprensibles como las verdades del cristianismo y que por esto, si se tiene fe en las matemáticas, con mayor razón se debe creer en las verdades religiosas; tesis que vuelve a aducir en la *Defensa del librepensamiento en matemáticas* (1735), haciendo resaltar la contradicción en que caen algunos matemáticos que "creen en la doctrina de las fluxiones", pero "pretenden rechazar la religión cristiana porque no pueden creer lo que no entienden o porque no pueden asentir sin evidencia o porque no pueden someter su fe a la autoridad" *(Works,* III, p. 66).

Vista en su conjunto, la obra de Berkeley demuestra claramente su carácter apologético y la naturaleza escolástica de su aspecto más propiamente filosófico. En los escritos juveniles, Berkeley se vale del empirismo para combatir el materialismo y el escepticismo de la generación en que había nacido. La conclusión apologética es en aquellas obras el resultado de una crítica filosófica negativa. En las obras de su madurez, ilustra y defiende positivamente los principios de la religiosidad, tal como los entiende, recurriendo a la ayuda de la literatura tradicional. La unidad de la personalidad de Berkeley no está, pues, ni en el empirismo de los primeros escritos ni en la metafísica neoplatónica de los escritos posteriores. Es la unidad de una personalidad religiosa, que gira gradualmente desde una defensa negativa de la religiosidad hasta una aclaración positiva de sus exigencias y de su contenido doctrinal.

464. EL NOMINALISMO

En una colección juvenil de pensamientos (*Commonplace book*, publicado en 1871) Berkeley presentaba ya bajo forma de apuntes sueltos los temas sobre que debía insistir en su especulación. Estos temas aparecen claramente en su primera obra, *Ensayo de una teoría de la visión.* La tesis de Berkeley es que la distancia de los objetos al ojo no se ve, sino que es

solamente sugerida al espíritu por las sensaciones que se derivan de los movimientos del ojo. Asimismo, la magnitud de los objetos y su situación recíproca no se ven directamente, sino que son únicamente interpretaciones del significado táctil de los colores, los cuales son en realidad lo único visto verdaderamente por los ojos. La coincidencia de las sensaciones táctiles con las visuales carece de justificación. Unas y otras sensaciones son simplemente *signos* de los cuales consta el lenguaje de la naturaleza, dirigido por Dios a los sentidos y a la inteligencia del hombre. Este lenguaje tiene por objeto instruir al hombre para regular sus acciones, con el fin de obtener lo que es necesario para su vida y evitar lo que puede destruirla *(Teoría de la visión*, 147).

Ya en este análisis prescinde Berkeley de cualquier referencia a una realidad externa y reduce las sensaciones a signos del lenguaje natural, que es el medio de comunicación entre Dios y el hombre. La negación de la realidad externa se convierte en el tema de las obras sucesivas. En la introducción al *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* Berkeley establece las premisas gnoseológicas de su doctrina. La causa principal de los errores e incertidumbres que se encuentran en filosofía, es la creencia en la capacidad del espíritu para formar *ideas abstractas.* El espíritu humano, cuando ha reconocido que todos los objetos extensos tienen como tales algo común, aisla este elemento común de los demás elementos (magnitud, figura, color, etc.), que diferencian los mismos objetos y forma la idea abstracta de extensión, que no es ni una línea, ni una superficie, ni un sólido y que no tiene ni magnitud ni figura, sino que está completamente separada de todas estas cosas. De la misma manera forma la idea abstracta del color, que no es ninguno de los colores en particular, y del hombre, que no tiene ninguno de los caracteres particulares que son propios de los individuos humanos singulares.

Ahora bien, Berkeley niega que el espíritu humano tenga la facultad de abstracción y que las ideas abstractas sean legítimas. La idea de un hombre es siempre la de un hombre particular, blanco, negro, alto o bajo, etc. La idea de extensión es siempre la de un objeto particular extenso, con una determinada figura y magnitud, y así sucesivamente. No hay idea de un hombre que no tenga ningún carácter particular, como no hay en realidad un hombre de esta clase. Estas consideraciones sirven para que Berkeley defienda un nominalismo, que es aún más radical que el de Locke y deriva también de Ockham directamente. Las que Locke llama ideas generales no son ideas abstractas, como él sostiene, sino ideas particulares tomadas como signos de un grupo de otras ideas particulares afines entre sí. El carácter de universalidad que adquiere la idea particular de esta manera, deriva solamente de su relación con otras ideas particulares en lugar de las cuales puede estar y se debe, por consiguiente, a su función de *signo.* El triángulo que un geómetra tiene presente para demostrar cualquier teorema, es siempre un triángulo particular, por ej., isósceles; pero puesto que no se hace mención de aquel triángulo particular en el curso de la demostración, el teorema demostrado vale indistintamente para todos los triángulos, cada uno de los cuales puede estar en lugar del que se considera. Esta es la única universalidad que nuestras ideas pueden tener.

En cuanto a las ideas abstractas, su origen se debe simplemente al mal uso de las palabras y el mejor medio para librarse de ellas, y para evitar las

confusiones y problemas ficticios a que dan pie, es el de fijar nuestra atención en las ideas y no en las palabras que las ideas expresan. De esta manera, se conseguirá fácilmente la claridad y distinción, que son los criterios de su verdad. Esta reducción de las ideas generales a signos, es para Berkeley sólo el punto de partida de un nominalismo radical, cuyas etapas sucesivas serán: 1.°, la reducción de toda realidad sensible a idea; 2.°, la reducción de la idea a signo de un lenguaje divino.

465. EL INMATERIALISMO

Berkeley emplea el principio cartesiano, ya aceptado por Locke, de que los únicos objetos del conocimiento humano son las ideas. Lo que nosotros llamamos *cosa* no es más que una colección de *ideas*: por ejemplo, una manzana es el cqnjunto de un cierto color, de un olor, de una figura, de una consistencia determinada. Ahora bien, para existir, las ideas tienen necesidad de ser percibidasr su *esse*, dice Berkeley *(Principios,* § 3), consiste en su *percipi*, *y* no es por tanto posible que existan de cualquier modo fuera de los espíritus que las perciben. Comúnmente se cree que las cosas naturales (los hombres, las casas, las montañas, etc.) tienen una existencia real distinta de la percepción que el entendimiento tiene de ellas. Se distingue el ser percibido de una cosa de su ser real. Pero esta distinción es una de las muchas abstracciones que Berkeley condena de antemano. En realidad, es imposible concebir una cosa sensible separada o distinta de la percepción correspondiente. El objeto y la percepción son la misma cosa y no pueden ser abstraídos uno de otro. Esto quiere decir que no existe una sustancia corpórea o materia, en el sentido en que comúnmente se entiende, esto es, como objeto inmediato de nuestro conocimiento. Este objeto es solamente una idea, y la idea no existe si no es percibida. La única sustancia real es, pues, el espíritu que percibe las ideas (*Ibid.,* § 7).

Pero además de esa primera forma de materialismo, hay otra más refinada, por la cual se admite que los cuerpos materiales no son inmediatamente percibidos, sino que son los *originales,* los *modelos* de nuestras ideas, que serían copias o imágenes de ellos. Pero Berkeley repite que, si estos ejemplares externos de nuestras ideas son perceptibles, son ideas; y si no son perceptibles, es imposible que puedan asemejarse a las ideas, ya que un color, por ejemplo, no será nunca semejante a algo invisible. Así, el punto de vista de Locke queda eliminado. Entre cualidades primarias y secundarias no hay ninguna diferencia. En primer lugar, las cualidades primarias no existen sin las secundarias; no hay, por ejemplo, uña extensión que no sea coloreada. Y en todo caso la forma, el movimiento, la magnitud, etc., son ideas exactamente como los colores, los sonidos, etc. No pueden, pues, subsistir fuera de un espíritu que las perciba, y no son más objetivas que las llamadas cualidades secundarias.

El último refugio del materialismo puede ser el de admitir la sustancia roaterial como un substrato de las cualidades sensibles. Pero este substrato material, debiendo ser por definición distinto de las ideas sensibles, no tendrá ninguna relación con nuestra percepción y no habrá manera de demostrar su existencia. Tampoco podría ser considerado como causa de las

ideas; porque no se puede llegar a concebir que un cuerpo actúe sobre el espíritu y pueda producir una idea. La materia, si existiera, sería inactiva y no podría producir nada; mucho menos podría producir algo inmaterial como la idea.

La afirmación de la realidad de objetos sensibles fuera del espíritu es, pues, para Berkeley una cosa absolutamente falta de sentido. Nosotros podemos indudablemente pensar que hay árboles en un parque o libros en una biblioteca, sin que ninguno los perciba; pero esto se reduce a pensarlos como no pensados, precisamente en el momento en que se piensa en ellos; lo cual es una contradicción evidente (*Ibid.*, § 23). Las ideas deben indudablemente tener una causa; pero esta causa no puede ser, como se ha visto, la materia, y no pueden ni siquiera ser las mismas ideas. Las ideas son esencialmente inactivas: carecen en absoluto de fuerza y de acción. Es activo solamente el espíritu que las posee. Nuestro espíritu puede, por tanto, obrar sobre las ideas y de hecho actúa uniéndolas y variándolas a su voluntad. Pero no Siene ningún poder sobre las ideas percibidas actualmente, esto es, sobre las que nosotros llamamos habitualmente cosas naturales. Estas ideas son más fuertes, más vivas y más distintas que las de la imaginación. Tienen, también, un orden y una coherencia muy superior a la de las ideas agrupadas por los hombres. Deben, pues, ser producidas en nosotros por un espíritu superior, que es Dios. Las que llamamos leyes de la naturaleza son las reglas fijas y los métodos constantes mediante los cuales Dios produce en nosotros las ideas de los sentidos. Aprendemos esas reglas por experiencia, la cual nos enseña que una idea va acompañada por otra en el curso ordinario de las cosas. Sabemos así a qué atenernos para las necesidades de la vida; y sabemos, por ej., que los alimentos nutren, el fuego quema, etc. El orden con que las ideas naturales se presentan demuestra, por tanto, la bondad y la sabiduría del espíritu que nos gobierna (*Ib.*, § 29-32).

Berkeley no pretende con esto quitar toda realidad al conocimiento y reducirlo a una fantasía o sueño. Considera que ha establecido sólidamente la diferencia entre sueño y fantasía, reconociendo que las ideas que nosotros llamamos cosas reales, son producidas en nuestros sentidos por Dios, y que las demás, mucho menos regulares y vivas, que llamamos propiamente ideas, son las imágenes de las primeras (*Ibid.*, § 33). Pero no es contrario al uso de la palabra *cosas* para indicar las ideas reales que proceden de Dios. Se trata aquí de palabras: lo importante es no atribuir a las llamadas cosas una realidad externa al espíritu (*Dial.*, III, *W.*, I, p. 471). Tampoco admite que las ideas no existan verdaderamente en los intervalos en que no son percibidas por cada uno de nosotros y que, por tanto, las cosas se aniquilen y creen en cada momento; pues, cuando no son percibidas por nosotros, lo son por otros espíritus (*Princ.*, § 48). En este sentido las cosas pueden también llamarse *externas* con respecto a su origen, en cuanto no son engendradas desde el mismo interior del espíritu, sino impresas en él por un espíritu diverso dei que las percibe (*Ibid.*, § 90). Así, Berkeley admite que Dios conoce todo lo que es objeto de nuestras sensaciones; pero niega que en Dios este conocimiento sea una experiencia sensible semejante a la nuestra, porque tal experiencia es incompatible con la perfección divina. Dios emplea más bien las sensaciones como signos para expresar al espíritu humano sus propias concepciones (*Dial.*, III, *W.*, I, p. 458-459).

Berkeley hace ver inmediatamente la ventaja que para la religión se deriva de esta negación de la materia. La alternativa está entre materialismo y espiritualismo. Si se admite que la materia es real, la existencia de Dios resulta inútil, porque la misma materia se convierte en causa de todas las cosas y de las ideas que hay en nosotros. Se niega de esta forma cualquier designio providencial, toda libertad e inteligencia en la formación del mundo, la inmortalidad del alma y la posibilidad de la resurrección. La existencia de la materia es el principal fundamento del ateísmo y del fatalismo, y el mismo principio de idolatría depende de él. Una vez rechazada la materia, sólo se puede recurrir a Dios para explicar el origen y la belleza de nuestras ideas sensibles, y la misma existencia de las cosas sensibles se presenta como evidencia inmediata de la existencia de Dios. La consideración y el estudio de la naturaleza adquieren en este caso un significado religioso inmediato, ya que darse cuenta de las leyes naturales significa interpretar el lenguaje por medio del cual Dios descubre a los hombres sus atributos y los guia hacia la felicidad de la vida. La ciencia de la naturaleza es una especie de gramática del lenguaje divino: considera más los signos que las causas reales. La filosofía es la verdadera lectura del lenguaje divino de la naturaleza porque descubre su significado religioso (*Princ.*, § 108-109). Por esto la ciencia de la naturaleza se para en los signos de este lenguaje y en sus relaciones; la filosofía se eleva hasta la grandeza, sabiduría y benevolencia del creador (*Ibid.*, § 109).

El inmaterialismo hace además indudable la inmortalidad del alma. El espíritu, esto es, la sustancia que piensa, percibe y quiere, sin tener caracteres comunes con las ideas. Las ideas son pasivas, el espíritu es actividad; las ideas son pasajeras y mudables, el espíritu es una realidad, permanente y simple, sin ninguna composición. Como tal, el alma del hombre es naturalmente inmortal (*Ibid.*, § 141). El espíritu y las ideas son tan diversos entre sí que no podemos ni siquiera decir que tenemos una idea del espíritu. Lo conocemos, sí, y con absoluta certeza; pero este conocimiento debe llamarse más bien *noción* porque es completamente distinto de las ideas que constituyen el mundo natural (*Ibid.*, § 142). Los espíritus distintos de los nuestros no son, sin embargo, conocidos sólo por medio de las ideas que producen en nosotros. El conocimiento de ellos no es inmediato, como el que tenemos de nuestro propio espíritu, sino mediato e indirecto, esto es, a través de los movimientos, de los cambios y de las combinaciones de ideas, las cuales nos informan de la existencia de ciertos seres particulares semejantes a nosotros. La mayor parte de las ideas, siendo lo que llamamos "obras de la naturaleza", nos revelan directamente la acción de Dios como de un Espíritu único, infinito y perfecto. La existencia de Dios es mucho más evidente que la de los hombres (*Ibid.*, § 147).

466. LA METAFÍSICA NEOPLATÓNICA

Los fundamentos doctrinales expuestos hasta ahora constituyen las tesis de las obras de juventud de Berkeley. Ya en estas obras no se los considera como fines en sí mismos, sino sólo como medios aptos para defender y reforzar la religión en los hombres. Este fin apologético se hace cada vez más

dominante en obras sucesivas. Estas no rechazan las típicas tesis del inmaterialismo y de la reducción de las cosas naturales a simples ideas; pero, en cierto modo, las ponen entre paréntesis, insistiendo cada vez más en una metafísica religiosa tomada del neoplatonismo. El paso de la primera a la segunda fase de Berkeley se puede descubrir en el breve escrito latino *De motu* de 1721. La tesis de esta obra es que "aquellos que afirman que hay en los cuerpos una fuerza activa, acción y principio de movimiento, no se basan en experiencia alguna; se valen de términos generales y oscuros y no saben lo que quieren. Por el contrario, los que afirman que el principio del movimiento es la *mente,* sostienen una doctrina defendida por la experiencia y aprobada por el consentimiento de los hombres más doctos de todos los tiempos" (§ 31). La mente de que se habla es Dios mismo, "el cual mueve y contiene toda esta mole corpórea y es la causa verdadera y eficiente del movimiento y de la misma comunicación del movimiento". Berkeley reconoce, no obstante, que en la filosofía física es menester buscar las causas de los fenómenos en principios mecánicos, mientras que en metafísica se llega a la causa verdadera y activa, esto es, a Dios mismo (§ 69-72). Las obras sucesivas de Berkeley insisten cada vez más en esta metafísica que ve en Dios la mente y el principio informador del universo.

El *Alcifrón* es, como dice el subtítulo, una "apología de la religión cristiana contra los llamados librepensadores". Está dirigido contra el deísmo iluminista que separaba de la religión la moral y reducía la misma religión a principios racionales independientes de toda revelación. Aunque las primeras obras de Berkeley den un concepto de la divinidad muy cercano al de los llamados librepensadores, porque está fundado únicamente en la razón natural y no en la revelación, el *Alcifrón* afirma decididamente la insuficiencia de la religión natural. Esta no llega nunca a ser una auténtica y sentida fe, que se manifieste en oraciones y actos externos de culto, ni siquiera en aquellos que la profesan, ni puede convertirse nunca en la religión popular o nacional de un país (*Alc.*, V, 9). La revelación es necesaria a la religión para que ésta sea verdaderamente operante en el espíritu y en las acciones de los hombres y ejerza una acción benéfica sobre sus costumbres. No es posible una moral sin religión; y puesto que la religión se funda en la fe en Dios, el IV *Diálogo* de la obra repite los argumentos aducidos en la *Nueva teoría de la visión* que concluyen demostrando en el universo natural el lenguaje con que Dios habla a los hombres. Los objetos propios de la vista, dice Berkeley (*Ibid.*, IV, 10), "son luces y colores con diversas sombras y grados; los cuales, infinitamente variados y combinados, forman un lenguaje maravillosamente apto para sugerirnos y mostrarnos las distancias, las figuras, las situaciones, las disminuciones y las diversas cualidades de los objetos tangibles, no por semejanza ni por conexión necesaria, sino por la arbitraria imposición de la providencia, precisamente tal como las palabras sugieren las cosas significadas por ellas". De este modo Dios habla a nuestros ojos y debemos aprender este lenguaje divino y reconocer a través de él la sabiduría y bondad de Dios. Los últimos diálogos del *Alcifrón* se dirigen a reivindicar la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones y a defender los milagros y los misterios del mismo cristianismo con el argumento de que sus misterios no son más

incomprensibles que los fundamentos de las ciencias naturales y, por tanto, que toda la experiencia humana.

Más alejada aún de la gnoseologia de sus primeras obras es *Siris* un tejido de reminiscencias y de citas tomadas de la tradición religiosa neoplatónica. Después de haber hablado de las virtudes medicinales del agua de alquitrán, Berkeley pasa a explicar la manera con que obra y llega a reconocer que el principio de su acción es el mismo que obra en todo el universo: un fuego invisible, luz, éter o espíritu animador del universo. El éter anima todas las cosas y comunica a todos los seres una chispa vital que depués de la extinción de cada ser, vuelve a fundirse con él. Pero el éter es sólo un medio universal de que Dios se sirve para ejercer su acción; la causa primera no puede ser más que espiritual, porque sólo el espíritu es activo. La cadena de fenómenos físicos, a los cuales permanece limitada la ciencia natural, debe en un cierto punto fundamentarse en el entendimiento divino, como causa de todo fenómeno y de todo movimiento (*Siris*, § 237). Y a propósito de la esencia divina, Berkeley repite las especulaciones del neoplatonismo, reconociendo en ella tres *hipóstasis*, la Autoridad, la Luz y la Vida, las cuales se completan mutuamente, ya que no puede haber autoridad o poder, sin luz o conocimiento, y no puede haber ni una ni otra cosa sin vida y acción (*Ibid.*, § 361).

Aquí no se hace ya referencia a la irrealidad de las cosas materiales y su reducción a ideas. Con todo, esta metafísica neoplatónica es sustancialmente idéntica a la que presuponía en sus primeras obras. Las cosas son siempre manifestaciones de la acción divina, signos naturales del entendimiento activo; no tienen realidad ni actividad, por su cuenta; pero en ellas actúa y se revela Dios mismo. Desde la primera a la última de sus obras, Berkeley permanece fiel a su objetivo fundamental, el de justificar la vida religiosa como un coloquio entre Dios y el hombre, coloquio en el cual Dios habla al hombre mediante signos o palabras, que son las cosas naturales, y el hombre puede, por medio de estas palabras, llegar hasta Dios. El empirismo facilita a Berkeley poder eliminar el obstáculo para el coloquio, representado por el mundo material, y le permite descubrir precisamente en este mundo la palabra de Dios, los signos de su inmediata revelación.

El carácter netamente religioso de la obra de Berkeley es, por último, evidente en el principio propuesto por él como fundamento de la moral política: la obediencia pasiva al poder constituido. En un discurso publicado en 1712 sobre la *Obediencia pasiva o principios de la ley de naturaleza*, Berkeley afirma que el hombre no puede alcanzar la felicidad confiándose a su juicio particular, sino sólo conformándose a las leyes determinadas y establecidas. Estas leyes están impresas en el espíritu por Dios y la obediencia a las mismas es, por tanto, la misma obediencia a Dios. Berkeley identifica estas leyes naturales divinas con las leyes de la sociedad y, por tanto, afirma que "la fidelidad o sumisión a la suprema autoridad tiene, si se practica universalmente junto con las demás virtudes, una conexión necesaria con el bienestar de toda la humanidad, y, por consiguiente, es un deber moral o una rama de la religión natural" (§ 16). Rechaza, por tanto, la doctrina del contrato como origen de la sociedad civil y la legitimidad moral de la rebelión contra la autoridad del gobierno. Los inconvenientes a que puede conducir la obediencia pasiva no son diferentes de los

inconvenientes que pueden resultar del cumplimiento de cualquier otro deber moral: no pueden, por consiguiente, limitar esa obediencia, de la misma manera que no limitan los otros deberes. La libertad de crítica, desde luego, se recupera por el individuo en el caso de cambios o fluctuaciones del gobierno; pero esta libertad cesa cuando la constitución es clara y el objeto de la sumisión indudable. En tal caso, ningún pretexto de interés, de amistad o del bien público puede eximir de la obligación de obediencia pasiva (*Ibid.*, § 54). Berkeley ponía como epígrafe de su escrito el versículo de San Pablo (*Rom.*, XIII, 2): "Todo aquel que resiste al poder resiste al orden de Dios", y creía que de este modo aclaraba la misma esencia de la moral política delcristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 463. De Berkeley, *Works, ed.* Campbell Fraser, 4 vols., Londres, 1871 ; ed. T. E. Jessop y A. A. Luce, 9 vols., Londres, 1948-57.

Sobre la vida de Berkeley: A. Campbell Fraser en el vol. IV de la edic. citada de las obras.

§ 464. A. Campbell Fraser, *B.*, Edimburgo, 1881; A. Levi, *Lafil. di B.*, Turín, 1922; R. Metz, G. *B. Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925; Johnston, *The Development of B.'s Phylosophy*, Londres, 1923; G. Dawes Hicks, *B.*, Londres, 1932; M. Wild, G. *B.*, *A Study of his Life and Philosophy*, Cambridge, 1936; M. Baladi, *La Pensée réligieuse de B. et l'unite de sa philosophie*, El Cairo, 1945; M. M. Rossi, *Saggio* su *B.*, Bari, 1955.

Bibl.: Jessop e Luce, *A Bibliography of G. B.*, Oxford, 1934; completada en "Revue Internationale de Philosophie", 1953, n. 23-24.

CAPITULO X

HUME

467. VIDA Y ESCRITOS

Al restringir el conocimiento humano a los límites de la experiencia, Locke no pretendió disminuir su valor; antes bien, le reconoció, dentro de tales límites, pleno valor. Hume lleva el empirismo a una conclusión escéptica: la experiencia no puede fundar la plena validez del conocimiento, el cual, encerrado en sus límites, no es cierto, sino solamente probable. La posición de Hume renueva, así, en el espíritu del empirismo el probabilismo académico.

David Hume nació el 26 de abril de 1711 en Edimburgo. Estudió en aquella Universidad jurisprudencia; pero sus aficiones le llevaban a la filosofía y a la literatura. Tras un débil y brevísimo intento de ejercer la abogacía en Bristol, se trasladó a Francia, donde permaneció tres años (1734-1737) para proseguir sus estudios. Estableció, entonces, aquel plan de vida que siguió constantemente después. "Resolví suplir mi escasa fortuna con una rígida frugalidad, mantener intacta mi libertad y considerar como despreciable todo lo que no se refiriese a la aplicación de mi ingenio a las letras." Durante su permanencia en Francia, compuso su primera y fundamental obra, *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en 1738 sin el menor éxito. Entretanto, Hume había vuelto a Inglaterra, donde publicó en 1742 la primera parte de sus *Ensayos morales y políticos*, que tuvieron en cambio una acogida favorable. Entre 1745 y 1748 desempeñó varios cargos políticos, entre ellos el de secretario del general St. Clair, que lo llevó consigo en sus embajadas militares a las cortes de Viena y Turín. Se encontraba precisamente en Turín cuando, en 1748, se publicaron en Londres las *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, que reelaboraban en forma más sencilla y llana la primera parte del *Tratado*. En 1752 Hume obtuvo un cargo de bibliotecario en Edimburgo y empezó a componer una *Historia de Inglaterra*. El mismo año publicó las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, reelaboración de la segunda parte del *Tratado*, obra que él consideraba como el mejor de sus escritos. De 1757 es la *Historia natural de la religión*. Pero antes había escrito los *Diálogos sobre la religión natural*, que fueron publicados después de su muerte (1779). En 1763 Hume fue nombrado secretario del conde de Hartford, embajador de Inglaterra en París, donde permaneció hasta 1766, frecuentando, con bastante buena acogida, la sociedad intelectual de la capital francesa. Vuelto a Inglaterra, hospedó en su casa a Juan Jacobo

Rousseau; pero el carácter sombrío del filósofo francés provocó la ruptura entre ambos. Desde 1769 Hume, rico ya, llevó una vida tranquila de inglés acomodado y murió en Edimburgo el 25 de agosto de 1776. En una breve *Autobiografía*, que compuso pocos meses antes de su muerte (lleva la fecha de 18 de abril de 1776), Hume, después de aludir a la enfermedad visceral que le aquejaba, añadía: "Ahora cuento con una pronta disolución. He sufrido poquísimo a causa de mi mal; y lo más extraño es que a pesar de la gran decadencia de mi organismo, mi espíritu no ha tenido nunca un momento de abatimiento. Si tuviera que decir qué período de mi vida querría escoger para volver a vivirla, estaría tentado de indicar precisamente este último. Tengo todavía el mismo ardor que siempre he tenido en el estudio y me acompaña la misma alegría."

La obra principal de Hume es el *Tratado sobre la naturaleza humana*, aunque en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* y en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, volvió a exponer de modo mucho más conciso y claro los fundamentos esenciales de aquella obra.

468. LA NATURALEZA HUMANA Y SU LIMITE

Hume quiso ser y fue el "filósofo de la naturaleza humana". "La naturaleza humana, dice (*Tratad.*, I, 4, 7), es la única ciencia del hombre; y con todo, ha sido descuidada hasta ahora. Yo habré hecho bastante si contribuyo a ponerla un poco más de moda: esta esperanza me ayuda a disipar mi carácter melancólico y me da fuerzas contra la indolencia que a veces me domina." En realidad, todas las ciencias se vinculan con la naturaleza humana, aun aquellas que parecen más independientes, como las matemáticas, la física y la religión natural; porque también éstas forman parte de los conocimientos del hombre y caen bajo el juicio de las potencias y facultades humanas. Por esto, el único medio de llevar adelante la investigación filosófica es la de encaminarla directamente hacia su centro, que es la naturaleza humana; desde el cual podrá después moverse fácilmente hacia la conquista de las demás ciencias, todas más o menos relacionadas con ella (*Ibid.*, introd.). Pero la naturaleza humana, para él, es fundamentalmente *sentimiento e instinto* más bien que razón. La misma razón investigadora es una especie de instinto que lleva al hombre a aclarar lo que instintivamente se acepta o cree. Cuando la razón descubre que aquellas Verdades que se consideran objetivas, o sea, fundadas en la misma naturaleza de las cosas son, en cambio, subjetivas y dictadas al hombre solamente por el instinto y por el hábito, surge un inevitable contraste entre la razón y el instinto. Pero este contraste se soluciona reconociendo que la misma razón, que duda y busca, es una manifestación de la naturaleza instintiva del hombre.

En la conclusión del primer libro del *Tratado*, Hume, preguntándose si vale verdaderamente la pena de gastar tiempo y fatiga en estudiar problemas abstrusos y difíciles que las vivaces impresiones de los sentidos o el curso ordinario de la vida eliminan en seguida de la mente, cualesquiera que sean las soluciones, llega a concluir que no puede obrar de otro modo. *Siente* que su mente se recoge en sí misma y que tiende naturalmente a considerar los

problemas de la filosofía. Se siente descontento al pensar que aprueba una cosa y desaprueba otra, llama bella una cosa y fea a otra, decide sobre la verdad y la falsedad, la razón y la locura, sin conocer en qué principios se funda. La investigación filosófica germina naturalmente en su espíritu por una espontaneidad que es también un instinto. "Estos sentimientos, dice, nacen naturalmente en mi actual disposición; y si procurase arrojarlos de mí y dedicarme a otros asuntos o distracciones, *siento* que perdería en ello gran parte del placer que experimento. Este es el origen de mi filosofía" (*Ibid.*, I, 4, 7). Y para Hume éste es en realidad el origen de toda filosofía, de toda investigación o curiosidad humana. La filosofía que desmonta y destruye las creencias fundadas en el instinto, es ella misma instinto. Como tal es indestructible porque forma parte de la naturaleza humana.

Hume ha pretendido así arraigar en la misma naturaleza humana, la tarea crítica y destructiva que el iluminismo consideraba propia de la razón. Su obra es una gran contribución en este sentido. Ha sometido a crítica radical los dos conceptos fundamentales de la metafísica tradicional: sustancia y causa. Ha tratado de liberar a la ética y a la política de sus planteamientos metafísicos reduciendo el origen y validez de las mismas a necesidades o exigencias humanas. Y sobre todo, ha restringido la capacidad cognoscitiva de la razón al dominio de lo probable. Es verdad que admite que no hay un campo de conocimientos en el que el hombre pueda conseguir la certeza de la demostración, pero reduce este campo "a la cantidad y al número", esto es, al dominio abstracto o formal en que no se hace referencia alguna a las cosas reales. La pretensión de extender la demostración a otros dominios le parece absurda y quimérica y sus *Investigaciones sobre el entendimiento* terminan con palabras que podrían tomarse como el lema de toda filosofía positiva: "Cuando curioseamos los libros de una biblioteca, persuadidos de estos principios, ¿qué debemos destruir? Si cae en nuestras manos algún volumen, por ejemplo, de teología o de metafísica escolástica, preguntémonos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces arrojémoslo al fuego porque no contiene más que supercherías y engaños."

Sin embargo, la actitud de Hume no es simplemente negativa y destructiva. El carácter de las conclusiones a que la razón puede llegar en las cuestiones de hecho no permite prescindir, en tales cuestiones, de la ayuda de la razón. Para Hume, lo mismo que para Locke, como para todo el iluminismo, la razón es la única guía posible del hombre. De esta manera, juntamente con la ilustración del carácter puramente empírico o factual (es decir, probable) de las conexiones causales que se descubren en la naturaleza, se encuentra en Hume la exclusión de la posibilidad de admitir excepciones a estas conexiones, como serían los milagros. "Como una experiencia uniforme, dice Hume, equivale a una prueba, aquí hay una prueba directa y completa, sacada de la naturaleza del hecho, contra la existencia de cualquier milagro, y una prueba semejante no puede ser destruida ni el milagro tampoco puede resultar creíble sino por medio de una prueba opuesta y que sea superior" (*Inq. Conc. Underst.*, 10, 1).

469. IMPRESIONES E IDEAS

Todas las percepciones del espíritu humano se dividen, según Hume, en dos clases; que se distinguen entre sí por el diverso grado de fuerza y vivacidad con que impresionan el espíritu. Las percepciones que penetran con mayor fuerza y evidencia en la conciencia, se llaman *impresiones; y* son todas las sensaciones, pasiones y emociones, en el acto en que vemos o sentimos, amamos u odiamos, deseamos o queremos. Las imágenes debilitadas de estas impresiones se llaman *ideas* o *pensamientos.* La diferencia entre impresión e idea es, por ejemplo, la que hay entre el dolor de un calor excesivo y la imagen de este dolor en la memoria. La idea no puede nunca alcanzar la vivacidad y la fuerza de la impresión, y aun en casos excepcionales, cuando la mente está desordenada por enfermedad o locura, continúa la diferencia. Toda idea deriva de la correspondiente impresión y no existen ideas o pensamientos de los cuales no se haya tenido precedentemente una impresión. La ilimitada libertad de que al parecer goza el pensamiento del hombre encuentra su límite insalvable en este principio. El hombre puede sin duda componer las ideas entre sí de los modos más arbitrarios y fantásticos y lanzarse con el pensamiento hasta los límites del universo; pero no dará nunca realmente un paso más allá de sí mismo, porque no poseerá nunca otra especie de realidad que la de sus impresiones (*Tract.*, I, 2, 6).

Hume se mantiene rígidamente fiel a este principio fundamental desde el comienzo hasta el fin de su análisis. Locke, aun después de haber admitido que el único objeto del conocimiento humano es la idea, reconoció, más allá de ésta, la realidad del yo, de Dios y de las cosas. Berkeley, aun negando la materia, había admitido la realidad de los espíritus finitos y del espíritu infinito de Dios, realidades ambas irreducibles a ideas. Hume es el único que resuelve enteramente toda la realidad en la multiplicación de las ideas naturales (esto es, de las impresiones sensibles y de sus copias) y no admite nada más allá de las mismas. Para explicar la realidad del mundo y del yo, sólo tiene a su disposición las impresiones, las ideas y sus relaciones. Toda realidad debe resolverse en las relaciones con que se unen entre sí las impresiones y las ideas. Tal es el intento de Hume; pero es un intento que, por su mismo punto de partida, no puede conseguir fundar la realidad que examina, sino sólo resolverla en sus elementos primitivos. Es inevitable la conclusión escéptica.

Hume acepta y hace suya la negación de la idea abstracta, ya verificada por Berkeley. No existen ideas abstractas, esto es, ideas que no tengan caracteres particulares y singulares (un triángulo que no sea equilátero, isósceles, ni escaleno; un hombre que no sea este o aquel hombre, etc.); existen sólo ideas particulares tomadas como signos de otras ideas particulares semejantes a ellas. Pero para explicar la función del signo, o sea la posibilidad de que una idea evoque otras ideas semejantes, Hume recurre á un principio del que se servirá ampliamente en todos sus análisis: el *hábito.* Cuando hemos descubierto una cierta semejanza entre ideas que en otros aspectos son distintas (por ejemplo, entre las ideas de diversos hombres y de diversos triángulos) empleamos un nombre único (hombre o triángulo) para señalarlas. De este modo se forma en nosotros el hábito de considerar unidas

de alguna manera entre sí las ideas designadas con un único nombre; por tanto, el nombre mismo suscitará en nosotros, no una sola de aquellas ideas ni todas, sino el hábito que tenemos de considerarlas juntas y, por consiguiente, una u otra, según la ocasión. La palabra hombre suscitará, por ejemplo, el habito de considerar juntamente a todos los hombres, en cuanto son semejantes entre sí, y nos permitirá evocar la idea de este o aquel individuo particular (*Ib.*, I, 1, 7). La función puramente lógica del signo conceptual que Locke y Berkeley habían tomado de Ockham, se convierte en Hume en un hecho psicológico, en un hábito, que carece en sí de toda justificación.

470. LAS CONEXIONES ENTRE LAS IDEAS

Las ideas que constituyen el mundo de nuestra experiencia presentan indudablemente orden y regularidad. Tales caracteres son debidos a los principios que las asocian y unen entre sí. Hume reconoce tres únicos principios de esta naturaleza: la *semejanza,* la *contigüidad* en el tiempo y en el espacio y la *causalidad.* Un retrato, por ejemplo, conduce naturalmente nuestros pensamientos a su original (semejanza); el recuerdo de la habitación de una casa, lleva a pensar en las otras habitaciones de la misma (contigüidad); una herida hace pensar en seguida en el dolor que ocasiona (causa y efecto).

La relación de semejanza, cuando se refiere a simples ideas y no a cosas reales, posee la máxima certeza y constituye el dominio del conocimiento verdadero, esto es, de la ciencia. Sobre ella se fundan la geometría, el álgebra y la aritmética, cuyos objetos son simples ideas, que no aspiran a ninguna realidad efectiva. Las proposiciones de estas ciencias se pueden descubrir con una pura operación del pensamiento y la negación de ellas es imposible porque implica contradicción. "Aunque no existiera en la naturaleza ni siquiera un círculo o un triángulo, dice Hume (*Invest.*, 41, 1), las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia." En la terminología establecida por Kant, las proposiciones de esta naturaleza se llaman *analíticas* porque en ellas "la conexión del predicado con el sujeto se piensa mediante su identidad" (*Crit. R. Pura, Intr.,* § IV). Al insistir Hume en la prolijidad y dificultades de las operaciones de pensamiento que, a veces, son necesarias en las matemáticas (*Treat.*, I, 3, 1; *Inq. Conc. Underst.*, 12, 3), no hay duda que para él las matemáticas son analíticas propias en este sentido. "En las ciencias propiamente dichas, dice Hume, toda proposición que no es verdadera, es confusa e ininteligible. Que la raíz cúbica de 64 sea igual a la mitad de 10 es una proposición falsa que nunca puede concebirse de modo distinto" (*Inq. Conc. Underst.*, 12, 3). Confusa e ininteligible" significa contradictoria: en efecto, Hume contrapone a las proposiciones matemáticas, cuyo contrario es imposible, las proposiciones concernientes a la existencia cuyo contrario es siempre posible porque "toda cosa que es, puede no ser".

La certeza de las proposiciones que se refieren a hechos no está fundada en la conexión de semejanza de las ideas y, por tanto, en el principio de contradicción. Lo contrario de un hecho es siempre posible. "El sol mañana

no saldrá" es una proposición no menos inteligible ni más contradictoria que esta otra "el sol saldrá mañana". Por esto es imposible demostrar la falsedad de las mismas. Todos los razonamientos que se refieren a realidades o hechos se fundan en la relación de causa y efecto. Si se pregunta a una persona por qué cree un hecho cualquiera, por ejemplo, que un amigo suyo está en el campo o en otra parte, aducirá otro hecho, por ejemplo, que ha recibido una carta suya o que de antemano conocía su intención. Ahora bien, la tesis fundamental de Hume es que la relación entre causa y efecto no puede ser nunca conocida *a priori,* esto es, con un puro razonamiento, sino solamente por experiencia. Nadie, puesto frente a un objeto que para él sea nuevo, puede descubrir sus causas y sus efectos antes de haberlos experimentado y sólo razonando sobre ellos. "Adán, aun suponiendo que sus facultades racionales fueran desde el principio perfectas, no hubiera jamás podido inferir de la fluidez y transparencia del agua que podía ahogarle, o de la luz y del calor del fuego que podía consumirle. Ningún objeto descubre nunca, por medio de las cualidades que aparecen a los sentidos, las causas que lo producen o los efectos que producirá; y nuestra razón no puede, sin ayuda de la experiencia, efectuar ninguna inducción que se refiera a la realidad o los hechos" (*Invest.*, IV, 1). Ahora bien, esto significa que la conexión entre causa y efecto, aun después de haber sido hallada por la experiencia, continua siendo arbitraria y carente de cualquier necesidad objetiva. Causa y efecto son dos hechos enteramente diversos, cada uno de los cuales no tiene nada en sí que suponga necesariamente el otro. Cuando vemos una bola de billar que corre directamente hacia otra, aun suponiendo que nazca por casualidad en nosotros el pensamiento del movimiento de la segunda bola como resultado de su encuentro, podríamos concebir igualmente otras posibilidades diferentes: por ejemplo, que las dos bolas permanezcan quietas o que la primera vuelva hacia atrás o escape por alguno de los lados. Estas posibilidades no pueden excluirse porque no son contradictorias. La experiencia nos dice que sólo *se* verifica una y que el choque de la primera bola pone en movimiento a la segunda; pero la experiencia no nos enseña más que sobre los hechos que hemos experimentado en el pasado, y nada nos dice sobre los hechos futuros. Puesto que aun después que se ha hecho la experiencia, la conexión entre causa y efecto continúa siendo arbitraria, esta conexión no puede tomarse como fundamento de ninguna previsión y de ningún razonamiento para el futuro. "El pan que antes comía me alimentaba; esto es, un cuerpo con ciertas cualidades sensibles estaba dotado de secretas fuerzas entonces; pero, ¿se sigue de aquí que otro pan deba alimentarme también en otro tiempo y que cualidades sensibles semejantes deban siempre ir junto con iguales fuerzas secretas? La consecuencia no parece realmente necesaria" (*Ib.*, IV, 2). Que el curso de la naturaleza pueda cambiar, que los lazos causales que la experiencia nos ha testimoniado en el pasado puedan no verificarse en el futuro, es una hipótesis que no implica ninguna contradicción y que, por tanto, es siempre posible. Tampoco la continua confirmación que la experiencia hace en la mayor parte de los casos de las conexiones causales cambia la cuestión; porque esta experiencia se refiere siempre al pasado, nunca al futuro. Todo lo que sabemos por la experiencia es que de causas que nos parecen semejantes esperamos erectos semejantes. Pero, precisamente esta suposición no es justificada por la

experiencia: es más bien el supuesto de la experiencia, un supuesto injustificable. Si existiera alguna sospecha de que el curso de la naturaleza puede cambiar y que el pasado no sirve de regla para el futuro, toda experiencia sería inútil y no podría dar origen a ninguna indiferencia o conclusión. Es imposible, por tanto, que argumentos sacados de la experiencia puedan demostrar la semejanza del pasado con el futuro: todos estos argumentos están fundados en la suposición de tal semejanza. Estas consideraciones de Hume excluyen que el vínculo entre causa y efecto pueda ser demostrado objetivamente como necesario, esto es, absolutamente válido. Con todo, el hombre lo considera necesario y funda sobre él todo el curso de su vida. Su necesidad es, pues, puramente objetiva y debe buscarse en un principio de la naturaleza humana.

Este principio es el *hábito* (o *costumbre).* La repetición de un acto cualquiera produce una disposición para renovar el mismo acto sin que intervenga el razonamiento: esta disposición es el hábito. Cuando hemos visto muchas veces unidos dos hechos u objetos, por ejemplo, la llama y el calor, el peso y la solidez, la costumbre nos lleva a esperar a uno cuando el otro se muestra. Es la costumbre la que nos empuja a creer que mañana saldrá el sol, como siempre ha salido; es la costumbre la que nos nace prever los efectos del agua o del fuego o de cualquier hecho o suceso natural o humano; es la costumbre la que guía y sostiene toda nuestra vida cotidiana, dándonos la seguridad de que el curso de la naturaleza no cambia, sino que se mantiene igual y constante, a lo cual es posible atenerse para el futuro. Sin la costumbre seríamos enteramente ignorantes de toda cuestión de hecho, fuera de aquellas que nos están inmediatamente presentes en la memoria o en los sentidos. No sabríamos adaptar los medios a los fines ni emplear nuestras fuerzas naturales para producir cualquier efecto. Cesaría toda actividad y también la parte principal de la especulación (*Ib.*,V, 1).

Pero el hábito explica la unión que establecemos entre los hechos, pero no su conexión necesaria. Explica por qué creernos en la necesidad de vínculos causales, pero no justifica esta necesidad. Y verdaderamente esta necesidad es injustificable. El hábito, como el instinto de los animales, es una guía infalible para la práctica de la vida; pero no es un principio de justificación racional o filosófica, pues no existe un principio de esta clase.

471. LA CREENCIA

Toda creencia en realidades o en hechos, en cuanto resultado de un hábito, es un sentimiento o un instinto, no un acto de razón. Todo el conocimiento de la realidad carece, así, de necesidad racional, cae en el campo de la probabilidad y no del conocimiento científico. Hume no pretende anular la diferencia entre la ficción y la creencia. La creencia es un sentimiento natural, no sometido al poder del entendimiento. Si dependiera del entendimiento o de la razón, puesto que esta facultad tiene autoridad sobre todas las ideas, podría llegar a hacernos creer cualquier cosa que le pareciera; "nosotros podemos, dice Hume (*Invest.*, V, 2), en nuestra imaginación, unir la cabeza de un hombre con el cuerpo de un caballo, pero no podemos creer que tal animal exista realmente". El sentimiento de la

creencia es, pues, un sentimiento natural que, como todos los otros sentimientos, nace de la situación particular en que la mente se halla. Precisamente como sentimiento, no puede ser definido; pero puede ser descrito como "una concepción más viva, más intensa y fuerte que la que acompaña las puras funciones de la imaginación, concepción que nace de una conexión habitual de su objeto con alguna cosa que está presente en la memoria y en los sentidos". La creencia, por tanto, en último análisis, se debe a la mayor vivacidad de las impresiones con respecto a las ideas: el sentimiento de la realidad se identifica con la vivacidad y con la intensidad propias de las impresiones. Pero los hombres creen habitualmente en la existencia de un mundo externo, que se considera también diverso y ajeno a las impresiones que se tienen de él. Y Hume se detiene largamente en el *Tratado* (I, 4, 2) y brevemente en las *Investigaciones* (XII, 1) en explicar la génesis natural de esta creencia.

Hume empieza distinguiendo a este propósito la creencia en la existencia continuada e independiente de las cosas, que es propia de todos los hombres y también de los animales; y la creencia en la existencia externa de las cosas mismas, lo que supone la distinción semifilosófica o seudofilosófica entre las cosas y las impresiones sensibles. Por la coherencia y constancia de ciertas impresiones, el hombre llega a imaginar que existen cosas dotadas de una existencia continua e ininterrumpida y, por tanto, que existirían aunque estuviera ausente toda criatura humana o ésta fuera aniquilada. En otras palabras, la misma coherencia y constancia de ciertos grupos de impresiones nos hace olvidar o descuidar que nuestras impresiones son siempre interrumpidas y discontinuas y considerarlas como objetos persistentes y estables. En esta fase se cree que las mismas imágenes de los sentidos son los objetos externos, sin sospechar siquiera que sean solamente representaciones de los objetos. Se cree, por ejemplo, que esta mesa que vemos de color blanco y notamos dura, exista independientemente de nuestra percepción y sea algo externo a nuestro espíritu, que la percibe. Esta creencia, que pertenece a la parte irreflexiva y afilosófica del género humano (y por tanto, a todos los hombres de todos los tiempos), se destruye, sin embargo, con la reflexión filosófica, la cual enseña que. lo que se presenta a la mente es solamente la imagen y la percepción del objeto y que los sentidos son únicamente puertas a través de las cuales entran estas imágenes, sin que haya nunca una relación inmediata entre la imagen misma y el objeto. La mesa que observamos parece empequeñecerse a medida que nos alejamos de ella; pero la mesa real, que existe independientemente de nosotros, no sufre alteraciones; por eso en nuestra mente sólo estaba presente la imagen de la mesa. La reflexión filosófica conduce de este modo a distinguir entre las *percepciones*, subjetivas, mudables e interrumpidas, y las *cosas* objetivas, externas y continuamente existentes. Pero esta distinción ya no tiene el apoyo del instinto natural que apoyaba la primera creencia. Y, en realidad, se trata de una hipótesis filosófica, que no es necesaria a la razón ni a la imaginación y es, por tanto, insostenible. La única realidad de que estamos ciertos, la constituyen las percepciones; las únicas inferencias que podemos hacer son las que se fundan en la relación entre causa y efecto, que también se verifica solamente entre las percepciones. Una realidad que sea distinta de las percepciones y externa a ellas, no se puede afirmar sobre la base de las

impresiones de los sentidos ni sobre la base de la relación causal. La realidad externa no es, pues, comprobable, pero el instinto que tenemos de creer en ella no puede eliminarse. Es verdad que tampoco la duda filosófica sobre tal realidad se puede desarraigar; pero la vida nos libra de esta duda y volvemos a creer por instinto. "Apuesto, dice Hume (*Trat.*, I, 4, 2), que cualquiera que sea en este momento la opinión del lector, dentro de una hora estará convencido de que existe tanto un mundo externo como un mundo interno."

Una explicación análoga tiene en los análisis de Hume la creencia en la unidad e identidad del yo. La identidad que atribuimos al espíritu humano es una identidad ficticia de la misma clase que la que atribuimos a las cosas externas. Por tanto, no puede tener un origen diferente por ser producto de una operación similar de la imaginación sobre objetos semejantes. El espíritu humano está constituido por una pluralidad de percepciones ligadas entre sí por relaciones de semejanza y de causalidad. Sobre las relaciones de semejanza se funda la memoria, ya que la imagen de la memoria se asemeja a su objeto. Y la presencia de percepciones semejantes aporta el primer motivo para que surja la idea de la identidad personal. La causalidad proporciona el otro, el decisivo. Las percepciones distintas se unen entre sí por la relación de causa y efecto porque se engendran, se destruyen, se influyen y se modifican recíprocamente. Hume compara el alma con una república en que los diversos miembros están unidos por un vínculo recíproco de gobierno y de subordinación y dan vida a otras personas, las cuales continúan la misma república en el incesante relevo de sus partes. Y como una misma república puede cambiar no sólo de miembros, sino también de leyes y de constitución, así también una misma persona puede cambiar de carácter y disposición, y hasta sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Por muchos cambios que experimente, sus partes están siempre unidas por la relación de causalidad (*Ib.*, I, 4, 6).

La creencia en la realidad independiente y continua del mundo exterior y en la identidad del yo se explica, pues, como productos ficticios de la imaginación; pero no se justifican en su valor objetivo. Hay un contraste entre el instinto de la vida, por una parte, y la razón, por otra, que nos impulsa a analizar y justificar las creencias que el instinto produce. Pero el contraste es quiza sólo aparente; la misma razón, la necesidad de la investigación filosófica, se funda en el instinto; forma parte de la naturaleza humana la curiosidad que empuja a indagar, la necesidad de justificar lo que se cree. Y Hume, que quiere aclarar la naturaleza humana en todos sus aspectos, no deja de tener en cuenta también aquello por lo cual ésta se convierte en un problema para sí misma, y mediante la duda y la investigación trata en cuanto es posible de iluminarse y ponerse en claro.

47Z LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL

Hume no toma partido en la polémica que trata de hallar sólo en la *razón* o sólo en el *sentimiento* el fundamento de las valoraciones morales. Uno y otro principio entran en estas valoraciones: entra el sentimiento, del cual nacen todas las inclinaciones al bien y el desagrado y aversión al vicio; entra

la razón, que actúa de àrbitro en todas las cuestiones que surgen en la vida moral. Hume pretende, más bien, analizar todos los elementos que constituyen el *mérito personal:* las cualidades, los hábitos, los sentimientos, las facultades, que hacen que un hombre sea digno de aprecio o de desprecio. De este modo, el problema moral se convierte en una pura cuestión de hecho, que puede analizarse y decidirse con el método experimental (*Invest. sobre la mor.*, 1). El fundamento de las cualidades morales de là persona, según Hume, consiste en su *utilidad* para la vida social; la aprobación que recae sobre ciertos sentimientos o ciertas acciones y la reprobación de otros sentimientos y acciones, se fundan en el reconocimiento implícito o explícito de su utilidad social. Por ejemplo, en una situación que reportase al género humano abundancia de comodidades y prodigase los bienes materiales, y en que el hombre no tuviera que preocuparse de ninguna necesidad material, la justicia sería inútil y no podría ni siquiera nacer. Así como nadie puede cometer injusticia en el uso y disfrute del aire, que se da al hombre en cantidad ilimitada, tampoco podría nadie cometer injusticia en una situación en que todos los bienes fueran suministrados al hombre en cantidad ilimitada. Esto quiere decir que las reglas de la justicia, las cuales imponen límites precisos en la distribución y en el uso de los bienes, dependen de la condición particular en que el hombre se encuentra y deben su origen a la utilidad que tienen para la vida de la sociedad humana. Esto es tan verdadero que la obligación de la justicia no se verifica en relación con los seres mezclados con los hombres, pero incapaces de toda resistencia o reacción contra ellos. Tal es el caso de los animales, que Hume supone dotados de capacidades inferiores en grado, pero no en naturaleza, a las del hombre. Ahora bien, nadie siente, en relación con los animales, la obligación de la justicia; por tanto, esta obligación nace únicamente de la utilidad que la justicia encierra para la naturaleza humana. Esta obligación tampoco nacería si el hombre se bastase a sí mismo y pudiese vivir en completo aislamiento de los demás hombres. La necesidad de la justicia para mantener viva la sociedad humana, es el único fundamento de esta virtud. Y es también el fundamento del valor que reconocemos en las demás virtudes: humanitarismo, benevolencia, amistad, sociabilidad, fidelidad, sinceridad, etc. (*Ibid.*, III, 2). La utilidad social es, además, el fundamento de la máxima virtud política: la obediencia. En efecto, la obediencia mantiene a los gobiernos, y los gobiernos son indispensables a los hombres, que frecuentemente carecen de sagacidad suficiente para darse cuenta de los intereses que los unen a sus semejantes o de la fuerza espiritual necesaria para mantenerse fieles al interés general. Las reglas de la justicia se respetan menos entre las naciones que entre los hombres, ya que los hombres no pueden vivir sin sociedad, mientras que las naciones pueden existir sin estrechas relaciones entre sí (*Ibid.*, IV). Todas las virtudes radican así en la naturaleza del hombre, que no puede permanecer indiferente al bienestar de sus semejantes ni juzgar fácilmente por sí, sin ulterior consideración, que es un bien lo que promueve la felicidad de sus semejantes y un mal lo que tiende a procurar su miseria (*Ib.*, V, 2). No es verdad que el único móvil del hombre sea el egoísmo; el bienestar y la felicidad individual están estrechamente unidos al bienestar y felicidad colectiva. Hume quiere quitar a la moral el vestido de luto con que la han

revestido teólogos y filósofos, y quiere mostrarla "gentil, humana, benéfica, afable, más aún, en ciertos momentos, jocunda, alegre y contenta". La moral no habla de inútiles austeridades y rigores, de sufrimientos y humillaciones: su único fin es tener contentos a los hombres y hacerles felices en cada instante de su existencia. "La única molestia que impone es la de calcular justamente y preferir constantemente la mayor felicidad. Y si se acercan a ella pretendientes austeros, enemigos de la alegría y del placer, se ven rechazados como hipócritas o falsarios; o, si los acepta en su séquito, se los pone entre los menos favorecidos de sus seguidores" (*Ibid.*, IX, 2).

Estas palabras de Hume demuestran el espíritu, no sólo del filósofo moralista, sino del hombre: un espíritu abierto y humano que ve en las más rígidas exigencias de la moral, limitaciones benéficas para sí mismo y para los demás, a que el hombre puede someterse de buen grado.

473. LA RELIGIÓN

El análisis que Hume hizo de la religión, es decisivo para aquella corriente de *deísmo* que dominó la filosofía inglesa del siglo XVIII e inspiró el pensamiento religioso del iluminismo de todos los países. Al análisis de la religión consagró los *Diálogos sobre la religión natural*, publicados en 1779 después de su muerte, y la *Historia natural de la religión*, que aun aparecida en 1757 era posterior a los *Diálogos*. Ya en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (Sec. X) había afirmado que es necesario admitir el milagro sólo en el caso en que la falsedad del testimonio en su favor sea más milagrosa que el milagro atestiguado; y en un capítulo sobre la providencia (*Ibid.*, XI) había presentado las dificultades de toda consideración de carácter teológico. En un ensayo publicado después de su muerte (1777), *Sobre la inmortalidad del alma*, critica las razones metafísicas, morales y físicas aducidas en defensa de la inmortalidad, reduciendo la creencia en esta última a un mero objeto de fe.

En los *Diálogos sobre la religión natural*, que se desarrollan entre tres personajes, el escéptico Filón actúa de mediador entre Demeas, que defiende la más rígida ortodoxia, y Cleantes, que representa un punto de vista más moderado. La crítica de las pruebas de la existencia de Dios que se desarrolla en estos diálogos, preludia la que formula Kant en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Hume opone a toda clase de pruebas un argumento que se relaciona con los principios fundamentales de su filosofía. Nada es demostrable a no ser que su concepto incluya una contradicción. Nada que sea distintamente concebible implica contradicción. Todo lo que nosotros concebimos como existente, podemos concebirlo también como inexistente. Por esto, no existe un ser cuya inexistencia suponga contradicción. Por consiguiente, no existe un ser cuya existencia esté demostrada." (*Diálogos*, II, página 432). Este principio, por el cual la existencia es siempre materia de hecho y, por tanto, nunca materia de demostración o de prueba, excluye inmediatamente la prueba ontológica, que pretende demostrar la existencia de Dios partiendo del concepto de Dios. Intenta librarse de esta dificultad el argumento cosmológico, aduciendo la consideración de la experiencia. Pero Hume niega que los fazos

causales entre los fenómenos puedan utilizarse para demostrar la existencia de una primera causa. Si se demuestra la causa de cada individuo de una serie que comprenda veinte individuos, es absurdo pedir, además, la causa de toda ía serie, implícita en las causas particulares (*Ibid.*, II, p. 433). Lo mismo vale para el mundo: si se presentan las causas particulares, es inútil y absurdo pedir la causa total de su conjunto; esta investigación conduciría a un proceso al infinito. Hume está dispuesto a conceder un mayor valor a la prueba fisicoteológica, la cual, considerando el universo como una máquina, pretende llegar hasta el autor de esta máquina. La prueba tropieza con un prejuicio que es inherente a la doctrina de Hume sobre la causalidad. El lazo causal se origina, según Hume, por el hábito que se forma observando la sucesión constante de dos hechos. Pero, ¿cómo habría podido formarse este hábito a propósito del mundo y de Dios, que son objetos individuales, singulares, sin semejanza específica o paralela? (*Ib.*, II, p. 398). Además, el argumento permite elevarse solamente a una causa proporcionada al efecto; y puesto que el efecto, esto es, el mundo, es imperfecto y finito, la causa debería ser, asimismo, imperfecta y finita. Pero, si la divinidad se considera imperfecta y finita, tampoco hay motivo para suponerla única. Si una ciudad puede ser construida por muchos hombres, ¿por qué el universo no podría haber sido creado por muchas deidades o demonios? (*Ib.*, II, p. 413). Tampoco esta clase de prueba puede dar otro resultado que admitir una causa del universo que tenga alguna lejana analogía con el hombre. Pero entonces la disputa entre teístas y ateístas se convierte en una cuestión puramente verbal. "El teísta admite que la inteligencia originaria es muy diferente de la razón humana; el ateísta cree que el principio originario del orden tiene alguna remota analogía con ella" (*Ib.*, II, p. 459). La diferencia entre los dos puntos de vista, que parecen tan opuestos, revela finalmente que consiste .solamente en una cuestión de palabras. Todo esto demuestra que una justificación teorética de la religión es imposible.

Sin embargo, se puede hacer de la religión una *historia natural:* se pueden encontrar sus raíces en la naturaleza humana, aunque estas raíces no nacen de un instinto, de una impresión originaria, sino que dependen de principios secundarios (*Hist. nat. de las rel.*, introd.). Las ideas religiosas no nacen de la contemplación de la naturaleza, sino del interés por los acontecimientos de la vida y, por tanto, de las esperanzas y temores incesantes que agitan al hombre.

Suspendido entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, entre la abundancia y la privación, el hombre atribuye a causas secretas y desconocidas los bienes de que goza y los males que continuamente le amenazan. La variedad y diversidad de los sucesos le nace pensar en causas diversas y contrapuestas del mundo: en una multiplicidad de divinidades, unas veces benignas y otras vengadoras. El politeísmo es, por tanto, el origen de toda religión. El primer concepto de la divinidad no implica para nada el poder ilimitado y la infinitud de naturalezas de la misma divinidad.

A concebir la divinidad como infinita y, por tanto, absolutamente perfecta, son inducidos los hombres no por la reflexión filosófica, sino más bien por la necesidad de adularla para tenerla propicia (*Ib.*, 7). También el concepto filosófico de Dios como ser infinito y perfecto tiene, pues, su fundamento en un instinto natural del hombre. "A medida, dice Hume, que

el miedo y la ansiedad se hacen más apremiantes, los hombres inventan nuevas maneras de adulación; y aun el que ha superado a su antecesor en la acumulación de títulos de su divinidad, será ciertamente superado por su sucesor en el descubrimiento de nuevos y más pomposos epítetos de alabanza. De este modo los hombres siguen hasta el infinito, más allá del cual no se puede ir" (*Ib.*, 6, en *Ensayos*, II, p. 330). La reflexión filosófica afirma y aclara el monoteísmo nacido de esta manera, pero no impide las recaídas en el politeísmo ni elimina el riesgo que siempre entrañan estas recaídas: como demuestra la tendencia de todas las religiones a admitir seres intermediarios entre Dios y el hombre, seres que acaban convirtiéndose en objetos principales del culto y que conducen gradualmente a la idolatría que había sido desterrada de las plegarias ardientes y de los panegíricos de los mortales temerosos e indigentes (*Ib.*, 7, pág. 335). El teísmo que destierra la idolatría es, sin duda, superior a la misma idolatría; pero ofrece a su vez el peligro gravísimo de la intolerancia. Reconocido un único objeto de devoción, el culto de otras divinidades se considera como absurdo e impío y da pretexto a menudo para persecuciones y condenaciones. La intolerancia, en cambio, no cabe en el politeísmo. El final del ensayo nos ofrece la última convicción de Hume en materia de religión. "El todo es una adivinanza, un enigma, un misterio inexplicable; duda, incertidumbre, suspensión del juicio parecen los únicos resultados de nuestras más cuidadosas investigaciones sobre este tema. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tal el contagio irresistible de la opinión, que aun esta duda deliberada puede mantenerse con dificultad. No indaguemos más y, oponiendo una especie de superstición a otra, abandonémoslas todas a sus discusiones. Nosotros, mientras dura su furia y su disputa, refugiémonos felizmente en las tranquilas, aunque oscuras, regiones de la filosofía."

474. EL GUSTO ARTÍSTICO

El escepticismo de Hume respecto a las fuerzas de la razón, lo pone en situación de abolir o disminuir la distancia entre los productos de la razón y los del sentimiento y de reconocer a este último, y especialmente al arte, un nuevo valor. En efecto, puesto que la razón no es tan universal e infalible en sus juicios, como la filosofía ha creído frecuentemente, puesto que ella, en último análisis, depende del mismo sentimiento, aun dentro de su multiplicidad y variabilidad, las valoraciones del sentimiento no constituyen ya la antítesis de la pretendida universalidad de las valoraciones racionales, y unas y otras siguen el mismo destino.

. Ya en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (III), Hume había eliminado la antítesis, establecida por Aristóteles en su *Poética* (vol. I, § 82), entre la poesía y la historia. La unidad de acción que se puede encontrar en la biografía o en la historia, difiere de la poesía épica, no por especie, sino por grado. En la poesía épica la conexión entre los acontecimientos es más estrecha y sensible, ya que en ella las imaginaciones y las pasiones tienen una parte mayor; y las imaginaciones y las pasiones suponen que la representación sea más particularizada y vivaz y ofrezca todos los detalles que pueden acentuar el colorido pasional de la narración.

Unicamente por este motivo la poesía épica y la dramática escogen, como objeto propio, acontecimientos más restringidos y determinados, dado que la longitud de la narración la haría necesariamente genérica y poco apta para suscitar interés y pasión. Pero prescindiendo de esta diferencia, la poesía y la historia tienen, al contrario de lo que sostenía Aristóteles, la misma forma de unidad y la diferencia entre una y otra no se puede señalar exactamente, y es, más bien, una cuestión de gusto que de razonamiento. De este modo, Hume llegaba a reconocer el mismo valor a la narración verídica de la historia que a la fantástica de la poesía.

El mismo supuesto anima el *Ensayo sobre el criterio del gusto.* Aquí considera legítimo invertir precisamente la relación que el racionalismo establece entre juicio y sentimiento. "Todo sentimiento es justo, porque el sentimiento no se refiere a nada que esté más allá de sí y es siempre real, supuesto que un hombre se dé cuenta de él. Pero no todas las determinaciones del entendimiento son justas, porque se refieren a algo que está más allá de ellas, esto es, a un hecho real; y no siempre se conforman con este criterio. Entre las mil diferentes opiniones que los hombres sostienen sobre el mismo tema, hay una, una sola, que es la justa y verdadera; la única dificultad está en fijarla y acertarla. Al contrario, los mil diversos sentimientos excitados por el mismo objeto son todos justos, porque ningún sentimiento representa lo que hay realmente en el objeto (*Ensayos*, I, p. 268). Ahora bien; la belleza es precisamente un sentimiento: existe solamente en el espíritu que la contempla, y todo espíritu percibe una belleza diferente. Pero esto no impide que haya un criterio del gusto, porque hay una especie de sentido común que restringe el valor de la expresión tradicional: "Sobre gustos no hay nada escrito." Pero este criterio no puede fijarse mediante razonamientos *a priori* o conclusiones abstractas del entendimiento. Si se quisiera fijar el tipo de belleza reduciendo sus diversas expresiones • a la verdad y exactitud geométrica, se llegaría solamente a producir la obra más insípida y desagradable. Se puede determinar el criterio del gusto sólo recurriendo a la experiencia y observación de los sentimientos comunes de la naturaleza humana, aunque no es seguro que en toda ocasión los sentimientos de los hombres estén conformes con ese criterio. El criterio del gusto debe, pues, buscarse en determinadas condiciones de la naturaleza humana. "En cada criatura hay un estado sano y un estado anormal; y el primero es el único que nos da un verdadero criterio del gusto y del sentimiento. Si en el estado sano del órgano hay una completa o considerable uniformidad de sentimiento entre los hombres, podemos derivar de ello una idea de la belleza perfecta; del mismo modo que la apariencia • de los objetos a la luz del día, al ojo de un hombre de buena salud, se considera como el verdadero y real color de los objetos, Hinque se admita que el color sea solamente una fantasmagoría de los sentidos" (*Ib.*, p. 272). La condición humana que hace posible la apreciación de la belleza, según Hume, es especialmente la *delicadeza* de la imaginación. Esta delicadeza es la que nos hace advertir inmediatamente en el objeto estético las cualidades más aptas para

producir el placer de la belleza. Otras condiciones son la práctica y la ausencia de prejuicios. De esta manera, Hume fija el criterio del gusto en condiciones puramente subjetivas, que pueden, con todo, determinarse con suficiente exactitud por el análisis de la experiencia.

475. LA POLITICA

Las ideas políticas de Hume son resultado de un análisis de la vida social verificado con él mismo criterio de las precedentes, esto es, queriendo encontrar en la naturaleza humana los fundamentos de la sociabilidad y de la vida política. En un ensayo titulado *El contrato originario*, examina las dos tesis opuestas del origen divino del gobierno y del contrato social, y afirma que ambas son verdades, aunque no en el sentido que pretenden. La teoría del derecho divino es verdadera en líneas generales, porque tpdo lo que sucede en el mundo entra en los planes de la providencia, pero ésta aprueba al mismo tiempo toda clase de autoridad, lo mismo la de un soberano legítimo que la de un usurpador, la de un magistrado que la de un pirata. La teoría del contrato social es también verdadera en cuanto afirma que el pueblo es el origen de todo poder y jurisdicción y que los hombres, voluntariamente y para obtener la paz y el orden, abandonan la libertad natural y aceptan leyes de sus iguales y compañeros. Pero esta doctrina no se verifica en todas partes ni completamente. Los gobiernos y los estados nacen las más de las veces de revoluciones, conquistas y usurpaciones. Y la autoridad de estos gobiernos no puede considerarse fundada en el consentimiento de los subditos.

Hume distingue dos clases de deberes humanos. Hay deberes a los cuales el hombre es impulsado por un instinto natural que obra en él independientemente de toda obligación y consideración de pública o privada utilidad. Tales son el amor a los hijos, la gratitud con los bienhechores y la piedad hacia los desgraciados. Hay deberes, en cambio, que proceden únicamente de un sentido de obligación que surgen de la necesidad de la sociedad humana, que sería imposible si se descuidaran. Tales son la justicia o respeto a la propiedad de los demás, la fidelidad u observancia de las promesas y, asimismo, la obediencia política o civil. Este último deber nace de la reflexión de que la sociedad no puede mantenerse sin la autoridad de los magistrados y que esta autoridad es nula si no va secundada por la obediencia de los ciudadanos. El deber de la obediencia civil no nace, pues, como sostiene la doctrina del contrato social, de la obligación de fidelidad al pacto originario, ya que esta última obligación tampoco tendría sentido sin la necesidad de mantener la sociedad civil. La única razón de la obediencia civil es que, sin ella, la sociedad no podría subsistir *(Ensayos,* 1, p. 456). Por consiguiente, Hume adopta una posición intermedia entre la doctrina de la resistencia a la tiranía proclamada por Locke y la de la resistencia pasiva afirmada por Berkeley. Hume, que es un "tory", rechaza las consecuencias que Locke había sacado de su doctrina del contrato social, y que le parecen incitar a la rebelión. Pero, por otro lado, cree que la doctrina de la obediencia no debe ser llevada al extremo y que es necesario insistir en las excepciones

que la misma comporta y defender los derechos de la verdad y de la libertad ofendida (*Ib.*, p. 462).

BIBLIOGRAFÍA

§ 467. La primera edición completa de las obras filosóficas de Hume, fue publicada en Edimburgo en 1827. La mejor y más reciente es la de Green y Grose, *Works, 4 vols.*, Londres, 1874, 2. edic., 1882, y luego reimpresa varias veces. En el texto se cita la reimpresión del año 1912; *Treatise of Human Nature,* ed. Selby-Bigge, Oxford, 1896; *Enquiñes Concerning Human Understanding and the Principies of Moráis,* ed. Selby-Bigge, Oxford, 1902; *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith, Oxford, 1935; *Writings on Economics*, ed. E. Rotwein, Londres, 1955.

Sobre la vida de Hume: J. Y. T. Greig, D. *H.*, Londres, 1931; E. C. Mossner, *The Life of D. H.*, Edimburgo, 1954.

§' 468. A. Riehl, *Die philosophische Kritizismus*, I, 2.ª edic., Leipzig, 1908; J. Didier, *H.*, París, 1912; Hendel, *Studies in the philosophy of Hume*, Princeton, 1925; R. Metz, *D. H. Leben und philosophie*, Stuttgart, 1929; G. Della Volpe, *H. o il Genio dell'empirismo*, I, Florencia, 1939; Kemp Smith, *The philosophy of D. H.*, Londres, 1941; M. Dal Pra, *H.*, Milán, 1949; A. L. Leroy, D. *H.*, París, 1953; F. Zabeeh, *H. Precursor of ModernEmpiricism*, La Haya, 1960.

§ 470. De la doctrina de Hume sobre las matemáticas: Meyer, *H.S. und Berkeley Philosophie der Mathematik*, Halle, 1894; C. Maund, *H.'s theory of knowledge*, Londres, 1937.

§ 471. H. H. Price, *H. 's theory of the external world*, Oxford, 1940; D. G. C. Macnabb, *D. H., His Theory of Knowledge and Morality*, Londres, 1951.

§ 472. De las doctrinas morales: Ingemar Hedenius, *Studies in H.'s ethics*, Upsala, 1937; R. M. Kydd, *Reason and conduct in Hume's treatise*, Oxford, 1946.

§ 473. Sobre las doctrinas religiosa: A. E. Taylor, D. *H. and the miraculous*, Cambridge, 1927; A. Leroy, *La critique et la religión chez D. H.*, París, 1930.

§ 475. Sobre las doctrinas políticas: C. E. Vaugham, *Studies in the History of politicai philosophy*, I, Manchester, 1925, cap. VI; L. Bagolini, *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di D. H.*, Siena, 1947.

Bibl.: T. E. Jessop , *A Bibliography of D. H. and of Scottish Philosophy from Hutcheson to Lord Balfour*, Londres, 1938; Dal Pra, op. cit.

CAPITULO XI

LA ILUSTRACIÓN INGLESA

476. CARACTERES DE LA ILUSTRACION

Con Grocio, Descartes, Hobbes, Spinoza v Leibniz, la razón alcanzó, en el siglo XVII sus máximos triunfos. Pretendió extender su dominio a todos los aspectos de la realidad y prácticamente no reconoció límites a tal dominio y a sus posibilidades de desarrollo.

El siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, conserva intacta la confianza en la razón y se caracteriza por la decisión de servirse de ella libremente. "La Ilustración, ha escrito Kant (*Was ist Aufklarung*?, en *Obras*, ed. Cassirer, IV, p. 169), es la salida de los hombres de una menoridad debida a ellos mismos. Menoridad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin guía ajena. Esta menoridad es debida a ellos mismos si la causa de ella no es un defecto del entendimiento, sino la falta de decisión y de valor para servirse de él sin guía. *Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! , es el grito del iluminismo."

El ejercicio autónomo y despreocupado de la razón es ciertamente la bandera del iluminismo. Pero ¿de que razón? La razón cartesiana como fuerza única, infalible y omnipotente había sufrido, por obra de Locke, un nuevo contraste que la había reducido a los límites del hombre. En virtud de este ajustamiento, la razón no puede prescindir de la experiencia por ser la fuerza rectora y organizadora de la misma experiencia. Por lo cual no extiende sus poderes más allá de los límites de la experiencia: en consecuencia, fuera de estos límites no subsisten más que problemas insolubles o ficticios.

El iluminismo hace suya esta lección de modestia y polemiza contra el dogmatismo de la razón cartesiana. Una de las facetas de este pleito es la condena del "sistema" o del "espíritu de sistema", es decir, de las tentativas de la razón para proyectar planos generales del universo en los cuales los fenómenos observados sean luego adaptados a buenas o a malas. La filosofía de la naturaleza de Newton, como generalización conceptual de los datos de Ja observación y resistencia a proceder más allá de tal generalización, hacia "hipótesis" que valgan como explicación metafísica de las mismas, suelen considerarla los iluministas como el fruto más logrado de la razón y opuesta a los "sistemas" de la filosofía tradicional y del propio Descartes. En consecuencia, problemas como el de la esencia metafísica de la naturaleza y del espíritu, o como los discutidos por la teología tradicional, para el iluminismo, dejan de ser problemas filosóficos; sus soluciones se consideran,

tanto en un sentido como en otro, mutuamente equivalentes y destructivas en sus afirmaciones contradictorias; también son estimadas como puras supersticiones cuyo nacimiento y mantenimiento obedecen a fuerzas que no tienen ningún fundamento en la razón. Así, pues, el iluminismo se distingue, primero, por la autolimitación rigurosa de la razón dentro de los límites de la experiencia. Y en segundo lugar, por la posibilidad, reconocida a la razón de abordar todo aspecto o dominio que caiga dentro de estos límites.

Asimismo, en este segundo aspecto, el iluminismo se contrapone al cartesianismo que, por un lado, se había cerrado toda entrada en el dominio moral y político y, por otro, había tenido la pretensión de fundar racionalmente las mismas verdades religiosas. El iluminismo no acepta la renuncia cartesiana, sino que por el contrario, su primer acto es extender al terreno de la religión y de la política la investigación racional. El iluminismo considera confiada a esta investigación la defensa y realización de la tolerancia religiosa y de la libertad política: ideales que condicionan y exigen la revolución contra las instituciones feudales y los privilegios sociales y políticos. En este aspecto, la razón es para los iluministas la fuerza a la que se tiene que apelar para la transformación del mundo humano y encaminarlo hacia la felicidad y la libertad, liberándolo de la esclavitud y de los prejuicios. Pero, según los iluministas, la razón no es la única fuerza que habita en el mundo, ni tampoco es una fuerza absoluta, omnipotente o providencial. A la razón se opone la *tradición* que hace parecer verdaderos los errores y los prejuicios y que se vean como justos los privilegios y las injusticias, que tienen sus raices en un lejano pasado. De ahí que el iluminismo sea esencial y constitucionalmente *antitradicionalismo*: es la negativa a aceptar la autoridad de la tradición y a reconocerle ninguna clase de valor; es el propósito de llevar ante el tribunal de la razón a toda creencia o pretensión para que sea juzgada y rechazada si se demuestra contraria a la misma razón. La crítica de la tradición es, ante todo, una crítica de la revelación religiosa en la que se hace iniciar y justificar la tradición religiosa; los iluministas, a la religión revelada contraponen la *religión natural*, cuando no se vuelven hacia el ateísmo o el materialismo, que es la religión reducida (como dirá Kant) "a los límites de la razón". La actitud crítica con respecto a la tradición, al resolverse en la crítica de hechos, de testimonios y de documentos (a partir de los escritos bíblicos), dirigida a determinar su validez u origen genuino, logra, sobre todo por obra de los iluministas franceses, la fundación de la metodología historiográfica, tal como hoy se entiende y se aplica en las disciplinas históricas. Por otro lado, la obra iluminadora y transformadora de la razón no sería posible en un mundo impermeable a la misma e inmutable o rígido en sus estructuras. La obra de la razón en el mundo puede y debe promover el *progreso* de la razón en el mundo. El concepto de una historia en que sea posible el progreso, es decir, en que la. razón aun a través de luchas y contrastes, pueda afirmarse o predominar es uno de los resultados fundamentales de la filosofía iluminista.

Por consiguiente, esta filosofía se halla tan lejana del intelectualismo porque no tiene la menor pretensión de reducir a la razón la vida singular o asociada del hombre. Es más, esta filosofía, mientras se empeña en la obra de crítica y de reconstrucción racional de la realidad humana, se siente movida a reconocer el límite que esta obra encuentra en el propio espíritu

del hombre, esto es, en los *sentimientos y* en las *pasiones* que muchas veces apoyan o refuerzan la tradición o se oponen a la obra liberadora de la razón. El descubrimiento de la categoría del sentimiento y el análisis de las pasiones es otro de los resultados fundamentales del iluminismo.

477. LA ILUSTRACIÓN INGLESA: NEWTON, BOYLE

La Ilustración tuvo sin duda en Francia las manifestaciones que le facilitaron la máxima difusión en Europa. La *Enciclopedia* fue su órgano principal. Pero el origen de todas las doctrinas que el enciclopedismo francés acepto y difundió debe buscarse en la filosofía inglesa, desde Locke en adelante.

La doctrina física del iluminismo es sustancialmente la de Newton. Isaac Newton (1642-1727) formuló en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687) la exposición completa de un sistema puramente mecánico de todo el mundo celeste y terrestre. Esta exposición no es sintética y deductiva, sino analítica e inductiva. Newton se encuentra en el camino de Galileo, no en el de Descartes. No se propone partir de hipótesis generales sobre la naturaleza, para llegar al conocimiento particular de los hechos, considerados como confirmaciones o manifestaciones de las hipótesis mismas. Parte, en cambio, del conocimiento de los hechos particulares obtenidos por experiencia y procura llegar gradualmente a las primeras causas y a los últimos elementos de los mismos hechos. La misma teoría de la gravitación universal, que le permitió expresar con una única ley hechos tenidos hasta entonces como muy diversos (la caída de los cuerpos, los movimientos celestes, las mareas), no es para él un punto de llegada definitivo, ni el fundamento de una doctrina metafísica de la realidad, sino la sistematización matemática de ciertos datos de la experiencia. Newton descubrió la fórmula matemática que permite describir los fenómenos de la experiencia referentes a la gravedad, pero se abstuvo de aventurar ninguna hipótesis sobre la naturaleza de la misma gravedad por creerlo ajeno al objetivo de la física, que consiste en la *pura descripción* de los fenómenos. Su famosa afirmación *hypotheses non fingo* (contenida al final del tercer libro de los *Principios*), expresa la orientación que pretendía dar a la investigación física; orientación que en otro pasaje famoso de la *Óptica* (1704) contrapone él a la búsqueda de las cualidades ocultas de que hablaba la física aristotélica. "Estos principios, dice (aludiendo a la fuerza dé gravedad y otras), no los considero como *cualidades ocultas* que resulten de las formas específicas de las cosas sino como *leyes generales de la naturaleza* en conformidad con las cuales se forman las mismas cosas. Su verdad se manifiesta a nosotros a través de los fenómenos, aunque sus causas no hayan sido descubiertas. En efecto, estas cualidades son manifiestas y sólo sus causas son ocultas; mientras los aristotélicos dieron el nombre de cualidades ocultas no a cualidades manifiestas sino a las que ellos supusieron en los cuerpos como causas desconocidas de sus efectos manifiestos: como serían las causas de la gravedad y de la atracción magnética y eléctrica y de las fermentaciones, si supusiéramos que estas fuerzas o acciones nacen de cualidades que nos son desconocidas y no son susceptibles de ser

descubiertas y hechas manifiestas. Las cualidades ocultas pondrían un término al progreso de la filosofía natural" (*Opticks*, III, I, q. 31).

Con estas afirmaciones de Newton, la exigencia de una *descripción* de la naturaleza viene a ocupar el puesto de la *explicación* de la naturaleza de que se preocupaba. la física antigua y medieval. Los iluministas insistieron, como ya veremos, en esta contraposición. Sin embargo, el propio Newton no siempre se mantuvo fiel al espíritu de la misma. Al final de la *Óptica*, insistiendo sobre la "maravillosa uniformidad del sistema planetario" afirma que ésta debe ser "el efecto de una selección" como debe ser el efecto de una selección (se entiende: de Dios) la uniformidad de los cuerpos animales y su constitución, sensibilidad e instinto. Y como medio de la acción de Dios en las diversas partes del universo, Newton considera el *espacio* que sería "el infinito y uniforme *sensorio"* de Dios (*Ibid.*, III, q. 31): aceptando una doctrina que había sido ya expuesta por el neoplatónico More (§ 419). Con estas especulaciones, Newton continua por su cuenta aquel intento de racionalizar las creencias religiosas y de soldar la fe con la ciencia moderna, que había sido ya perseguido por los platónicos de Cambridge.

En esta misma línea se sitúa la obra de Robert Boyle (1627-91), autor de escritos teológicos *(Algunas consideraciones sobre el estilo de las sagradas escrituras,* 1661; *La excelencia de la teología,* 1673; *Algunas consideraciones sobre la reconciliabilidad de razón y religión*, 1675; *El virtuoso cristiano,* 1690) y de muchos escritos científicos, en especial de química, ciencia de la que se le considera con toda razón como uno de sus fundadores. En esta materia, su obra más conocida *es El químico escéptico* de 1661. El camino seguido por Boyle para armonizar la fe con la ciencia consiste en liberar a la fe del *entusiasmo*, es decir, del fanatismo, y a la ciencia del dogmatismo, reduciendo a ambas a los límites de una razón que se niegue a proponer verdades absolutas y se mantenga dispuesta a corregir sus propias conclusiones. Un cauto escepticismo es la actitud que Boyle defiende abiertamente ante la ciencia: escepticismo que tiene como contrapartida suya un radical experimentalismo, nacido del empeño de someter toda conclusión a la prueba del experimento. Refiriéndose a los experimentos que él mismo y otros habían hecho, Boyle niega que los cuerpos estén compuestos de los cuatro elementos de la física aristotélica o de los tres elementos de la física de Paracelso; asimismo, niega también que haya "elementos" en e! sentido tradicional del término, como cuerpos por su propia naturaleza indescomponibles, esto es, que haya que considerar indescomponibles independientemente de los resultados de todo posible experimento químico de descomposición. No niega que existan "elementos", sino que propone designar con este nombre sólo a aquellos que resisten a la descomposición obtenida por el fuego *(Sceptical Chymist*, I, prop. 3): concepto que desdogmatiza la noción de elemento y la hace correlativa a los instrumentos de análisis de que dispone la química. Por otro lado, la hipótesis atómica, aceptada por Boyle, permite considerar los mismos elementos, no como cuerpos absolutamente simples, sino como una masa o un racimo de átomos relativamente constante o resistente a la descomposición. En tal caso, las *cualidades* de los cuerpos no son atributos inmutables de sus sustancias, sino la resultante de una combinación de átomos cuya modificación experimental no se puede excluir. Por otra parte,

la misma teoría atómica era para Boyle simplemente una *hipótesis* razonable que puede guiar y orientar el experimento: no ya, como afirmaba Hobbes (con quien Boyle tuvo una polémica a este propósito), un conjunto de principios del que derivarían todos los fenómenos naturales.

La obra de Boyle tuvo una importancia grandísima para la filosofía de Locke, pues gracias a ella principalmente llegó éste a su noción de la ciencia y de los procedimientos científicos. De Boyle, Locke tomó también (como queda dicho) la distinción entre cualidades primarias y secundarias a la que tanta importancia se atribuyó en el curso posterior de la ciencia y de la filosofía gnoseológica.

478. LA POLÉMICA SOBRE EL DEÍSMO

Buena parte de la especulación filosófica del siglo XVIII en Inglaterra corresponde a la polémica sobre el respectivo valor de la religión natural y de la religión revelada. La religión natural es, como se ha visto, la que se funda únicamente en la razón o por la razón y por lo tanto se limita a enseñar sólo aquellas verdades que la razón puede demostrar o, por lo menos, comprender. Es la religión del *deísmo*: ésta se funda en un concepto de la divinidad accesible a las meras fuerzas de la razón y, por lo tanto, excluyente de toda connotación "misteriosa" e inconcebible o de cualquier manera innaccesible a la razón misma. Las doctrinas de muchos deístas o "librepensadores" (como también se les llamó o se llamaron) continúan el propósito de "racionalizar la teología" que los platónicos de Cambridge habían efectuado recurriendo al platonismo renacentista. Pero después de la obra de Locke, que constituye también la inserción del cartesianismo en esta tentativa, los librepensadores ingleses tratan de racionalizar la religión recurriendo a la nueva gnoseologia empirista, es decir, fundando la *certeza* de la religión en los procedimientos específicos que Locke había reconocido propios de la razón. Los resultados más importantes de esta tendencia son los análisis de Hume sobre la religión, análisis que ejercieron una influencia decisiva en el desarrollo de doctrinas análogas en Francia y en otras partes. Ya hemos dado cuenta de estos análisis (§ 473). Ahora aludiremos a las discusiones que los precedieron y los prepararon.

Juan Toland (1670-1722) dio con su obra *Cristianismo no misterioso* (1696) el texto fundamental del deísmo inglés. En las *Cartas a Serena* (la reina Sofía Carlota de Prusia, de la que fue huésped durante algún tiempo) Toland defiende una forma de materialismo que tuvo mucha fortuna entre los iluministas franceses. Se considera el movimiento como una propiedad esencial de la materia. La impenetrabilidad, la extensión y la acción no son tres cosas distintas, sino tres modos distintos de considerar la única y misma materia. En cuanto posee en sí la capacidad de moverse, la materia puede explicar también la vida y el pensamiento, que por esto mismo no dependen de fuerzas distintas de la materia, sino que son funciones de ella. El Pensamiento es precisamente la función del cerebro, así como el sabor es la función de la lengua. Estas ideas las harán suyas los pensadores franceses, aun los no rigurosamente materialistas, como D Alembert y Diderot.

El *Cristianismo no misterioso* revela ya en su título el intento del autor. Como Newton, Toland declara: "Yo elimino todas las hipótesis de mi filosofía" (p. 15). Unicamente la razón debe ser el fundamento de la certidumbre. Y por razón entiende la definida por Locke, que procede mostrando el acuerdo o el desacuerdo entre ks ideas. Este criterio excluye que puedan ,entrar a formar parte del conocimiento humano ideas misteriosas o incomprensibles, "¿Puede creerse verdaderamente en posesión de un conocimiento, pregunta (p. 128), quien, teniendo la seguridad infalible de que algo que se llama *blictri* existe en la naturaleza, no conozca de hecho qué es este *blictri*? " Todo lo que entra en el ámbito del conocimiento debe ser inteligible y claro. E inteligibles y claras son, según Toland, las verdades del cristianismo, las cuales son misterios en el sentido de ser proposiciones conocidas por nosotros solamente gracias a la revelación. Pero la revelación no nos dice nada que sea inconcebible o contradictorio; y podemos y debemos pedir la prueba de todas las afirmaciones históricas contenidas en las Sagradas Escrituras. Toland está convencido de que las verdades del cristianismo pueden sufrir sin daño el más riguroso examen de la razón. Con todo no extendió su análisis a lo que el cristianismo, en sus varias confesiones, tiene como verdaderos y propios misterios, como son la Trinidad y la Encarnación; pero afirma que, en lo que se refiere a Dios, "nada comprendemos mejor que sus atributos" (p. 86).

Tiene carácter geométrico la especulación teológica de Samuel Clarke (1675-1729), autor de *Una demostración del ser y de los atributos de Dios* (1705), dirigida polémicamente contra Hobbes y Spinoza. Valiéndose del mismo método geométrico que Hobbes y Spinoza habían empleado para llegar a conclusiones opuestas al cristianismo, Clarke quiere, en cambio, llegar a una confirmación del mismo cristianismo. Quiere construir un edificio teológico apoyado en las bases de las verdades intuitivas, cimentadas juntamente con demostraciones rigurosas, y que sea esencialmente independiente de toda revelación externa. La demostración de la existencia de Dios se toma de la prueba cosmológica, o sea, de la imposibilidad de admitir una cadena infinita de seres que dependan uno del otro. En el principio de esta cadena habrá un ser eterno cuya no existencia supondría contradicción. Clarke deduce también los atributos de Dios y defiende su libertad, definida por él como poder de moverse y determinarse por sí. En este mismo sentido el hombre es libre: y Ciarke contrapone su tesis de la libertad divina a la tesis spinoziana de la necesidad. La vida moral se rige también por leyes que son eternas y necesarias. Negar los deberes morales sería tanto como negar las verdades matemáticas (*Works*, II, página 609). El código moral es el código natural del hombre. ¿Dónde está entonces la utilidad de la revelación? En hacer más claro y evidente para el hombre el código natural de la moral. Hay fundados motivos para creer que Dios no deja siempre al hombre privado de una ayuda tan necesaria; pero, por otra parte, esto no quiere decir que Dios está obligado a hacer a todos una revelación. Clarke concluye su obra afirmando que solamente el cristianismo puede tener la pretensión de ser una revelación divina, porque sólo él contiene una enseñanza moral que concuerda con todas las exigencias de la recta razón.

Esta identidad entre el cristianismo y la religión natural la hace resaltar por otro camino Mateo Tindal (1656-1733) en una obra titulada *El cristianismo tan viejo como la creación* (1730). Dios es infinitamente prudente, bueno, justo e inmutable. La naturaleza humana creada por El es, pues, igualmente inmutable; y los principios racionales que ella lleva escritos en sí, no tienen necesidad de correcciones o modificaciones. La revelación por tanto, es superflua, ya que, en realidad, Dios se revela a la razón del hombre desvie el momento de la creación. La religión natural y la revelada sólo difieren entre sí por el modo de su comunicación: "Una es la revelación interna y la otra es la revelación externa de la voluntad de un Ser que es en todos los tiempos igualmente bueno y prudente" (*Ib.*,p. 2). El Evangelio ha sido, por tanto, "una nueva publicación de la ley de la naturaleza". Y la razón permanece, en todo caso, como la única guía del hombre. "La misma tentativa de destruir la razón con la razón, es la demostración de que los hombres no pueden confiarse sino a la razón" (*Ibid.*, p. 158). El único principio de la vida es, por tanto, la obediencia a la ley natural y racional; y no hay ninguna diferencia entre religión y moralidad sino en el sentido de que la moralidad consiste en proceder según la razón de las cosas considerada en sí misma, y la religión en proceder según la misma razón de las cosas, considerada como ley de Dios. Desde este punto de vista se entiende que Tindal, como Toland, pretende excluir de la religión todo elemento misterioso e incomprensible.

En el mismo orden de consideraciones se mueve otro campeón del deísmo, Antonio Collins (1676-1729), discípulo favorito de Locke. *Su Discurso sobre el librepensamiento,* publicado en 1713, suscitó una reacción polémica por parte de Jonatán Swift, quien la expuso a su manera en una obra titulada *El discurso sobre el librepensamiento de Collins reducido a pobres palabras.* El gran irónico no podía simpatizar con la pretensión de los librepensadores de abandonar al hombre a la razón como única guía. "La masa del género humano, decía (*Works,* edic. 1819, II, p. 197), es tan apta para pensar como para volar." Todos los hombres están locos: por esto el librepensamiento es un absurdo y se reduce a reconocer en todo hombre ignorante y estúpido la capacidad de resolver, sin ayuda, los más grandes problemas. Locos y necios son asimismo los librepensadores, y por esto sus conclusiones son despreciables. Se comprende que el discurso de Collins, reproducido por Swift con una especie de fidelidad literal, se refleje en un espejo que lo deforma y lo reduce a una caricatura. "Los sacerdotes me dicen, escribe Swift (*Ib.*, II, p. 195), que debo creer a la Biblia; pero el librepensamiento me dice lo contrario en muchos puntos. La Biblia dice que los hebreos fueron la nación predilecta de Dios; pero yo, que soy librepensador, digo que no puede ser, porque los hebreos vivieron en un rincón de la Tierra y el librepensamiento me dice claramente que los que viven en un rincón de la Tierra no pueden ser los favorecidos por Dios. Sólo el Nuevo Testamento afirma la verdad del cristianismo; pero el librepensamiento.lo niega porque el cristianismo fue comunicado solamente a unos pocos, y lo que es comunicado a unos pocos no puede ser verdadero; porque es como bisbiseo, y dice el proverbio que lo que se bisbisea es mentira."

Collins publicó en 1724 el *Discurso sobre los fundamentos y las razones de la religión cristiana,* en el que reconocía como único fundamento y razón del cristianismo el valor de las profecías. La prueba de la misión divina de

Cristo y de los Apóstoles consiste ùnicamente en el hecho de que su obra viene a realizar y cumplir las profecías contenidas en el Viejo Testamento. Pero las profecías, según Collins, no se realizan nunca literalmente; y por esto, la única manera de salvar el valor del cristianismo es la de interpretar alegóricamente las mismas profecías.

Se contrapone al optimismo sobre la naturaleza humana que domina en las obras de los librepensadores, el amargo diagnóstico que sobre su naturaleza formula José Butler (1692-1752), autor de dos libros: *Quince sermones sobre la naturaleza humana*, publicados en 1726, y la *Analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza,* publicada en 1736. Butler, como Pascal, es un convencido de la miseria y corrupción de la naturaleza humana. El hombre está continuamente bajo el peso del pecado y de la muerte, y a todo lo más que puede aspirar, es a una mitigación de la infelicidad y del dolor de su condición (*Serm.*, VI, en *Works,* II, p. 82). No obstante, el hombre está dotado de un instinto natural que le hace sentirse avergonzado de su miseria y estremecerse como un culpable en presencia de su creador. Este instinto es la *conciencia,* que es la misma "voz de Dios dentro de nosotros". Butler compara la naturaleza humana con una constitución civil, en la que la conciencia hace las veces de soberano (*Ib.*, III, en *Works,* II, p. 34). Pero la conciencia se distingue de todas las demás fuerzas naturales del hombre y revela su origen sobrenatural. "Sólo por esta facultad natural, el hombre es un agente moral, y es ley para sí mismo; pero esta facultad no es solamente un principio en su corazón, que tenga sobre él la misma influencia que los demás principios, sino que es, en especie y naturaleza, superior a todas las demás facultades y hace sentir, como tal, su autoridad" (*Ib.*, II, en *Works,* II, p. 27).

En su obra, la *Analogía*, Butler se propone establecer la identidad entre el Dios de la naturaleza y el Dios de la revelación. Todos los mandamientos de Dios son, al mismo tiempo, divinos y naturales. El gobierno civil es en sí mismo natural, y los castigos que impone forman parte del castigo natural del pecado. Por otra parte, el castigo en la vida futura puede ser considerado natural en el mismo sentido que lo son los castigos en esta vida. Pero después de haber admitido la identidad entre las leyes naturales y las leyes de Dios, Butler trata de establecer una distinción entre Dios y la naturaleza. Dios es él gobernador del mundo, y como tal distinto del mismo mundo. Y esta distinción se prueba por el aspecto moral del mundo. De este aspecto nosotros vemos sólo una pequeña parte. "El curso de las cosas, dice Butler (*Works,* I, p. 162), que cae bajo nuestra visión, está unido a algo que está más allá de él, en el pasado, en el presente y en el futuro. De manera que estamos situados en medio de un esquema, que no es fijo sino progresivo y, de todos modos, incomprensible; incomprensible de igual manera respecto a. lo que ha existido, à lo que ahora existe como respecto a lo que será." Lo que podemos decir de este esquema, valiéndonos del principio de que Dios es. el gobernador y regulador del mismo, es que deberá avanzar y progresar hacia un equilibrio moral cada vez mayor. Si aún ahora vemos que los hombres se rigen por una disciplina viciosa más que por una disciplina de virtud, debemos admitir que este estado no es definitivo, sino que puede encontrar en la otra vida, o en ésta, una corrección adecuada. En todo caso, la naturaleza no puede ser opuesta a la revelación: la una y la otra conducen

a la misma conclusión, la única que es necesario dejar bien sentada: el gobierno moral del mundo. Por este principio, que es propio del cristianismo, éste conserva su valor contra los ataques que se desencadenan contra él, y representa la única alternativa frente al ateísmo, cuyo principio es la negación del gobierno moral del universo. Como se ve, la especulación de Butler, como la de los librepensadores, se funda en la identidad entre la naturaleza y Dios por medio de la identidad de estos dos términos en la razón. Su rasgo característico es la fe en el progreso moral del mundo: una fe activa y operante que es, ante todo, un esfuerzo por la realización de este progreso.

479. SHAFTESBURY

El que ha dado la expresión más adecuada a los temas más populares y difundidos del iluminismo europeo y ha ilustrado y defendido los instrumentos de su lucha, es Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, nieto del primer conde de Shaftesbury (el amigo de Locke), nacido en Londres el 20 de febrero de 1671 y muerto en Nápoles el 15 de febrero de 1713. El primer escrito de Shaftesbury, que tomó parte en la vida política inglesa en las filas de los *Whigs*, y viajo mucho por Europa, fue la *Investigación sobre la virtud*, publicada abusivamente por Toland en 1699. A ésta le siguieron *Cartas sobre el entusiasmo* (1708); *Sensus communis* (1709); Los *moralistas* (1709); *Soliloquio o consejo a un autor* (1710). En 1711, Shaftesbury reunió estos cinco escritos, a los que añadió las *Reflexiones misceláneas sobre ¡os anteriores tratados,* dando al conjunto de la obra el título de *Características de hombres, maneras, opiniones, tiempos.* Los escritos de Shaftesbury, traducidos repetidas veces al francés y al alemán, contribuyeron en gran manera a la formación del espíritu iluminista.

El iluminismo, que en este punto fue heredero del libertinismo, se valió con frecuencia de la sátira, el ridículo, el sarcasmo y la ironía en su crítica de las creencias y de las instituciones tradicionales. Shaftesbury es, ante todo, un buen defensor de estos instrumentos polémicos y, al mismo tiempo, un estudioso eficaz de sus límites y de su alcance. Según Shaftesbury, estos instrumentos polémicos forman parte integrante de la razón, cuyo uso no se aprende en los tratados de los doctos o en los discursos de los oradores, sino únicamente en el libre ejercicio de la crítica y de la discusión. "La libertad de ironizar, dice, y de expresar dudas sobre todo con corrección de lenguaje, la posibilidad de examinar o de refutar cualquier argumento sin ofensa para el adversario, son los métodos que deben emplearse para hacer agradables las conversaciones filosóficas. Porque, a decir verdad, estas conversaciones resultan aburridas por lo estrecho de las leyes que las presiden y por la opresión de la pedantería y mojigatería de quienes las consideran como prerrogativas propias, arrogándose al derecho de reinar conio déspotas en tales provincias del saber" *(Sensus communis*, I, IV). Que las críticas y las discusiones filosóficas deban ser "agradables", esto es, interesantes para cualquier hombre; que la ironía sea el instrumento mejor para ello así como para mortificar la

arrogancia de los pedantes que creen tener el monopolio de la verdad, son dos exigencias que vinieron a ser constitutivas del espíritu iluminista en el siglo XVIII. Frente a la ironía, como su antítesis y cabeza de turco, se presenta el *entusiasmo*, es decir, el fanatismo, o sea, la creencia de estar directamente inspirados por la divinidad en todas las propias actitudes y poder hablar en nombre de la misma verdad y condenar inapelablemente todas las creencias opuestas. Shaftesbury atribuye las manifestaciones más desagradables de la superstición popular y de la intolerancia religiosa al entusiasmo que, a menudo, se convierte en *pánico* que tiende a difundirse por "contagio simpático". "Estoy convenciólo, dice Shaftesbury, de que el único método para conservar el buen sentido de los hombres y tener despierto el espíritu en el mundo, es dejarlo libre. Pero el espíritu nunca es libre donde esté suprimida la libre ironía: en efecto, contra las extravagancias airadas y contra los humores melancólicos no hay otro remedio mejor" (*A Letter Concerning Enthusiasm*, II).

Pero la eficacia negativa de la ironía con respecto al entusiasmo radica en el hecho de que la misma se sitúa, para combatirlo, en el mismo terreno del entusiasmo: esto es, en el terreno de las emociones. Puede decirse que la ironía es la emoción guiada o despertada por la razón, la emoción racional, que acompaña a la crítica libre y asegura su aceptación y difusión, lo mismo que el entusiasmo es la emoción convertida en instrumento de esclavitud intelectual, religiosa y política. La obra de Shaftesbury mueve al reconocimiento (que es una de las características fundamentales del iluminismo) de la función de las emociones en la vida singular y asociada de los hombres: reconocimiento que hace de la razón, no ya la sustancia única y total del mundo humano, sino una fuerza finita, pero no obstante eficaz, que da orden y disciplina a este mundo. En efecto, esta es la hipótesis de donde parte Shaftesbury en sus análisis morales. La coincidencia que estos análisis tienden a mostrar entre la virtud y el interés la presenta Shaftesbury como el resultado de las *selecciones racionales,* que el hombre puede y debe efectuar en la trama de las tendencias, emociones y pasiones que constituyen su vida. Entre estas tendencias, emociones y pasiones, algunas son nocivas al individuo y a la comunidad; otras nocivas a la comunidad, pero no al individuo; otras, en fin, provechosas para uno y otro. En elegir estas últimas como guías para la acción y rechazar las otras, consiste la virtud. La virtud no puede, pues, pertenecer a un ser que actúe sólo a base de los estímulos sensibles, sino que es prerrogativa exclusiva de quienes, como el hombre, pueden *reflexionar* sobre las propias emociones, objetivarlas en la conciencia y elegir entre ellas racionalmente, para reforzarlas o debilitarlas. La condición de esta elección es la posesión de la noción de un *interés común* a todos los hombres. Porque sólo esta noción permite establecer la armonía entre el interés privado y el interés común, que constituye el criterio de las elecciones racionales. "Las criaturas que están sujetas únicamente a estímulos procedentes de objetos sensibles, dice Shaftesbury, son buenas o malas según sus inclinaciones sensibles. Pero no es así en las criaturas capaces de forjarse conceptos racionales del bien moral. En éstas, si las inclinaciones de los sentidos, aunque puedan ser perversas, no llegan a predominar gracias a las otras inclinaciones

racionales de que se ha hablado, la índole permanece siendo buena en conjunto y la persona es estimada con todo derecho como virtuosa por parte de todos" (*Inquiry Concerning Virtue*, I, II, 4).

Este concepto de la moralidad lleva a Shaftesbury a afirmar la autonomía de la moral con respecto a la religión. "Una criatura, antes de tener una noción de Dios, clara y precisa, puede poseer una concepción o un sentido de lo justo y de lo injusto y diversos grados de vicios o virtudes" (*Ib.*, I, III, 3). Incluso el ateísmo no es obstáculo para la virtud: "El que no comparte plenamente una hipótesis teísta puede reconocer y apreciar las ventajas de la virtud y formarse en su alma una opinión elevada de la misma" (*Ib.*, I, III, 3). Por otro lado, la conducta inspirada únicamente en la esperanza de un premio o en el temor de un castigo futuro, carece de valor moral. "Hay tanta rectitud, piedad y santidad en una criatura así subyugada, dice Shaftesbury, como mansedumbre y docilidad en un tigre bien encadenado o espontaneidad y corrección en un mono sometido a la disciplina del látigo" (*Ib.*, I, III, 3). Aunque, en casos raros, pueda ser útil aquella creencia, la religión ha de fundarse más bien en el amor desinteresado a Dios y no en el cuidado por el propio bien particular. "Cuando se ama a Dios sólo como causa del bien privado, no se le ama sino como a un instrumento o medio de placer cualquiera por parte de una criatura viciosa" (*Ib.*, I, III, 3). Según Shaftesbury, la religión auténtica consiste en darse cuenta de la unidad y armonía del universo y en elevarse desde esta consideración a la perfección y benevolencia del Creador. Aun considerando un ser único, por ejemplo, el hombre u otro animal, inmediatamente se ve, por mucho que sea en sí mismo un sistema autónomo de partes, que no puede ser considerado igualmente autónomo con respecto a todo lo demás: es necesario observar que está íntimamente vinculado a su especie. Pero el sistema de su especie está vinculado al sistema animal; éste al mundo, nuestra tierra; y ésta, a su vez, a un cosmos más amplio, que es el universo. Así, todo está unido y armonizado de tal manera que orden, verdad, belleza, armonía y proporción son términos sinónimos que caracterizan igualmente bien a la conducta virtuosa del hombre y a la estructura general del universo. Shaftesbury rechaza como blasfemas las afirmaciones de un Dios que castiga o atemoriza o que necesita suspender las leyes establecidas por él para demostrar, con milagros, su poder. "Dios no podía testimoniarse a sí mismo o demostrar a los hombres su propia existencia de otra manera que revelándose a su razón, apelando a su juicio y sometiendo sus propias obras a su examen y fría deliberación. La contemplación del universo, sus leyes y su orden son las únicas bases sobre las que se puede fundar una fe sólida en la divinidad" (*Moralists*, II, 5).

Por su concepto del universo como "sistema general", o sea, como orden, armonía y racionalidad y por los acentos optimistas que adquiere su filosofía al ilustrar o defender este concepto, Shaftesbury ha sido considerado como el precursor del romanticismo. No hay duda alguna de que los románticos hayan encontrado en sus escritos algunas de sus inspiraciones. Pero sus temas filosóficos fundamentales constituyen la trama misma del pensamiento iluminista, que lo desarrolló, difundió y expresó de varias maneras, respetando no obstante su espíritu informador.

La misma ética de Kant debe a Shaftesbury muchos de sus temas. Además, el lenguaje fluido y brillante en que tales temas fueron expresados, constituyó un modelo ejemplar para el iluminismo y para sus exigencias de difusión.

480. HUTCHESON, MANDEVILLE

Los motivos fundamentales de la filosofía de Shaftesbury encuentran una sistematización escolástica en la obra de Francis Hutcheson (1694-1747) que, desde 1729, fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow. Hutcheson es autor de una *Investigación sobre ¡as ideas de belleza y virtud* (1725), de un *Tratado sobre las pasiones* (1728) y de un *Sistema de filosofía moral,* publicado postumo en 1755, que es su obra fundamental. Hutcheson acentúa el optimismo de Shaftesbury. "La felicidad, dice *(System,* I, p. 190), es muy superior a la miseria, aun en el mundo presente." Dios se revela por todas partes. Las "estupendas órbitas" de los cielos, la armonía de la Tierra y del sistema solar, la estructura de los animales, testifican la bondad del creador. Nuestros sufrimientos son únicamente avisos y exhortaciones del Padre universal, que no permite otro mal en el mundo más que el que requiere o lleva necesariamente consigo la constitución del universo (*Ib.*, I, p. 215). La filosofía moral de Hutcheson encuentra su centro en la elaboración del concepto de aquel *sentido moral* que ya Shaftesbury reconocía como fundamento de la vida moral y revelación en el hombre de la armonía universal. Hutcheson admite, más allá y antes que los sentidos que nos revelan el mundo externo y nos dan la materia del conocimiento, un cierto número de percepciones más sutiles que hacen que nos demos cuenta de los valores internos o espirituales del hombre. Hay el sentido de la belleza y de la armonía, que es la imaginación, el sentido de la simpatía, el sentido que nos procura placer en la acción, el sentido moral, el sentido de la conveniencia y de la dignidad, el sentido familiar, el sentido social y el sentido religioso. Cada uno de ellos es una determinación de la voluntad y tiende a la felicidad. La unidad de estos diversos sentidos está, por tanto, determinada exclusivamente por el fin común al cual han sido enderezados por su creador.

El sentido moral es considerado por Hutcheson como una facultad independiente, porque no puede resolverse en elementos más simples. No puede reducirse a la simpatía, porque aprobamos aun las virtudes de nuestros enemigos; tampoco en el placer que causa la acción virtuosa. porque es la raız y no el fruto de este placer; ni siquiera en la percepción de la utilidad, porque las malas acciones pueden también ser útiles. Además, no puede derivarse de la conformidad de una acción con el querer divino, porque los atributos morales de Dios deben ser conocidos antecedentemente al juicio que reconoce tal conformidad; tampoco por la conformidad con la verdad de las cosas, porque ésta sería una definición aparente (*Ib.*, I, cap. 4). El sentido moral percibe la virtud y el vicio, como los ojos perciben la luz y la oscuridad. La variedad en los juicios morales no se debe a dicho sentido, que es regular e inmutable, sino a los

juicios que formamos sobre las acciones. Su objeto es, en efecto, solamente el sentimiento interior; los juicios sobre las acciones de los demás pueden variar indefinidamente, en cuanto deben inferirse los motivos que las han sugerido.

Hutcheson identifica, sin embargo, el sentido moral con la tendencia al bien común. Por primera vez emplea la fórmula "la máxima felicidad del mayor número" para indicar la mejor acción posible (*Enquiry*, III, 8): fórmula que se volverá a encontrar en Beccaria y en Bentham. El sentido moral no es más que la aprobación de aquellos sentimientos, y, por tanto, de aquellas acciones que conducen al bien público. Puesto que Hutcheson no encuentra otros motivos que puedan justificar la aprobación de tales sentimientos y acciones, recurre al sentido moral, puesto directamente por Dios en el hombre. Más que juez supremo, Dios es de esta manera la garantía de la armoniosa inclusión del hombre en el sistema del mundo.

La contrapartida del optimismo de Shaftesbury y de Hutcheson es el pesimismo (pero igualmente contento y satisfecho de sí mismo) de Bernardo de Mandeville (1670-1733), autor de una *Fábula de las abejas* publicada en 1705. Esta obra consta de un breve poema, en el cual se narra que un colmenar era próspero, pero lleno de vicios; por ello se impuso una reforma de costumbres. A consecuencia de esta reforma se perdieron los vicios, mas al mismo tiempo se perdió la prosperidad. Al poema seguían largas notas; en sucesivas ediciones se fueron añadiendo un *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, una *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad* y algunos diálogos sobre la *Fábula* misma. La paradoja sobre la que gira todo el libro, está expresada en el subtítulo: *Vicios privados, beneficios públicos.* En la conclusión de la *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad*, Mandeville afirma haber demostrado que "ni las cualidades sociales, ni los efectos benévolos, que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que es capaz de adquirir con la razón y la abnegación, son el fundamento de la sociedad; sino que lo que nosotros llamamos *mal* en este mundo, mal moral o natural, es el gran principio que nos hace criaturas sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los negocios y empleos sin excepción"; y, por consiguiente, si el mal cesase, la sociedad se encaminarían hacia su disolución. El motivo que más frecuentemente se convierte en sostén de esta tesis, es que la tendencia al lujo aumenta el consumo y, por tanto, incrementa el comercio, la industria y todas las actividades humanas. Por lujo entiende Mandeville todo lo que no es necesario para la existencia de un "salvaje desnudo". Y como la virtud consiste esencialmente en la renuncia al lujo, es directamente contraria al bienestar y al desarrollo de la sociedad civil.

Todos los argumentos de Mandeville se apoyan en el contraste entre el concepto rigorista de la virtud, como mortificación en lo naturalmente necesario, y la observación de que la sociedad humana está organizada esencialmente para servir a tales necesidades. El concepto rigorista de la virtud le lleva a negar que haya una verdadera y propia virtud en el mundo. Lo que nosotros llamamos virtud la mayor parte de las veces es un egoísmo enmascarado. Solamente las interesadas adulaciones de los legisladores, de los moralistas, de los filósofos, inducen a los hombres a

creer en sus propias virtudes y a convertirse en seres más dóciles y manejables. La doctrina de Mandeville es la antítesis simétrica de la de Shaftesbury. Para Shaftesbury la virtud corresponde a una armonía que se difunde por todas las obras de la naturaleza y puede conocer el entendimiento; para Mandeville, es solamente una moda que cambia tan rápidamente como el gusto en el vestir o en la arquitectura *(Fábula* p. *209).* Para Shaftesbury, la naturaleza es una armonía divina en la cual todas las cosas encuentran su sitio y su belleza; para Mandeville la naturaleza es una fuerza inescrutable, un secreto impenetrable que elude toda investigación, pero que se manifiesta preferentemente en los aspectos dolorosos, desagradables o desconcertantes de la vida. Frente al fácil optimismo de Shaftesbury contrasta ciertamente la decisión de Mandeville de abrir bien los ojos frente a los aspectos oscuros y desagradables de la existencia; pero esta decisión permanece inconcluyente, porque va acompañada de una especie de cínica satisfacción que impide sacar de ella las debidas consecuencias. Es necesario, no obstante, reconocer que la posición tomada por Mandeville es mucho más provechosa para valorar genuinamente el mundo humano. Mientras Shaftesbury rechaza desdeñosamente la teoría del origen salvaje del hombre por ser contraria al plan providencial *(Moralistas,* II, 4), Mandeville describe la lucha por la existencia a través de la cual, gradualmente, el hombre se eleva por encima de las bestias salvajes y forma la sociedad para la protección común. Y así, reconoce el origen de la religión en el fetichismo natural, por el que los niños creen que todas las cosas están animadas *(Fábula,* p. 409); y, en general, observa que muchas de las conquistas que se han atribuido al genio del hombre son, en realidad; resultado de los esfuerzos sumados y prolongados en el tiempo de muchas generaciones de hombres que inconscientemente han cooperado para alcanzarlas (*Ib.*, página 361).

481. HARTLEY, PR1ESTLEY, SM1TH

Entre el punto de vista de Shaftesbury y de Hutcheson, que funda la vida moral en una tendencia innata altruista (el llamado *sentido moral), y* el de Mandeville, que ve en todas las posiciones morales máscaras y camuflajes del egoísmo, esta la doctrina asociacionista de David Hártley (1705-1757), que representa una especie de mediación y condición. Hártley fue médico y se orientó hacia la investigación filosófica por las obras de Newton y Locke. En 1749 publicó en dos volúmenes su obra fundamental: *Observaciones sobre el hombre, su constitución, su deber v sus esperanzas.* Hártley es materialista; para él, el hombre es solamente un haz de "vibracioncitas" producidas por fuerzas exteriores a él. La ley que lo domina es la que impera en todo el mundo natural: la necesidad. Dios ha comunicado al mundo un cierto impulso, y este impulso se transmite a todas las cosas en virtud de leyes inmutables, y determina y produce todas las cosas con perfecta necesidad. No se sustraen a esta necesidad las manifestaciones propiamente humanas y espirituales; y la forma que la necesidad adopta en el interior del hombre, es ía ley de asociación. La asociación es para el hombre lo que la gravitación para los planetas: es la fuerza que determina la organización y el

desarrollo de toda vida espiritual del hombre. En efecto, las ideas procedentes de la sensación (Hartley reduce a sensación incluso la reflexión, que Locke había distinguido de ella), gradualmente se transforman por la asociación en productos más complejos. El placer y el dolor de la sensación son los hechos últimos e irreductibles; de ellos nacen los de la imaginación; y de unos y otros, combinados juntamente, surgen el placer y el dolor de la ambición. De la ulterior combinación de estos últimos con los primeros, nacen los demás efectos de la vida espiritual: la simpatía, la teopatía y el sentido moral. En el desarrollo de este proceso, el placer se aisla mejor y se purifica por el dolor: de manera que la misma tendencia al placer lleva al hombre al amor de Dios y a la vida moral que le garantizan el máximo placer posible, o sea, el placer depurado por el dolor. El amor de Dios (teopatía) es el punto más alto de este proceso; pero el sentido moral lo resume y comprende todo. Hartley reduce su doctrina a una fórmula matemática. Si M, dice (*Observations*, II, 72, escol.), representa el amor al mundo, T el temor y A el amor de Dios, nosotros podemos decir que $M \cdot T = T \cdot A$, esto es, $M = \frac{T^2}{A}$. En nuestros comienzos nosotros tememos a Dios mucho más de lo que lo amamos; y amamos al mundo mucho más de lo que tememos a Dios. En nuestro estado final, la relación se invierte, y el amor al mundo queda absorbido por el temor y éste a su vez por el amor de Dios. Por lo tanto, M se acerca indefinidamente a cero; y A debe, por esto, ser indefinidamente más grande que T. Hartley cree haber encerrado en esta simple fórmula matemática el secreto de la vida moral.

La misma extraña mezcla de materialismo y teología se encuentra en la obra de un discípulo de Hartley, José Priestley (1733-1804), autor de las *Disquisiciones sobre la materia y el espíritu* (1777). El tono de este escrito lo indica la esperanza expresa de que algún día sea posible observar el proceso mecánico a través del cual se engendran las sensaciones: "No es imposible, dice Priestley (*Disquisiciones,* p. 153), que en el curso del tiempo podamos ver cómo la sensación proviene de nuestros órganos." La psicología puede y debe convertirse en una parte de la fisiología, en una especie de física del sistema nervioso. Priestley se sitúa decididamente de este modo en el terreno del materialismo y del determinismo, que defiende polémicamente contra el platónico Ricardo Price (1723-1791), contra el cual van dirigidas sus *Libres discusiones sobre las doctrinas del materialismo* (1778). Esto, por otra parte, no le impidió admitir el origen divino del mundo y la inmortalidad del alma, como Hartley había hecho ya.

El supuesto optimismo de Shaftesbury renace en la obra de Adam Smith (1723-1790), sucesor de Hutcheson en la cátedra de filosofía moral de Glasgow y que ocupa un puesto eminente en la historia de la Economía Política por haber hecho en su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776) la primera exposición científica de esta disciplina. La *teoría de los sentimientos morales* (1759) tiende a explicar el funcionamiento de la vida moral del hombre con un principio simple de armonía y de finalidad. Un Ser grande, benévolo y omnisciente, se determina por sus propias perfecciones, a mantener en el universo y en todo tiempo "la mayor cantidad posible de felicidad" (*Theory*, VI, 2, 3). Este Ser ha puesto en el hombre una guía infalible que lo dirige al bien y a la

felicidad, y esta guía es la *simpatía.* La simpatía es el don de vernos a nosotros mismos como los demás nos ven: es la capacidad de convertirnos en *espectadores* imparciales de nosotros mismos y de aprobar o desaprobar nuestra conducta según sintamos que los demás simpatizan o no con ella. "Cuando examino mi conducta y quiero juzgarla, dice Smith (*Ib.*, III, 1), y procuro condenarla o aprobarla, es evidente que yo me divido en cierto modo en dos personas, y que el yo apreciador y juez tiene un objetivo diferente del otro yo, cuya conducta se aprecia y juzga. La primera de estas dos personas reunidas en mí mismo, es el *espectador*, cuyos sentimientos intento aprehender, poniéndome en su lugar y considerando desde él mi conducta; la segunda es el ser mismo que ha obrado, al que llamo yo y cuya conducta intento juzgar desde el punto de vista del espectador." Evidentemente, si la simpatía ha de servir de criterio efectivo para la valoración moral, es necesario presuponer el acuerdo entre el espectador que cada uno lleva en sí y los *demás* espectadores, o sea, las demás personas que juzgan nuestra conducta. Este acuerdo, en efecto, es presupuesto por Smith, el cual ve en la simpatía la manifestación de un orden y armonía providencial que Dios ha establecido entre los hombres. Con todo, Smith no niega que el acuerdo entre el espectador interno y los externos pueda faltar también en algunos casos, y que, por consiguiente, la conciencia interna del individuo, que es su tribunal interior, pueda estar en oposición con el juicio que sobre el formulen los demás. En este caso, el juicio de la conciencia queda oscurecido y desvirtuado por el juicio de los demás, y su testimonio interior duda en aprobarnos o absolvernos. Sin embargo, este testimonio puede permanecer firme y decidido, como puede también ser sacudido y confundido por el juicio ajeno. "En este último caso, dice Smith (*Ib.*, III, 2), la única consolación eficaz que le queda al hombre abatido y desgraciado es apelar al tribunal supremo del juez clarividente e incorruptible de los mundos." La apelación a este tribunal inaccesible envuelve la dificultad en que se halla la doctrina moral de Smith ante la hipótesis de un funcionamiento imperfecto del orden establecido por Dios entre el juicio moral del individuo y el de los espectadores. Pero, en realidad, a juicio de Smith, este imperfecto funcionamiento del orden preestablecido, sólo es una hipótesis abstracta, ya que él está profundamente convencido de la infalibilidad del orden preestablecido.

Esta convicción domina también su doctrina económica. La *Riqueza de las naciones* está fundada, en efecto, en el supuesto de un *orden natural*, de origen providencial, que garantiza en todos los casos la coincidencia del interés particular con el interés de la colectividad. Todos los análisis económicos de Smith tienden a demostrar que al individuo debe dejársele en libertad para perseguir su propio interés, porque los intereses particulares se coordinan y armonizan espontáneamente con los fines del bienestar colectivo. El esfuerzo natural de cada individuo para mejorar su propia situación es el único principio capaz de crear una sociedad rica y prospera. De este supuesto parte Smith para condenar toda interferencia política en la actividad económica de los ciudadanos, lo que confirma el principio de los *fisiócratas* franceses de la ilegitimidad de cualquier reglamentación estatal de la actividad económica. Mediante las doctrinas morales y económicas de Smith el principio de la armonía universal de Shaftesbury se aplicó y aclaró

en el campo de las relaciones morales y políticas del hombre. Fundadas en este principio, tales doctrinas revelan la insuficiencia de las mismas apenas se considera el otro aspecto de las cosas y se pone en duda la estabilidad y finalidad providencial del orden que las sociedades humanas presentan. Ya hemos visto que otros filósofos ingleses (Butler, Mandeville, Hume) han puesto en duda el principio mismo del orden providencial. Roberto Malthus había de poner mas tarde de manifiesto las más estridentes anomalías del orden económico.

482. LA ESCUELA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN

La plácida seguridad de un orden providencial que ya inspiraba a algunos de los pensadores examinados, domina en los análisis gnoseológicos y psicológicos de los filósofos de la escuela escocesa. El *sentido moral* de Hutcheson y la simpatía de Smith son manifestaciones del orden infalible que estos filósofos consideran como la naturaleza misma de la realidad. Era fácil, obedeciendo al mismo principio, admitir una manifestación de este orden en el dominio del conocimiento: tal es el *sentido común* de la escuela escocesa.

El fundador de la escuela escocesa es Tomás Reid (1710-1796), sucesor de Smith en la cátedra de filosofía moral de Glasgow. El primer escrito de Reid es el *Ensayo sobre la cantidad*, publicado en 1748 en las Actas de la Real Sociedad de Londres. Pero su obra principal es la *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764), a la que siguieron los *Ensayos sobre la fuerza intelectual del hombre* (1785), y los *Ensayos sobre las fuerzas activas del hombre* (1788) y otras obras menores. La filosofía de Reid se contrapone polémicamente al escepticismo de Hume y tiende a restablecer y garantizar los principios que Hume había negado: la existencia de la realidad externa y la ley de causalidad. Pero no los restablece y garantiza mediante un replanteamiento de los problemas correspondientes (como hará Kant), sino únicamente recurriendo al testimonio del sentido común, esto es, a las creencias tradicionales de la Humanidad. Reid hace derivar el escepticismo de Hume de Berkeley, Berkeley de Locke y Locke de Descartes. Las conclusiones que Hume expuso explícitamente, estaban ya implícitas en las doctrinas cartesianas sobre las ideas *(Enquiry,* I, 7). El error fatal de Descartes fue admitir que el único objeto de nuestro conocimiento es la idea. Reid niega este supuesto. El objeto de la percepción sensible es la cosa misma; por. esto, a la percepción está unida la convicción irresistible de la existencia actual de la cosa. La realidad del mundo exterior no se admite en virtud de un razonamiento, sino en virtud del acto inmediato de la percepción, y es una creencia primitiva del espíritu humano, establecida por el creador.

Esta doctrina de la percepción, aun con su carácter burdo y superficial, es la parte más notable de la filosofía de Reid. En todo lo demás, Reid se limita a contraponer a los análisis de Hume y de Berkeley el pretendido testimonio del sentido común. Berkeley había negado la existencia de un substrato material de las sensaciones, y también había negado que la creencia en este substrato estuviese implícita en las afirmaciones del hombre

común, Reid afirma dogmàticamente que los hombres así lo creen, y que esta creencia es un principio eterno del sentido común. Hume había afirmado que la sustancia, tanto material como espiritual, es solamente una ficción de la imaginación. Reid replica que Dios no podría inducirnos a creer en una ficción. Pero, ¿por qué se cree en Dios? Evidentemente, por el plan providencial que el universo manifiesta, según Reid. Hume había expuesto fas dificultades de ascender desde este plan hasta la existencia de Dios; Reid replica a su vez que la creencia de que un orden inteligible supone un creador, es uno de los primeros principios de nuestra naturaleza *(Intelectual powers*, VI, 6). Reid aplica este procedimiento simplista aun a la vida moral, considerando los principios éticos, como otras tantas manifestaciones de una "fuerza intelectual v activa", que es evidentemente el mismo sentido común aplicado a las cuestiones morales. La doctrina de Reid tuvo un continuador en Inglaterra en Guillermo Hamilton, y, fuera de Inglaterra, en pensadores franceses e italianos (vol. III).

Entre los seguidores de la escuela escocesa, el más notable es Dugald Stewart (1753-1828), autor de una obra titulada *Elementos de la filosofía del espíritu humano* (en tres volúmenes, 1792, 1814, 1827). La primera de las creencias fundamentales que son condición de todo razonamiento es, según Stewart, la de la creencia en la existencia del yo. Esta creencia se manifiesta en el acto de la percepción sensible; pero no se deriva de ella. En este acto aprehendemos a la vez la existencia de la sensación y nuestra propia existencia de seres sensibles. La creencia en la existencia del yo es originaria e irreductible y no admite más explicaciones. Junto a ella, Stewart pone las creencias en la realidad del mundo material y en la uniformidad de tas leyes de la naturaleza; y, además, pone la confianza en el testimonio de la memoria y en la identidad personal. Tales verdades las llama Stewart *leyes fundamentales de la creencia* o primeros elementos de la razón humana. Estas leyes no son principios en el sentido de ser puntos de partida de razonamientos inductivos que lleguen a otras verdades. Las verdades originarias no permiten deducir ninguna verdad ulterior. De proposiciones como "yo existo" o "el mundo material existe independientemente de mí", no se puede sacar ninguna nueva verdad, aunque el espíritu las combine una con otra. Tales verdades son únicamente las *condiciones* aecesarias de toda deducción y sirven, por tanto, como elementos esenciales de la razón misma. Deben ser, y son en realidad, reconocidas por todos los hombres, aun sin una enunciación formal o un acto reflejo de la conciencia.

Pertenece también a la escuela escocesa Tomás Brown (1778-1820). Pero Brown se dio cuenta de la debilidad de las posiciones de Reid y procuró defender las de Hume, aunque sin participar de su escepticismo. En su obra *Sobre la naturaleza y la tendencia de la doctrina de Hume* (1804), advierte que afirmar, como hace Reid, que se debe creer en una realidad externa, sin poder dar una prueba de ello, significa sustancialmente coincidir con la tesis de Hume de que tal creencia es injustificable. Además, son notables las aportaciones de Brown a la psicología de la asociación en su obra, publicada postumamente *Filosofía de las fuerzas activas y morales del hombre* (1828), aportaciones que fueron utilizadas por la psicología posterior, desde Stuart Mill y Spencer hasta Guillermo James.

BIBLIOGRAFIA

§ 476. Sobre el iluminismo en general Cassirer, *La fil. de la Ilustración,* traducción española, 1943; De Ruggiero, Storia *della FU,* vol. IV; *L'età dell'illuminismo, 2* volúmenes, Bari, 1939. (Esta obra se inspira todavía en una valoración negativa del iluminismo como "antihistoricismo"). P. Hazard, *La phyl. au XVIII siècle,* París, 1946; C. Frankel, *The Faith ofReason,* Nueva York, 1948; R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason,* Cambridge (Mass.)

CAPITULO XII

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

483. TRADICIÓN E HISTORIA: BAYLE

Todos los temas del iluminismo francés están tomados del inglés. Todos, excepto uno: el de la historia. La Ilustración francesa se aplicó con fervor al estudio del problema de la historia en aguda contraposición al de la tradición, con lo que prestó un servicio tan importante como original al pensamiento filosófico del siglo XVIII. En este aspecto la primera gran figura del iluminismo francés es Pedro Bayle.

Pedro Bayle (1647-1706) nació de familia protestante y volvió al protestantismo después de una breve profesión juvenil de catolicismo. Profesor primeramente de la Academia protestante de Sedán y después de la de Rotterdam, desarrolló una intensa actividad publicista con cartas y opúsculos sobre diversos temas, defendiendo sobre todo la tolerancia y la libertad de pensamiento. Según Bayle, la tolerancia religiosa tiene su fundamento en la obligación individual de seguir únicamente el juicio de la propia conciencia, obligación que no puede ser contrastada ni impedida por la violencia, aunque se trate de una conciencia "errónea". Uno de los escritos más importantes de Bayle sobre esta materia (el *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C.: Contrainsles d'entrer*, 1686) comienza con la afirmación "Todo lo que contiene la obligación de cometer delitos es falso": afirmación que le lleva a ver en la intolerancia religiosa un delito contra la misma conciencia religiosa. Por otra parte, según Bayle, la multiplicidad de fes religiosas coexistentes en una misma comunidad sería una contribución fundamental al bienestar y a la vida moral de esta comunidad.

En 1682, publicaba los *Pensamientos varios sobre el cometa* que constituyen su primera toma de posición contra el valor de la tradición como criterio o garantía de verdad. La ocasión del escrito es la crítica de la creencia popular de que los cometas son presagios de desventuras. El motivo fundamental aducido para esta crítica es que la aceptación de una creencia por parte de la mayoría de los hombres o su transmisión de generación en generación no constituye la más mínima señal de su validez. Dice Bayle: "Es pura y simple ilusión pretender que una convicción transmitida de siglo en siglo y de generación en generación no pueda ser totalmente falsa" (*Pensées diverses sur la comete*, § 100). Pero el escrito de Bayle contiene también otras tesis que Bayle compartía con toda la corriente libertina (§ 418): la negación de los milagros, la negación de la identidad entre ateísmo e

inmoralidad, la posibilidad de una sociedad de ateos, el origen puramente convencional de muchos hábitos y costumbres sociales, etc.

La crítica de Bayle se hace aún más radical en el *Diccionario histórico y crítico* (1697), que es su obra fundamental. Ya el proyecto del mismo revela su característica principal: fue concebido como una "colección de los errores cometidos tanto por aquellos que han hecho los diccionarios, como por otros escritores, y que reprodujera con todo nombre de hombre o de ciudad, todos los errores concernientes a tal hombre o a tal ciudad" *(Carta a Naudé, 22* de mayo de 1692). Este propósito nos revela ya el carácter esencialmente crítico de la personalidad de Bayle. Para él, la razón es más apta para destruir y formular dudas que para edificar. De ella se puede decir lo que los teólogos dicen de la economía mosaica: que es apta solamente para dar a conocer al hombre sus tinieblas y su impotencia. Sin embargo, esta conclusión negativa no es la única enseñanza del diccionario. Hay una conclusión positiva que Bayle expresa diciendo: "No hay nada más insensato que razonar contra los hechos" (*Dicc., art. Maniqueos,* rem. D). La comprobación del hecho histórico es el término final de la investigación de Bayle. Por esto, tiende a llegar hasta las fuentes de todo testimonio, a cribarlos críticamente con respecto a los intentos explícitos o sobreentendidos de sus autores y, por lo mismo, a rechazar o aplazar toda afirmación que aparezca infundada o sospechosa. Con razón ha sido llamado Bayle el verdadero fundador de la *crítica histórica.* Un hecho es, para él, un problema a cuya solución deben encaminarse todos los posibles medios de comprobación y de crítica de que dispone el historiador. Compara los historiadores que suprimen los hechos a los vencedores sin honradez (*Ib.*, art. *Abdas*); condena a los libelistas que "cortan las piernas a los hechos históricos" *(Discurso sobre los libelos difamatorios,* en *Dicc.*, V, p. 661-62); y en una pagina del Diccionario (art. *Usson*, rem. F) resume así los deberes del historiador: "Todos aquellos que conocen los deberes del historiador están de acuerdo en que un historiador que quiera cumplir fielmente sus funciones debe despojarse del espíritu de lisonja y del espíritu de maledicencia y ponerse lo más posible en el estado de un estoico que no es agitado por ninguna pasión. Insensible a todo lo demás, debe estar atento solamente a los intereses de la verdad y debe sacrificar a ésta el resentimiento de una injuria, el recuerdo de un beneficio y el mismo amor a su patria. Debe olvidar que pertenece a un determinado país, que ha sido educado en una determinada sociedad, que debe su fortuna a éste o aquél y que éste y aquél son sus parientes o amigos. Un historiador, en cuanto tal, como Melquisedec, no tiene padre ni madre ni genealogía. Si se le pregunta: ¿de dónde eres? , es menester que responda: no soy francés ni alemán ni inglés ni español, etc., soy un habitante del mundo. No «stoy al servicio de! emperador ni al servicio del rey de Francia, sino al servicio de la verdad. Ella es mi única reina, y sólo a ella he prestado el juramento de obediencia... Todo lo que el historiador da al amor de la patria lo quita a los atributos de « historia, y se convierte en un mal historiador a medida que se muestra buen subdito."

Su actitud crítica ante la tradición afecta a todo el bagaje de la tradición filosófica; y pone al desnudo sin piedad todas las contradicciones que anidan en las soluciones diversas y opuestas que se han dado de los problemas

tradicionales. Sobre todo, los problemas del mal, de la providencia, de la libertad y de la gracia, los debate constantemente en el curso de los artículos del Diccionario, y la conclusión es siempre la misma: estos problemas son radicalmente insolubles. Frente a ellos "he aquí sin duda el buen partido y el verdadero camino para resolver las dudas: Dios lo ha dicho, Dios lo ha hecho, Dios lo ha permitido, por tanto es verdadero y justo, está sabiamente hecho y sabiamente permitido" (*Diccion.*, art. *Rufino*, rem. C). Es más moral reconocer la incapacidad de la razón y aceptar humildemente la palabra de Dios, que engañarse a sí mismo con pruebas ficticias y demostraciones inconcluyentes. Bayle cree que es una falta de honradez en el filósofo o teólogo ignorar o cerrar los ojos ante las contradicciones de su propia doctrina, al menos tanto como es falta de honradez en el historiador ignorar o alterar los hechos. Su Diccionario es el cementerio de todas las doctrinas tradicionales, criticadas despiadadamente; pero, al mismo tiempo, es la cuna del método histórico y la afirmación vigorosa del valor de la historia frente a la tradición.

Bayle no se planteó, con todo, el problema del *orden histórico.* Este problema, por el contrario, no tenía sentido para él, porque veía en la historia nada más que "una serie de delitos y desventuras del género humano" (*Ibid.*, art. *Maniqueos,* rem. D). Pero esto se convirtió en tema especulativo de los filósofos franceses que de alguna manera continuaron su obra, instituyendo y llevando adelante la investigación sobre el problema del orden histórico o sobre el orden problemático de la historia. Tales son Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Turgot.

484. MONTESQUIEU

Carlos de Sécondat, Barón de Montesquieu, nacido en Brède, junto a Burdeos, el 18 de enero de 1689 y muerto en París el 20 de febrero de 1755, es autor de las *Cartas persas* (1721), de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* (1734) y del *Espíritu de las leyes,* su obra fundamental (1748). En las *Cartas persas,* bajo la máscara de un joven persa, Usbek, Montesquieu hace la sátira de la civilización occidental de su tiempo, mostrando su incongruencia y superficialidad, y combatiendo, sobre todo, el absolutismo religioso y político. En la obra sobre la grandeza y decadencia de los romanos, Montesquieu reconoce las causas de la grandeza de los romanos en el amor a la libertad, al trabajo y a la patria, en el que eran educados desde la infancia; y las causas de su decadencia en el excesivo engrandecimiento del Estado, en las guerras lejanas, en la extensión del derecho de ciudadanía, en la corrupción debida a la introducción del lujo asiático y en la pérdida de la libertad bajo el Imperio. Pero la obra en que aborda el problema de la historia es el *Espíritu de las leyes.* Esta obra parte del supuesto de que tras la diversidad caprichosa de los sucesos, la historia tiene un orden que se manifiesta en leyes constantes. "Yo he puesto los principios, dice Montesquieu en el prólogo, y he visto que los casos particulares se plegan a ellos por sí mismos, que las historias de todas las naciones se derivan de ellos como consecuencias y que toda ley particular se liga a otra ley o depende de

otra más general." Montesquieu define la ley como "la relación necesaria que se deriva de la naturaleza de las cosas" y cree que todo ser tiene su ley y, por tanto, también la tiene el hombre. Pero las leyes a las cuales el hombre obedece en su historia, no son necesarias. "El hombre, como ser físico, está como los demás cuerpos, gobernado por leyes inmutables; como ser inteligente viola incesantemente las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo establece. Es menester que sea dirigido, pues es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y al error como todas las inteligencias finitas; el débil conocimiento que tiene puede incluso perderle; como criatura sensible está sujeto a mil pasiones. Tal ser puede olvidar en cualquier instante a su creador; Dios lo ha llamado a sí con las leyes de la religión. Tal ser puede en todo instante olvidarse de sí mismo; los filósofos le amonestan con las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, puede olvidar a los demás; los legisladores lo han encauzado a sus deberes con las leyes políticas y civiles" (I, 1). Desde este punto de vista es evidente que el orden de la historia no es nunca un *hecho,* ni un simple ideal superior y ajeno a los hechos históricos: es la ley de tales hechos, su normatividad, su deber ser, al cual pueden acercarse y conformarse más o menos. Cuando Montesquieu fija los *tipos* fundamentales de gobierno, la república, la monarquía y el despotismo, y reconoce el principio de la república en la *virtud,* entendida como virtud política, esto es, amor a la patria y a la igualdad; el principio de la monarquía en el *honor,* esto es, el prejuicio personal o de clase; y el principio del despotismo en el *temor,* advierte: "Tales son los principios de los tres gobiernos; esto no significa que en una cierta república se sea virtuoso, sino que se debe serlo; tampoco prueba que en una determinada monarquía se tenga en cuenta el honor y que en un estado despótico particular domine el temor; sino únicamente que importaría que así fuera, sin lo cual el gobierno será imperfecto" (III, 11). Este deber ser, que se repite incesantemente como exigencia intrínseca de todas las formas históricas de Estado, las reclama a su principio garantizando su conservación; pero puede también ser evidentemente descuidado y olvidado. La doctrina de Montesquieu trata de mostrar que todo tipo de gobierno se concreta y se articula en un conjunto de leyes específicas, que se refieren a los más diversos aspectos de la actividad humana y constituyen la estructura del mismo gobierno. Estas leyes se refieren a la educación, a la administración de justicia, al lujo, al matrimonio y, en fin, a toda la vida civil. Por otro lado, todo tipo de gobierno se corrompe cuando falta a su principio (VIII, 1); y una vez corrompido, las mejores leyes se convierten en malas, y se revuelven contra el mismo Estado (VIII, 11). Así, los acontecimientos de la historia, el crecimiento o la decadencia de las naciones, no son fruto del acaso o del capricho, sino que pueden ser conocidos por sus causas, que son las leyes o principios de la misma historia; y, por otro lado, no tienen ninguna necesidad fatal y conservan aquel carácter problemático en que se refleja la libertad de la conducta humana. Montesquieu fue uno de los primeros que hizo resaltar la influencia de las circunstancias físicas y, especialmente, del clima sobre el temperamento, las costumbres, las leyes y la vida política de los pueblos; pero dista mucho de creer que respecto a tales influencias el hombre no pueda ser más que puramente pasivo. Todo depende de su reacción a la influencia del clima.

"Cuanto más las causas físicas arrastran a los hombres al reposo, tanto más las causas morales los deben alejar de él" (XIV, 5). Cuando el clima inclina a los hombres a huir del trabajo de la tierra, la religión y las leyes deben empujarlos a él (XIV, 6). En oposición a los mismos agentes físicos viene a determinarse la normatividad y la libertad del orden histórico.

Esta norma y libertad de la historia inspira, por otro lado, el objetivo práctico que Montesquieu persigue en el *Espíritu de las leyes.* Se propone hacer resaltar y justificar históricamente las condiciones que garantizan la libertad" política del ciudadano. Tal libertad no es inherente por naturaleza a ningún tipo de gobierno, ni siquiera a la democracia; es propia solamente de los gobiernos *moderados,* esto es, de los gobiernos en que el poder encuentre límites que le impidan prevaricar. "Es menester que por la misma disposición de las cosas el poder contenga al poder" (XI, 4). A esta exigencia responde la división de los tres poderes, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, realizada en la constitución inglesa. La reunión de dos de estos poderes en las mismas manos, anula la libertad del ciudadano porque hace posible el abuso de los mismos poderes. Pero la libertad del ciudadano debe estar también garantizada por la naturaleza particular de las leyes, que le deben dar seguridad en el ejercicio de sus derechos (XII, 1). Para este objeto sirven, sobre todo, las leyes que regulen la práctica del poder judicial.

485. VOLTAIRE: VIDA Y ESCRITOS

Francisco María Arouet, llamado Voltaire, nació en París el 21 de noviembre de 1694. Fue educado en un colegio de Jesuitas y desde muy joven figuró en la vida aristocrática y cortesana de Francia. Una disputa con un noble, el caballero de Rohan, le llevó a la Bastilla. En los años 1727-29 vivió en Londres y asimiló la cultura inglesa de su tiempo. En sus *Cartas sobre los ingleses* o *Cartas filosóficas* (1734) registró diversos aspectos de aquella cultura, insistiendo especialmente sobre los temas propios de su actividad filosófica, histórica, literaria y política. Abogó, así, por la religiosidad puramente interior y ajena a ritos y ceremonias exteriores de los cuáqueros *(Cartas,* I-IV); puso de relieve la libertad política y económica del pueblo inglés (*Ibid.*, IX, X); analizó la literatura inglesa y tradujo poéticamente varios pasajes de la misma (*Ibid.*, XVIII-XXIII); y en medio de todo ello exaltó la filosofía inglesa en las personas de Bacon, Locke y Newton (*Ibid.*, XII-XVII). Comparando a Descartes con Newton, ensalzó los méritos matemáticos de Descartes, si bien reconociendo la superioridad doctrinal de Newton (*Ibid.*, XIV). Descartes "hizo una filosofía como se hace una Buena novela: todo parece verosímil y nada es verdad". El mismo año de 1734 Voltaire publico su *Tratado de metafísica,* manteniendo los temas filosóficos que ya había expuesto en las *Cartas sobre los ingleses.* Desde 1734 vivió en Cirey, junto a su amiga Madame de Châtelet. Fueron éstos los años más fecundos de su actividad de escritor. Voltaire publicó entonces numerosísimas obras literarias, filosóficas y físicas. En 1738 aparecieron los *Elementos de la filosofía de Newton,* y en 1740 la *Metafísica de Newton o paralelo entre las Opiniones de Newton y Leibniz.* En 1750 aceptó la hospitalidad de Federico de Prusia en el palacio de Sans

Souci, donde permaneció unos tres años. Al interrumpir sus relaciones de amistad con Federico y tras varias peregrinaciones, se estableció en Suiza, en el castillo de Ferney (1760), donde continuó su incansable actividad, que le convirtió en cabeza de la Ilustración europea, defensor de la tolerancia religiosa y de los derechos del hombre. A los 84 años volvió a París para dirigir la representación de su última tragedia, *Irene,* siendo acogido con honores triunfales. Murió el 23 de mayo de 1778.

Voltaire ha escrito poemas, tragedias, obras de historia, novelas, además de obras de filosofía y de física. Entre estas últimas, además de las citadas, son importantes el *Diccionario filosófico portátil* (1764), que en sucesivas ediciones se convirtió en una especie de enciclopedia en varios volúmenes; y *El filósofo ignorante* (1776), su último escrito filosófico. Muy notable por su concepto de la historia es el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1740), al que antepuso más tarde una *Filosofía de la historia* (1765), en la que procura caracterizar las costumbres y las creencias de los principales pueblos del mundo. Otros escritos menores de cierto relieve se citarán a continuación.

Shaftesbury había dicho que no hay mejor remedio que el buen humor contra la superstición y la intolerancia y Voltaire puso en práctica mejor que nadie este principio con los inagotables recursos de su espíritu genial: el humorismo, la ironía, la sátira, el sarcasmo, la burla franca o velada, los emplea de vez en cuando contra la metafísica escolástica y las creencias religiosas tradicionales. En la novela *Cándido o el optimismo,* Voltaire narra las increíbles peripecias y desgracias que ponen a prueba el optimismo de Cándido, quien encuentra siempre la manera de concluir con su maestro, el doctor Pangloss, que "todo es para bien de la mejor manera posible". En otra novela, *Micromega*, cuyo protagonista es un habitante de la estrella Sirio, se burla de la creencia de la vieja metafísica de que el hombre sea el centro y el fin del universo y, siguiendo las huellas de Swift en los *Viajes de Gulliver,* expone la relatividad de los poderes sensibles, relatividad que puede ser superada solamente por el cálculo matemático. En su *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1755), escrito el mismo año del seísmo que asoló la capital portuguesa, combate la máxima de que "todo está bien" considerándola como un insulto a los dolores de la vida, y contrapone a ella la esperanza en un porvenir mejor debido a la obra del hombre.

> *"A la naturaleza muda se la interroga en vano,*
> *Se necesita un Dios que bable al género humano.*
> *Su obra, sólo El podríala explicar,*
> *Reconsolar al débil y al sabio iluminar...*
> *Nuestra esperanza es* que algún día todo estará bien:
> *Mera ilusión es* que hoy todo esté bien."

486. VOLTAIRE. EL MUNDO, EL HOMBRE Y DIOS

Es muy usual decir que Voltaire pasó en el transcurso de su vida del optimismo al pesimismo y que, en este aspecto, sus últimos escritos marcan una orientación diversa de los primeros. En realidad, no es posible descubrir

oscilaciones dignas de relieve en la actitud de Voltaire sobre este punto. Siempre estuvo convencido de que los males del mundo son una realidad, no menos que el bien; de que es una realidad imposible de explicar con las luces de la razón humana, y de que Bayle tenía razón cuando afirmaba que el problema es insoluble y criticaba despiadadamente todas las posibles soluciones del mismo. Pero, por otro lado, también estuvo siempre convencido de que el hombre debe reconocer tal cual es su condición en el mundo, no ya para lamentarse y negar el mundo mismo, sino para alcanzar una serena aceptación de la realidad. En las *Anotaciones sobre los Pensamientos de Pascal* (1728), que es una obra de su juventud, no intenta refutar el diagnóstico de Pascal sobre la condición humana, sino únicamente sacar de él una enseñanza completamente diferente. En efecto, Pascal extraía de esta situación la negación del mundo y la exigencia de refugiarse en lo trascendente; Voltaire reconoce que tal condición es la única posible para el hombre y que, por lo tanto, debe aceptarla y sacar de ella todo el partido posible. "Si el hombre fuese perfecto, dice, sería Dios; y las pretendidas contrariedades que vosotros llamáis contradicciones son los ingredientes necesarios que entran en la composición del hombre, el cual es, como el resto de la naturaleza, lo que debe ser." Es inútil desesperarse porque el hombre conozca pocas cosas o nada; viene a ser como desesperarse por no tener cuatro pies y dos alas. Y las pasiones que Pascal condenaba, en primer lugar el amor propio, no son en el hombre simples aberraciones porque le mueven a actuar, pues el hombre está hecho para la acción. En cuanto a la tendencia del hombre a divertirse, Voltaire observa: "Nuestra condición es precisamente la de pensar en los objetos externos, con los que tenemos una relación necesaria. Es falso que se pueda disuadir a un hombre de pensar en la condición humana, ya que sea cual sea la cosa a que aplique su espíritu, lo aplica a algo que se relaciona con la condición humana. Pensar en sí mismo, haciendo abstracción de las cosas naturales, es no pensar en nada: y digo absolutamente en nada, entiéndase bien" (38). Pascal y Voltaire reconocen que el hombre, por su condición, está ligado al mundo; pero Pascal quiere que se libre y se aparte de él y Voltaire, en cambio, que lo reconozca y lo acepte. La diferencia está toda aquí; el pesimismo y el optimismo influyen poco en esto.

Voltaire toma los rasgos fundamentales de su concepción del mundo de los empiristas y deístas ingleses. Ciertamente, Dios existe como autor del mundo; y aunque tropiece esta opinión con muchas dificultades, las dificultades que se oponen a la opinión contraria son aún mayores. Voltaire repite a este propósito el argumento de Clarke, de Locke y de los deístas (que reproduce el viejo argumento cosmológico): "Existe algo, por tanto, existe algo eterno, porque nada se produce de la nada. Toda obra que nos muestra medios y un fin revela un artífice: por tanto, este universo compuesto de medios, cada uno de los cuales tiene su fin, revela un artífice potentísimo e inteligentísimo" *(Dict. phil.*, art. *Dios; Traite de Mét., 2).* Voltaire rechaza, pues, la opinión de que la materia se haya creado y organizado por sí misma. Pero, por otra parte, se abstiene de determinar en modo alguno los atributos de Dios, teniendo por ambiguo aun el concepto de perfección, que no puede ciertamente ser lo mismo para el hombre que para Dios. Y no quiere admitir ninguna intervención de Dios en el hombre y

el mundo humano. Dios es solamente el autor del orden del mundo físico. El bien y el mal no son preceptos divinos, sino atributos de lo que es útil o dañoso a la sociedad. La aceptación del criterio utilitarista de la vida moral permite a Voltaire afirmar resueltamente que ésta no interesa para nada a la divinidad. "Dios ha puesto los hombres y los animales sobre la Tierra, y ellos deben pensar en conducirse de la mejor manera posible." Peor para los corderos que se dejan devorar por el lobo. "Pero si un cordero fuera a decirle a un lobo: tú faltas al bien moral y Dios te castigará, el lobo respondería: yo satisfago mi bien físico y al parecer Dios no se preocupa mucho de que yo te coma o no" *(Traite de Mét.*, 9). Interesa a los hombres conducirse de manera que sea posible la vida en sociedad; esto no requiere el sacrificio de sus propias pasiones, que son tan indispensables como la sangre que corre por sus venas; y no se le puede quitar la sangre a un hombre, porque puede venirle una apoplejía (*Ibid.*, 8).

En lo que se refiere a la vida espiritual del hombre, Voltaire sostiene, con Locke, que comienza por las sensaciones y se desarrolla con su conservación y composición. Voltaire repite los argumentos que Locke aduce sobre la existencia de los objetos externos; y añade uno suyo: el hombre es esencialmente sociable, y no podría ser sociable si no hubiera una sociedad y, por consiguiente, otros hombres fuera de nosotros (*Ib.*, 4). Las actividades espirituales que se encuentran en el hombre no permiten afirmar la existencia de una sustancia inmaterial llamada *alma.* Nadie puede decir, en efecto, qué es el alma; y la disparidad de las opiniones a este respecto es muy significativa. Sabemos que es algo común al animal llamado *hombre* y al que llamamos *bestia.* ¿Puede ser este algo la misma materia? Se dice que es imposible que la materia piense. Pero Voltaire no admite esta imposibilidad. ' Si el pensamiento fuera un compuesto de la materia, yo reconocería que el pensamiento debería ser extenso y divisible. Pero, si el pensamiento es un atributo de Dios, dado a la materia, no veo que sea necesario que este atributo sea extenso y divisible. Veo, en efecto, que Dios ha comunicado a la materia otras propiedades que no tienen extensión ni divisibilidad: el movimiento, la gravitación, por ej., que actúa sin cuerpo intermediario y en razón directa de la masa y no de la superficie, además de hacerlo en razón inversa al cuadrado de las distancias, es una cualidad real demostrada, cuya causa es tan oculta como la del pensamiento" (*Ibid.*, 5). Por otra parte, es absurdo sostener que el hombre piense siempre; de ser así, sería absurdo admitir en el hombre una sustancia cuya esencia sea pensar; sería más verosímil admitir que Dios ha organizado los cuerpos para pensar, igual que para comer y digerir. Puesta en duda la realidad de una sustancia pensante, la inmortalidad del alma se convierte en pura materia de fe. La sensibilidad y el entendimiento del hombre no tienen nada de inmortal; ¿cómo llegar, pues, a demostrar su eternidad? Ciertamente, no hay demostraciones contra la espiritualidad e inmortalidad del alma; pero todas las verosimilitudes están en contra, y sería injusto e irracional pretender una demostración donde no son posibles más que conjeturas. Por otra parte, la mortalidad del alma no es contraria al bien de la sociedad, como probaron los antiguos hebreos, que consideraban el alma material y mortal (*Ibid.*, 6).

El hombre es libre; pero dentro de límites muy estrictos. "Nuestra libertad es débil y limitada, como todas nuestras facultades. Nosotros la

fortificamos acostumbrándonos a reflexionar, y este ejercicio la vigoriza un poco más. Pero a pesar de todos los esfuerzos que hagamos, no podremos nunca alcanzar que nuestra razón impere como soberana sobre todos nuestros deseos; habrá siempre en nuestra alma, como en nuestro cuerpo, movimientos involuntarios. Si fuéramos siempre libres, seríamos lo mismo que Dios es" (*Ibid.*, 5). En su última obra filosófica, *El filósofo ignorante* (1766), Voltaire insiste en la limitación de la libertad humana, que no consiste nunca en la ausencia de todo motivo o determinación. 'Sería extraño que toda la naturaleza, todos los astros, obedecieran leyes eternas, y que hubiera un pequeño animal, de cinco pies de alto, que a despecho de estas leyes pudiese obrar como le pluguiera sólo según su capricho. Esto sería obrar al acaso, y ya se sabe que el azar no es nada; es una palabra que hemos inventado para expresar el efecto conocido de toda causa desconocida." (*Phil. ign.*, 13).

487. VOLTAIRE: LA HISTORIA Y EL PROGRESO

A lo largo de su actividad historiográfica, Voltaire fue aclarando los conceptos en que se inspiraba. Quiere tratar la historia como filósofo, o sea, recogiendo mas allá del conjunto de los hechos un orden progresivo que revele su significado permanente. La primera exigencia es la de depurar los mismos hechos de todas las superestructuras fantásticas con que el fanatismo, el espíritu novelesco y la credulidad los ha revestido. "En todas las naciones, la historia se ha desfigurado con fábulas hasta el momento en que la filosofía llega a iluminar a los hombres; y cuando, al fin, la filosofía llega en medio de estas tinieblas, encuentra los espíritus tan obcecados por siglos de errores que a duras penas puede desengañarlos, pues encuentra ceremonias, hechos, monumentos, establecidos para sostener mentiras" (*Essai sur les moeurs*, cap. 197). La filosofía es el espíritu crítico que se opone a la tradición y separa lo verdadero de lo falso. Voltaire manifiesta en este punto con la misma fuerza la exigencia histórica y antitradicionalista afirmada por Bayle. Pero a esta primera exigencia se añade una segunda: la de escoger, entre los mismos hechos, los más importantes y significativos para delinear la "historia del espíritu humano". A este fin, importa escoger, entre la masa del material en bruto e informe, lo que es necesario para construir un edificio; es menester eliminar los detalles de las guerras, tan enojosas como nefastas, los pequeños tratados, que han sido solamente marrullerías inútiles, las aventuras particulares que ahogan los grandes acontecimientos, y *es* menester conservar únicamente los hechos que describen las costumbres y hacer surgir de este caos un cuadro general y bien articulado (*Ibid.*, fragmentos). Voltaire siguió este ideal sobre todo en el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, en el que pone ante todo de relieve precisamente el nacimiento y la muerte de las instituciones y creencias fundamentales de los pueblos. Pero en toda su obra historiográfica lo que le importa a Voltaire es hacer resaltar el renacimiento y progreso del espíritu humano, esto es, los intentos de la razón humana para librarse de prejuicios y erigirse en guía de la vida social del hombre. El progreso de la historia consiste exacta y solamente en el resultado cada vez

mejor de estos intentos; ya que la sustancia del espíritu humano permanece sin cambio e inmutable. "Resulta de este cuadro, dice Voltaire (*Ib.*, cap. 197), que todo lo que concierne íntimamente a la naturaleza humana se asemeja de uno a otro cabo del universo; que todo lo que puede depender de la costumbre es diferente y se parece sólo por casualidad. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre los hábitos y sobre todos los usos, y difunde la variedad en el escenario del universo. La naturaleza difunde la unidad, establece por todas partes un pequeño número de principios invariables, de manera que el fondo es en todas partes el mismo, pero la cultura produce frutos diversos." El progreso no afecta verdaderamente al espíritu humano y a la razón, que es la esencia del mismo, sino más bien al dominio que la razón ejerce sobre las pasiones, en las que radican los prejuicios y errores. La historia se presenta así a Voltaire como *historia de la ilustración,* de la aclaración progresiva que el hombre hace de sí mismo, del progresivo descubrimiento de su principio racional; e implica una sucesión incesante de oscurecimientos y de renacimientos.

El concepto volteriano de la historia está íntimamente ligado al iluminismo, porque, en realidad, no es otra cosa que la historizacion de la Ilustración, su reconocerse en el pasado. Pero con esto no se ha querido anular la problematicidad de la historia; y el mismo Voltaire se considera a sí mismo un instrumento de esa fuerza libertadora de la razón, cuya historia pretende describir.

488. LA IDEA DE PROGRESO: TURGOT, CONDORCET

La obra de Montesquieu había esclarecido dos conceptos importantes: 1° la prese'ncia en la historia de un *orden,* debido a *Leyes*; *2°* el carácter no necesario de estas leyes que, si bien *condicionan* los acontecimientos históricos, sin embargo no los determinan en una sola dirección. Voltaire, Turgot y Condorcet formularon e ilustraron otros dos conceptos que, juntamente con los anteriores, dan el cuadro que los iluministas franceses se formaron de la historia, a saber: 3° el orden de la historia es progresivo aunque no necesariamente tal; 4° el progreso de la historia consiste en el predominio cada vez mayor de la razón como guía de las actividades humanas.

Roberto Turgot (1727-81) fue economista y, por breve tiempo, ministro reformador de Luis XVI. En el *Plan de los dos discursos sobre la historia universal* (1751), Turgot define la historia universal como "la consideración de los progresos sucesivos del género humano y el examen particular de Jas causas que a ello han contribuido" *(Plan de deux discours,* ed. Schelle, I, p. 276). Por lo tanto, la historia tiene que descubrir la acción recíproca de las causas generales y necesarias, de las causas particulares y de fas acciones libres de los grandes hombres, y la relación de todos estos elementos con la constitución misma del hombre. La historia universal es, pues, la consideración de los progresos sucesivos, interrumpidos por frecuentes decadencias, del género humano y el detalle de las causas o condiciones naturales y humanas que los han producido. Es una historia del "espíritu

humano", esencialmente de la razón humana, que se ha elevado por grados insensibles mediante el análisis y la combinación de las primeras ideas sensibles. Por lo tanto, Turgot afirma que el progreso consiste sobre todo en el desarrollo de las artes mecánicas, con las cuales el hombre controla la naturaleza, y en la liberación del despotismo: o sea, que el progreso consiste en la libertad del hombre con respecto a la naturaleza y a los demás hombres.

En esta misma libertad inspiró Turgot igualmente su obra de economista. En sus *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas* (1766), que es la mejor formulación de las ideas de los fisiocráticos, Turgot interpreta el mundo económico en los mismos términos que el mundo histórico: el mundo económico es un orden en el que actúan igualmente las causas naturales y las acciones libres de los hombres y que puede alcanzar su equilibrio y realizar sus progresos sólo si se le abandona al libre juego de sus causas y de sus fuerzas inmanentes, sin violarlo ni obligarlo con artificiosas supraestructuras. La libertad económica, esto es, el fin de las restricciones feudales en la economía era la enseñanza que brotaba de ésta vista en el orden económico.

Juan Caritat, Marqués de Condorcet (1743-94) es el autor del *Ensayo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794) en el cual se vuelven a formular sistemáticamente las ideas de Voltaire y de Turgot acerca de la historia. Condorcet, que escribe después de la victoria de la Revolución, es más optimista que sus predecesores respecto a las posibilidades de perfeccionamiento indefinido del espíritu humano. Según Turgot "el género humano permanece siempre lo mismo como el agua del mar en las tempestades" (*Plan*, cit., p. 277): lo. que cambia son las condiciones de su existencia en el mundo. Según Condorcet, el espíritu humano es capaz de perfeccionamiento indefinido. "Al perfeccionamiento de las facultades humanas, afirma él, no se le ha fijado término alguno y la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida: los progresos de esta perfectibilidad —desde siempre independientes de todo poder que quisiera detenerlos— no tienen otro término que la duración del planeta en el que la naturaleza nos ha colocado" *(Esquisse d'un tableau historique*, ed. 1829, p. 7-8). Sin duda, este progreso podrá ser más o menos rápido, pero nunca retrocederá, a menos que cambien las condiciones generales del globo terrestre por alguna conmoción radical. Condorcet está convencido de lo que él llama "la marcha del espíritu humano" que conducirá inevitablemente al hombre a la máxima felicidad posible y, después de haber trazado las etapas principales de esta marcha a partir de la época prehistórica de la humanidad, se detiene para determinar los progresos futuros. "El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales, dice (*Ibid.*,p. 247), es la idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo, son necesarias y constantes. ¿Por qué razón este principio habría de ser menos verdadero para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las demás operaciones de la naturaleza? "Las esperanzas sobre la condición futura de la especie humana se reducen a tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en el mismo pueblo y, por último, el perfeccionamiento real del hombre. Estos progresos se realizarán con el

triunfo de la razón, que será reconocida como única señora de los hombres. Por esto Condorcet ve su condición en el desarrollo indefinido del conocimiento científico del cual saca en definitiva la inspiración de su ideal de progreso. La extensión y multiplicación de los hechos conocidos hará, al mismo tiempo, que sea más fácil clasificarlos, reducirlos a hechos más generales, someterlos a relaciones más amplias y presentarlos en expresiones más simples. "El, vigor, la extensión real de los cerebros, continuará siendo la misma, pero los instrumentos que se puedan aplicar se habrán multiplicado y perfeccionado; la lengua, que rija y determina las ideas, habrá adquirido una mayor precisión y generalidad" (*Ibid.*, p. 265). Condorcet no duda en incorporar a su optimismo la esperanza de Descartes de una prolongación indefinida de la vida orgánica del hombre (*Ibid.*, p. 285 y sigs.).

489. LA ENCICLOPEDIA

El instrumento máximo de difusión de las doctrinas iluministas fue la *Enciclopedia* o *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios.* Nació de la modesta idea del librero parisino Le Bretón que quería traducir al francés el *Diccionario universal de las artes y de las ciencias* del inglés Chambers, publicado en 1727. Diderot cambio el plan original, haciéndolo mucho más ambicioso, y, rodeado de numerosos colaboradores permaneció hasta el fin como director de la obra. El primer volumen apareció el 1.º de julio de 1751. Después del segundo volumen (1752) se paralizó la obra por la oposición que había suscitado en los medios religiosos, pero merced al apoyo de Madame de Pompadour pudo ser reemprendida y en 1753 salió el tercer volumen. Otros volúmenes, hasta el séptimo, siguieron publicándose regularmente. En 1757, la *Enciclopedia* sufrió una crisis, no solamente por las oposiciones externas, sino también por las discordias internas de sus compiladores, de los cuales, algunos de los más importantes, se retiraron de la empresa, como D Alembert. Desde 1758 Diderot la dirigió sin más ayuda, y en 1772 la terminó.

Conviene advertir que algunos de los más significados representantes de la filosofía iluminista no colaboraron en la *Enciclopedia* o figuran en ella con escasas e insignificantes aportaciones. Así Montesquieu no escribió más que un solo artículo, sobre el *gusto*, que difiere completamente de los temas de sus obras fundamentales. Solo contiene algún que otro artículo del famoso naturalista Buffon. Voltaire colaboró en los primeros volúmenes y luego dejó de hacerlo. Lo mismo hizo D'Alembert, como se ha visto. Pero el espíritu de estos hombres, así como el de Locke, Newton y los filósofos ingleses de aquel tiempo, domina igualmente la *Enciclopedia*, pues las doctrinas que ellos no exponían por su propia cuenta, inspiraban los artículos de la obra a través de la pluma de una multitud de colaboradores anónimos. Por otra parte, la *Enciclopedia* no consiste por completo en un toque de clarín contra la tradición, como comúnmente se cree; incluye también numerosos artículos que debían tranquilizar a las almas piadosas y constituir una coartada para sus

colaboradores. Tampoco faltan errores e incongruencias, incluso en relación con la cultura de su tiempo. Con todo, su eficacia fue inmensa y a ella se debe en gran parte una de las más vastas y radicales revoluciones de la cultura europea.

La *Enciclopedia,* está dominada por la figura de Diderot, a cuyo alrededor se formó, sobre todo a partir de 1753, un grupo de escritores del que formaban pane Rousseau, Grimm, el barón d'Holbach y Helvétius.

490. DIDEROT

Dionisio Diderot (6 octubre 1713 - 31 julio 1784) fue, como Voltaire, un espíritu universal. Filósofo, poeta, novelista, matemático, crítico de arte, compendia en su persona la corriente de renovación radical en todos los campos de la cultura y de la vida, propia de la Ilustración. Empezó traduciendo al francés la obra de Shaftesbury *Sobre el mérito y la virtud* (1745). Este mismo año empezó a trabajar para la *Enciclopedia,* lo que le ocupó durante veinte años. Pero al mismo tiempo continuó su obra filosófica. En 1754 aparecieron sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza.* Otros escritos filosóficos notables permanecieron inéditos, como las *Conversaciones entre D'Alembert y Diderot y El sueño de D'Alembert* (compuestos en 1769).

Las doctrinas de Diderot ilustran los temas fundamentales del iluminismo: en primer lugar, la fe en la razón y el ejercicio de la duda más radical. La razón es la única guía del hombre, a la que también pertenece el juicio sobre los datos de los sentidos y sobre los hechos. "Una sola demostración me impresiona más que cincuenta hechos" dice Diderot; y "cuando el testimonio de los sentidos contradice o no compensa la autoridad de la razón, no hay problema alguno de elección: con arreglo a una lógica correcta, hay que atenerse a la razón" *(Pensées philosophiques*, 50 y 52). Las dudas que la razón anticipa, incluso en materia de religión no pueden menos de ser beneficiosas y el escepticismo más radical es el único método a que puede atenerse la razón (*Ibid.*, 31). No obstante, Diderot insiste con igual energía sobre lo limitado de los poderes de la razón. "Cuando se compara la multitud infinita de los fenómenos de la naturaleza con los límites de nuestro entendimiento y la debilidad de nuestros órganos, ¿qué podemos esperar de la lentitud de nuestros trabajos, de sus largas y frecuentes interrupciones y de la escasez de genios creadores, sino fragmentos rotos y separados de la gran cadena que une todas las cosas? '' *(De l'interprétation de la nature*, 6). Hay que añadir que el hombre tampoco ha utilizado del mejor modo las modestas posibilidades a su alcance. Las ciencias abstractas han ocupado harto tiempo y con muy poco fruto a los mejores espíritus. Efectivamente, ni se ha estudiado todo lo que importaba saber ni ha habido elección ni método en los estudios; así las palabras se han multiplicado sin fin y el conocimiento de las cosas se ha quedado atrás. La filosofía debe dedicarse desde ahora al estudio de los hechos que son "su verdadera riqueza" (*Ibid.*, 20). Ante la exigencia de reconocer y estudiar los hechos de la experiencia, las mismas matemáticas resultan insuficientes. Diderot dice

que "la religión de los matemáticos es un mundo intelectual donde lo que se toma por verdad rigurosa pierde absolutamente esta ventaja cuando se aplica a nuestra tierra", y afirma que, en vez de corregir el cálculo geométrico con la experiencia, es más expedito atenerse inmediatamente a los resultados de esta última (*Ibid.*, 2). Profetiza que antes de cien años no habrá tres grandes geómetras en Europa. La moral, la literatura, la historia de la naturaleza y la física experimental habrán ocupado el sitio de las matemáticas (*Ibid.*, 4).

En el dominio de la naturaleza, Diderot no niega la posibilidad de formular hipótesis generales, sino que por el contrario, considera inevitable esta formulación. "El acto de la generalización es para las hipótesis del metafísico lo que las observaciones y las experiencias repetidas son para las conjeturas del físico. ¿Son justas las conjeturas? Cuantas más experiencias se hacen, tanto más se verifican las conjeturas. ¿Son verdaderas las hipótesis? Cuanto más se extienden sus consecuencias, más verdades abarcan y mayor evidencia y fuerza adquieren" (*Ibid.*, 50). La generalización a la que Diderot se inclina es una especie de spinozismo o; mejor aún, es el spinozismo interpretado por'Bayle: el mundo es un gran animal y Dios es el alma de este animal (*Ibid.*, 50). Sin embargo, a diferencia de Spinoza, Diderot cree que Dios, como alma del mundo, no es un entendimiento infinito sino una sensibilidad difusa, que tiene diversos grados y que puede permanecer bastante oscura. En el *Rêve de D'Alembert*, Diderot compara a Dios con una araña cuya tela es el mundo y mediante cuyos hilos percibe más o menos, según la lejanía, todo lo que está en contacto con dicha tela. Desde este punto de vista, hasta los elementos del universo han de considerarse como animados, es decir, provistos de una determinada sensibilidad, siquiera sea mínima; sensibilidad que les impulsa a hallar una combinación o coordinación, la más apropiada a su forma y a su equilibrio (*De l'interprétation de la nature*, 51). A base de esta doctrina, resulta bastante obvio admitir que los mismos organismos vivientes se desarrollen gradualmente y se transformen unos en otros: hipótesis cuya posibilidad admite Diderot adelantándose al evolucionismo biológico (*Ibid.*, 58). Pero se trata siempre de hipótesis cuyo carácter problemático acentúa el propio Diderot acusando a los materialistas (contra quienes escribió una *Réfutation d'Helvetius*, 1773) de transformarlas en doctrinas dogmáticas. Diderot prefiere que las hipótesis por él formuladas conserven el carácter de problemas o interrogantes. Si en el reino vegetal y animal el individuo nace, crece, dura, decae y muere, ¿por qué no ha de suceder lo mismo en especies enteras? ¿La materia viviente es siempre viviente? ¿La materia muerta está siempre realmente muerta? Y la materia viviente, ¿no muere efectivamente? La materia muerta, ¿no puede empezar a vivir? Diderot se plantea estas preguntas, pero no da ninguna respuesta. Son cuestiones que abren a la ciencia nuevas posibilidades y que, ante todo, demuestran cuán imposible le es a la misma ciencia aferrarse a un determinado esquema o sistema (*Ibid.*, 58). "Guardaos, dice Diderot en el *Sueño de D'Alembert*, del sofisma de lo efímero", esto es, del prejuicio de que el mundo deba necesariamente ser lo que es en este instante. Todo cambia, todo pasa, sólo el todo dura; el mundo nace y perece sin cesar, y se encuentra en cada instante en su principio y en su fin.

Por lo que se refiere al concepto de la divinidad, el pensamiento de Diderot ha oscilado entre el deísmo y el panteísmo. En sus *Pensées philosophiques*,

Diderot dice que la existencia de Dios se confirma mejor con la fisica experimental que con las meditaciones sublimes de Malebranche y Descartes. Gracias a los trabajos de Newton y de otros sabios, " el mundo no es ya un dios, sino una maquina que tiene sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus muelles y sus pesos" y que requiere por esto al artífice que la haya creado (*Pensées phil.*, 18). Pero la divinidad de Diderot es la del deísmo, no la de la religión tradicional. Dios actúa en la naturaleza, y sólo en la naturaleza el hombre puede buscar y alcanzar las reglas de su conducta. La naturaleza actúa sobre el hombre a través de sus instintos y sus pasiones. "El colmo de la locura —dice Diderot— es proponerse la ruina de las pasiones. No pasa de ser un hermoso sueño que un devoto se atormente furiosamente para no desear nada, para no amar nada, para no sentir nada, pues acabaría convirtiéndose en un verdadero monstruo, si lo consiguiera" (*Ibid.*, 5). El equilibrio moral consiste en la justa armonía entre las pasiones: si la esperanza fuese contrabalanceada por el temor, el puntillo de honra por. el amor a la vida, la tendencia al placer por el interés por la salud, no habría libertinos, temerarios ni bellacos (*Ibid.*, 4). Por esto, la ética de Diderot es sustancialmente un *retorno a la naturaleza.* En el *Suplemento al viaje de Bougainville* describe una isla fantástica en la que la vida humana queda abandonada a los instintos primitivos, independientemente de toda prescripción moral y religiosa; y muestra que tales instintos garantizan la libertad y la felicidad de los individuos y de la comunidad.

En su *Tratado sobre lo bello* Diderot (1772) delinea la génesis y el valor de la noción de lo bello. Por sus mismas necesidades, el hombre se ve precisado a formular las ideas de orden y simetría, de proporción y unidad; ideas que son, como todas las demás, puramente experimentales, que nacerían en el hombre aunque Dios no existiera y que preceden con mucha antelación a la de su existencia. De estas ideas nace la idea de lo bello. "Yo llamo bello, dice Diderot, todo lo que fuera de mí contiene en sí algo con que despertar en mi entendimiento la idea de relación; es bello, en relación conmigo, todo lo que despierta esta idea." La distinción entre "lo que contiene algo de que despertar" y "lo que despierta" la idea de relación, consiste en la distinción entre las formas que están en los objetos y la noción que yo tengo de ellas; ya que, añade Diderot, "mi entendimiento no pone nada en las cosas ni les quita nada". La indeterminación propia de las relaciones que constituyen lo bello, la facilidad de intuirlas y el placer que acompaña a su percepción, ha hecho suponer que lo bello sea más bien una cosa de sentimiento que de razón. Pero el juicio sobre lo bello, según Diderot, es un juicio intelectual, lo que aparece evidente cuando se trata de objetos no familiares. Según los objetos entre los que hay relación, puede haber una belleza moral, una belleza literaria, una belleza musical; o bien, una belleza natural, una belleza artificial. Lo bello real consiste en las relaciones entre los elementos que constituyen intrínsecamente un objeto, por ejemplo, una flor; lo bello relativo es lo que resulta de las relaciones de un objeto con otros objetos. Las relaciones que constituyen lo bello se distinguen, sin embargo, de las que son objeto de la pura actividad intelectual. Estas últimas son

ficticias y creadas únicamente por el entendimiento mismo; mientras las relaciones que constituyen la belleza son las reales, que el entendimiento llega a conocer solamente mediante la ayuda de los sentidos.

491. D'ALEMBERT

Junto a Diderot, la otra gran figura de la *Enciclopedia* es Juan Le Rond D'Alembert (16 de noviembre 1717-29 de octubre de 1783), autor del *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia y* de los artículos matemáticos. En 1743 publicó un *Tratado de dinámica y* en 1759 el *Ensayo sobre los elementos de filosofía* a requerimiento de Federico de Prusia. El *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* presenta, para justificar el plan de la obra, una clasificación de las actividades espirituales y de las disciplinas fundamentales. Después de afirmar, siguiendo las huellas de Locke, que todos nuestros conocimientos proceden de los sentidos y que el paso de las sensaciones a los objetos externos no es fruto de un razonamiento, sino de "una especie de instinto, más seguro que la misma razón", D'Alembert distingue con Bacon tres modos diversos de obrar sobre los objetos del pensamiento: la memoria, la razón y la imaginación. Así como la *memoria* es la conservación pasiva y mecánica de los acontecimientos, la *razón* consiste en el ejercicio de las reflexiones sobre los mismos y la *imaginación* en su imitación libre y creadora. A estas tres facultades corresponden las tres ramas fundamentales de la ciencia: la *historia*, que se funda en la memoria; la *filosofía,* que es el fruto de la razón, y las *bellas artes,* que nacen de la imaginación. Como Diderot, D'Alembert cree que la ciencia, en todas sus ramas, debe atenerse a la consideración de los hechos. "La física se limita únicamente a las observaciones y a los cálculos; la medicina al estudio del cuerpo humano, de sus enfermedades y de sus remedios; la historia natural a la descripción detallada de los vegetales, de los animales y de los minerales; la química a la composición y a la descomposición experimental de los cuerpos; en una palabra, todas las ciencias, encerradas en los hechos en la medida de lo posible y en las consecuencias que se puedan deducir de ellos, no conceden nada a la opinión a menos que sean forzadas a ello" *(Disc. prél.)*.

D'Alembert admite también, siguiendo el ejemplo de la "filosofía prima" de Bacon, una metafísica positiva que analice los conceptos comunes de todas las ciencias y discuta la validez de los principios sobre los que se funda cada ciencia. Y así dice: "Puesto que tanto los seres espirituales como los materiales tienen propiedades generales en común, como la existencia, la posibilidad, la duración, justo es que esta rama de la filosofía, de la que todas las demás toman en parte sus principios, se denomine *ontología*, o sea, ciencia del ser o metafísica general" (*Ibid.*). A esta disciplina pertenece también la consideración de los principios de cada una de las ciencias por cuanto "no existe ciencia alguna que no tenga su metafísica, si por ello se entienden los principios generales sobre los que está construida una doctrina determinada y que son, por así decirlo, los gérmenes de todas las verdades particulares (*Eclaircissement,* § 16).

Sin embargo, es completamente ajeno a esta metafísica tratar de los problemas que se consideraban propios de la metafísica tradicional y que D'Alembert declara insolubles. La naturaleza del alma, la unión del alma y del cuerpo y la misma esencia de los cuerpos son cuestiones sobre las cuales, dice Diderot, la inteligencia suprema na tendido ante nuestra débil vista un velo que tratamos inútilmente de rasgar. "Es un triste destino para nuestra curiosidad y para nuestro amor propio; pero es el destino de la humanidad. Debemos, al menos, concluir de ello que los sistemas, o más bien los sueños de los filósofos sobre la mayor parte de las cuestiones metafísicas, no merecen ningún puesto en una obra destinada únicamente a contener los conocimientos reales adquiridos por el espíritu humano" (*Elem. de phil.*, 4). D'Alembert es deísta; pero para él, así como para Voltaire y Diderot, Dios es solamente el autor del orden del universo y, por tanto, revelado por las leyes inmutables de la naturaleza, si bien nada tiene que ver con el hombre y las relaciones humanas. Por consiguiente, la vida moral de la humanidad no depende para nada de la religión. "Lo que pertenece esencial y únicamente a la razón y es por esto uniforme en todos los pueblos, son los deberes a que estamos obligados para con nuestros semejantes... La moral es una consecuencia necesaria de la fundación de la sociedad, ya que tiene por objeto lo que debemos a los demás hombres... La religión no toma parte alguna en la primera formación de las sociedades humanas, y si bien está destinada a estrechar los lazos sociales, cabe decir que está principalmente hecha para el hombre considerado en sí mismo" (*Ibid.*, 5). Nosotros sabemos por los sentidos cuáles son nuestras relaciones con los demás hombres y nuestras necesidades recíprocas, y por medio de nuestras necesidades recíprocas llegamos a conocer lo que debemos a la sociedad y lo que ella nos debe. D'Alembert define la injusticia o mal moral como "lo que tiende a dañar a la sociedad, perturbando el bienestar físico de sus miembros" (*Ibid.*, 5).

492. CONDILLAC

La - formulación más coherente y completa de la *gnoseologia* del iluminismo francés se encuentra en la obra de Condillac. Esteban Bonnot, que fue después abate de Condillac, nació en Grenoble el 30 de septiembre de 1714 y murió en un castillo cerca de Beaugency el 3 de agosto de 1780. Vivió primeramente en París, en relación con los filósofos iluministas, y allí publicó sus obras fundamentales. En 1746 apareció su *Ensayo sobre los orígenes de los conocimientos humanos,* "obra en la que se reduce a un solo principio todo lo que se refiere al entendimiento". En 1749, Condillac reemprendía en su *Tratado de los sistemas* el estudio de los principios metodológicos apuntados en la introducción del *Ensayo.* Su obra fundamental, el *Tratado de las sensaciones,* apareció en 1754; a éste siguió en 1755 un *Tratado de los animales*, fruto de una polémica con Buffon. Siguieron dos breves escritos: una *Disertación sobre la libertad* y un *Extracto razonado del Tratado de las sensaciones.*

En 1758 Condillac fue llamado a Parma como preceptor del infante Don Fernando y allí permaneció nueve años, hasta 1767. Esta misión le

permitió componer un *Curso de estudios* que comprende: la gramática, el arte de escribir, el arte de razonar, el arte de pensar, la historia antigua y la historia moderna. Al volver a Francia publicó este *Curso* (1775). A continuación escribió una obra de economía política *(El comercio y el gobierno considerados el uno respecto al otro,* 1776), una *Lógica* (1780) y un estudio sobre la *Lengua de los cálculos,* que fue publicado incompleto después de su muerte (1798).

Dos autores han inspirado sobre todo a Condillac: Locke y Newton. De Locke tomó el método analítico y las tesis fundamentales de su gnoseologia. De Newton tomó la exigencia de reducir a unidad el mundo espiritual del hombre, así como Newton había reducido a unidad, con la ley de la gravitación, el mundo de la naturaleza física. En la introducción al *Ensayo,* Condillac distingue dos clases de metafísica: "una, ambiciosa, quiere penetrar todos los misterios: la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más ocultas, he aquí lo que la lisonjea y se promete descubrir; otra, más modesta, proporciona sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano y, preocupándose poco de lo que debe pasarle por alto y ávida al mismo tiempo de lo que puede alcanzar, sabe contenerse dentro de los límites que le son propios' . Conforme a este principio, Condillac distingue en el *Tratado de los sistemas* tres clases de sistemas, según los principios que les sirven de fundamento. Hay sistemas que toman como principios máximas generales y abstractas; hay otros que toman como principios suposiciones o hipótesis para explicar aquello cuya razón no se podría dar de otro modo; y, por ultimo, hay sistemas que toman como principios solamente *hechos* bien comprobados. Condillac critica en su obra los sistemas de la primera y segunda clase, entre los cuales incluye, con otros más antiguos, los de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Por su parte, quiere atenerse a una metafísica que tenga por principio solamente "una experiencia constante cuyas consecuencias sean todas confirmadas por nuevas experiencias".

En el *Ensayo,* Condillac afirma (I, 1, 8) que el alma es distinta y diferente del cuerpo y que éste no es tal vez más que la causa ocasional de lo que parece producir en ella. Parte del principio de Locke de que todos los conocimientos proceden de la experiencia y mantiene la distinción lockiana entre sensación y reflexión. La finalidad que se propone es mostrar que todo el desarrollo de las facultades humanas se deriva de la experiencia sensible; y este objetivo permanece inmutable en el *Tratado de las sensaciones.* Pero en esta última obra persigue tal finalidad con el mayor rigor y se plantea el problema de hacer derivar de la sensación, que es una manera de ser del alma, el reconocimiento de la realidad externa e independiente de los objetos. Abandona la distinción entre sensación y reflexión y sólo reconoce en la sensación el principio determinante de todas las facultades humanas, porque siendo las sensaciones necesariamente agradables o desagradables, el hombre está interesado en gozar de las primeras y librarse de las otras *(Traite,* plan). Y aduce el ejemplo de la estatua, del que ya se habían servido Buffon y Diderot (por lo que Condillac fue, después, aunque erróneamente, acusado de plagio), es decir, un ser organizado interiormente como nosotros, pero con el exterior completamente de mármol, de manera que se puedan

estudiar en él los efectos debidos a la adquisición sucesiva de los diversos sentidos. Condillac comienza suponiendo que la estatua solamente tiene el sentido del olfato y que se le acerca una rosa. La estatua se creerá a sí misma el olor de la rosa, porque toda su conciencia estará ocupada por esta sensación, de la cual no tendrá modo de distinguirse. La concentración de la capacidad de sentir de la estatua en el olor de la rosa, será la *atención; y* la impresión que el olor de la rosa dejará en la estatua, será la *memoria.* Si el olor cambia, la estatua recordará todos los olores percibidos, y, por tanto, podrá compararlos, juzgarlos, discernirlos e imaginarlos; y adquirirá, así, aun dotada de un único sentido, todas las facultades fundamentales. Podrá formarse, además, ideas abstractas, como las de número y duración; y nacerán en ella deseos, pasiones, hábitos y todo lo demás. En otras palabras, ya en las sensaciones de un sentido único están encerradas todas las facultades del alma. La combinación del olfato con los demás sentidos proporcionará a la estatua la manera de enriquecer y ampliar la extensión de sus conocimientos, que permanecerán, empero, encerrados siempre en sí misma, ya que la estatua no tendrá idea de una realidad distinta de las sensaciones que percibe. ¿De dónde le vendrá esta idea?

Del sentido del *tacto.* Si se supone a la estatua privada de los demás sentidos, pero provista de tacto, tendrá el *sentimiento* de la acción recíproca de las partes de su cuerpo como también de sus movimientos. Condillac llama a este sentimiento *sentimiento fundamental.* En esta condición el yo de la estatua se identificará con el sentimiento fundamental y nacerá para la estatua misma ante su primera mutación. Pero la estatua no tendrá todavía ninguna idea de su cuerpo ni de los cuerpos externos. Pero si, moviendo por casualidad la mano, encuentra su cuerpo, su sensación inmediatamente se desdoblará: por un lado, sentirá y por otro, será sentida; la parte del cuerpo y la mano serán inmediatamente situadas una fuera de la otra. Y si toca un cuerpo externo, el yo que se siente modificado en la mano, no se siente modificado en el cuerpo: la estatua sentirá, pero no se sentirá a sí misma (II, 5, 5). Deberá, pues, distinguir entre su propio cuerpo, para el cual la sensación es *recurrente*, y los cuerpos externos, por los cuales la sensación no se reflejará en ella. "Cuantas más sensaciones distintas y coexistentes estén circunscritas al tacto en los límites en que el yo se responde a sí mismo, la estatua adquiere conocimiento de su cuerpo; cuantas más sensaciones distintas y coexistentes estén circunscritas al tacto en los límites en que el yo no se responde a sí mismo realmente, tiene la idea de un cuerpo diferente del suyo. En el primer caso, las sensaciones continúan siendo cualidades suyas propias; en el segundo caso se convierten en cualidades de un objeto completamente distinto" (II, 5, 6). La sensación del tacto se desdobla, así, en sentimiento e idea. "Es *sentimiento,* por la relación que tiene con el alma que modifica; es *idea* por la relación que tiene con algo exterior" *(Extrait raisonné,* IV). Es evidente, añade Condillac, que las ideas no nos hacen conocer lo que los seres son en sí mismos, sino que nos los pintan sólo a través de las relaciones que tienen con nosotros-, y esto demuestra cuán vanos son los esfuerzos de los filósofos que pretenden penetrar en la naturaleza de las cosas.

El aspecto más notable del análisis de Condillac es que la sensación no es por sí misma una modificación estática y pasiva, sino que está dotada de un

equilibrio interno y de un dinamismo de los cuales se derivan todos sus desarrollos sucesivos. "Si el hombre, dice (*Ib.*, introd.), no tuviera ningún interés en ocuparse de sus sensaciones, las impresiones que los objetos causan en él, pasarían como sombras sin dejar traza. Después de muchos años estaría como en el primer instante, sin haber adquirido ningún conocimiento y sin tener otra facultad que el sentimiento. Pero la naturaleza de sus sensaciones no le permite permanecer sumido en este letargo. Por ser necesariamente agradables o desagradables, le interesa buscar unas y librarse de las otras; y cuanto más vivo es el contraste de los placeres y de las penas, tanto más sirve de acicate para la actividad del alma. Por esto, la privación de un objeto, que juzgamos necesario para nuestra felicidad, nos ocasiona ese malestar, esa inquietud que llamamos *necesidad,* de la que se originan los *deseos.* Estas necesidades se repiten según las circunstancias, crean a menudo nuevas necesidades, y esto es lo que desarrolla nuestros conocimientos y nuestras facultades" (cf. *Traite,* I, 3, 1; I, 7, 3). Condillac atribuye el principio de la inquietud a Locke (cf. *Essays,* II, 21, 29 sigs.), y le reprocha haber hecho nacer la inquietud del deseo, cuando es precisamente lo contrario. Pero el espíritu de sus análisis, que reconocen en la necesidad el principio del desarrollo humano, debe atribuirse más bien a Hume que a Locke. Condillac es verdaderamente el Hume de la Ilustración francesa.

Sus últimas obras, la *Lógica* y la *Lengua de los cálculos,* muestran el intento de reconocer y formular en sus reglas fundamentales el método analítico que el mismo Condillac siguió en sus primeras obras. Este método consiste en una doble operación: la *descomposición*, por la cual se separan en un conjunto los elementos que lo constituyen, y la *recomposición,* por la cual se vuelve a encontrar el orden que encadena los elementos que han sido separados. "Si quiero conocer una máquina, dice Condillac *(Logique,* I, 3), la descompondré para estudiar separadamente cada pieza. Cuando tenga de ellas una idea exacta y pueda montarlas en el mismo orden en que estaban, podré concebir perfectamente esta máquina, porque la habré descompuesto y recompuesto. ' Pero este doble proceso tiene necesidad de un *lenguaje,* porque no se puede hacer el análisis sino mediante signos. "Las lenguas no son más que métodos analíticos más o menos perfectos, y si alcanzaran la máxima perfección, las ciencias perfectamente analíticas serian perfectamente conocidas por aquellos que hablasen bien su lenguaje" *(Langue des calculs,* I, 16). Mediante la elaboración de un lenguaje universal, "cada una de las ciencias podría reducirse a una primera verdad que, transformándose de proposición idéntica en proposición idéntica, nos ofrecería, en una serie de transformaciones, todos los descubrimientos conseguidos y todos los que quedan por conseguir" (*Ib.*, I, 12). Es el ideal de la ciencia universal como único lenguaje de las ciencias, que ya Leibniz había formulado y defendido.

493. LOS NATURALISTAS

Las polémicas naturalistas de la Ilustración francesa están dominadas por las doctrinas físicas y metodológicas de Newton. Tales doctrinas, acogidas primeramente con cierta desconfianza porque eran inconciliables con las de Descartes, sustituyeron rápidamente a las de este último. Fontenelle, que

con el *Elogio de Newton*, de 1727, fue el primero en dar a conocer en Francia las doctrinas de Newton, se pronunciaba no obstante en favor de Descartes en un escrito de 1752 *(Teoría de los torbellinos cartesianos)*, acusando a Newton de tener todavía fe, con la teoría de la atracción, en el principio de las cualidades ocultas. El primero que defendió la física de Newton fue Maupertuis en un discurso presentado a la Academia francesa en 1732 *Sobre las leyes de la atracción* y en escritos sucesivos. Voltaire hizo luego popular la física newtoniana, a la que dedicó un escrito de divulgación en 1738 *(Elementos de, la filosofía de Newton)*.

Pedro Luis Moreau de Maupertuis (1698-1759), que fue presidente de la Academia prusiana de Berlín, trazó en un *Ensayo de cosmología* (1750) una síntesis de las doctrinas de Newton y de Leibniz. Aun aceptando la física y la cosmología de Newton, añade una visión espiritualista y finalista del mundo. Puesto que sería absurdo explicar el nacimiento de la conciencia por la reunión de átomos faltos de toda cualidad psíquica, no queda más que atribuir a los mismos átomos materiales un cierto grado de conciencia que después, por medio de su combinación, se perfecciona y eleva. Estos átomos dotados de espiritualidad o de conciencia no son, con todo, las *mónadas* leibnizianas. La mónada de Leibniz es una sustancia espiritual; el átomo de Maupertuis es materia con adición de conciencia. Maupertius llega, sin embargo, a una concepción finalista porque reconoce como ley fundamental del universo la de la mínima cantidad de acción. Cada vez que se verifica un cambio en la naturaleza, para esta mutación es necesaria la mínima cantidad posible de fuerza. La naturaleza tiene, pues, un fin, que es precisamente el mínimo dispendio de su fuerza y en este fin se manifiesta la obra de su creador. Al lado de esta física de carácter metafísico, Maupertuis sostiene un nominalismo radical que deriva probablemente de los ingleses. Reduce toda realidad objetiva a la simple percepción sensible y ve en el predicado "hay" o "existe", que atribuimos a las cosas, sólo un simple *signo*, esto es, un *nombre* colectivo de percepciones sensibles repetidas. Así, la frase "existe un árbol", significa solamente que yo lo veo, lo he visto y podré volver a verlo; y no es, por tanto, más que el juicio abreviado de un complejo de percepciones (*Oeuvres*, edic. 1782, I, p. 178 sigs.). Sin embargo, Maupertuis distingue claramente la cosa así entendida, que es fenómeno o apariencia, de la "cosa en sí", esto es, del objeto real al que se refieren las perfecciones pero con el que éstas no tienen ninguna relación necesaria de semejanza *(Lettres*, IV). Por otra parte, este tema de la "cosa en sí" que estaba ya presente en Descartes que repite la misma expresión (*Princ. de fil.*,II, 3), constituye uno de los temas más comunes de la filosofía iluminista, de la que lo tomó el propio Kant. En el *Ensayo de filosofía moral* (1749) Maupertuis formula un cálculo del placer y del dolor como guía del hombre hacia la felicidad de la vida, y lo funda en la consideración de la intensidad y duración del dolor; intensidad y duración que pueden compensarse mutuamente, de manera que un placer más intenso y de menos duración tenga el mismo valor que otro menos intenso y de mayor duración. Este cálculo, empero, lleva a Maupertuis a una conclusión pesimista: la suma de los males tiende en la vida a superar la de los bienes.

Jorge Luis Le Clerc de Buffon (1707-1788) en su *Historia natural general y particular*, publicada desde 1749 a 1788, traza una nueva orientación en el estudio del mundo animal y vegetal. Expone la necesidad de abandonar las

viejas clasificaciones sistemáticas, organizadas jerárquicamente, para dejarse guiar por la experiencia en la investigación de la unidad que liga en la naturaleza a todos los seres vivos. Buffon cree que, en realidad, no existen géneros ni especies, sino solamente individuos y que, por tanto, el objetivo de la filosofía natural es determinar la *sene o* la *cadena* que reúne a los individuos que tienen mayor semejanza entre sí. Buffon es partidario de la fijeza de las especies vivientes, que han sido creadas una a una, a medida que el enfriamiento de la Tierra hacía posibles sus condiciones de vida *(Épocas de la naturaleza,* 1779). Con todo, sus ideas inspiraron a Diderot sus presentimientos sobre la génesis evolucionista de las especies vivientes.

Ideas análogas a las de Buffon fueron defendidas por Juan Bautista Robinet (1735-1820) en una obra *Sobre la naturaleza* (1761-1766), aunque admitió la posibilidad de que el orden serial de los seres vivientes np sea sencillo sino que establezca a sus lados ramificaciones principales, que a su vez se dividan en ramificaciones subordinadas.

El naturalista suizo Carlos Bonnet (1720-1793) aplicó la idea de la serie o de la cadena para determinar el desarrollo de las facultades psíquicas del hombre, con un procedimiento analítico que recuerda el de Condillac. Es notable sobre todo su *Ensayo de psicología o consideraciones sobre las operaciones del alma* (1755).

Rogerio José Boscovich (1711-1787), que fue profesor en Roma, Pavía, París y Milán, en una obra redactada en latín, *Philosophiae naturalis tbeoria* (1759), trató también de conciliar la física newtoniana con la hipótesis de Leibniz de los centros de fuerza. La materia está constituida por puntos discontinuos entre sí, cada uno de los cuales es un centro de fuerza, no en sí mismo, sino sólo respecto a los otros puntos que atrae o rechaza, de la misma manera que es atraído o repelido por los demás. El espacio es siempre discontinuo y limitado, porque en realidad hay siempre en él un determinado límite y un determinado número de puntos e intervalos. La infinitud del espacio es la simple posibilidad de poder seguir hasta el infinito el examen de los modos de ser propios de los puntos naturales; pero aun como simple posibilidad puede el espacio (como Newton había hecho) ser reconocido como eterno y necesario, ya que *ab aeterno* es necesariamente verdad que aquellos puntos pueden existir en todos sus modos infinitos. Lo notable de esta concepción consiste en que el mismo espacio no se considera como realidad en sí, ni como algo puramente ideal; sino que su objetividad se reduce a una simple posibilidad metodológica.

494. LOS MATERIALISTAS

Como se ha visto, ninguno de los grandes sabios o filósofos del iluminismo francés profesa el materialismo. El ideal que domina el iluminismo es el de una *descripción* del mundo natural que se atenga a los hechos y conceda lo menos posible a las hipótesis metafísicas. Los filósofos del iluminismo (Voltaire, Diderot, D'Alembert, Maupertuis) admiten generalmente la posibilidad de que la materia, cuya esencia nos es desconocida, haya recibido de Dios, entre otras cualidades, también la de

pensar; pero se niegan a admitir la dependencia metafísica de la actividad espiritual respecto a la materia.

La medicina del sigio XVIII venia acumulando un gran nùmero de observaciones y de hechos que mostraban, no obstante, esta dependencia real: es decir, mostraban que no sólo las sensaciones y las emociones", sino también la imaginación, la memoria y la inteligencia están condicionadas por ciertos órganos corporales y por el estado en que los mismos se encuentran y, en consecuencia, por su estructura anatómica, por la edad, por la salud, por la nutrición, etc. En estos hechos insiste el materialismo, que es la tesis según la cual en el hombre y fuera del hombre actúa una causalidad única, que es la de la materia: tesis esta que, en sus tres mayores defensores, La Mettrie, D'Holbach y Helvétius, se emplea como instrumento de liberación, no sólo contra las concepciones metafísicas y religiosas tradicionales, sino también, y más que nada, contra las concepciones morales y políticas. El materialismo dieciochesco no se presenta por esto (como el del siglo siguiente) como una concepción del mundo fundada en los grandes principios de la ciencia, sino más bien como un *naturalismo* que trata de devolver la guía de la conducta humana a la ley (o a la fuerza) que actúa en toda la naturaleza.

Con estos caracteres, el materialismo se presenta por primera vez en la obra de Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) que fue médico y de la medicina de su tiempo sacó precisamente los motivos de su especulación. En su primer escrito *Historia natural del alma* (1745) aún hacía ciertas concesiones a la metafísica tradicional, admitiendo como trámites de la causalidad corpórea las "formas sustanciales"; pero en su obra principal *El hombre máquina* (1748), la tesis materialista de la única causalidad corpórea se desarrolla en toda su coherencia. Además de muchos escritos de medicina, La Mettrie compuso durante su estancia en la Gorte de Federico II de Prusia otros escritos filosóficos, entre ellos: *El hombre planta* (1748); *Discurso sobre la felicidad,* (1748); *Los animales más que máquinas* (1750); *El sistema de Epicuro* (1750); *El arte de gozar* (1751); *Venus metafísica o ensayo sobre el origen del alma humana* (1751).

En la página 1 de *L'homme machine*, la tesis de la obra se presenta como una "hipótesis" fundada en la experiencia: "El hombre es una máquina y en todo el universo no hay más que una sola sustancia diversamente modificada. Esta no es una hipótesis elevada a fuerza de preguntas y de suposiciones, no es la obra del prejuicio ni tampoco la de la sola razón. Habría despreciado una guía que considero poco segura si mis sentidos, portadores de la bandera, por así decirlo, no me hubieran exhortado a seguirla, iluminándola. La experiencia me ha hablado en favor de la razón: así las he unido juntas" *(L'homme machine,* ed. Vartanian, p. 197). Aquella hipótesis no se contradice por la presencia, en el hombre, de las facultades superiores. "Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir el bien del mal, como lo azul de lo amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia y un sentido seguro de la moral y no ser más que un animal — son cosas no más contradictorias que ser un mono o un papagayo y saberse procurar el placer" (*Ibid.*, pág. 192). El hombre es una maquina tan compuesta que no podemos descubrir su naturaleza sino analizándola a través de los órganos del cuerpo. Todas sus actividades psíquicas son producidas y determinadas

por los movimientos corporales en Los cuales actúan y se reflejan los movimientos de todo el universo. "El alma no *es* más que un término inútil del que no se tiene idea y del que ningún espíritu recto debe servirse sino para denominar la parte que piensa en nosotros. Puesto el mínimo principio del movimiento, los cuerpos animados tendrán todo lo necesario para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y dirigirse, en suma, en lo físico y en lo moral que de ellos depende" (*Ibid.*, p. 180). El cuerpo no es más que un reloj, cuyos humores son los relojeros; la máquina que constituye el cuerpo humano, es la más perfecta. La conducta del hombre se guía por una ley que la naturaleza misma ha puesto en su organización. "La naturaleza nos ha creado a todos únicamente para ser felices: a todos, desde el gusano que repta hasta el águila que se pierde en las nubes. De ahí que la misma naturaleza nos haya dado a todos los animales una porción de la *ley natural,* porción más o menos refinada, según lo que exijan los órganos bien condicionados de cada animal" (*Ibid.*, p. 165). La ley natural es un *sentimiento* o un instinto que nos muestra lo que no tenemos que hacer por medio de lo que no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros; esta ley no supone ni educación ni revelación ni legisladores. Esta ley enseña al hombre la búsqueda y la disciplina del placer. En la carta dedicatoria (al médico Haller) de *L'homme machine* La Mettrie exalta el "placer del estudio" considerado como el único objetivo de la actividad científica. Pero en otros escritos, especialmente en *L'art de jouir ou école de la volupté,* se exalta al placer en toda su extensión, mucho más allá de los límites en que el antiguo epicureismo solía contenerlo; este es un aspecto fundamental de la obra de La Mettrie, animada toda ella por un espíritu dionisíaco, en pugna violenta con las formas inhibitorias de la moral tradicional.

La tesis de la Mettrie no es sino una ampliación de la de Descartes. Según éste, el cuerpo humano es una máquina, pero a la que es ajeno el atributo del pensamiento. En cambio, según La Mettrie, todas las actividades humanas son productos de esta máquina. Esta tesis se la hicieron propia los demás materialistas de la época. Ahora bien, cada uno de ellos la expresa de una manera particular. En la obra de D'Holbach viene a convertirse en una consecuencia de la necesidad férrea que vincula al hombre con la causalidad general de la naturaleza.

Pablo Enrique Dietrich D'Holbach, nació en Alemania, en el Palatinado, en 1723, pero vivió siempre en París, donde murió el 21 de febrero de 1789. D'Holbach (que publicó sus obras con el seudónimo de *Mirabaud* es autor de numerosos escritos (*Ensayo sobre los prejuicios*, 1770; *El buen sentido,* 1772; *Sistema social,* 1773; *La política natural,* 1773; *La moral universal,* 1776; *Etocracia o gobierno fundado sobre la moral,* 1776). La autenticidad de alguno de ellos es, no obstante, dudosa. Parte del principio de que "el hombre es un ser puramente físico; el hombre moral es este mismo ser físico considerado desde cierto punto de vista, o sea, con relación a alguno de sus modos de obrar, debidos a su organización particular" (*Systeme,* I, 1). Como ser físico, el hombre está sometido a la férrea *necesidad* que une todos los fenómenos naturales mediante la relación de causa a efecto. El fuego quema necesariamente las materias combustibles que están en su esfera de acción. El hombre desea necesariamente lo que es o le parece útil a su bienestar. La libertad es una pura ilusión (*Ib.*, I, 4). En todos los

fenómenos que el hombre presenta desde el nacimiento hasta la muerte, no hay más que una serie de causas y efectos necesarios, conformes con las leyes comunes a todos los seres de la naturaleza. "Todo lo que él hace y todo lo que acaece en él, son los efectos de la fuerza de inercia, de la gravitación, de la virtud de la atracción o repulsión, de la tendencia a conservarse, en fin, de la energía que es común a él y a todos los demás seres" (*Ib.*, I, 6). Por esto, todas las facultades que se llaman intelectuales, son modos de ser y de actuar que resultan de la organización del cuerpo. Frente a estas tesis que, según D'Holbach, tan sido dictadas por la razón y la experiencia y que los filósofos, aun los más ilustrados, como Locke, cometieron la equivocación de no reconocer claramente, los principios tradicionales de la religión, como la existencia de Dios, la inmaterialidad del alma, la vida futura, etc., son meras supersticiones que sólo la mala fe de una casta sacerdotal interesada ha podido mantener vivas. D'Holbach rechaza las dudas, los temores, las inhibiciones y los prejuicios que impiden al hombre seguir los impulsos de su naturaleza física, impulsos que son su única guía legítima. El placer es un bien, y es propio de nuestra naturaleza amarlo; es razonable cuando nos hace grata la existencia y no daña a los demás. Las riquezas son el símbolo de la mayor parte de los bienes del mundo. El poder político es el más grande de los bienes, cuando aquel que es su depositario, ha recibido de la naturaleza y la educación las dotes necesarias para extender su influencia benéfica sobre toda la nación (*Ib.*, I, 16). El vínculo social se funda en la coincidencia del interés privado con el interés colectivo. La conducta de cada uno debe ser tal que le granjee la benevolencia de los seres necesarios a su propia felicidad y, por tanto, debe dirigirse al interés o a la utilidad del género humano.

El objetivo de los gobiernos es el de animar a los individuos, con ayuda de recompensas o mediante castigos, a seguir este plan y a impedir la obra de los que quieran estorbarlo (*Ib.*, 1, 17). Todos los errores del género humano se originan del hecho de haber renunciado a la experiencia, al testimonio de los sentidos y de la recta razón, y haberse dejado guiar por la imaginación, a menudo engañosa, y por la autoridad, siempre sospechosa. D'Holbach termina su obra con una exaltación del ateísmo. "El ateo es un hombre que conoce la naturaleza y sus leyes, que conoce su propia naturaleza y sabe lo que le impone" (*Ib.*, II, 12). Y concluye con una llamada de la naturaleza del hombre. "Vosotros, que siguiendo el impulso que os he dado, tendéis hacia la felicidad en todos los instantes de vuestra duración, no resistáis a mi ley soberana. Trabajad para vuestra felicidad; gozad sin temor, sed felices; encontraréis los medios escritos en vuestro corazón. En vano tú, supersticioso, buscarás tu bienestar más allá de los límites del universo en el cual mi mano te ha colocado" (*Ib.*, II, 14). Esta exhortación revela el espíritu del materialismo de D'Holbach, movido por un interés ético político, lo mismo que el materialismo de La Mettrie se mueve por un interés ético individualista. El materialismo de Helvétius se movía igualmente por un interés ético político.

La Mettrie y D'Holbach son sensistas y ven en el origen sensible de todas las facultades humanas una prueba del materialismo. En realidad, el sensismo no se liga necesariamente con el materialismo, ya que uno de sus más coherentes y firmes sostenedores, Condillac, es declaradamente

espiritualista. Pero todas las consecuencias que el sensismo supone para la vida moral del hombre, se manifiestan claramente en la obra de otro materialista, Claudio Adriano Helvecio (1715-1771), *Del espíritu* (1758). De la tesis que afirma que la sensibilidad física es el único origen de las ideas y que aun juzgar y valorar significa sentir, Helvecio deduce su principio de que el único motor del hombre es el *amor propio.* "Si el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral está sometido asimismo a las del interés. El interés es en la tierra el poderoso encantador que cambia, a los ojos de todas las criaturas, la forma de todos los objetos" (*De l'esprit*, II, 2). El hombre llama honradez, en los demás, a las acciones habituales que le son útiles; toda sociedad llama buenas a las acciones que le son especialmente útiles (*Ib.*, II, 5). La amistad, el amor, la simpatía y la estimación se reducen al común denominador del interés. Las naciones más fuertes y más virtuosas son aquellas en las que los legisladores han sabido unir el interés particular al interés público (*Ib.*, III, 22). En los países donde ciertas virtudes eran ensalzadas con la esperanza de placeres sensibles, estas virtudes han sido más comunes y han tenido más esplendor. Así sucedió en Esparta, donde la virtud militar era premiada con el amor de las mujeres más bellas (*Ib.*, III, 15). En conclusión: "E! hombre virtuoso no es aquel que sacrifica sus placeres, sus costumbres, sus pasiones más fuertes al interés público, puesto que un hombre semejante es imposible, sino aquel cuya más fuerte pasión concuerda de tal manera con el interés general que se ve arrastrado a la virtud casi siempre por necesidad" (*Ibid.*, III, 16). En el fondo de todo este análisis late un supuesto nominalista; para Helvecio la virtud es un puro nombre que designa una sola realidad fundamental: el interés o el amor propio.

De sus análisis deduce Helvecio la consecuencia de que la moralidad de los pueblos depende de la legislación y de la costumbre y que, por tanto, los que rigen los estados pueden, con una educación oportuna, conducir a todos los hombres a la virtud. Esta tesis la defiende especialmente en su obra postuma *Del hombre, de sus facultades intelectuales y de su educación* (1774). Una parte de esta obra (la V) está dedicada a la crítica del *Emilio* de Rousseau. A la tesis de Rousseau de la bondad originaria del hombre, Helvecio contrapone su propia tesis: que la bondad del hombre es el producto de una educación apropiada que hace coincidir el interés privado con el interés público.

495. LOS MORALISTAS

Se atribuye frecuentemente al iluminismo, como uno de sus caracteres fundamentales, el *intelectualismo*, la tendencia a reducir los poderes fundamentales del hombre a la vida intelectual y a desconocer e ignorar los otros. Se ha visto que esta tendencia no puede hallarse en los autores examinados, los cuales, desde Voltaire a Condillac, desde Diderot a Helvecio, reconocen y examinan la función y el valor de la necesidad, del instinto, de las pasiones, en la vida del hombre. En efecto, la razón no es para el iluminismo una realidad por sí misma, que deba prevalecer devorando y destruyendo todos los aspectos de la vida humana, sino más

bien el *orden* al que tiende tal vida intrínsecamente y que sólo puede realizarse por el concurso y disciplina de todos los elementos sentimentales y prácticos que constituyen el hombre. El iluminismo se dio cuenta de la resistencia o de la ayuda que la actividad de la razón puede hallar en las *emociones* del hombre. Estas emociones las sometió a famosos análisis que corrigieron y modernizaron los antiguos análisis de Aristóteles y de los estoicos. Uno de los resultados fundamentales de dichos análisis es el descubrimiento, debido a los iluministas ingleses y franceses, del *sentimiento* como una categoría espiritual de por sí, irreducible por un lado a la actividad cognoscitiva, y por otro, a la actividad práctica: Kant sancionaría luego este descubrimiento instituyendo en la *Crítica de la razón* la investigación crítica de esta facultad. A los iluministas franceses les corresponde el esclarecimiento del concepto *de pasión*: entendida no como simple emoción sino, de acuerdo con la expresión de Pascal, como *emoción dominante,* esto es, emoción capaz de colorear la personalidad entera de un hombre y determinar sus actitudes. Los moralistas del iluminismo francés son de los más sutiles, cáusticos y despreocupados analistas de las pasiones, precisamente en este sentido.

Como de moralista debe considerarse la obra de Bernardo le Bovier de Fontenelle (1657-1757), expositor y divulgador ágil de teorías físicas y cosmológicas *(Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, 1668; *Dudas sobre el sistema físico de las causas ocasionales,* 1686) y, como secretario de la Academia de París, autor de numerosos *Elogios* de las personalidades científicas más sobresalientes de su tiempo; pero cuyo interés está sustancialmente dirigido al estudio de las costumbres humanas, a las que llama los gustos "que se suceden insensiblemente unos tras otros en una especie de guerra que ellos se hacen cazándose y destruyéndose mutuamente, en una revolución eterna de opiniones y costumbres" *(Oeuvres,* edic. 1818, II, p. 343). A este interés particular se deben sus escritos sobre la *Historia,* sobre el *Origen de las fábulas,* sobre la *Historia de los oráculos.* Fontenelle distingue dos partes en la historia: la historia fabulosa de los tiempos primitivos, totalmente inventada por los hombres, y la historia verdadera de los tiempos más cercanos. Una y otra nos revelan "el alma de los hechos"; este alma consiste, para la primera, en los *errores;* para la segunda, en las *pasiones* (*Ib.*, II, 431). La historia es, por tanto, el dominio de las pasiones humanas. "La física sigue y revela las huellas de la inteligencia y de la sabiduría infinitas que lo han producido todo, mientras la historia tiene por objeto los efectos de las pasiones y los caprichos de los hombres" (*Ib.*, I, 35). Y así, ya en Fontenelle aparece netamente aquel principio que pronto será de todos los iluministas: Dios es el autor del orden del mundo; pero no tiene nada que ver con el hombre ni con su historia.

El predominio de las pasiones se examina con amarga claridad en las *Reflexiones* o *Sentencias y máximas morales* (1665) de Francisco de La Rochefoucauld (1613-1680), dirigidas a desenmascarar el fondo pasional de las actitudes que parecen más ajenas a las pasiones. "Si resistimos a nuestras pasiones, dice *(Máximes,* 122), es más por su debilidad que por nuestra fuerza." La pasión tiene sobre el hombre un poder casi ilimitado; el mismo desprecio de la muerte se debe a ella. "En el desprecio que los grandes hombres han tenido por la muerte, es el amor a la gloria lo que les nubla la

vista; en las personas ordinarias, en el vulgo, tal desprecio es un efecto de su escasa inteligencia, que no les deja ver el abismo de su mal, aunque les deje libres para pensar otras cosas" (*Ibid.*, 504).

Los *Caracteres* de La Bruyère (1645-1696) tienden a un propósito semejante. Con mayor conciencia filosófica realizó el mismo intento Lucas de Clapiers de Vauvenargues (1715-1747), autor de una *Introducción al conocimiento del espíritu humano* (1746), que fue seguida por las *Reflexiones críticas sobre algunos poetas* y por las *Reflexiones y máximas.* Vauvenargues pretende retrotraer toda la vida interior del hombre a su principio; y reconoce este principio en la pasión. "Las pasiones, dice (*Reflexiones*, 154), han enseñado a los hombres la razón." El origen de las pasiones está en el placer y en el dolor, que dan al hombre el sentimiento de su imperfección y de su fuerza. "El sentimiento de nuestras miserias nos empuja a salir de nosotros mismos y el sentimiento de nuestros recursos nos anima y lleva a la esperanza. Los que sienten solamente su miseria sin su fuerza, no se apasionan nunca, ya que no se atreven a esperar nada y, asimismo, los que sienten solamente su fuerza sin su impotencia, no se apasionan, ya que tienen demasiado poco que desear. Es menester, pues, una mezcla de energía y debilidad, de tristeza y presunción" (*Introduction*, 22). Por esto, la fuerza del espíritu está en el corazón, o sea, en la pasión; la razón más iluminada no conduce a actuar y querer. "¿Basta, acaso, tener buena vista para poder caminar? ¿Acaso no es menester tener también pies y voluntad con capacidad para moverlos? " La razón y el sentimiento se aconsejan y suplen mutuamente. "Todo aquel que consulta únicamente a uno de los dos y renuncia al otro, se priva temerariamente de una parte del socorro que se nos concede para guiarnos a nosotros mismos." "Nosotros debemos quizás a las pasiones las más grandes ventajas del espíritu" (*Réflexions*, 149-151). Como Hume, Vauvenargues cree que la solidez de nuestros conocimientos se debe más al instinto que a la razón. "El espíritu del hombre, que conoce sólo imperfectamente, no es capaz de probar perfectamente. Pero la imperfección de sus conocimientos es tan oscura como su realidad; y si a ellos les falta alguna cosa para convencer por medio del razonamiento, el instinto lo suple con ventaja. Lo que la reflexión demasiado débil no se atreve a decidir, el sentimiento nos tuerza a créelo."

En los análisis de estos moralistas, no menos que en las doctrinas de los filósofos, se revela un aspecto fundamental de la Ilustración.

496. ROUSSEAU: VIDA Y ESCRITOS

Puesto aparte en el iluminismo merece Rousseau. El iluminismo no había hecho de la razón la única realidad humana; había reconocido los límites de la misma, así como el valor de las necesidades, de los instintos y de las pasiones. No obstante, había puesto en la razón la verdadera *naturaleza* del nombre: esto es, el *orden normativo* al cual se reduce la vida humana en la multiplicidad de sus elementos constitutivos. Rousseau parece romper en este punto con el ideal iluminista. La naturaleza humana no es razón; es instinto, sentimiento, impulso, espontaneidad. La misma razón se extravía y se pierde, si no tiene por guía el instinto natural. Sus producciones y

creaciones mayores no impiden el desvío del hombre, si no se refugia en el instinto y no se adecúa a la espontaneidad natural. El iluminismo quiere armonizar el instinto con la razón; Rousseau, la razón con el instinto; pero el resultado final es el mismo.

Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712. Hijo de un relojero, tuvo una educación desordenada y caprichosa. En 1728, huyó de Ginebra, donde era aprendiz de un artesano grabador, y después de numerosas peripecias (entre otras fue camarero en Turín) encontró refugio en casa de Madame de Warens, que le sirvió de madre, amiga y amante y ejerció un influjo decisivo sobre su vida. Durante su estancia en casa de esta señora, Aux Charmettes, en las cercanías de Chambéry, pudo leer e instruirse. Allí transcurrieron los únicos años felices de su vida. En 1741 se domicilió en París, donde años más tarde estuvo en relación con los filósofos, especialmente con Diderot. Precisamente al dirigirse a visitar a Diderot, que había sido encarcelado arbitrariamente, Rousseau leyó (1749) en el "Mercure de France" el tema propuesto por la Academia de Dijon para un concurso: "¿El progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres?" Rousseau, más tarde, describió en una carta (// *Carta a Malesherbes*, 12 enero de 1762) la luz que en aquel momento se hizo en su mente y que decidió la orientación de su doctrina. El *Discurso sobre las ciencias y las artes*, publicado un año después (1750), constituyó un gran éxito. La sociedad más brillante de París estaba predispuesta a acogerle en su seno; pero el temperamento tímido, huraño y suspicaz del filósofo no era propicio a las relaciones sociales. Había conocido en 1745 a una mujer ordinaria e inculta, Teresa Levasseur, que más tarde tomó por esposa y de la que no se separó hasta su muerte. Después de permanecer algún tiempo en Ginebra, donde sus rarezas y carácter retraído le acarrearon muchos enemigos, fijó nuevamente su residencia en París, en una casa que Madame d'Epinay puso a su disposición, junto al bosque de Montmorency; y posteriormente fue huésped del Mariscal de Luxemburgo, en su castillo de Montmorency (1758-1762). En este período escribió y publicó sus obras fundamentales: la *Nueva Eloísa*, el *Contrato Social* y el *Emilio.* Después de la publicación de esta última obra (1762), que fue condenada por impía, Rousseau se vio obligado a huir de Francia. Expulsado de varios sitios, aceptó en 1765 la hospitalidad que Hume le ofrecía en Inglaterra; pero pronto chocó con él, al que acusó de conspirar con sus enemigos. Vuelto a París, llevó una existencia inquieta y atormentada que describió en los *Sueños de un caminante solitario*. Finalmente fue acogido en Erménonville por el Marqués de Girardin, y allí murió el 2 de julio de 1778.

En la obra de Rousseau el entusiasmo y la oratoria prevalecen en mucho sobre el razonamiento y la demostración. Es hasta lícito dudar (y muchas veces se ha dudado) si los diferentes aspectos de su pensamiento permiten una coherencia que garantice la unidad de su personalidad de filósofo. Por una parte (en los *Discursos* y en la *Nueva Eloísa),* Rousseau se erige en defensor de un individualismo radical, por el que el hombre no puede ni debe reconocer otra guía que su sentimiento interior. Por otra (en el *Contrato social),* defiende un absolutismo político radical por el que el individuo está enteramente sometido a la voluntad general del

cuerpo político. En aquella obra considera a la sociedad humana como una construcción artificiosa que limita o destruye la espontaneidad de la vida humana; en la última pone el estado civil por encima del estado natural, y hace ver las ventajas del primero. Este contraste, a primera vista insuperable, puede quizá ser anulado y resuelto con una explicación sobre las relaciones existentes, según Rousseau, entre el estado natural y el estado actual del hombre.

497. ROUSSEAU: EL ESTADO DE NATURALEZA

El motivo dominante de la obra de Rousseau es el contraste entre el hombre natural y el hombre artificial. "Todo es bueno, dice en el comienzo del *Emilio*, cuando sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre." De esta degeneración, Rousseau hace un análisis amargo y despiadado, que recuerda el de Pascal. Los bienes que la humanidad cree haber conquistado, los tesoros del saber, del arte, de la vida refinada no han contribuido a la felicidad ni a la virtud del hombre, sino que lo han alejado de su origen y extraviado de su naturaleza. Las ciencias y las artes deben su origen a nuestros vicios y han contribuido a reforzarlos. "La astronomía ha nacido de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, aun la misma moral, nacen del orgullo humano" *(Discurso sobre las ciencias,* II). Además, han contribuido a establecer la desigualdad entre los hombres, desigualdad de la que nacen todos los males sociales. El lustre que la civilización ha dado al hombre, es solamente apariencia y vanidad. El hombre se engaña si cree huir de su pobreza interior refugiándose en el mundo; por esto tiene miedo al reposo y no tolera estar consigo mismo. El egoísmo, la vanidad y la necesidad del dominio gobiernan las relaciones entre los hombres, *de* manera que la misma vida social se rige más por los vicios que por las virtudes.

Con todo, la situación en que el hombre se encuentra no es, como sostenía Pascal, una cosa intrínseca al hombre, ni debida al pecado original. "La perfectibilidad, las virtudes sociales, las demás facultades que el hombre natural había recibido en potencia, no se habrían desarrollado por sí mismas, sino que tuvieron necesidad del concurso fortuito de muchas causas extrañas que podían no nacer nunca y sin las cuales el hombre hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva." Han sido, pues, las causas extrañas y accidentales "las que han perfeccionado la razón humana, empeorando la especie, haciendo al nombre malo al hacerlo sociable y conduciendo, en fin, al hombre al punto en que ahora le vemos" (*Discours sur l'inégalité*, I). Los casos accidentales que han perfeccionado la razón y arruinado la naturaleza humana originaria, son, según Rousseau, el establecimiento de la propiedad en primer lugar, después la institución de la magistratura, por ultimo, la transformación del poder legítimo en poder arbitrario; a la primera se debe la condición de ricos y pobres, a la segunda el de poderosos y débiles, y al tercero el de amos y esclavos, que es el último grado de desigualdad (*Ibid.*, II).

Es evidente que el hombre puede volver del estado en que se halla al estado primitivo: en efecto, la decadencia es debida a causas accidentales y extrañas, sobre las cuales la voluntad humana puede actuar. Por esto Rousseau entiende el progreso como un retorno a los orígenes, esto es, a la naturaleza; y se detiene en pintar con complacencia la meta y el término ideal de este retorno: la condición natural del hombre. Pero él no entiende este estado tomo un estado de hecho. "Esta condición natural, dice en el prólogo del *Discurso sobre la desigualdad*, es un estado que ya no existe, que *quizá nunca ha existido* que *probablemente no existirá jamás*, pero del cual es necesario tener ideas para *juzgar* bien acerca de nuestro estado presente". El estado de naturaleza, o la naturaleza primitiva humana, es, pues, solamente una *norma* de juicio, un criterio directivo para sustraer al'hombre del desorden y de la injusticia de su condición actual y devolverlo al orden y a la justicia que deben serle propios. El estado natural no es, pero *debe ser*, no en el sentido de que el hombre se encuentre infaliblemente dirigido hacia él, sino sólo en el sentido de que tiene la posibilidad y la obligación de tender hacia él.

La *Nueva Eloísa*, el *Contrato social* y el *Emilio* son las obras en las que Rousseau establece las condiciones por las cuales la familia, la sociedad y el individuo pueden volver a su condición natural, saliendo de la degeneración artificial en que han caído.

498. ROUSSEAU: EL RETORNO A LA NATURALEZA

La *Nueva Eloísa*, que narra las aventuras de dos jóvenes amantes, cuyo amor imposibilita la voluntad de los padres y las conveniencias sociales, es la afirmación de la santidad del vínculo familiar, fundado en la libre elección de los instintos naturales. De este modo, Rousseau hace hablar a un personaje (Milord Eduard) que defiende a la joven pareja: "El vínculo conyugal, ¿no es quizás el más libre, así como el más sagrado, de los contratos? Sí, todas las leyes que lo coartan, son injustas; todos los padres que osan formarlo o romperlo, son tiranos. Este casto nudo de la naturaleza no está sometido al poder soberano ni a la autoridad paterna, sino únicamente a la autoridad del Padre común que sabe mandar los corazones y que, al ordenarles que se unan, los puede obligar a amarse... Que el rango esté regulado por el mérito y la unión de los corazones por su elección, he aquí el verdadero orden social; aquellos que lo regulan con el nacimiento o con las riquezas, son los verdaderos perturbadores de este orden, y así son condenados y castigados" *(Nouv. Hél.*, II, carta 2.ª). Para el vínculo conyugal, el retorno a la naturaleza significa, pues, la libertad de la elección guiada por el instinto.

El *Contrato social* quiere ser para la sociedad política lo que la *Nueva Eloísa* es para la familia: el reconocimiento de las condiciones por las que la comunidad puede volver a la naturaleza, o sea, a una norma de justicia fundamental. La obra es, de hecho, la descripción de una comunidad ético-política en la que cada individuo obedece, no a una voluntad extraña, sino a una voluntad general que reconoce como propia y, por tanto, en último análisis, a sí mismo. El orden social no es un orden natural (I, 1);

nace, con todo, de una necesidad natural cuando los individuos no se sienten capace's de vencer las fuerzas que se oponen a su conservación; en este punto, el género humano perecería si no cambiase su manera de vivir. El problema que entonces se presenta, es el siguiente: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose con todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca de este modo libre como antes" (I, 6). Este problema se resuelve con el *pacto*, que constituye la base de la sociedad política. La cláusula fundamental de este pacto es la enajenación total de los derechos de cada asociado, a favor de la comunidad. A cambio de su persona privada, cada contrayente recibe la nueva cualidad de miembro o parte indivisible del todo; y nace, así, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros cuantos votos tiene la asamblea, cuerpo que tiene su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad (I, 6). Con el paso del estado de naturaleza al estado civil, el hombre sustituye en su conducta el instinto por la justicia y da a sus acciones la moralidad de que antes carecían. "Únicamente entonces la voz del deber sustituye al impulso físico, el derecho sustituye a la apetencia y el hombre, que hasta entonces había tenido en cuenta sólo su propia persona, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar la razón antes de escuchar sus tendencias" (I, 8). El paso del estado de naturaleza al estado civil no es, por tanto, un estado de decadencia del hombre si el estado civil es, como debe ser, la continuación y el perfeccionamiento del estado de naturaleza. Y toda la obra de Rousseau está dedicada a poner de manifiesto las condiciones por las cuales este estado ha de mantenerse como tal.

La voluntad propia del cuerpo social o soberano es la *voluntad general*, que no es la suma de las voluntades particulares, sino la voluntad que tiende siempre al bien general y que, por tanto, no puede equivocarse (II, 3). De esta voluntad emanan las leyes, que son actos de la voluntad general, y no son, por tanto, las órdenes de un hombre o de muchos hombres, sino las condiciones para que sea realidad el bien público (II, 6). El gobierno es el intermediario entre los subditos y el cuerpo político soberano; a él se debe la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad civil y política (III, 1). Los gobiernos tienden a degenerar, opiniéndose a la soberanía del cuerpo político con una propia voluntad particular, que se opone a la voluntad general. Pero los depositarios del poder ejecutivo no tienen ninguna autoridad legítima sobre el pueblo, que es el verdadero soberano. "No son los amos del pueblo, sino sus empleados, y el pueblo puede nombrarlos y destituirlos cuando guste. No les incumbe pactar, sino obedecer; y al encargarse de las funciones que el Estado les impone, no hacen otra cosa que cumplir con sus deberes ciudadanos, sin que en manera alguna tengan derecho a discutir las condiciones" (III, 18).

El pacto social establecido en tales condiciones asegura, según Rousseau, la libertad de los ciudadanos, porque asegura que cada uno de sus miembros no obedezca más que a sí mismo. En efecto, la voluntad general no es más que la voluntad dirigida al interés de todos, y al obedecer la voluntad general, el individuo no sufre ninguna disminución o limitación. Así que, por un lado, Rousseau distingue la voluntad general, ya de las decisiones que toma el pueblo, en vías de hecho, ya incluso, la distingue de la voluntad de

todos (II, 3); por otro lado, exige la completa subordinación del individuo a la voluntad general, porque fuera de la voluntad general no puede haber más que intereses o alicientes particulares y, por tanto, injustos. En otras palabras: la verdadera naturaleza del Estado no es dar a los individuos un sustitutivo de la libertad natural, sino otra forma de libertad que garantice al individuo lo que la libertad natural le garantizaba, mientras le era posible, o sea, su vida y su felicidad. Desde este punto de vista las tesiis del *Contrato social* no se oponen a las de las otras obras. La naturaleza del hombre es la libertad; pero la comunidad política no puede garantizar al individuo la libertad del instinto desordenado, sino sólo la libertad de un instinto disciplinado y moralizado por la razón, lo cual sucede precisamente al coincidir la voluntad individual con la voluntad general. Supuesta la necesidad de una vida social, el retorno a la naturaleza de esta vida social es para Rousseau el orden y la disciplina racional del instinto espontáneo. Así pues, aquí la naturaleza también vale sólo como una *norma* esto es, como criterio de orden y justicia.

En la *Nueva Eloísa* y en el *Contrato social* expone Rousseau las condiciones y el significado del retorno a la naturaleza de la sociedad familiar y política respectivamente. En el *Emilio* formula las mismas condiciones para el individuo. Aquí todo depende de la *educación*: la educación tradicional que oprime y destruye con una superestructura artificial la naturaleza primitiva, es menester sustituirla por una educación que se proponga, como único fin, la conservación y refuerzo de tal naturaleza. El *Emilio* es la historia de un niño educado precisamente para este fin. La obra del educador debe ser, al menos al principio, *negativa*: no debe enseñar la virtud y la verdad, sino preservar el corazón del vicio y la mente del error. La acción del educador debe dirigirse únicamente a conseguir que el desarrollo físico y espiritual del niño se haga de un modo espontáneo, que cada nueva adquisición sea una creación, que nada proceda del exterior, sino todo del interior, o sea, del sentimiento y del instinto del educando. En la descripción de este desarrollo espontáneo Rousseau sigue la orientación sensista; se ha dicho, con razón, que el desarrollo de Emilio es comparable al de la famosa estatua de Condillac. "Las primeras facultades, dice Rousseau (*Emile*, II), que se forman y se perfeccionan en nosotros son los sentidos, que deberían, por tanto, ser primeramente cultivados y que, en cambio, se olvidan o se descuidan del todo. Ejercitar los sentidos no quiere decir solamente usarlos, sino aprender a juzgar bien a través de ellos, aprender, por decirlo así, a sentir, porque no sabemos tocar, ni ver, ni oír más que de la manera que hemos aprendido." El impulso de percibir, esto es, de transformar los datos sensibles en conocimientos intelectuales, debe venirle a Emilio de la naturaleza; y el criterio que debe orientarle en la elección de los conocimientos que ha de adquirir, es la utilidad. "Apenas nuestro alumno adquiera el concepto de la palabra *útil,* tendremos un nuevo medio eficacísimo para guiarle, porque esta palabra tendrá para él el sentido de algo que le interesa inmediatamente para su bienestar actual" (*Ib.*, III). Emilio tendrá la primera idea de la solidaridad social y de las obligaciones que ella impone, aprendiendo un trabajo manual; y será llevado al amor de los demás por el mismo amor de sí mismo, que, cuando no se desvía artificiosamente o hincha en demasía, es la fuente de todos los buenos

sentimientos. Cuando en la adolescencia sus pasiones comienzan a apuntar, es menester dejar que se desarrollen por sí mismas, para que tengan modo y tiempo de equilibrarse poco a poco, y así no será el hombre quien las ordene, sino la naturaleza misma la que completa su obra (*Ib.*, IV). De la misma disciplina natural de las pasiones nacen en Emilio los valores morales. "Formar el hombre de la naturaleza no quiere decir hacer de él un salvaje que se ha de abandonar en medio de los bosques, sino una criatura que, viviendo en medio del torbellino de la sociedad, no se deja arrastrar por las pasiones, ni por las opiniones de los hombres; que ve con sus ojos y siente con su corazón, y que no reconoce otra autoridad fuera de su propia razón" (*Ibid.*, IV).

El principio de que todo debe nacer con perfecta espontaneidad del interior del educando, está en oposición en la obra de Rousseau con el conjunto total de advertencias, artificios y ficciones que el preceptor prepara a su alrededor por todas partes, para procurarle la ocasión favorable a determinados desarrollos. El motivo de este contraste consiste en que la educación no es, según Rousseau, el resultado de una libertad desordenada y caprichosa, sino de una "libertad bien guiada". "No es necesario educar a un niño cuando no se sabe conducirle adonde se quiere mediante las únicas leyes de lo posible e imposible, cuyas esferas, siéndole igualmente desconocidas, pueden ampliarse o restringirse en torno suyo como mejor plazca. Se le puede encadenar, impulsar o refrenar, sin que él se duela por ello, sólo por medio de la voz de la necesidad; y hacerle dócil y manso, sólo por medio de la fuerza de las cosas, sin dejar que ningún vicio tenga ocasión de germinar en su corazón, porque nunca las pasiones se encienden cuando sus efectos son vanos" (*Ibid.*, II). Por otra parte, según Rousseau, la verdadera virtud sólo nace en el hombre por medio del esfuerzo contra los obstáculos y las dificultades externas. Cuando, al fin del *Emilio,* se imagina que el joven se ha enamorado de Sofía, el preceptor le impone un largo viaje y, por tanto, la separación de ella para enseñarle a dominar sus propias pasiones. "No hay felicidad sin valor, ni virtud sin lucha: la palabra *virtud* deriva de las palabra *fuerza:* la fuerza es la base de toda virtud... Te he criado más bien bueno que virtuoso, pero quien es únicamente bueno se mantiene tal únicamente mientras encuentra placer en serlo, hasta que su bondad no es aniquilada por la furia de las pasiones... Hasta ahora has sido libre sólo aparentemente, has disfrutado solamente de la precaria libertad de un esclavo, al cual nada se le ha mandado. Ahora, es tiempo de que seas realmente libre; perp has de saber ser dueño de ti mismo, has de saber mandar a tu propio corazón: sólo con este pacto se conquista la virtud" (*Ibid.*, V).

Así, también, en el *Emilio,* la naturaleza humana no es el instinto o la pasión inmediatos, sino más bien el orden racional y el equilibrio ideal del instinto y de las pasiones. Por esto, no es una condición primitiva poseída por el hombre, sino una norma para reconocer y valorar; no es un hecho, sino un deber ser. Y así se explica que Kant haya podido inspirarse en Rousseau en su doctrina moral y reconocer en él al Newton del mundo moral (*Werke*, edic. Hartenstein, VIII, 630).

499. ROUSSEAU: LA RELIGIÓN NATURAL .

La religión natural, expuesta en la *Profesión de fe del vicario saboyano (Emilio*, IV), aun apelando al instinto y al sentimiento natural, se orienta especialmente hacia la razón, única que puede iluminar y esclarecer lo que el instinto y el sentimi'ento atestiguan oscuramente. La regla de que se vale el vicario saboyano consiste, de hecho, en interrogar la luz interior al analizar las diversas opiniones y a asentir sólo a las que ofrecen la máxima verosimilitud. La *luz*, *interior*, que es la conciencia o sentimiento natural, no es, aquí, otra que la *razón*, como equilibrio y armonía de las pasiones y de los intereses espontáneos del alma. El primer dogma de la religión natural es la existencia de Dios, que se deduce de la necesidad de admitir una causa del movimiento que anima la materia y de explicar el orden y la finalidad del universo. El segundo dogma es la espiritualidad, actividad y libertad del alma. Rousseau se opone al principio, cuya posibilidad había sido admitida por casi todos los iluministas, de que la materia pueda pensar. Con Condillac, afirma la inmaterialidad del alma, que nos garantiza su inmortalidad; la inmortalidad justifica la providencia divina. "Aun cuando no tuviese otra prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malo y la opresión del justo en este mundo, sólo ésta me bastaría para no dudar. Una contradicción tan manifiesta, una disonancia tan estridente en la armonía del universo, me impulsaría a reflexionar, que no todo acaba para nosotros en la vida, sino que con la muerte todo vuelve a entrar en el orden.

La religión natural se presenta en el *Emilio* como una adquisición o un descubrimiento que cada uno puede y debe tener por sí mismo, pero que no se puede imponer a nadie. "Ahora os toca a vos juzgar, dice al final de su *Profesión* el vicario a su interlocutor. Empezad poniendo vuestra conciencia en condición de poder ser iluminada: sed sincero con vos mismo y de mis ideas haced vuestras las que os hayan persuadido y rechazad las otras, porque vos no estáis todavía tan corrompido por el vicio que deba temer que escogeréis mal". Pero en el *Contrato social* Rousseau admite que haya "una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano y subdito fiel" (IV, 8). El Estado no puede obligar a creer en tales artículos, pero puede desterrar al que no los crea, no por impío, sino por insociable. Los artículos de este credo civil son los mismos de la religión natural, con el aditamento de "la santidad del contrato social y de las leyes" y la adición de un dogma negativo, la intolerancia. Cabe advertir (como hemos hecho) el contraste entre la absoluta libertad religiosa que parece el propósito del *Emilio* y la obligatoriedad del credo civil en el *Contrato social.* Pero importa notar que en el *Contrato social,* Rousseau supone realizado con todas sus consecuencias el orden racional de la naturaleza humana, cuyo órgano es la voluntad general. La religión civil no hace otra cosa, pues, que hacer explícitas las condiciones de esta realización, que no pueden dejar de ser reconocidas por los particulares. En efecto, faltar al credo civil, comportándose como si no se lo admitiera, es para Rousseau el crimen más grave, porque significa que se ha sido perjuro a las leyes (y por tanto a sí mismo), y esto se castiga con la muerte (*Ib.*, IV, 8).

De esta manera Rousseau se unió a la corriente principal del iluminismo y se reveló como la voz más apasionada y más profunda del mismo. Su polémica contra la razón es, en realidad, una polémica contra una razón que pretende anular los instintos y las pasiones y sustituirlos por una estructura artificial. Pero de semejante razón, como ya vimos, el iluminismo no sabía qué hacer. Rousseau dio la forma más paradójica y enérgica a lo que constituía la parte más íntima del iluminismo francés: el ideal de una razón como orden y equilibrio en todos los aspectos y actitudes del hombre y, por tanto, como condición del retorno y de la restitución del hombre a sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 483. Sobre el iluminismo francés, además de las obras citadas en el § 476: D. Mornet, *Les sciences de ¡a nature en France au XVIIIe siede,* París, 1911; J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789,* París, 1913; D, Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française*, París, 1933; A. Vartanian, *Diderot and Descartes,* Princeton, 1953; Pietro Rossi, *Gli illuministi francesi,* Turín, 1962 (excelente antología con introducciones y bibliografías); E. Callot, *La philosophie de la vie au XVIIIe siècle*, París, 1965.

Bayle: *Dictionnaire historique et éthique,* 3ª ed., 4 vols., Rotterdam, 1715; nueva ed. en 16 vols., París, 1820; *Oeuvres,* 4 vols., La Haya, 1737.

J. Devolvè, *Religión, critique et Philosophie positive chez P. B.*, París, 1906; H. Robinson, B. *the Sceptic,* Nueva York, 1931; P. *B., Le philosophe de Rotterdam,* bajo el cuidado de P. Dibon, París, 1959.

§ 484. Montesquieu: *Oeuvres completes,* 7 vols., París, 1875-79; *Oeuvres inédites*, París, 1892-1900; ed. crítica A. Marson, 3 vols., París, 1950-55; *Lo spirito delle Leggi,* trad. it. de S. Cotta, Turín, 1952.

J. de Sieu, *M.*, París, 1913; S. Cotti, *M. e la scienza della società,* Turín, 1953; R. Shackleton, M. *(A Criticai Biography)*, Londres, 1961.

§ 485. Voltaire: *Oeuvres,* ed. Kehl, 92 vols., París, 1785-89; ed. Beuchot, 72 vols., 1829-34.

G. Lanson, *V.*, París, 1906; N. L. Torrey, *V. and the English Deists*, New Haven, 1930; A. Noyes, *V.*, Londres, 1936; N. L. Torrey, *The Spirit of V.*, Nueva York, 1938; R. Naves, *Le goùt de V.*, París, 1938; J. R. Carré, *Consistance de V. le philosophe*, París, 1938; C. Luporini, *V. e le "Lettres philosophiques"*, Florencia, 1955; R. Pomeau, *La religión de V.*, París, 1956; F. Diaz, *V. storico,* Turín, 1958.

M. M. Barr, *A Bibliography of Writing on V. (1825-1925)*, Nueva York, 1929 y continuación en "Modern Language Notes", 1933 y 1941.

§ 488. Turgot: *Oeuvres,* París, 1809-1811; ed. G. Schelle, 5 vols., París, 1913-1923; G. Schelle, *T.*, París, 1909; D. Dankin, *T. and the "Anden regime" in France*, Londres, 1939; P. Vigreux, *T.*, París, 1947.

Condorcet: *Oeuvres complètes*, 21 vols., París, 1804; ed. O'Connor y Arago, 12 vols., París, 1847-49; F. Alengry, C. *guide de la révolution franfaise,* París, 19O4; L. Cahen, C. *et la révolution franfaise,* París, 1904; J. S. Saphiro, C. *and the Rise of Liberalisme*, Nueva York, 1934; A. Cento, *C. e l'idea del progresso,* Florencia, 1956.

§ 489. A los 28 vols., de la *Encyclopédie,* 1751-72, se le añadieron después 5 vols. de *Suplementos*, Amsterdam, 1776-77 y una *Table analytique*, 2 vols., París, 1780.

Ducros, *Les encyclopédistes,* París, 1900; Cazes, *Grimm et les encyclopédistes*, París, 1933; F. Venturi, *Le origini dell'enciclopedia*, Florencia, 1946; P. Grosclaude, *Un audacieux message, l'E.*, París, 1951.

§ 490. Diderot: *Oeuvres completes,* ed. Assézat, 20 vols., París, 1875-1877; *Correspondance avec Grimm,* ed. Tourneux, París, 1877-82; *Lettres à Sophie Volland,* ed: Babelon, París, 1930; *Correspondance inèdite, ed.* Babelon 1931 ; Ediciones parciales: *Oeuvres philosophiques*, ed. Vernière, París, 1956; *Oeuvres esthétiques*, ed. Vernière, París, 1959.

H. Gillot, D. *D.*, París, 1937; J. Thomas, *L'humanisme de D.*, París, 1932; F. Venturi, *La jeunesse de D.*, París, 1939; A. Vartanian, *D. and Descartes,* Princeton, 1953; H. Dieckmann, *Cinq lecons sur D.*, París, 1959.

§ 491. **D'Alembert:** *Oeuvres completes,* 5 **vols.**, París, 1821-22; ***Oeuvres** et **correspondances** medites,* ed. Henry, **París, 1887.**

M. Muller, *Essai sur la **philosophie** de J. **d'A.***, París, 1926.

§ 492. **Condillac:** *Oeuvres completes, 23* **vols.**, París, 1798; ed. Théry, París, 1821-22; *Oeuvres pbilosopbiques,* **3 vols.**, París, 1947-1951 (en el "Corpus general des **Philosophes français").**

R. Lenoir, ***C.***, París, 1924; G. Le Roy, *La **psychologie** de **C.***, París, 1937; M. Dal **Pra**, ***C.***, Milán, 1942; G. **Solinas**, ***C.**, e **l'illuminismo***, Cagliari, **1955.**

§ 493. Maupertuis, *Oeuvres,* Lyon, 1756 y 1758; 4 **vols.**, **Dresde**, 1782.

Buffon, ***Histoire naturelle**, genérale et **particulière***, París, 1749 y **siguientes**; ***Nouveaux** Extraits,* ed. **Golin**, París, 1905.

Robinet, ***Considérations phil.** sur la **gradation naturelle***, París, 1768; *Les venus,* Reims, 1814 (además de las obras citadas en el texto).

Bonnet, *Oeuvres,* 8 **vols.**, **Neufchâtel**, 1779-1783.

Sobre **Buscovich**: D. **Nedelkovitch**, *La **phil.** nat. et **relativiste** de R. T. **B.***, París, 1922.

§ 494. La Mettrie, *Oeuvres **philosophiques***, 2 **vols.**, Londres, **1751**; ***L'Homme machine***, ed. A. **Vartanian**, **Princeton**, 1960, con **intr.** y **bibl.**; *L 'bomme plante,* ed. F. L. **Rougier**, Nueva York, **1936**; *L'uomo **macchina** e altri scritti,* **trad. ital.**, G. Petri, Milán, 1955.

Boussier, *L. **M.***, París, 1931; P. **Lemée**, ***J.** O. de L. **M.***, **Mortain**, 1954.

Sobre las obras de d'Holbach: A. Rock, en **"Archiv** für Geschichte der Philosophie", 1917, p. 270 y sigs.

M. P. Cushing, *Barón d'Holbach,* Nueva York, 1914; R. **Hubert**, ***D'Holbach** et ses **amis***, intr. y textos, París, 1928.

Helvétius, *Oeuvres,* 7 **vols.**, Deux Pontes, 1784; 5 **vols.**, París, 1792; A. **Keim**, *H.*, París, **1907**; M. **Grossmann**, ***The philosophyof H.***, Nueva **York**, 1926; I. **Cumming**, ***H.***, Londres, 1955.

Sobre el **materialismo**: **Lange**, *Geschichte des Materialismus, 2* **vols.**, 8[a] ed. Leipzig, 1908; **trad.** francesa, **París**, 1910; G. Plechanow, ***Beiträge** sur Geschichte des Materialismus,* 3[a] ed. Stuttgart, **1921.**

§ 495. Fontenelle, *Oeuvres,* 12 vols.

Delbos, *La pbil, **franç.***, París, 1919, p. 133 y sigs.

Los escritos de La Rochefoucauld, La **Bruyère**, **Vauvenargues** se hallan reunidos en ***Moralistes français***, París, **(Firmin-Didot)**, 1841.

Vauvenargues, *Oeuvres,* ed. **Varillon**, 3 **vols.**, París, **1929**; *Oeuvres **choisies***, ed. H. Gaillard de **Champrins**, París, 1942; A. Borei, *Essai sur **V.***, Neuchátel, 1913; R. Lenoir, *Les **historiens** de **l'esprit humain***, París, 1926.

§ 496. Rousseau, *Oeuvres,* ed. C. **Lahure**, 13 **vols.**, París, 1865; ***Correspondance** genérale,* ed. T. **Dufour**, 20 **vols.**, París, 1924-1934; ***Table** de la **correspondance** de J. J. **R.***, de P. P. Plan, Ginebra, 1953.

H. Höffding, *R. und seine **Philosophie***, Stuttgart, 1897; J. **Lemaître**, ***J.** J. **R.***, **París**, 1907; E. **Faguet**, *R. **penseur***, París, 1911; E. Cassirer, *Das **Problem** J. J. **R.***, 1932; **trad. ital.**, 1938; C. W. Hendel, *R. **Moralist**, 2* **vols.**, Londres y Nueva **York**, 1934, 1962; F. C. **Green**, ***J. J. R.***, Cambridge, 1955; **R.** Derathé, *Le **rationalisme** de J.]. **R.***, París, 1948; B. **Groethuysen**, *J. J. R.* París, 1949; P. **Burgelin**, *La pbil. de **l'existence** de J. J. **R.***, París, **1952**; J. **Starobinski**, *J. J. **R.***, París, **1957**; H. **Röhrs**, *J. J. R,* Heidelberg.

§ 498. R. Hubert, *R. et **l'Encyclopédie***, París, 1828.

§ 499. W. **Cuendet**, *La Philosophie **religieuse** de J. J: **R.***, Ginebra, 1913; P. M. **Masson**, *La **religion de R.***, París, 1916; A. Schinz, *La pensée religieuse de **Rousseau** et ses recents interpretes,* París, **1927.**

Bibl.: A. Schinz, ***Etat** présent des **travaux sur J.** J. **R.***, París, 1941.

CAPITULO XIII

LA ILUSTRACIÓN ITALIANA

500. LA ILUSTRACIÓN EN NÁPOLES

El iluminismo italiano, estrechamente unido al francés, tiene como característica propia la preferencia por los problemas morales, políticos y jurídicos. Su principal contribución está representada por la obra de César Beccaria *De los delitos y de las penas*, obra que incorpora al campo del Derecho Penal los principios fundamentales de la filosofía moral y política del iluminismo francés. Por lo que se refiere a la gnoseologia, la Ilustración italiana tendió, sobre todo, a suavizar las tesis extremistas del francés, consiguiendo un prudente eclecticismo, con el que aquellas tesis pierden una buena parte de su estridencia y de su fuerza renovadora. Los dos centros del iluminismo italiano fueron Nápoles y Milán. En Nápoles, el espíritu del iluminismo encuentra su primera manifestación en la *Historia civil del Reino de Nápoles* (1723), de Pedro Giannone (1676-1748), obra encaminada a mostrar cómo el poder eclesiástico ha ido, poco a poco, debilitando y limitando el poder político y cuánto conviene a éste ir reduciendo el poder eclesiástico a los puros límites espirituales. Giannone, entre otras cosas, esperaba de su obra "una ilustración de nuestras leyes patrias y de nuestras propias instituciones y costumbres" *(Istoria,* introd., edic. 1823, I, p. 213).

Una figura que pertenece más al iluminismo francés que al italiano, es la del abate napolitano Fernando Galiani (1728-1787), que fue durante diez años (1759-1769) secretario de la Embajada del Reino de Nápoles en París y dominó los salones intelectuales de la capital francesa con su ingenio y su brío. Galiani fue especialmente economista. Su tratado *De la moneda* (1751) contiene una crítica de la tesis del *mercantilismo* de que la riqueza de una nación consista en la posesión de metales preciosos. Sus ideas filosóficas, expuestas de una manera no sistemática, sino esparcidas aquí y allí como agudezas de espíritu, están contenidas en las *Cartas* (escritas en francés), en todo conformes con las ideas dominantes en el ambiente francés en que Galiani vivía.

En los filósofos que afirman que todo está bien en el mejor de los mundos, Galiani ve ateos patentes que, por miedo a ser quemados, rehusaron terminar su silogismo. Y he aquí, según él, cuál es este silogismo. "Si un Dios hubiera hecho el mundo, éste sería sin duda el mejor de todos; pero no lo es, ni siquiera de lejos; por consiguiente, no hay Dios." A estos ateos camuflados hay que responderles, según Galiani, del modo siguiente: "¿No sabéis que Dios ha sacado este mundo de la nada? Pues bien, nosotros

tenemos, por tanto, a Dios por padre y a la nada por madre. Ciertamente, nuestro padre es una grandísima cosa; pero nuestra madre no vale nada en absoluto. Tenemos algo del padre, pero recibimos también algo de nuestra madre. Lo bueno que hay en el mundo viene del padre y lo malo procede de la señora nada, nuestra madre, que no valía gran cosa" *(Carta al abate Mayeul*, 14 de diciembre de 1771).

Contra los ateos y materialistas, aduce el argumento de los *dados lastrados.* "Si diez o doce tiradas de dados os hacen perder seis francos, creéis firmemente que es consecuencia de una maniobra hábil, de una combinación artificiosa, de una trampa bien urdida; pero viendo en este universo un número tan prodigioso de combinaciones mil y mil veces más difíciles y complicadas, más sistemáticas y útiles, no suponéis, en efecto, que los dados de la naturaleza estén asimismo lastrados y que haya allá arriba un picaro redomado que se divierte engañándoos." Galiani está convencido de que el mundo es una máquina que se mueve y camina necesariamente y que, por consiguiente, en él no hay sitio para la libertad de los hombres. Con todo, el hombre se cree libre y la persuasión de la libertad constituye la esencia misma del hombre. ¿Cómo resolver el contraste: "Si hubiera un solo ser libre en el universo, no habría ya Dios, no existirían ya lazos entre los seres; el universo se desintegraría. Y si el hombre no estuviera íntima y esencialmente convencido siempre de que es libre, la moral humana no iría como va. La convicción de la libertad es suficiente para establecer una conciencia, un remordimiento, una justicia, recompensas y castigos. Basta para todo, y he aquí el mundo explicado en dos palabras." Está demostrado que no somos libres; pero nosotros procedemos siempre como si lo fuéramos, de la misma manera que vemos siempre roto un bastón sumergido en el agua, aunque la razón nos diga que no lo está" *(Carta a Madame d'Epinay,* 23 de noviembre 1771).

Del sensismo francés saca el fundamento de sus doctrinas económicas Antonio Genovesi (1712-1769), que fue el primero que profesó en una universidad europea la nueva ciencia de la economía. Ejerció, en efecto, desde 1754 la cátedra de lecciones de comercio en la Universidad de Nápoles. Genovesi reconoce como principio motor, tanto de los individuos como de los cuerpos políticos, el deseo de evitar el dolor que nace de la necesidad insatisfecha, y llama a este deseo *interés,* considerándolo como lo que espolea al hombre, no sólo en su actividad económica, sino también en la creación de las artes, de las ciencias y de todas las virtudes *(Lez. di commercio,* edic. 1778, I, p. 57). Genovesi es también autor de obras filosóficas: *Meditaciones filosóficas sobre la religión y sobre la moral* (1758); *Diceosina, o sea, doctrina de lo justo y honesto* (1776). En las *Meditaciones* recompone a su manera el procedimiento cartesiano, pero reconoce el primer principio no en el pensamiento, sino en el *placer de existir.* "Yo existo. Este pensamiento y el placer que trae consigo, me llena totalmente: y puesto que es tan grande y Dello, yo de hoy en adelante me estudiaré todo cuanto pueda, para entretenerme en él y hacer, si puedo, que él se convierta, tanto por reflexión como lo es por naturaleza, en la sustancia de todos mis pensamientos y de los demás placeres míos" *(Medit.,* I). El placer, para Genovesi, es, por tanto, el acto ordinario del yo, el fundamento y la sustancia de toda su vida; y la misma razón se convierte en una

"facultad calculadora" de todo lo que es o es posible. Esta orientación, que parece derivarse de Helvecio, no le impide a Genovesi defender la tesis del espiritualismo tradicional: la espiritualidad e inmortalidad del alma, el finalismo del mundo físico y la existencia de Dios.

En Montesquieu se inspiró Cayetano Filangieri (1752-1788) en su *Ciencia de la legislación* (1781-1788) al aprovechar la obra del filósofo francés para deducir de ella lo que se debe hacer en el futuro, o sea, sacar de ella los principios y las reglas de una reforma de la legislación de todos los países. Filangieri espera de la reforma de la legislación, el progreso del género humano hacia la felicidad y la educación del ciudadano. "Nosotros haremos ver, dice en el *Plan* de la obra (edic. Villari, 1864, I, p. 55), cómo una sabia legislación, valiéndose del gran móvil del corazón humano y dando una dirección análoga al estado presente de las cosas, a aquella pasión principal, de la que todas las demás dependen, a aquella pasión que es al mismo tiempo germen fecundo de tantos bienes y de tantos males, de tantas pasiones útiles y de tantas pasiones perniciosas, de tantos peligros y de tantos remedios; valiéndose, digo, del *amor propio,* podrá introducir la virtud entre las riquezas de los modernos, con los mismos medios con que las antiguas legislaciones la introdujeron entre las legiones de los antiguos." Inspirado por esta confianza optimista en la función formativa y creadora de la ley, Filangieri describe su plan de legislación, en el cual es notable la defensa de la educación pública, defensa que parte del principio de que sólo ella puede tener uniformidad de instituciones, de máximas y de sentimientos, y que solamente por esto la menor parte posible de ciudadanos se deje a la educación privada. Pero frente al equilibrio de los análisis de Montesquieu, el optimismo de Filangieri respecto a la acción legislativa parece utópico.

Mario Pagano (1748-1799), en *Ensayos políticos de los principios, progresos y decadencia de la sociedad* (1783-1785), hace suya la doctrina de Vico sobre las tres edades y sobre los cursos y recursos históricos dentro del espíritu del iluminismo. Pero a Pagano íe es completamente extraña la problematicidad de la historia que domina la obra de Vico. El curso y recurso de las naciones es para él un orden fatal, debido más a causas físicas que a causas morales. Pagano considera el mundo de la historia como un mundo natural, cuyas leyes no son distintas de las del mundo físico. "La naturaleza es un continuo e ininterrumpido paso de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. La generación y la destrucción con rápidos pasos en un perpetuo girar, sucédense sin interrupción; y los componentes de que está formada la gran masa del universo con una perenne sucesión se unen y se disuelven; y todo perece, y todo se renueva, por medio de las diversas catástrofes que corrompen los órdenes antiguos de las cosas, y producen nuevas formas, que se parecen enteramente a las viejas, y así se repiten los mismos tiempos (*Saggi,* I, 3). La decadencia y la muerte de las naciones es, por tanto, inevitable después que han llegado al estado de máximo florecimiento. El mayor triunfo de la razón es el principió del fin (*Ib.*, I, 4). El hombre no tiene poder para alejar las catástrofes que amenazan a la sociedad por la fuerza de las cosas. Y el motivo es que es un ser sensible y que por eso está atado a la naturaleza y a la merced de todos sus movimientos accidentales. "La función natural de la razón es la de dirigir y

no extinguir el sentimiento (esto es, la sensibilidad), de purificarlo, pero no de oprimirlo. El hombre vive tanto como siente; y, puesto que las sensaciones se producen en nosotros por la impresión de los objetos externos, es el hombre, cuando siente así, un ser pasivo y esclavo de las cosas externas de que está rodeado; su existencia es precaria y depende de la existencia de los objetos externos. La cadena de los acontecimientos accidentales lo envuelve y arrastra, como el torbellino de las olas hace girar los cuerpos que en ellas flotan" (*Ib.*, VI, 1). Solamente por sus convicciones naturalistas y sensistas Pagano se adhiere a la tesis de Vico sobre el carácter primitivo de la poesía. En su *Discurso sobre el origen y naturaleza de la* poesía, entiende el nacimiento de la poessía a partir de las pasiones como efecto de la "impresión producida en la máquina por el objeto" *(Discorso,* 2): *en la máquina,* esto es, en el cuerpo humano; y atribuye a causas puramente físicas el resurgir de la poesía en la edad de la razón. "Y ahora que las naciones son cultas y educadas, y la razón ha acabado con el imperio de la fantasía, si por una fuerza de temperamento en alguno no se despierta y renueva aquel fantástico furor que experimentaron naturalmente las primeras naciones, tendremos versificadores y no poetas, copias y no originales" (*Ib.*, 12).

501. LA ILUSTRACIÓN EN MILÁN

El otro centro del iluminismo italiano fue Milán, donde un conjunto de escritores se unió en torno de un periódico, *El café,* que tuvo una vida breve e intensa (1764-65). El diario, concebido sobre el modelo del *Spectator* inglés, fue dirigido por los hermanos Verri, Pedro y Alejandro, y colaboró en él, entre otros, César Beccaria. Alejandro Verri (1741-1816) fue literato e historiador; Pedro Verri (1728-1797) fue filósofo y economista. En su *Discurso sobre la índole del placer y del dolor* (1781), Pedro Verri defiende el principio de que todas las sensaciones agradables o dolorosas dependen, además de la acción inmediata de los objetos sobre los órganos corpóreos, de la esperanza y del temor. La demostración de esta tesis la formula primeramente en lo que se refiere al placer y al dolor moral, relacionados con un impulso del alma hacia el porvenir. El placer del matemático que ha descubierto un teorema se deriva, por ejemplo, de la esperanza de los placeres que le esperan en el futuro, de la estima y de los beneficios que su descubrimiento le reportará. El dolor por una desgracia es semejante al temor de los dolores y de las dificultades futuras. Ahora bien, puesto que la esperanza es para el hombre la probabilidad de vivir en el futuro mejor que en el presente, supone siempre la falta de un bien y es, por tanto, el resultado de un efecto, de un dolor, de un mal *(Disc.,* 3). El placer moral no es más que el rápido cese de un dolor, y es tanto más intenso cuanto mayor fue el dolor de la privación o de la necesidad (*Ib.*, 4). Verri extiende su doctrina hasta los placeres y dolores físicos, haciendo ver que muchas veces el placer físico no es otra cosa que el cese de una privación natural o artificial del hombre (*Ib.*, 7). A la objeción de que la tesis se puede invertir, sosteniendo con la misma verosimilitud que todo dolor consiste en el cese rápido del placer, Verri responde que semejante generación recíproca no

puede darse porque "el hombre no podría empezar nunca a sentir placer ni dolor; de lo contrario, la primera de las dos sensaciones de esta clase sería la primera en esta hipótesis, lo cual es un absurdo" (*Ib.*, 6). Verri llega a confirmar la conclusión que Maupertuis (§ 493) había deducido de su cálculo, o sea, que la suma total de los dolores es superior a la de los placeres. En efecto, la cantidad del placer no puede ser nunca superior a la del dolor porque el placer no es más que el cese del dolor. "Pero todos los dolores que no terminan rápidamente, son una cantidad de mal que en la sensibilidad humana no halla compensación y en cada hombre se dan sensaciones dolorosas que ceden lentamente" (*Ib.*, 6). Aun los placeres de las bellas artes tienen el mismo origen: como fundamento tienen los que Verri llama *dolores innominados.* El arte no dice nada a los hombres que rebosan alegría y, en cambio, habla a quienes están dominados por el dolor o la tristeza. El magisterio del arte consiste más bien en "esparcir las bellezas consoladoras del arte para que haya un intervalo suficiente entre una y otra, para retornar a la sensación de algún dolor innominado, o bien en hacer nacer de cuando en cuando sensaciones dolorosas expresamente, y a continuación añadir a ellas una idea risueña que sorprenda dulcemente y haga cesar el dolor rápidamente" (*Ib.*, 8). La conclusión es "que el dolor es el principio motor de todo el género humano". Y de este supuesto parte el discurso de Verri *Sobre la felicidad.* Para el hombre es imposible la felicidad pura y constante y, en cambio, es posible la miseria y la infelicidad. El exceso de los deseos sobre nuestras posibilidades es la medida de la infelicidad; la ausencia de los deseos es más bien mero vegetar que vida, mientras la violencia de los deseos todo el mundo puede experimentarla y es, a veces, un estado duradero. La sabiduría consiste en medir en cualquiera situación los deseos con las posibilidades y, por esto, la felicidad no está hecha más que para el hombre ilustrado y virtuoso.

502. BECCARIA

La obra de César Beccaria (15 marzo 1738-28 noviembre 1794) *De los delitos y de las penas* (1764) es el único escrito del iluminismo italiano que ha tenido resonancia europea. Traducido al francés por el abate Morellet y publicado en París en 1766, y luego a las demás lenguas europeas, se puede decir que representa el punto de vista del iluminismo en el campo del Derecho Penal. Los principios de que parte la obra son los de Montesquieu y Rousseau. El objetivo de la vida social es "la mayor felicidad repartida entre el mayor número", fórmula aceptada después y hecha propia por Bentham. El Estado nace de un contrato y la única autoridad legitima es la de los magistrados que representan la sociedad unida por el contrato (*Dei delitti* § 3). Las leyes son las condiciones del pacto originario y las penas el motivo sensible para reforzar y garantizar la acción de las leyes. De estos principios nace la consecuencia fundamental, que inspira todo el ensayo. "Las penas que sobrepasan la necesidad de conservar el depósito de la salud pública, son injustas por su naturaleza y tanto más justas son las penas cuanto más sagrada e inviolable es la seguridad, y mayor la libertad que el soberano conserva para los subditos" (*Ib.*, § 2).

De este punto de vista nacen los problemas debatidos por Beccaria, ¿Es verdaderamente la muerte una pena útil y necesaria para la seguridad y el buen orden de la sociedad? ¿La tortura y los tormentos son justos y alcanzan el fin que las leyes se proponen? ¿Las mismas penas son igualmente útiles en todos los tiempos? Ahora bien, el fin de las penas no es otro que impedir que el reo cause nuevos daños a sus conciudadanos y apartar a otros de cometer daños iguales. Es necesario, pues, escoger las penas y el modo de infligirlas para que, guardando proporción con el delito cometido, causen una impresión más eficaz y duradera sobre el alma de los hombres y sean menos atormentadoras para el cuerpo del reo (*Ib.*, 15). Pero el reo no es tal antes de la sentencia del juez, ni la sociedad puede privarle de la protección pública antes de que se haya decidido si ha violado los pactos por los cuales le fue otorgada. La tortura es, pues, ilegítima; y también inútil, porque es vano suponer que "el dolor se convierta en el crisol de la verdad, como si el criterio de ella residiera en los músculos y en las fibras de un miserable". La tortura es el medio más seguro de absolver a los criminales robustos y de condenar a los débiles inocentes; es una cuestión de temperamento y de cálculo que varía en cada hombre en proporción a su robustez y su sensibilidad. Y pone al inocente en peores condiciones que al reo que, si resiste a la tortura, es declarado inocente, mientras que al inocente reconocido por tal nadie le puede quitar el daño que se le ha infligido con el tormento (*Ib.*, 12). En cuanto a la pena de muerte, Beccaria se pregunta cuál puede ser el derecho que los hombres se atribuyen para matar a sus semejantes. Este derecho no puede derivarse del contrato social, porque es absurdo que los hombres hayan dado en este contrato a los demás el derecho de matarles. La pena de muerte no es un derecho, sino "una guerra de la nación con un ciudadano". Se justificaría únicamente en el caso de que fuese realmente el verdadero y único freno para apartar a los demás de la comisión de delitos; pero esto es precisamente lo que Beccaria niega. No es la intensidad de la pena lo que causa el mayor efecto sobre el alma humana, sino la extensión de la misma, porque nuestra sensibilidad es movida más fácil y establemente por impresiones mínimas y continuadas que con un movimiento fuerte, pero pasajero. Las pasiones violentas sorprenden a los hombres, pero no por largo tiempo; por esto, en un gobierno libre y tranquilo, las impresiones deben ser más frecuentes que fuertes. "La pena de muerte se convierte en un espectáculo para la mayor parte y en un objeto de compasión mezclado con desdén para otros; ambos sentimientos embargan más el ánimo de los espectadores que el saludable terror que la ley pretende inspirar. Pero en las penas moderadas y continuas, él sentimiento dominante es este último, porque es el único. El límite, que debería fijar el legislador al rigor de las penas, parece consistir en el sentimiento de compasión, cuando comienza a prevalecer sobre cualquiera otro en el ánimo de los espectadores de un suplicio, más hecho para éstos que para el reo" (*Ib.*, 16). El que ve ante sí el gran número de años que ha de pasar en la esclavitud, hace una útil comparación de todo ello con la incertidumbre del éxito de sus delitos y con la brevedad del tiempo que gozaría los frutos de su crimen. No es necesario que la pena sea terrible; es necesario más bien que sea cierta e infalible. "La certeza de un castigo, aunque moderado, causará siempre mayor impresión que el temor de otro

más terrible unido a la esperanza de la impunidad" (*Ib*., 20). En todo caso, la verdadera medida de los delitos es el daño acerreado a la sociedad. No debe entrar en esta medida la consideración de la intención, que es diferente en cada individuo y no se presta a caer en las normas generales de un código; ni tampoco la consideración de lo pecaminoso. El pecado se refiere a la relación entre el hombre y Dios, mientras que la única base de la justicia humana es la utilidad común (*Ib*., 24). La exigencia general de la legislación penal la indica Beccaria al concluir su obra. "Para que toda pena no sea una violencia de uno o de muchos contra un ciudadano particular, debe ser esencialmente pública, pronta, necesaria, la menor posible dadas las circunstancias, proporcionada a los delitos v dictada por las leyes" (*Ib*., 42).

Ante la obra que acabamos de examinar, las demás de Beccaria tienen escaso relieve. En las *Investigaciones sobre la naturaleza del estilo* (1770), emplea principios sensistas. Distingue las ideas *principales o necesarids*, que garantizan la verdad de un juicio, de las ideas *accesorias*, cuya finalidad es sólo aumentar la fuerza y la impresión del mismo juicio. El estilo consiste en la elección y en el uso de las ideas accesorias. Esta elección debe mirar sobre todo el interés ligado a las ideas, o sea, su relación con el placer y el dolor. Emplea aquí los elementos de la psicología de Condillac.

503. ROMAGNOSI. GIOIA

El influjo de Condillac es también evidente en los escritores del iluminismo italiano que han- abordado el problema gnoseológico. Juan Domingo Romagnosi (1761-1835), fue, sobre todo, un jurista que siguió las huellas de Filangieri y Beccaria. Llevado por los problemas de su ciencia a los de la gnoseologia, procuró resolverlos en el sentido de un empirismo revisado y corregido (*¿Qué es la mente sana?*, 1827; *Puntos de vista fundamentales sobre el arte de la lógica,* 1832). Romagnosi no considera posible la reducción verificada por Condillac de todas las facultades y conocimientos humanos a la sensación. En la sensación no ve más que una modificación simple y pasiva, sobre la cual la percepción ya representa un progreso, por cuanto consiste en la apropiación activa de un modo dado y discernible de sentir (*Vedute,* I, 6). En las mismas percepciones, en la memoria y, además, en la duda, en el juicio y en todos los actos de la inteligencia actúa, según Romagnosi, un poder concreto, simple, uniforme, inmutable y universal que llama *sentido racional,* y que constituye la unidad de desarrollo del espíritu humano desde el instinto y el sentido hasta la razón totalmente desarrollada o "razón dominante". Las funciones del sentido racional no son creadas espontáneamente por el alma, sino que son siempre excitadas por una intuición externa y asociadas con ella. Constituyen la reacción que nuestro yo pensante opone a la acción de las cosas externas (*Che cos'è la mente sana?*, § 10). El sentido lógico es, por tanto, un producto natural y sus leyes son leyes de la naturaleza, semejantes a las que determinan la acción de un espejo reflector (*Ib.,* § 10). La ley fundamental de la inteligencia es la que establece la relación entre la acción del objeto y la reacción analítica del sentido lógico, relación de la que nace la percepción del ser y de la acción de las cosas (*Ib.,* § 12). Es fácil advertir

el carácter naturalista y determinista de esta concepción gnoseológica. Naturalismo y determinismo, por otra parte, dominan también las concepciones morales y políticas de Romagnosi. La sociedad vive y se desarrolla según leyes naturales y a través de fases constantes, igual que e! individuo. La moralidad es un conjunto de condiciones necesarias para que el hombre viva en sociedad y persiga de acuerdo con la sociedad sus fines naturales, que son la conservación, la felicidad y el perfeccionamiento. Aun cuando Romagnosi haya también conocido (y criticado mal) la doctrina de Kant, su doctrina está ligada a la orientación sensista y naturalista del iliminismo francés.

Una variante análoga del sensismo de Condillac presentan las obras filosóficas *(Elementos de filosofía*, 1818; *Ideología,* 1822) de Melchor Gioia (1767-1828); más benemérito por sus estudios de estadística y por la defensa que hizo de la utilidad de esta ciencia para los fines sociales. Gioia combate la tesis de que los fenómenos de la conciencia dependan solamente de la accón de los sentidos. Si así fuera, la inteligencia debería ser proporcionada a la intensidad de las sensaciones, mientras la experiencia nos enseña que ésta, en cambio, disminuye, más bien que aumenta, la energía de las facultades intelectuales. Una fuerza independiente de los sentidos es necesaria, no sólo para *descomponer,* esto es, para considerar por separado las cualidades de los cuerpos y descubrir sus relaciones, sino también para *componer*, o sea, para dar lugar a productos que no existen en la naturaleza. De la misma manera que no se puede confundir la madera con el hacha que la corta, asimismo no se puede confundir la *fuerza intelectual* con el material que los sentidos ofrecen al hombre *(Ideología,* edic. 1822, II, p. 175 sigs.).

Debe recordarse, porque con sus manuales introdujo en las escuelas italianas la filosofía de Locke y Condillac, el Padre Francisco Soave (1743-1816), profesor de la Universidad de Parma, que permaneció siempre fiel a la filosofía de Condillac, a quien conoció durante la estancia del filósofo francés en la corte de Parma.

BIBLIOGRAFIA

§ 500 Giannone, *Opere,* Milán (classici italiani), 1823; Nicolini, *Gli scritti e la fortuna di P. G.,* Bari, 1914; ID., *La teorie politiche di P. G.*, Nápoles, 1915.

Galiani, *Della moneta,* edic. Nicolini, Bari, 1915; *Correspondance*, edic. Perey y Maugras, 2 vols., París, 188! ; *Il pensiero dell'ab G.*, antologia a cargo de Nicoiini, Bari, 1909.

Genovesi, *Sul vero fine delle lettere o delle scienze,* 1753; *De ture et officiis,* 1764 (además, las obras cit. en el texto).

Filangieri, *Scienza della legislazione*, edic. P. Villari, 2 vols., Florencia, 1864.

Pagano, *Saggi politici*, reimpresión, Capolago, 1837; edic. Colletti, Bolonia, 1936.

§ 501. Pedro Verri, *Op. filos. e di econ. politica,* 4 vols., Milán, 1818; *Opere varíe,* revis por N. Valeri, vol. I, Florencia, 1947; Ottolini, P. *V. e i suoi tempi,* Palermo, 1921; N. Valeri, P. *V.*, Milán, 1937.

§ 502. Beccaria, *Opere, 2* vols., Milán (Classici italiani), 1821; *Scritti e lettere inedite,* Milán, 1910; *Opere scelte,* edic. Mondolfo, Bolonia, 1924.

De Ruggiero, *// pensiero politico meridionale nei sec. XVIII e XIX*, Bari, 1922.

§ 503. Romagnosi, *Opere*, edic. Marzucchi, 19 vols., Florencia, 1932-39; edic. De Giorgi, 8 vols., Milán, 1841-52; A. Norsa, *Il pensiero fil. di G. D. R.*, Milán, 1930; Caboara, *La fil. del diritto di G. D. R.*, Città di Castello, 1930; Solari, en "Riv. di Filos.", 1932.

Gioia, *Del merito e delle recompense*, 1818; *Esercizio logico sugli errori di ideologia e di zoologia*, 1823; *Filosofia della statistica*, 1822.

Soave, *Elementi di filos.; Istruzioni di logica, metafisica ed etica*, Milán, 1831.

G. Capone Braga, *Le fil. franc. et it. dell'700*, cit.

CAPITULO XIV

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

504. WOLFF

El iluminismo alemán debe su originalidad, respecto al inglés y francés, más que a nuevos problemas o temas especulativos, a la forma lógica en que los temas y problemas se presentan y manejan. El ideal de una razón que tenga el derecho de atacar con sus dudas y sus problemas todo el mundo de la realidad, se transforma en el iluminismo alemán en un *método* de análisis racional, a la vez cauto y decidido, que avanza demostrando la legitimidad de cada paso y la posibilidad intrínseca de los conceptos de que se sirve y su fundamento *(Grund)*. Es este el método de la undamentación (*Fundiren*), que debía ser característico de la filosofía alemana posterior y que celebró su gran triunfo en la obra de Kant. El fundador de este método es Wolff que, en este aspecto, es el máximo representante de la Ilustración alemana. Las obras de Wolff, tan escrupulosas y pedantes en su construcción sistemática, forman un extraño contraste con el carácter inspirado, genial y ameno de las obras de los mayores iluministas ingleses y franceses. La exigencia iluminista, con todo, se concreta e incorpora precisamente en la forma de esas obras; porque es el objetivo de una razón que pretende justificarse por sí misma y hallar en sí, esto es, en el propio procedimiento analítico, el *fundamento* de su validez.

Cristian Wolff nació en Breslau el 24 de enero de 1679. Nombrado profesor de Halle en 1706, fue destituido en 1723 por el rey Federico Guillermo I a petición de sus colegas pietistas, Francke y Lange. El pietismo era una corriente protestante, fundada hacia fines del siglo XVII por Ph. J. Spencer (1635-1705), que insistía en el carácter práctico y místico del cristianismo en polémica con las orientaciones intelectualistas y teológicas. Lo que escandalizó especialmente a los colegas de Wolff fue su *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos,* en el que siguiendo un recurso común del iluminismo francés había puesto a Confucio entre los profetas al lado de Cristo. Al ascender al trono Federico II, Wolff fue restablecido en su cátedra de Halle, donde enseñó hasta su muerte (1754).

La obra de Wolff tuvo sobre toda la cultura alemana una influencia extraordinaria. En un primer período escribió en alemán; luego en latín, pues quería hablar como "preceptor de todo el género humano". En realidad su eficacia más duradera es la de que se ejercita en el terreno del lenguaje filosófico. Gran parte de la terminología filosófica de los siglos XVIII y XIX y de la que todavía se usa actualmente ha experimentado el

influjo de las definiciones y distinciones wolfianas. Las obras alemanas son: *Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano* (1712); *Pens. rac. sobre Dios, el Mundo y el alma de los hombres* (1719); *Pensamientos rac. sobre la acción humana* (1720); *Pens. rac. sobre la vida social de los hombres* (1721); *Pensamientos rac. sobre las operaciones de la naturaleza* (1723); *Pens. rac. sobre la finalidad de las cosas naturales* (1724); y *Pens. rac. sobre las partes de los hombres, los animales y las plantas* (1725).

Las obras latinas son: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Jus naturae* (1740-1748); *Jus gentium* (1749) *Philosophia moralis* (1750-1753).

El objetivo final de la Filosofía es, según Wolff, el de iluminar el espíritu humano de manera que haga posible al hombre el uso de la actividad intelectual en que consiste su felicidad. La filosofía tiene, pues, un objetivo práctico, que es la felicidad humana; pero este fin no se puede alcanzar sino por medio del conocimiento claro y distinto. Pero, además, este fin no se puede alcanzar si no hay "libertad filosófica", libertad que consiste en la posibilidad de manifestar públicamente la propia opinión sobre cuestiones filosóficas (*Lógica*, § 151). Sin libertad filosófica, no es posible el progreso del saber, ya que entonces "cada uno se ve obligado a defender como verdaderas las opiniones transmitidas comúnmente, aunque uno estime lo contrario" (*Ib.*, § 169). De esta manera Wolff admite y hace suya la exigencia iluminista de la libertad y la interpreta como liberación de la tradición. La filosofía es "la ciencia de los posibles en cuanto tales" y de las "razones por las cuales se realizan los posibles", entendiéndose por "posible" lo que implica contradicción. Las reglas del método filosófico, según Wolff, deben ser idénticas a las del método matemático. "En el método filosófico, dice Wolff, no se necesita hacer uso de términos que no hayan sido aclarados por una definición exacta ni hay que admitir como verdadero lo que no esté suficientemente demostrado; en las proposiciones se ha de determinar con igual cuidado el sujeto y el predicado y todo debe quedar ordenado de tal manera que sean premisas aquellas cosas en virtud de las cuales se comprenden y justifican las siguientes" (*Ib.*, § 139). Puesto que estas actividades son fundamentalmente dos, el conocer y el querer, así las dos ramas fundamentales de la filosofía son la *filosofía teorética* o metafísica y la *filosofía práctica.* Ambas presuponen la lógica como su propedéutica. La metafísica se divide, ademas, en *ontología,* que se refiere a todos los objetos en general, en cuanto existen; *psicología,* que tiene por objeto el alma; *cosmología,* que tiene por objeto el mundo y *teología* racional, que tiene por objeto la existencia y los atributos de Dios.

En *lógica* Wolff reconoce como principio supremo el de contradicción, que no es solamente una ley del pensamiento, sino también de todo objeto posible. Este principio excluye la incompatibilidad real de las cosas y vale, por tanto, también como principio de su razón suficiente. De conformidad con el principio de contradicción, los conceptos pueden ser utilizados sólo dentro de los límites de lo que contienen y los juicios son verdaderos sólo en cuanto dan el análisis de sus sujetos. Wolff no excluye, sin embargo, la

experiencia, que en las ciencias naturales debe unirse al raciocinio y que, aun en las ciencias racionales, puede emplearse para formar las definiciones empíricas de las cosas. Con todo, en estas definiciones pueden fundarse sólo demostraciones probables, no necesarias; y tales demostraciones toman en la obra de Wolff una gran importancia. Al lado de las proposiciones necesarias, cuyo contrario es imposible, Wolff pone las proposiciones contingentes (las verdades de hecho de Leibniz), cuyo contrario excluye toda contradicción.

La *ontología o filosofía* primera es la ciencia del ser en general, es decir, del ente en cuanto es. Su objeto es demostrar las determinaciones que pertenecen a *todos* los entes, tanto en sentido absoluto como bajo determinadas condiciones (*Ontología,* § 8). Esta se funda en dos principios fundamentales, que son el principio de contradicción y el principio de razón suficiente: se entiende por razón suficiente "aquello por lo cual se comprende por qué ocurre algo" (*Ib.*, § 56). Con oportunas modificaciones, halla sitio en el tratado de Wolff toda la metafísica aristotélica-escolástica, que él declara querer rescatar del desprecio en que ha caído después de Descartes. Esto quiere decir que los conceptos centrales de la ontología son para él los de sustancia y causa. Sin embargo, se puede notar el propósito de apoyarlos en una base empírica cierta. Así Wolff afirma que las determinaciones de una cosa que no brotan de otra ni derivan una de otra constituyen la esencia de la cosa misma (*Ib.*, § § 143, 144). La sustancia es el sujeto, durable y modificable, de los atributos esenciales y de los modos variables de tales atributos (*Ib.,* § 770). Cada sustancia está dotada de una fuerza que produce los cambios de la misma: cambios que son sus acciones y tienen su fundamento en la esencia de la sustancia (*Ib.,* § 776).

En *cosmología,* Wolff considera el mundo como un reloj o una máquina en la que nada sucede por azar y que, por esto, está sometido a un orden necesario. Puesto que este orden necesario ha sido producido por Dios y es, por tanto, perfecto, es imposible que Dios mismo intervenga suspendiéndolo o cambiándolo; así niega el milagro.

La *psicología* la divide Wolff en experimental y racional. La primera considera el alma tal como se manifiesta en el cuerpo y se sirve del método experimental de las ciencias naturales. La segunda considera el alma humana en general, elimina, según el procedimiento cartesiano del *cogito,* la duda sobre la existencia del alma misma y estudia sus dos facultades fundamentales, el conocer y el obrar. Wolff excluye la conversión de la sustancia corporal en la sustancia espiritual, operada por Leibniz con el concepto de la mónada. El alma no está desde un principio unida al cuerpo, sino que se une a él desde el exterior, o sea por Dios. Sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, Wolff admite la doctrina de la armonía preestablecida, pero la hace independiente de la voluntad de Dios, admitiendo que cada alma se representa al mundo sólo en los límites de sus órganos corporales y según los cambios que se verifican en su sensibilidad.

En la *teología,* que Wolff llama *natural* (o racional) contraponiéndola a la fundada sobre la revelación sobrenatural, Wolff da el máximo valor al argumento cosmológico de la existencia de Dios, acepta el ontológico y excluye el teleológico. En realidad, el orden del mundo es para él el orden de una máquina y la finalidad de las cosas no es intrínseca a las mismas, sino extrínseca y debida a la acción de Dios. Wolff se remonta a los atributos de

la esencia divina partiendo de la consideración del alma humana. Y en cuanto a los problemas de la teodicea, repite e ilustra sistemáticamente las soluciones de Leibniz.

En la *filosofía práctica* conserva la división aristotélica de ética, economía y política. Su ética, completamente diversa de la de Leibniz, se deduce de su racionalismo. Las normas de la ética tendrían valor aunque Dios no existiera, porque el bien es tal por sí mismo, y no por la voluntad de Dios. Estas normas se desprenden del fin mismo del hombre, que es la perfección, y se reducen a una única máxima: "Haz lo que contribuye a tu perfección, a la de tu condición y a la de tu prójimo, y no hagas lo contrario." A la perfección del hombre contribuye todo lo que es conforme a su naturaleza; por lo tanto, también el placer, que Wolff define como percepción de una perfección real o supuesta. El concepto de perfección está fundado en el supuesto de la posibilidad de progreso del hombre individual y de la sociedad: progreso que Wolff considera necesario y que se realizará a medida que la sociedad se organice de manera que haga posible que cada cual de sus miembros trabaje por el perfeccionamiento de los demás.

El sistema de Wolff se suele designar como leibniziano-wolfaniano. En realidad, presenta características bastante distintas del de Leibniz. En primer lugar, niega el concepto de la mónada, como sustancia espiritual que viene a constituir tanto la materia como el espíritu; con elfo se abandona el concepto dominante de Leibniz, el de un orden universal y libre fundado en la elección de lo mejor. El orden del mundo es para Wolff el de una máquina, de modo que es necesario y no admite libertad de elección. De esto se deriva todavía una tercera diferencia, que es la negación de la finalidad interna de las cosas; las cuales son útiles porque se prestan a ser utilizadas para el perfeccionamiento del hombre, pero no están intrínsecamente constituidas para este fin. En este punto Wolff está mucho más cerca de Diderot o de Voltaire que de Leibniz. Se aparta también de Leibniz en la renuncia a establecer un acuerdo entre la filosofía y la religión revelada, acuerdo que Leibniz intentó realizar por todos los medios, conforme a su principio de la armonía universal. En el sistema de Wolff, los principios netamente leibnizianos son sólo dos: 1.°, la doctrina de la armonía preestablecida, la cual, empero, se limita a la relación entre el alma y el cuerpo y es interpretada naturalísticamente; 2.°, las justificaciones de la teodicea. El espíritu del iluminismo prevalece en la doctrina de Wolff por encima de la inspiración leibniziana.

505. PRECURSORES DE LA ILUSTRACIÓN

Pueden considerarse como precursores de la Ilustración algunos pensadores contemporáneos de Leibniz que preanunciaron ciertos motivos de la misma. Entre ellos figura el holandés Walther de Tschirnhaus (1651-1708), que fue matemático y físico y, además, autor de un libro de lógica titulado *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687). Este libro quiere ser una especie de introducción a la investigación científica y dar reglas para su descubrimiento. El origen de todos los conocimientos es la experiencia; pero la experiencia la entiende en el sentido

cartesiano, como conciencia interior. Esta nos revela cuatro hechos fundamentales, que pueden servir para el descubrimiento de todo saber: 1.°, somos conscientes de nosotros mismos como de una realidad distinta; este hecho, que nos hace alcanzar el concepto del espíritu, es el fundamento de todo conocimiento; 2.°, tenemos conciencia de que algunas cosas que nos mueven nos interesan y otras no nos interesan. Tomamos de este hecho el concepto de voluntad, el del conocimiento del bien y del mal y, por consiguiente, el fundamento de la ética; 3.°, tenemos conciencia de poder comprender algunas cosas y no poder comprender otras; mediante este hecho, alcanzamos el concepto del entendimiento, la distinción entre lo verdadero y lo falso y, por tanto, el fundamento de las ciencias racionales; 4.°, sabemos que por los sentidos, la imaginación y el sentimiento nos formamos una imagen de los objetos externos; en este hecho se fundan el concepto de los cuerpos y las ciencias naturales. Tschirnhaus está convencido de que estos hechos de la experiencia interna, si se adoptan como principios generales de deducción y se desarrollan sistemáticamente, pueden proporcionar un método útil a la verdad en todas las ciencias. En otras palabras, comparte el ideal de la ciencia universal, como había sido proyectada por Leibniz, con el que mantuvo relaciones personales.

En el campo de la filosofía del Derecho es notable la obra de Samuel Pufendorf (1632-1694), *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), que es la justificación del absolutismo ilustrado. El derecho natural nace, según Pufendorf, en primer lugar, del *amor propio*, que empuja al hombre a su conservación y bienestar; y en segundo lugar, del estado de indigencia en que la naturaleza pone al hombre. Siendo el hombre por naturaleza un ser racional, el derecho natural es la respuesta que la razón humana da al problema planteado al hombre por el amor propio y por la indigencia; y su principio puede formularse del modo siguiente: "Cada cual, en cuanto dependa de sí, debe promover y mantener con sus semejantes un estado pacífico de sociabilidad, conforme, en general, a la índole y finalidad del género humano" *(De iure*, II, 3, 10). Por consiguiente, se deben juzgar como impuestas por el derecho natural todas las acciones necesarias para favorecer esta sociabilidad y prohibidas las que la perturban y disuelven. Por la necesidad de la sociabilidad, el hombre se ve en la precisión de establecer convenios y pactos, de los cuales nacen, en primer lugar, la propiedad y el Estado, y luego, los sucesivos desarrollos y resoluciones de estas dos instituciones fundamentales.

En las ideas de Pufendorf se inspira otro iusnaturalista, Cristian Thomas (Thomasius) (1655-1728), autor de los *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (1705). En esta obra Thomasius ve los fundamentos de la vida moral y social en la misma naturaleza humana y, precisamente, en sus tres tendencias fundamentales: la de vivir lo más larga y felizmente posible, la de evitar el dolor y la muerte y la tendencia a la propiedad y al dominio. Sobre estas tres tendencias se fundan respectivamente el derecho, la política y la ética. El *derecho*, fundado en la primera tendencia, tiende a la conservación de un orden pacífico entre los nombres. La *política* fundada en la segunda tendencia, procura promover este orden pacífico por medio de acciones encaminadas a tal fin. La *ética*, fundada en la tercera tendencia, intenta la adquisición de la paz interior de

los individuos. En Thomasius están ya claras las tendencias iluministas. Afirma decididamente que la filosofía se funda en la razón y tiene por fin únicamente el bienestar terrenal de los hombres, mientras la teología, que se funda en la revelación, mira por su bienestar celestial. Además, se ve claramente en su pensamiento la independencia de la esfera del derecho de la esfera teológica.

506. EL ILUMINISMO WOLFANIANO

Después de Wolff, los problemas filosóficos fueron tratados en Alemania de un modo más o menos conforme con las soluciones que él había ofrecido, pero siempre de acuerdo con el método que había empleado. La filosofía wolffaniana dominó durante largo tiempo en las universidades alemanas; pero no muchos de sus representantes conservaron todavía un auténtico interés histórico. Entre los menos serviles seguidores de Wolff se puede mencionar a Martin Knutzen (1713-1751), que fue profesor en Koenigsberg y maestro de Kant. Es autor de un *Systema causarum efficientium*, en el que sustituye la armonía preestablecida con la doctrina del influjo físico entre los cuerpos, aclarando y completando una tendencia que era ya evidente en el sistema de Wolff.

Entre los adversarios de Wolff, el más notable es Cristian Augusto Crusius (1715-1775). En su *Esquema de las verdades de razones necesarias* (1745), Crusius combate el optimismo y el determinismo. Niega que el mundo sea el mejor de todos los posibles y que en él domine un orden necesario (como quería Wolff) o una armonía preestablecida (como defendía Leibniz). Crusius critica también en otro escrito el principio de razón suficiente, al que contrapone como ley fundamental del pensamiento, ésta: lo que no puede pensarse es falso; lo que no puede pensarse como falso, es verdadero.

Mayor relieve tiene la personalidad filosófica de Juan Enrique Lambert (1728-1777), quien sostuvo con Kant una importante correspondencia y fue matemático y astrónomo, además de filósofo. Su primera obra filosófica es el *Nuevo órgano* (1764), dividido en cuatro partes: La primera, *Dianoiología*, estudia las leyes formales del pensamiento; la segunda, *Aletiología*, estudia los elementos simples del conocimiento; la tercera, *Semiótica*, aborda las relaciones de las expresiones lingüísticas con el pensamiento; y la cuarta, *Fenomenología*, enumera las fuentes de los errores. Mientras la dianoiología reproduce sustancialmente la lógica formal de Wolff, la aletiología es la parte más original de la obra de Làmbert. Esta parte es una especie de *anatomía* de los conceptos, que tiene como objeto alcanzar los conceptos más simples e indefinibles. Los conceptos simples carecen por naturaleza de contradicción, porque carecen de toda multiplicidad interna. Su posibilidad consiste, pues, en su inmediata "pensabilidad". Estos conceptos los conocemos únicamente a través de la experiencia; pero son independientes de ella porque su posibilidad no es empírica, y en este sentido son *a priori*. A los conceptos simples pertenecen: solidez, existencia, duración, extensión, fuerza, conciencia, voluntad, movilidad, unidad y, además, las cualidades sensibles, luces, colores, sonidos, etc. El problema que nace del reconocimiento de los conceptos simples es el

de su posible combinación. Así como la geometría, combinando a la par los puntos, las líneas, las figuras, construye todo su sistema, también es posible construir, con la combinación de los conceptos simples, todo y cualquier sistema de conocimiento. Todo depende de que se encuentren los principios y los postulados que expresan (como acontece en la geometría) las relaciones que hay entre los elementos simples. El conjunto de estos postulados constituiría lo que Lambert llama el "reino de la verdad", al cual pertenecerían la aritmética, la cronometría, la foronomía (doctrina de las leyes del movimiento) y todas las ciencias posibles. La Semiótica, tercera parte, del *Nuevo órgano*, es la investigación de las condiciones que hacen posible expresar en palabras y signos el reino de la verdad.

Otra obra de Lambert, *Arquitectónica o teoría de los elementos simples y primitivos en el conocimiento filosófico y matemático* (1771) presenta un problema que Kant estaba discutiendo al mismo tiempo: el del paso del mundo posible al mundo real, de lo que es simplemente pensable, en cuanto carece de contradicciones internas, a lo que existe. Lambert observa que, si el problema de la lógica es el de distinguir lo verdadero de lo falso, el problema de la metafísica es el de distinguir la verdad, del *sueño.* Ahora bien, lo que es pensable, no por eso existe. La metafísica debe añadir a la demostración de la pensabilidad, la demostración de la existencia real, sin la cual se reduce a un sueño *(Arquit.,* § 43). Ahora bien, los elementos objetivos del saber se pueden buscar únicamente, según Lambert, "en los sólidos y en las fuerzas", que son los únicos que constituyen "algo categóricamente real", y únicamente, por esto, pueden constituir la base de un juicio sobre la existencia (*Ib.,* § 297). Pero las fuerzas no se dejan alcanzar y aprisionar por la lógica pura, sino solamente por la sensibilidad (*Ib.,* § 374), de manera que solamente de la experiencia puede proceder el carácter de realidad de nuestros conocimientos. Ahora bien, la experiencia nos confirma sólo parcialmente los sistemas cognoscitivos que constituyen el reino de la verdad. Esto no implica la garantía de una correspondencia constante entre este reino y la realidad misma. Y esta garantía puede darla, según Lambert, solamente Dios. "El reino de la verdad lógica, sin la verdad metafísica, que radica en las cosas mismas, sería un puro sueño, y sin la existencia de un *Suppositum intelligens* no sólo sería un sueño, sino que ni siquiera existiría. De este modo, se llega al principio de que hay una verdad necesaria, eterna e inmutable, de lo cual se sigue que debe haber un eterno e inmutable *Suppositum intelligens* y que el objeto de esta verdad, esto es, lo sólido y la fuerza, tienen una necesaria posibilidad de existir" (*Ib.,* § 299). Dios es, así, la garantía de toda verdad: El solo garantiza la relación entre el mundo lógico y el mundo real y, por tanto, la objetividad real del conocimiento.

A pesar de la garantía metafísica a que recurre Lambert, su doctrina es una clara apelación a la experiencia como fundamento de todo conocimiento válido. Y a la experiencia apelan las investigaciones psicológicas de Juan Nicolás Tetens (1736-1807). La obra principal de Tetens se intitula *Investigación filosófica sobre la naturaleza humana y su desarrollo* (1776-1777), y está dominada por la necesidad de conciliar el punto de vista del empirismo inglés, que había disgregado la vida psíquica en el conjunto de los elementos empíricos, con el punto de vista de Leibniz,

que había insistido en su carácter activo y dinámico. Este intento le aproxima a la futura solución kantiana del problema: el reconocimiento de funciones *a priori* que dominen y formen el material sensible. En efecto, Tetens considera las representaciones originarias como la *materia* de las representaciones derivadas; el alma tiene el poder de escogerlas, dividirlas, separarlas unas de otras, para después mezclar, unir y componer los fragmentos y partes así obtenidas. Esta capacidad activa se muestra sobre todo en el poder creador de la poesía, que es semejante a la fuerza creadora de la naturaleza corpórea que, aun no creando nuevos elementos, produce siempre nuevos cuerpos con la mezcla de las partículas elementales de la materia misma (*Philos. Vers.*, II, 1, 24). Los análisis empíricos de los que Tetens llama "nuevos investigadores", como Locke y Condillac, Bonnet y Hume, no pueden explicar las funciones del espíritu, aquellas que dan lugar, por ejemplo, a la poesía y a la geometría, en las cuales hay algo que va más allá del puro dato de la experiencia. Los principios de las ciencias naturales como el de la inercia, de la igualdad entre acción y reacción y todos los demás, tienen una certeza que no se deriva de la observación de los hechos empíricos de los cuales se han sacado. "Ha habido, sin duda, sensaciones que han dado ocasión para el descubrimiento de tales principios, pero se los ha alcanzado mediante el raciocinio, una actividad autónoma del entendimiento, por la cual se ha producido toda relación de ideas... Tales pensamientos universales son pensamientos verdaderos, anteriores a toda experiencia. Nosotros no los aprehendemos à través de la abstracción y ni siquiera es posible que un ejercicio repetido muchas veces haya dado lugar a estas conexiones de ideas" (II, 1, p. 320 sigs.). Los empiristas ingleses y franceses habían considerado sobre todo los productos más simples del espíritu; Tetens considera, en cambio, los más elevados. "La geometría, la óptica, la astronomía, estas obras del espíritu humano, estas indubitables pruebas de su grandeza, son conocimientos sólidos y reales. ¿Con qué regla fundamental la razón humana ha construido estos prodigiosos edificios? ¿Dónde puede encontrarse el terreno y cómo pueden salir de experiencias singulares, las ideas y los principios fundamentales que constituyen los fundamentos indestructibles de obras tan altas? Aquí es precisamente donde debe demostrarse en su máxima energía la fuerza del pensamiento (*Ib.*, II, 1, p. 427 sigs.). El problema se plantea aquí en los mismos términos en que volverá a plantearlo Kant en la *Crítica de la razón pura. Tetens* lo condujo hasta el punto en que era posible sobre el terreno del puro análisis empírico en el cual se movía. Kant, al volverlo a proponer, lo llevará al terreno del análisis trascendental. Pero en el análisis de Tetens comienzan a delinearse "el contorno y los límites del entendimiento humano". ¿El entendimiento humano puede ser la norma de la realidad general? ¿Podemos quizás afirmar que no pueden pensarse otras relaciones universales objetivas por otros espíritus, de los cuales no tenemos ninguna idea, como tampoco la tenemos de un sexto sentido y de la cuarta dimensión? " (*Ibid.*, II, 1, p. 328 s.). La pregunta de Tetens supone ya una respuesta negativa; y de esta respuesta negativa tomará Kant el fundamento para su distinción entre fenómeno y noúmeno.

507. BAUMGARTEN

El más notable de los seguidores de Wolff fue Alejandro Godofredo Baumgarten (1714-1762), autor de una *Metaphysica* (1739) que compendia sustancialmente en mil parágrafos la filosofía wolffiana y fue adoptada por Kant como manual para sus lecciones universitarias. Pero su fama se basa sobre todo en la *Aesthetica* (1750-1758), que le convierte en fundador de la estética alemana y en uno de los más eminentes representantes de la estética del siglo XVIII. La misma palabra *estética* fue introducida por Baumgarten.

La metafísica es definida por Baumgarten como la "ciencia de las cualidades de las cosas, cognoscibles sin la fe". Precede a la metafísica la teoría del conocimiento, que fue el primero en llamar *gnoseologia.* Esta se divide en dos partes fundamentales: la estética, que se refiere al conocimiento sensible, y la lógica, que trata del conocimiento intelectual. La originalidad de Baumgarten consiste en el relieve que dio al conocimiento sensible, al cual no considera sólo como grado preparatorio y subordinado del conocimiento intelectual, sino también, y sobre todo, como datado de un valor intrínseco, diverso e independiente del valor del conocimiento lógico. Este valor intrínseco es el valor poético. Los resultados fundamentales de la estética de Baumgarten son sustancialmente dos: 1.º, el reconocimiento del valor autónomo de la poesía y, en general, de la actividad estética, esto es, de un valor que no se reduce a la verdad propia del conocimiento lógico; 2.º, el reconocimiento del valor de una actitud o de una actividad humana que se consideraba inferior y, por tanto, la posibilidad de una valoración más completa del hombre en su totalidad. Este segundo punto erige a Baumgarten en uno de los más notables representantes del espíritu ilustrado. La estética es definida por Baumgarten como la 'ciencia del conocimiento sensible" y también la denomina "teoría de las artes liberales, gnoseologia inferior, arte del bello pensar, arte de lo análogo de la razón" (*Aesthet.*, § 1). El fin de la estética es "la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal", y esta perfección es la *belleza* (*Ib.*, § 14). Por esto caen fuera del dominio de la estética, por un lado, las perfecciones del conocimiento sensible, tan ocultas que permanecen siempre oscuras para nosotros, y por otro, las que no podemos conocer sino con el entendimiento. El dominio de la estética tiene un límite inferior representado por el conocimiento sensible oscuro y otro superior, constituido por el conocimiento lógico distinto; a él pertenecen, por tanto, solamente las representaciones claras pero oscuras. La belleza como perfección del conocimiento sensible es universal; pero de una universalidad diferente de la del conocimiento lógico, porque hace abstracción del orden y de los signos y realiza una forma de unificación puramente fenoménica. La belleza de las cosas y de los pensamientos se distingue de la belleza de la conciencia y de la belleza de los objetos y de la materia. Las cosas feas pueden ser bellamente pensadas y las cosas bellas pueden pensarse de una manera fea (*Ib.*, § 18). Baumgarten cree que la

facundia, la grandeza, la verdad, la claridad, la certeza y, en una palabra, la *vida del conocimiento*, pueden contribuir a formar la belleza en cuanto se reúnan en una percepción fenoménica única y estén, por decirlo así, presentes y vivas en su conjunto (*Ib.*, § 22). En este sentido el conocimiento estético es un "análogo de la razón"; así que no deben serle necesariamente extraños los caracteres que son propios del conocimiento racional; pero, para constituir una obra de arte, estos caracteres deben estar presentes en su vida total y ser, precisamente en su totalidad, intuidos como *fenómeno.* Para esto se requiere una disposición natural, con la cual se nace, y que sólo el ejercicio puede desarrollar y mantener; disposición que Baumgarten llama *ingenio bello connaturalizado* (*ingenium venustum connatum*, § 29). Se requiere, además, para un eficaz carácter estético, el ímpetu estético, o sea, la inspiración o el entusiasmo (*Ib.*, § 78); y, además, una investigación y estudio ordenados (*Ib.*, § 97). Estas determinaciones aclaran lo que Baumgarten pretende decir cuando define la belleza como el fin del conocimiento sensible. Así como en el dominio de la investigación científica el elemento sensible es la ocasión o el medio para alcanzar el concepto, en la estética el elemento sensible es él mismo el fin de la investigación que tiende a individualizarlo y a perfeccionarlo en su puro- valor fenoménico. El principio de que la belleza es determinada por la actitud mediante la cual la apariencia sensible se convierte en verdadero fin de sí misma, había de inspirar y dirigir la *Crítica del Juicio* de Kant.

Pero, entretanto, este principio permite, conforme al espíritu del iluminismo, dignificar ciertos aspectos de la vida humana que en la época precedente estaban condenados a una irremediable inferioridad. Va los críticos contemporáneos y también otros más recientes han dirigido a Baumgarten la acusación de haber relegado la facultad de lo Dello entre las facultades inferiores, por lo cual no vale la pena desearla; y un historiador de la estética alemana, Lotze, ha afirmado que "la estética alemana empieza con el desprecio explícito de su tema". Pero, en realidad, Baumgarten anticipo su respuesta a estas objeciones. Ya en el prólogo de su primer ensayo, *Meditaciones filosóficas sobre temas concernientes a la poesía* (1735), había defendido la dignidad y el valor de sus investigaciones sobre un tema "tenido por muchos como ligero y muy alejado del ingenio de los filósofos'; mas en los "Prolegómenos" de la *Estética,* su' defensa se convierte en la defensa de una parte o de un aspecto fundamental del hombre, al afirmar decididamente que "el filósofo es un hombre entre hombres y no puede creer justamente que una parte tan grande del conocimiento humano le sea ajena" (*Ib.*, § 6). A la objeción de que el conocimiento distinto (esto es, racional) es superior al estético, responde que "en un espíritu finito esto es verdadero solamente en las cosas de mayor entidad" (*Ib.*, § 8), y al dicho de que las facultades inferiores han de ser dominadas más bien que excitadas y robustecidas, replica que "se ha de tener dominio sobre las facultades inferiores, aunque no tiranía" (*Ib.*, § 12). De esta manera la defensa de la estética como ciencia autónoma coincide, en la obra de

Baumgarten, con la defensa de la dignidad y del valor de una actitud humana fundamental.

508. EL ILUMINISMO RELIGIOSO

El carácter peculiar de la Ilustración alemana, según aparece en Wolff y en los wolffanianos (comprendido Baumgarten), que identifican la razón con el método analítico de la *fundamentación,* ha sido a veces explicado como una derivación del carácter alemán. Es una explicación digna de la metafísica escolástica, por recurrir a una cualidad oculta. Además, es una explicación falsa en el terreno de los hechos, porque el iluminismo alemán halla también expresiones en una literatura ágil y popular, semejante a la francesa. Esta literatura no tiene menos valor filosófico que la otra, puesto que entre sus cultivadores figura Lessing.

Esta segunda corriente del iluminismo alemán discutió con preferencia el problema religioso y, como las expresiones análogas del iluminismo inglés y francés, está dominada por el *deísmo,* que encontró algunos de sus defensores entre los mismos pietistas. El primer defensor declarado del deísmo es Hermán Samuel Reimarus (1694-1768), autor de un *Tratado de las principales verdades de la religión natural* (1754), cuya tesis fundamental es que el único milagro de Dios es la *creación.* Son imposibles ulteriores milagros porque serían correcciones o cambios de una obra, que por haber salido de las manos de Dios, debe considerarse como perfecta. Dios no puede querer más que la inmutable conservación del mundo en su totalidad. Si los milagros son imposibles, es imposible también una revelación sobrenatural que sería ella misma un milagro. Y aunque no ha de negarse la religión, debe fundarse solamente en el conocimiento natural. La religión natural debe cortar los puentes con la religión revelada, porque la verdad no puede contraer compromisos con el error, y la verdad está solamente de parte de la religión natural. En una *Defensa o apología de un racional adorador de Dios y* en otros escritos y fragmentos, publicados después de su muerte, Reimarus deduce y defiende todas las consecuencias del deísmo con parecida energía y más inflexibilidad lógica que sus colegas ingleses y franceses. Afirma explícitamente la falsedad de toda revelación, incluso la del Viejo y del Nuevo Testamento. "Solamente la razón natural es verdadera; ahora bien, la religión bíblica está en contradicción con la religión natural, luego es falsa". Con este simple silogismo Reimarus rechaza en bloque toda la enseñanza de la tradición. "Solamente el libro de la naturaleza, creación de Dios, es el espejo en el que todos los hombres, cultos o incultos, bárbaros o griegos, judíos o cristianos, de todos los lugares y de todos los tiempos, pueden reconocerse a sí mismos".

Los temas filosóficos y religiosos del iluminismo fueron expuestos y defendidos en forma sencilla y popular por Moisés Mendelssohn (1729-1786), que fue amigo personal de Leibniz y mantuvo

correspondencia con Kant. Sus obras principales son: *Cartas sobre las sensaciones* (1775); *Consideraciones sobre el origen y relaciones de las bellas artes y las ciencias* (1757); *Tratado sobre la evidencia de las ciencias metafísicas* (1764); *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* (1767); *Jerusalén o sobre el poder religioso y sobre el judaísmo* (1783); *Aurora o sobre la existencia de Dios* (1785). El pensamiento de Mendelssohn recoge eclécticamente b gnoseologia empirista de Locke, el ideal ético de la perfección de Wolff y el panteísmo de Spinoza. Así como Reimarus condena en bloque toda revelación, también Mendelssohn condena en bloque cualquier iglesia y cualquier poder eclesiástico. La religiosidad, como la moral, reside en los pensamientos y sentimientos íntimos del hombre; pero los pensamientos íntimos, lo mismo que los sentimientos, no pueden ni se dejan violentar por ninguna forma de poder jurídico. Además, toda organización jurídica supone una imposición; y la religión por su naturaleza, rechaza toda clase de imposición. La tesis principal de la obra *Jesuralén o sobre el poder religioso y sobre el judaísmo,* es que sobre los fundamentos de la moral y de la religión no puede nacer ninguna forma de derecho eclesiástico y que tal derecho existe solamente a expensas de la religión. De esto se deriva la necesidad de que el Estado defienda la más absoluta libertad de conciencia, es decir, que la iglesia y la religión pierdan todo poder político y estén completamente separadas del Estado. Mendelssohn es también contrario al ideal de unificación religiosa propugnado por Leibniz, ya que la unificación religiosa supone un símbolo o una fórmula investida de validez jurídica y que, por tanto, se haga valer con la fuerza del poder político. Esto conduciría a la limitación o a la negación de la libertad de conciencia. Mendelssohn ve realizado su ideal de religión natural en la religión de Israel; en la cual no hay ningún derecho eclesiástico, ningún credo obligatorio ni ninguna revelación divina de las creencias fundamentales, las cuales se fundan, en cambio, en el conocimiento natural. El único objetivo de la revelación judía tendió a dar una legislación práctica y unas normas de vida. En el *Fedón*, Mendelssohn trata de modernizar el diálogo platónico, desmenuzando la trama de las demostraciones en favor de la inmortalidad que se encuentran en él y añadiéndole una propia: el alma tiende por sí al perfeccionamiento indefinido, por tanto, Dios ha tenido que crearla inmortal, pues, de lo contrario, esta tendencia, puesta por él mismo, no tendría cumplimiento. Pero, si admite el progreso del hombre individual hacia la perfección, Mendelssohn no admite el progreso, en el que insistía su amigo Lessing, de todo el género humano. "El progreso, dice en *Jerusalén,* es solamente para los hombres individuales. Que también el todo, la humanidad entera deba en el curso de los tiempos avanzar y perfeccionarse, no me parece que haya sido el fin de la providencia divina". En la *Aurora* defiende el panteísmo spinoziano, considerándolo conciliable con la religión y la moralidad. En las *Cartas sobre las sensaciones* y en las *Consideraciones sobre las bellas artes*, acepta la doctrina de Baumgarten y considera la belleza como "representación confusa" o "representación sensible perfecta".

509. LESSING

La más genial figura de la Ilustración alemana es Godofredo Efraim Lessing (22 enero 1729 - 15 febrero 1781). Lessing representó poéticamente en sus dramas el ideal de vida del iluminismo; indagó la naturaleza de la poesía y del arte clásico (*Laocoonte* 1766; *Dramaturgia Hamburguesa*, 1767-1769); debatió ampliamente el problema religioso en una serie de escritos breves y fragmentarios, pero extremadamente eficaces, el ultimó y más importante de los cuales es *La educación del género humano* (1780). Su pensamiento, que primeramente se movía en el círculo de las ideas wolffanianas y deístas, se orientó posteriormente a través de la lectura de Shaftesbury hacia Spinoza. Jacobi, en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Moisés Mendelssohn* (1875), refirió, después de la muerte de Lessing, las palabras que, según se dice, pronunció poco antes de morir y que son probablemente auténticas: "Los conceptos ortodoxos de la divinidad no son para mí; yo no consigo gustarlos. ¡*En Kai Pan*! Yo no sé nada más". El Uno-todo, la inmanencia de Dios en el mundo como el espíritu de su armonía y de su unidad: ésta fue la postrera convicción de Lessing. Pero fue una convicción que para él no se restringió, como para Spinoza, sólo al mundo natural; se extendió al mundo de la historia, como demuestra su escrito sobre la educación del género humano.

Esta obra señala una fase muy significativa de la elaboración que el concepto de historia ha tenido en el iluminismo. A ella llegó Lessing después de largas investigaciones, cuyas primeras fuentes pueden hallarse en Wolff. La concepción de Wolff de que toda actividad humana se dirige a la perfección permite ver en todos los aspectos del hombre un *perfeccionamiento* incesante que les da un significado nuevo. Y así, Lessing en un escrito de 1778 (*Eine Duplik*, 1) sitúa el valor del hombre, más que en la verdad alcanzada, en el *esfuerzo* por alcanzarla, esfuerzo que pone en movimiento todas sus fuerzas y revela toda la perfección de que es capaz. Y en esta ocasión prorrumpe en las célebres palabras: "Si Dios tuviese en su diestra toda la verdad y en su izquierda sólo la tendencia hacia la verdad con la condición de errar eternamente perdido y me dijera: ¡Escoge! , yo me precipitaría con humildad a su izquierda, y le diría: ¡Padre, he elegido! La pura verdad es solamente para ti". En que consista propiamente el valor de esta tendencia eterna, que es la suerte del hombre individual y la ley de la historia, fue problema que ocupó largo tiempo a Lessing y que debatió en todos sus escritos teológicos. Leibniz distingue las verdades de razón, que son universales y necesarias, de las verdades de hecho, que son particulares y contingentes. Lessing parte precisamente de esta distinción para preguntarse a cuál de las dos especies de verdad pertenecen las verdades religiosas. Estas se fundan siempre en hechos particulares, como el milagro y la revelación; ¿cómo pueden tales hechos particulares constituir el fundamento de verdades eternas y universales como son las que la religión enseña? "Todos nosotros creemos, dice Lessing (*Ueber den Beweis des Geistes un der Kraft*, *Werke*, edic. Matthias, II, p. 139), que existió un Alejandro que conquistó toda el Asia en breve tiempo. Pero, ¿quién arriesgaría sobre esta creencia alguna cosa de grande y capital importancia, cuya pérdida no pudiera ser reparada? ¿Quien abjuraría para siempre, por seguir esta creencia, de todo

conocimiento que estuviera en oposición con ella? Yo, ciertamente, no". Los milagros del cristianismo acontecidos muchos siglos ha, son para nosotros simples noticias que no tienen nada de milagroso; pero, aun admitiendo como verdaderas estas noticias, ¿se deriva de ello la verdad eterna del cristianismo? ¿Qué tiene que ver el que no sepamos resolver alguna objeción fundada en el testimonio de la Biblia con la obligación de creer alguna cosa que repugne a la razón? Aun admitiendo que Cfisto haya resucitado después de muerto, ¿debe por esto admitirse que este Cristo resucitado sea hijo de Dios? Lessing cree imposible "pasar de una verdad histórica a una clase totalmente diversa de verdades y pretender que yo modifique a este precio todos mis conceptos metafísicos y morales". Constituye de alguna manera una respuesta a estas dudas e interrogantes su escrito sobre la *Educación del género humano*. El concepto fundamental de esta obra es que la revelación es educación. En la educación, en efecto, un individuo particular aprende de los demás lo que su razón no está todavía en condiciones de entender. Lo que aprende no es, sin embargo, contrario a la razón, si bien no puede todavía ser aprehendido y entendido plenamente por su razón, todavía débil y pueril. Ahora bien, la humanidad en su historia tiene un desenvolvimiento exactamente igual al del individuo. La humanidad ha sido educada a través de la revelación, la cual le comunica aquellas verdades que no puede todavía entender, en espera de que llegue a ser capaz de alcanzarlas y poseerlas de una manera autónoma.

Desde este punto de vista, la misma revelación se historiza, ya que no cae en un punto individual de la historia, sino que acompaña todo el curso de la misma, preanunciando y adelantándose a los desarrollos autónomos de la razón. Así como la naturaleza es una continua creación, del mismo modo la religión es una continua revelación. Toda religión positiva es un grado de esta revelación, que comprende en sí misma todas las religiones y las unifica en el curso de su historia progresiva. La coincidencia total de la revelación con la razón y de la religión positiva con la religión natural, es el último término a que está destinada la humanidad por la providencia divina. Puesto que la religión cristiana es la más elevada religión positiva, sus dogmas —la encarnación, la trinidad, la redención— se transformarán finalmente en verdades de razón; y la "razón del cristianismo" se aclarará por último como "el cristianismo de la razón".

Esta doctrina de Lessing, que esclarece en sentido religioso y especulativo la idea de la historia como *orden progresivo*, que el iluminismo elaboró, debía tener las más amplias resonancias en el período romántico. En el campo de la estética, Lessing permanece sustancialmente fiel a la concepción aristotélica, cuyas reglas considera tan infalibles como los elementos de Euclides (*Hamburgische Dramaturgie*). En el *Laocoonte* se propone evidenciar la diferencia entre pintura y poesía. La primera emplea formas y colores en el espacio y sólo puede expresar objetos que coexisten. La poesía emplea sonidos articulados en el tiempo y, por esto, expresa objetos sucesivos o cuyas partes son sucesivas. Ahora bien, los objetos que coexisten o cuyas partes coexisten se llaman *cuerpos*, y los objetos sucesivos o cuyas partes son sucesivas se llaman *acciones*: los cuerpos y sus cualidades visibles son, pues, los objetos de la pintura; las acciones son los objetos propios de la poesía. Pero las reglas fundamentales de la poesía y de la pintura son

idénticas, porque ambas son artes imitativas. "La pintura en sus composiciones coexistentes puede utilizar sólo un único momento de la acción y debe, por tanto, escoger el más significativo, por el cual se hace más comprensible lo que precede y lo que sigue. De la misma manera, también la poesía en sus imitaciones sucesivas puede utilizar únicamente una única propiedad de los cuerpos y debe, por tanto, escoger la que suscita la imagen más sensible del cuerpo desde el punto de vista que lo considera. De aquí nace la regla de la *unidad* de los objetivos pictóricos y de la economía en las representaciones de los objetos corpóreos' (*Laok.*, ap. 4). La división entre poesía y pintura no es, con todo, absoluta. La pintura puede representar también movimientos indicándolos mediante cuerpos; y la poesía puede representar también cuerpos indicándolos mediante movimientos. La regla aristotélica de la unidad domina la estética de Lessing.

BIBLIOGRAFÍA

§ 504. Las obras alemanas de Wolff han tenido varias ediciones, además de la primera, cuya fecha se indica en el texto. Las obras latinas (títulos y fechas indicadas en el texto) constituyen un *corpus* del 23 vol. en cuanto que lleva, como lugar de impresión, Francfort y Leipzig. Nueva edición fotostática, Hildesheim, 1962 y sigs.; M. Campo, *C. W. e il razionalismo pre-critico*, Milán 1939, con bibl.; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, I, Turín, 1957, págs. 83-119.

K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, IH, Leibniz, 4.ª edic., Heidelberg, 1902, página 627 sigs.

Sobre el iluminismo alemán: E, Zeller, *Geschichte der deutscben Philos. seit Leibniz*, 2.ª edición, Munich, 1875; Cassirer, *Das Erkenntnissproblem*, cit., II, Berlín, 1922.

§ 505. Sobre Tschirnaus: G. Radetti, *Cartesianismo e spinozismo nel pensiero di E. W. v. T.*, Roma, 1929.

Sobre Pufendorf: P. Meyer, S. *P.* Grimma, 1895; E. Wolff, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tubinga, 1939.

Sobre Thomasius: A. Nicoladoni, C. *T.*, Berlín, 1888.

§ 506. De Knutzen; *Dissertatio methaphysica de aeternitate mundi impossibili*, Koenigsberg, 1733; *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis*, Koenigsberg, 1735; *Commentatio philosophica de humanae mentis individua sive immaterialitate*, Koenigsberg, 1741; *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialis mathematica methodo demonstrata*, Koenigsberg, 1747; además, el *Systema causarum*, ya cit. en el texto; B. Erdmann, *M. K. und seine Zeit*, Leipzig, 1876; M. von Biema, *M. K.*, París, 1908.

Crusius, *De corruptelis intellectus a volúntate pendentibus*, Leipzig, 1740; *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, Leipzig, 1742; *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipzig, 1743; *Weg zur Gewissbeit und Zuverlàssigkeit der menschl. Erkenntnis*, Leipzig, 1747; además, la obra cit. en el texto.

Lambert, *Kosmologische Briefe über der Einrichtung des Weltbaues*, Augsburgo, 1761; *Logische und Philosophische Abhandlungen*, edic. J. Bernouilli, Berlín, 1782, donde se ha publicado también la correspondencia con Kant, 1765-1770; además, las dos obras fundamentales cit. en el texto; Baensch, *L. s. Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tubinga, 1902.

Tetens, *Gedanken über einigen Vrsachen, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind*, Bützow, 1760; *Abhandlungen v. d. vorzüglichsten Beweisen für das Dasein Gottes*, Weimar, 1761; *Über den Ursprung der Sprachen u. Schrift.*, Bützow, 1722; *Über die allgemeine spekulativische Philosophie*, *Bützow u. Weimar*, 1775. De la obra principal cit. en el texto, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur u. ihre Entwicklung*, edic. Uebele, 2 vols., Berlín, 1923; W. Uebele, *J. N. T.*, Berlín, 1912.

§ 507.. Baumgarten, *Aesthetica*, reimpresión de la edic. 1750-58, Bari, 1936; *Ethica philosophica*, Halle, 1765; *Jus naturae*, Halle, 1765; *Philosophia generalis*, edic. Pòster, Halle, 1769; además, la *Metafísica* citada en el texto; Croce, en *Ultimi saggi*, Bari, 1935.

§ 508. Reimarus, *Abhandlungem von den vornehmsten Warheiten der natürlichen Religión,* Hamburgo, 1754, 6.ª edic., 1791; *Vernunftlehre*, Hamburgo, 1756; *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*, Hamburgo, 1760; de su *Apología* fue publicado un fragmento por Lessing en el "Beiträgen zur Gesch. und Liter.", 1774-77. Otro apareció en Berlín en 1786 con el tít. *Ubrige noch ungedruckte Werke des Wolffenbuttelschen Fragmentisten*; otro fue editado por W. Klose en la "Niedners Zeitschrift für his. Theologie", 1850-52; Fr. Strau, *H. S. R. und sein Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig, 1862.

Mendelssohn, *Werke,* 7 vols., Leipzig, 1843-44; *Schriften*, edic. Brasch, 2 vols., Leipzig, 1880; Kayserling, *M. M.*, Leipzig, 1883; 2.ª edic., 1888; J. H. Ritter, *M. und Lessing*, 2.ª edic., Berlín, 1886.

§ 509. Lessing, *Philosophie*, antología de Lorentz, Leipzig, 1909; C. Schrempf, *L.*, Stuttgart, 1906; H. Scholz, *Die Hauptschriften zur Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, 1916; W. Dilthey, *L. s. ästhetische Theorie*, en "Xenien", Leipzig, julio-septiembre, 1908.

CAPITULO XV

KANT

510. VIDA

La orientación crítica que el empirismo inglés había iniciado, reconociendo y señalando a la razón los límites del mundo humano, y que la Ilustración había hecho suya, se convierte en la obra de Kant en un hito decisivo de la historia de la filosofía. El objetivo propio de Kant es la creación de una filosofía esencialmente *crítica*, en la cual la razón humana, llevada ante el tribunal de sí misma, deslinda de un modo autónomo sus confines y sus posibilidades efectivas. Este objetivo es el de *racionalismo* que se proponga, en primer lugar, la elaboración del concepto mismo de la razón. Kant identifica este racionalismo con el iluminismo; y en realidad, el concepto de la razón a que él llega está en la línea de aquella elaboración que había comenzado con Hobbes y que el iluminismo había aceptado de Locke: o sea, en la línea que ve en la razón un órgano autónomo y eficaz para la guía de la conducta humana en el mundo pero no una actividad infinita u omnipotente, que no tenga límites ni condiciones.

Manuel Kant nació, de familia de origen escocés, en Konigsberg el 22 de abril de 1724. Fue educado en el espíritu religioso del pietismo, en el *Collegium Fridericianum*, del cual era director Francisco Alberto Schultz, la personalidad más notable del pietismo en aquel tiempo. Salido del colegio (1740), Kant estudió filosofía, matemáticas y teología en la Universidad de Konigsberg, donde tuvo como maestro a Martin Knutzen, que le encaminó hacia los estudios de matemáticas, de filosofía y de la física newtoniana. Después de los estudios universitarios, fue preceptor privado en algunas casas patricias. En 1755, con su disertación *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidano,* obtuvo la libre docencia de la Universidad de Konigsberg y durante quince años desarrolló en ella sus cursos libres sobre diversas disciplinas. En 1766 fue nombrado bibliotecario de la Schlòssbibliothek de Konigsberg; y ya en 1770 fue nombrado profesor titular de lógica y metafísica de aquella Universidad.

Kant ejerció este cargo hasta su muerte, cumpliendo con gran escrupulosidad sus deberes académicos, aun cuando la debilidad senil se los convirtió en trabajo muy penoso. Herder, que fue su alumno en los años 1762-1774, nos ha dejado esta semblanza suya *(Briefe zur Beförderung der Humanität*, 49): "Yo he tenido la felicidad de conocer a un filósofo que fue mi maestro. En sus años juveniles, tenia la alegre vivacidad de un joven, y ésta creo que no le abandonó ni siquiera en su más avanzada vejez. Su frente

despejada, hecha para el pensamiento, era la sede de una imperturbable serenidad y alegría; los discursos más ricos de pensamiento fluían de sus labios; tenía siempre a punto la broma, la agudeza y el humorismo, y su erudita lección ofrecía siempre el aspecto más divertido. Con el mismo espíritu con que examinaba a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, seguía las leyes naturales descubiertas por Newton, Kepler y por otros físicos y acogía, también, los escritos que entonces aparecieron de Rousseau (el *Emilio y* su *Eloísa)* como cualquier otro descubrimiento natural que llegara a conocer: lo valorizaba todo y lo refería todo a un conocimiento sin prejuicios de la naturaleza v al valor moral de los hombres. La historia de los hombres, los pueblos y la naturaleza, la doctrina de la naturaleza, las matemáticas y la experiencia, eran las fuentes que daban vida a su lección y su conversación. Nada que fuese digno de ser conocido le era indiferente; ninguna cabala, ninguna secta, ningún perjuicio, ningún nombre de talla tenia para él el menor aprecio frente al incremento y esclarecimiento de la verdad. Animaba y obligaba dulcemente a pensar por sí mismo; el despotismo era ajeno a su espíritu. Este hombre, a quien yo nombro con el mayor agradecimiento y veneración, es Manuel Kant: su imagen está siempre delante de mis ojos."

La vida de Kant carece de acontecimientos dramáticos y de pasiones, con pocos afectos y amistades, enteramente concentrada en un esfuerzo continuo de pensamiento. Sin embargo, Kant no fue ajeno a los sucesos políticos de su tiempo; simpatizó con los americanos en su guerra de independencia y con los franceses en su revolución que consideraba encaminada a realizar el ideal de la libertad política. Su ideal político, tal como lo delineó en su obra *Por la paz perpetua* (1795), era una constitución republicana "fundada, en primer lugar, sobre el principio de *libertad* de los miembros de una sociedad, como hombres; en segundo lugar, sobre el principio de independencia de todos, como subditos; en tercer lugar, sobre la ley de igualdad como ciudadanos".

El único episodio notable de su vida fue el conflicto en que se encontró con el gobierno prusiano después de la publicación de la segunda edición (1794) de la *Religión dentro de los límites de la razón.* El rey Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande, había restringido en 1788 la libertad de imprenta, sometiendo a censura previa las publicaciones de carácter religioso. A pesar de que la obra de Kant había sido vista por la censura, el 14 de octubre de 1794 recibía Kant una carta del rey firmada por el ministro Wöllner, en la cual, considerando que las ideas contenidas en aquel escrito eran tales que cuarteaban y rebajaban los principios fundamentales de la Biblia y del cristianismo, se prohibía a Kant enseñarlos en adelante, bajo pena de graves sanciones. En su respuesta Kant, aun rechazando la acusación, prometía atenerse al veto "como subdito de su Majestad"; frase con la cual entendía limitar su promesa a la duración de la vida del rey. En efecto, con la llegada al trono de Federico Guillermo III (1797) y el despido del ministro Wöllner, la libertad de imprenta fue restaurada y Kant podía en la *Lucha de las facultades* (1798) reivindicar la libertad de pensamiento y de palabra contra las arbitrariedades del despotismo, aun con respecto a la religión. Sin embargo, no explicó más cursos de filosofía de la religión.

En los últimos años Kant cayó en una debilidad senil que le privó gradualmente de todas sus facultades. Desde 1798 no pudo ya continuar sus cursos universitarios. En los últimos meses había perdido la memoria y la palabra; y así este hombre, que había vivido para el pensamiento, murió momificado, el 12 de febrero de 1804.

511. OBRAS DEL PRIMER PERIODO

En la actividad literaria de Kant pueden distinguirse tres períodos. En el primer período, que llega hasta 1760, prevalece el interés por las ciencias naturales; en el segundo, que va hasta 1781 (año en que se publicó la *Crítica Je la razón pura*) prevalece el interés filosófico y se determina la orientación hacia el empirismo inglés y el criticismo; el tercero, desde 1781 en adelante, es el de la filosofía trascendental.

El primer período empieza con un escrito que Kant compuso cuando era todavía estudiante y que publicó en 1746, *Pensamientos sobre el verdadero valor de las fuerzas espirituales.* A continuación, publicó una *Investigación sobre la cuestión de la causa del retraso de la tierra en su movimiento en tomo al eje* (1754), *y* otra sobre la cuestión *¿Envejece la tierra?* (1754). La obra principal de este período es la de 1755, *Historia natural universal y teoría de los cielos.* El escrito, que apareció anónimo, describe la formación de todo el sistema cósmico, a partir de una nebulosa primitiva, en conformidad con las leyes de la física newtoniana. Se divide en tres partes: en la primera se describe la formación de las estrellas fijas y se explica la multiplicidad de los sistemas estelares; en la segunda se describe el estado primitivo de la naturaleza, la formación de los cuerpos celestes, la causa de sus movimientos y de sus relaciones sistemáticas, tanto en lo que se refiere a la constitución de los planetas como en lo que se refiere a todo el universo; en la tercera parte se estudian las analogías de los planetas para hacer una comparación entre los habitantes de los diversos planetas. La hipótesis se desarrolla de una manera puramente mecánica: la materia primitiva tiene ya en sí misma la ley que debe conducirla a la organización de los mundos y revela, por tanto, un cierto orden que permite reconocer la huella de su creador. Este escrito de Kant fue poco conocido. En 1761 Lamben, en sus *Cartas cosmológicas,* formulaba una doctrina análoga y en 1796 Laplace, en la *Exposición del sistema del Mundo,* llegaba a una hipótesis semejante a la kantiana con referencia a la formación del sistema solar. Estas analogías se explican observando que la hipótesis había sido sugerida a Kant, como a los demás, por la *Historia natural* de Buffon.

En 1755 Kant publicaba otra investigación física, *De igne*, y en el mismo año la disertación para libre docencia *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, en la cual se reconoce como principio supremo el de identidad y se reduce a este último también el principio de razón suficiente que Kant, con Crusius, llama principio de razón determinante.

En 1756 aparecieron tres escritos de Kant sobre los *Terremotos*, la *Teoría de los vientos y* la *Monadologia Physica*. En este último, en lugar de las mónadas leibnizianas, Kant pone mónadas físicas, cuerpos simples que

ocupan una cantidad mínima de espacio. El espacio de la mónada es definido por su esfera de actividad que impide a las mónadas que la rodean acercarse más (*Prop.*, 6). La. impenetrabilidad de los cuerpos se define por la fuerza de atracción y repulsión (*Ib.*, 10).

En 1757 publicó Kant el *Proyecto de un colegio de geografia fisica* con otras observaciones sobre los vientos.

En 1759, un ensayo sobre *Movimiento y reposo* y el escrito sobre el *Optimismo*. En éste discute la cuestión que Voltaire había tratado en el *Poema sobre el terremoto de Lisboa,* pero la resuelve en favor de un optimismo radical. Pretende ponerse en el punto de vista de quien considera el mundo en su absoluta totalidad y precisamente desde este punto de vista, afirma que Dios no habría podido escoger otro mejor. El supuesto de una visión total y completa del universo entero es tal, que se explica por qué Kant repudió luego (como atestigua su contemporáneo Borowski, *Leben Kants,* p. 58) la obra; termina con una especie de canto lírico de exaltación del mundo y de los hombres.

512. OBRAS DEL SEGUNDO PERIODO

En este período, que señala la preponderancia decisiva en el pensamiento de Kant de los intereses filosóficos, comienzan a dibujarse temas y motivos que confluirán en el criticismo. En un grupo de cuatro obras compuestas entre 1762-1764, Kant llega a conclusiones que le servirán como punto de partida y de referencia en sus escritos críticos. En la obra *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1762), critica el valor de la lógica aristotélico-escolástica, comparándola con un coloso "que tiene la cabeza en las nubes de la antigüedad y cuyos pies son de arcilla". La lógica debería tener como fin no complicar las cosas, sino aclararlas; no descubrirlas, sino exponerlas claramente.

En el *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), Kant llama a la metafísica "un abismo sin fondo", un "océano tenebroso sin riberas y sin faros''; y dice que "a veces se atreve a explicarlo todo demostrando todo; y a veces, por lo contrario, sólo con temor y desconfianza se aventura en semejantes empresas". El escrito parte de la clara distinción de la existencia de los demás predicados o determinaciones de las cosas. Los predicados o determinaciones son posiciones relativas de un *quid,* esto es, caracteres de una cosa; la existencia es la posición absoluta de. la cosa en sí misma. Por esto, en lo existente no hay más cualidades o caracteres que en lo simplemente posible; lo que hay de más es la posición absoluta. El principio de contradicción es la condición formal de la posibilidad; pero la posibilidad intrínseca de las cosas supone siempre alguna existencia, porque si no existiera nada realmente, nada sería pensable y posible (I, § 2). De esta consideración saca Kant su demostración de la existencia de Dips, que es una reedición del viejo argumento *a contingentia mundi*. Todas las demás demostraciones son reducidas por Kant a ésta, incluida la prueba ontológica de Descartes.

En una *Investigación sobre el concepto de las magnitudes negativas* (1763), en la cual Kant intenta utilizar para la filosofía los conceptos y los

procedimientos de las matemáticas, se refuerza la distinción entre el dominio del pensamiento lógico y el dominio de la realidad, a propósito de la diferencia que hay entre la contraposición lógica y la contraposición real. Las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime,* procuran distinguir desde el punto de vista psicológico lo sublime de lo bello, en cuanto el primero conmueve y exalta y el segundo atrae y arrebata. El influjo de Shaftesbury es evidente en el escrito; establece como fundamento de la moral "el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana".

En la primavera de 1764 apareció la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* en respuesta al tema de un concurso abierto por la Academia de Berlín: "Si las verdades metafísicas pueden tener la misma evidencia que las de las matemáticas, y cuál sea la naturaleza de su certeza." A la metafísica se la define en el escrito como "nada más que una filosofía sobre los primeros fundamentos de nuestro conocimiento". Kant fue un decidido defensor de la aplicación del método matemático a la filosofía; pero vio también las diferencias que hay entre una y otra ciencia. Las matemáticas dan definiciones sintéticas, la filosofía analíticas; las matemáticas consideran lo universal en concreto, la filosofía en abstracto. *En* matemáticas hay únicamente pocos conceptos no expresados y principios no demostrados; en filosofía hay muchos. El objeto de las matemáticas es fácil y simple; el de la filosofía es difícil y complejo. "La metafísica es sin duda el más difícil entre todos los conocimientos humanos; por esto no ha sido todavía escrita." Con todo, la certeza de la metafísica debe ser de la misma naturaleza que la de las matemáticas; y la filosofía puede realizar esta certeza con el mismo procedimiento, esto es, con el análisis de la experiencia y con la reducción de los fenómenos a reglas y a leyes. Únicamente, así como las matemáticas parten de definiciones, la filosofía llega a ellas cuando ha alcanzado la aclaración de los datos sensibles. En otras palabras, la filosofía debe hacer propio, según Kant, el método que Newton empleó en las ciencias naturales. De este método, Kant mismo dio una muestra en la última parte de la obra, destinada a ilustrar los fundamentos de la teología natural y de la moral. Puesto que la existencia es un concepto empírico, debe existir algo sin lo cual nada es posible y nada puede ser pensado: esto es, un ser necesario. Por lo que se refiere a la moral, se detiene a considerar sobre todo el concepto de obligación. Este concepto no le parece probado por la doctrina de Wolff, que establece como fin de la acción moral la perfección. El bien se identifica con la necesidad moral y por esto el conocimiento no dice nada sobre su naturaleza que nos es, en cambio, revelada por el simple "sentimiento moral". Kant alude explícitamente a los análisis de Hutcheson; y así el escrito demuestra una nueva orientación de su pensamiento que se dirige hacia los análisis del empirismo inglés.

Esta orientación es todavía más clara en la *Noticia sobre la orientación de sus lecciones,* de 1765. Es necesario no ya aprender la filosofía, sino aprender a filosofar: el método de la enseñan/a filosófica debe ser e! de la investigación. Las investigaciones de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletas y defectuosas, muestran en realidad el verdadero método que hace posible acercarse a la naturaleza de los hombres y

descubrir, no solamente lo que son, sino lo que deben ser. El alejamiento del dogmatismo de la escuela wolffiana es en este punto decisivo; y coincide con la adhesión al espíritu de investigación y al empirismo de los filósofos ingleses.

El documento más significativo de esta separación es la obra de 1765, *Sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica.* Ocasiones de este escrito fueron las visiones místicas y espiritistas del sueco Manuel Swedemborg (1688-1772); y es una sátira burlesca de estas visiones y de las doctrinas que les sirven de fundamento. La metafísica de Wolff y de Crusius es comparada a las fantásticas visiones de Swedemborg porque también se encierra en su propio mundo, que excluye el acuerdo con los demás hombres. "Frente a los arquitectos de los diversos mundos ideales, que se mueven en el aire, cada uno de los cuales ocupa tranquilamente su sitio, con exclusión de los demás, situándose uno en el orden de cosas que Wolff ha construido con pocos materiales de experiencia, pero con muchos conceptos subrepticios, y el otro en el que Crusius ha producido de la nada con la fuerza mágica de algunas palabras, como "pensable" e "impensable", nosotros, ante lo contradictorio de sus visiones, aguardaremos pacientemente hasta que estos señores hayan salido de su sueño" (I, 3). Frente a la inutilidad de soñar despierto, Kant, por su parte, sostiene que la metafísica debe, en primer lugar, considerar sus propias fuerzas y por esto "conocer si su objetivo está en proporción con lo que se puede saber y qué relación tiene esta cuestión con los conceptos de la experiencia, sobre los cuales deben apoyarse todos nuestros juicios". La metafísica es la *ciencia de los límites de la razón humana*; para ella, como para un país pequeño, es más importante conocer bien y mantener sus propias posesiones, que ir a ciegas en busca de conquistas (II, 2). Los problemas que la metafísica debe tratar son los que preocupan al hombre y que, por tanto, se encierran en los confines de la experiencia. Es vano creer que la sabiduría y la vida moral dependan de ciertas soluciones metafísicas. No puede llamarse honrado al que se abandonaría a los vicios si no se viera amenazado por una pena futura; es, por tanto, más conforme a la naturaleza humana fundar la espera del mundo futuro en el sentimiento de un alma bien nacida, que fundar, por el contrario, su bien obrar sobre la esperanza en el otro mundo. La fe moral, en su simplicidad, es la única que se conforma con el hombre de cualquier condición (II, 3). En esta obra hay ya los fundamentos de la orientación crítica.

En el breve ensayo *Sobre el primer fundamento de la distinción de las regiones del espacio* (1768), Kant hace ver cómo las posiciones recíprocas de las partes de la materia suponen ya las determinaciones del espacio y que, por consiguiente, el concepto del espacio es algo primitivo, aunque no es puramente ideal, sino que tiene en sí alguna realidad. Estas son las consideraciones que mueven a Kant a formular la doctrina de la *Disertación* de 1770. Del año 1769, que corre entre este escrito y la *Disertación,* Kant mismo dijo: "El año 1769 me trajo la gran luz."

En efecto, la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, que Kant presentó para su nombramiento de profesor titular de lógica y metafísica en 1770, señala la solución crítica del problema del espacio y del tiempo. Kant empieza estableciendo la distinción entre

conocimiento sensible y conocimiento intelectual. El primero, que es debido a la receptividad (o pasividad) del sujeto, tiene por objeto el *fenómeno*, esto es, la cosa tal como aparece en su relación con el sujeto; el segundo, que es una facultad del sujeto, tiene por objeto la cosa tal como es, en su naturaleza inteligible, esto es, como *nóumeno* (§ 3). En el conocimiento sensible se debe distinguir la materia de la forma: la *materia* es la sensación, que es una modificación del órgano del sentido y, por esto, atestigua la presencia del objeto por el cual es causada; la forma es la ley, independiente de la sensibilidad, que ordena la materia sensible. El conocimiento sensible, anterior al uso del entendimiento lógico, se llama *apariencia*; y el conocimiento reflejo, que nace de la comparación, hecha por el entendimiento, de múltiples apariencias, se llama *experiencia*. De la apariencia a la experiencia se llega, pues, por medio de la reflexión, que se sirve del entendimiento. Los objetos de la experiencia son los fenómenos (§ 5). La forma, esto es, la ley que contiene el fundamento del nexo universal del mundo sensible, está constituida por el espacio y el tiempo. Tiempo y espacio no derivan de la sensibilidad que los presupone y no son tampoco conceptos generales y comunes que tengan las cosas individuales debajo de sí. Son, pues, *intuiciones*, pero intuiciones que preceden a cualquier conocimiento sensible y son independientes de el y, por tanto, *puras* (§ 14, 3; § 15, c.). Por esto no son realidades objetivas, sino únicamente condiciones subjetivas y necesarias a la mente humana, para coordinar a ella, en virtud de un ley, todos los datos sensibles. El tiempo hace, en efecto, posible intuir la sucesión y la simultaneidad y coordinar según estos dos modos todos los objetos sensibles. El espacio permite intuir los fenómenos en un nexo universal, esto es, como partes de un todo, cuyas leyes y principios son los de la geometría. Estas aclaraciones sobre el conocimiento sensible permanecieron casi inmutables en la *Crítica de la razón pura*. En cuanto al conocimiento intelectual, Kant distingue en él un uso real y un uso lógico. El *uso real* es aquel por el que los conceptos de las cosas y de sus relaciones son *datos*; el *uso lógico* es aquel por el cual los conceptos dados son subordinados unos a otros y unificados entre sí, según el principio de contradicción (§ 5). Kant insiste sobre el hecho de que el uso lógico del entendimiento no elimina el carácter sensible de los conocimientos, debido a su origen. Aun las leyes generalísimas son sensibles y los principios de la geometría no salen de los límites de la sensibilidad. En la metafísica, en cambio, no se encuentran principios empíricos; sus principios son inherentes a la naturaleza misma del entendimiento puro, por más que no sean innatos, sino abstraídos de las leyes ínsitas en la mente y por esto adquiridos (§ 8). El conocimiento intelectual no dispone de una intuición apropiada por la cual la mente pueda ver sus objetos inmediatamente, esto es, singularmente. Este conocimiento es únicamente *simbólico* y se obtiene por medio del raciocinio, esto es, por medio de los conceptos generales. "El concepto inteligible, en cuanto tal, carece de todos los datos de la intuición humana. La intuición de nuestra mente es, en efecto, pasiva; y por esto es posible solamente en cuanto algo puede excitar nuestros sentidos. La situación divina, en cambio, que es el principio de los objetos, en vez de ser causada por ellos, es independiente de los mismos, es el arquetipo de los objetos y es, por tanto perfectamente intelectual"

(§ 10). Por lo que se refiere a los principios *a priori* del conocimiento intelectual, Kant repite sustancialmente, en esta disertación, todo cuanto había ya dicho en la *Única demostración.* Una totalidad de sustancias unidas entre sí por la relación de causa a efecto es una totalidad de sustancias *contingentes,* porque lo que es necesario no puede depender de nada. Y una totalidad de sustancias contingentes debe su unidad a la dependencia común de un único ente necesario (§ 20). Sin embargo, aun en esta parte todavía dogmática de su tratado, Kant plantea una exigencia crítica. En la metafísica, a diferencia con todas las demás ciencias, el método no puede darlo el uso, sino que debe determinarse independientemente y antes que el mismo uso. Este método debe hacer suya esta regla fundamental: los principios del conocimiento sensible no deben traspasar sus límites e invadir el campo de los conceptos intelectuales (§ 24). Un concepto sensible es la condición sin la cual no es posible el conocimiento sensible del concepto mismo. No puede, por esto, extenderse para calificar o determinar una realidad no sensible. Así, no se puede decir, por ejemplo, "Todo lo que existe, está en algún lugar", porque el concepto de lugar es concepto sensible que condiciona el conocimiento sensible y no el conocimiento intelectual, que es más extenso. Se puede decir, en cambio: "Todo lo que está en algún lugar, existe", porque el concepto de existencia es un concepto intelectivo que condiciona tanto el conocimiento sensible como el intelectual. Conforme a este principio, Kant se dedica en la última parte (la V) de la *Disertación* a solventar algunas falacias que nacen precisamente de la extensión de los conceptos sensibles más allá de su campo. Pero inmediatamente este principio, que debería servirle para dar al conocimiento intelectual libertad de movimiento, frente al conocimiento sensible, lo emplea como principio limitativo del mismo conocimiento intelectual. El dice: "Todo lo que no puede ser conocido por intuición, no puede absolutamente ser pensado y, por tanto, es imposible. Y puesto que no podemos con ningún esfuerzo de la mente y ni siquiera con la imaginación, alcanzar otra intuición que la que se tiene según la forma del espacio y del tiempo, resulta que consideramos imposible toda intuición que no esté ligada a estas reglas (exceptuando aquella intuición pura e intelectual que no está sometida a la ley del tiempo, cual es la intuición divina, que Platón llama idea), y por esto sometemos todos los posibles a los axiomas sensibles del espacio y del tiempo" (§ 25). Así que la preocupación de salvar de alguna manera la metafísica dogmática, conduce a Kant a formular aquel mismo principio que en la *Crítica de la razón pura* debía servirle para destruir toda metafísica dogmática.

513. LAS OBRAS DEL PERIODO CRITICO

En los diez años que siguieron a la publicación de la *Disertación,* Kant fue lenta e intensamente elaborando su filosofía crítica. En este tiempo publicó muy pocas cosas, y nada referente a los temas de su meditación: la reseña de una obra de anatomía (1771), un artículo sobre las razas humanas (1775), dos artículos pedagógicos sobre el *Philanthropin* de Basedow (1777); nada más.

La *Crítica de la razón pura* apareció en 1781. En esta obra Kant (como él mismo escribía a Moisés Mendelssohn el 16 de agosto de 1783) llevó a término

"el fruto de una meditación de doce años en cuatro o cinco meses, casi al vuelo, poniendo sí la máxima atención en el contenido, pero con poco cuidado de la forma y de cuanto es necesario para ser fácilmente entendido por el lector". Las cartas a Marco Herz dan alguna noticia sobre la génesis *y* los progresos de la obra.

El 7 de junio de 1771 Kant escribía: "Estoy trabajando en una obra, la cual con el título de Los *límites de la sensibilidad y de la razón*, no sólo debe tratar de los conceptos y de las leyes fundamentales que conciernen al mundo sensible, sino que debe ser también un esbozo de lo que constituye la naturaleza de la doctrina del gusto, de la metafísica y de la moral." El tema fundamental de las tres *Críticas* estaba ya claro en la mente de Kant; pero este tema debía después dividirse y articularse en el curso de su trabajo. En una carta del 21 de febrero de 1772, Kant da el título definitivo de su obra. "Puedo ahora presentar una *Crítica de la razón pura* que trata de la naturaleza del conocimiento, tanto teorético como práctico, en cuanto puramente intelectual. De la primera parte, que trata primero de las fuentes de la metafísica, su método y sus límites, luego de los principios puros de la moralidad, publicaré lo que se refiere al primer tema dentro de tres meses." En la mente de Kant la doctrina del gusto estaba ya separada de la metafísica y de la moral que, sin embargo, permanecían todavía unidas. Kant, con todo, no cumplió su promesa hasta después de nueve años. Cartas sucesivas a Herz justifican sus retrasos con la dificultad y novedad del tema y la necesidad de alcanzar, antes de terminar una parte de su obra, una visión de conjunto de todo el sistema del cual forma parte. Y así solamente el 1.º de mayo de 1781 podía Kant anunciar a su amigo la próxima publicación de la *Crítica de la razón pura* que, en efecto, apareció aquel año.

La segunda edición apareció en 1787, y contiene importantes modificaciones y adiciones con respecto a la primera, sobre todo en lo que se refiere a la parte central y más difícil de la obra, la deducción trascendental. Las diferencias entre las dos ediciones y la preferencia otorgada a la primera por estudiosos e historiadores (empezando por Schopenhauer), es uno de los motivos de la diversidad de las interpretaciones que se han dado al kantismo. Por otra parte, el valor mismo de las diferencias está sujeto a discusión.

La *Crítica de la razón pura* abre la serie de las grandes obras de Kant. En 1783 salían los *Prolegómenos a cualquier metafísica futura que se presente como ciencia,* exposición más breve y en forma popular de la misma doctrina de la *Crítica.* Siguieron: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); *Crítica de la razón práctica* (1787); *Crítica del juicio* (1790); *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793); *La metafísica de las costumbres* (1797), que en la primera parte contiene los *Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho*; *y* en la segunda parte los *Fundamentos metafísicos de la doctrina de la virtud; Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798). En el prólogo de esta obra, Kant distingue la antropología *pragmática* de la *fisiológica*; esta última tiene por fin determinar cual sea la naturaleza del hombre, mientras que la antropología pragmática estudia al hombre tal como él mismo se hace en virtud de su libre voluntad.

En los mismos años en que aparecían sus obras fundamentales, Kant publicaba artículos, opúsculos, juicios críticos y aclaraciones de su pensamiento en puntos particulares.

En 1782 publicaba una breve *Noticia* de la edición de J. Bernouilli del *Epistolario* de Lambert; y una *Noticia para los médicos* que trata de la epidemia gripal.

En 1783 publicó una recensión de la obra de Schulz, *Hacia la doctrina moral*.

En 1784 publicaba dos ensayos: *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, y *Respuesta a la pregunta ¿qué es el iluminismo?*

En 1785 aparecieron: un examen de la obra de Herder *Ideas sobre la filosofía de la historia para la humanidad* y tres breves ensayos: sobre *Volcanes de la luna*; sobre la *Ilegitimidad de la falsificación de prensa*; *Caracteres del concepto de raza humana.*

En 1786 Kant publicaba: un ensayo, *Conjetura sobre el comienzo de la historia humana*; una crítica de la obra de Hufeland *Principios del derecho natural*, otro ensayo titulado *¿Qué significa orientarse en el pensar?*, con el cual interviene en la polémica sobre el panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn; algunas *Observaciones* sobre la obra de Jakob *Examen de la Aurora de Mendelssohn* y un escrito más importante, *Principios metafísicos de la ciencia natural.*

En 1788 apareció el artículo *Sobre el uso de los principios teleológicos en filosofía* y un breve ensayo sobre un escrito de A. H. Ulrich, *Eleuteriología.* Al mismo año probablemente pertenece el discurso *De medicina corporis quae philosophorum est.*

En 1790 apareció el pequeño escrito *Sobre el fanatismo*; un opúsculo *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe hacerse mediante una vieja y no necesaria crítica*, y un artículo de respuesta y examen de tres escritos de Kàstner.

Es de 1791 un artículo *Sobre la falta de toda investigación filosófica en teodicea.* A los años 1788-1791 pertenecen también siete pequeños escritos comunicados por Kant al profesor Kiesewetter (1.º Respuesta a la pregunta: ¿es una experiencia que pensemos? ; 2.º Sobre el milagro; 3.º Refutación del idealismo problemático; 4.º Sobre la providencia particular; 5.º Sobre la oración; 6.º Sobre el momento de la velocidad en el instante inicial de la caída; 7.º Sobre el significado formal y material de algunas palabras).

En 1793 Kant escribió y dejó incompleta una respuesta al tema del concurso de la Academia de Berlín: *¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho desde el tiempo de Leibniz y Wolff?* Y publicó un artículo sobre el dicho común: *Lo que vale en teoría no vale en la práctica.*

En 1794 publicó dos artículos: *Sobre el influjo de la luna en el clima y El fin de todas las cosas.*

En 1795 apareció el escrito *Por la paz perpetua*, que expresa el pensamiento político de Kant. Y en el mismo año se publicaron algunas observaciones como apéndice al escrito de Soemmering, *Sobre el órgano del alma.*

En 1796, Kant publicó algunos artículos polémicos: *Sobre el tono noble de la filosofía, recientemente exaltado* en el cual, a propósito de una obra de J. G. Schlosser, critica la apelación a la intuición intelectual y al sentimiento místico; un artículo de respuesta a las críticas de J. A. H. Reimarus contra las afirmaciones matemáticas contenidas en el escrito precedente: *Arreglo de*

una polèmica matemàtica fundada en un malentendido, y un artículo de réplica a la respuesta de Schlosser, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía.*

En 1797 apareció un artículo dirigido contra una afirmación de Benjamín Constant: *Sobre el presunto derecho de los hombres a mentir por amor.*

En 1798 Kant escribía un artículo *Sobre el poder del sentimiento*, que volvió a publicar el mismo año, formando la tercera parte de la *Lucha de las facultades.* Al mismo año pertenecen también dos cartas *Sobre la impresión de libros*, dirigidas contra las críticas que había merecido su filosofía de F. Nicolai.

En 1799, en respuesta a la afirmación contenida en una recensión de la *Doctrina de la ciencia*, de Fichte, Kant publicaba una "Aclaración" en la cual definía la doctrina de Fichte como "un sistema absolutamente insostenible".

En 1800, en el Prólogo a un escrito de R. B. Jachmann, polemizaba de nuevo contra la mística que pretende valer como experiencia suprasensible.

A estos escritos es necesario añadir los que en los últimos años de la vida de Kant fueron publicados por sus discípulos. Así, se publicaron: por J. B. Jäsche la *Lógica*, manual para lecciones (1800); por F. T. Rink, la *Geografía física* (1802), lecciones dadas por Kant sobre este punto; por el mismo Rink, la *Pedagogía*, también recogida de las lecciones de Kant.

Muerto Kant, se publicaron sus lecciones sobre la *Doctrina filosófica de la religión* (1817) y sobre *Metafísica* (1821). La obra de que Kant se ocupaba en los últimos años de su vida y que ha quedado fragmentaria en sus manuscritos *(Opus postumum)*, fue publicada parcialmente por Reicke en 1882, por Krause en 1888, con el título *Paso de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física*, y por Adickes en 1920; y, finalmente, en forma completa y filológicamente muy cuidada por A. Buchenau y G. Lehmann, en los dos últimos volúmenes de la gran edición de las obras de Kant de la Academia de Berlín (1936, 1938). Esta edición contiene también el *Epistolario* del filósofo.

514. LA FILOSOFÍA CRITICA

La simple enumeración de las obras de Kant demuestra que la orientación crítica de su filosofía se fue determinando a través de la influencia, cada vez más decisiva, del empirismo inglés. Esta influencia, sin embargo, estaba injertada en la corriente que ha constituido la estructura fundamental de la filosofía kantiana, orientación que es la del iluminismo wolffiano. Hemos visto (§ 504) que el ideal racionalista del iluminismo se concreta en la obra de Wolff y de sus numerosos seguidores alemanes en el método de la razón fundamentadora, la cual procede mostrando a cada paso el *fundamento* de sus conceptos en su *posibilidad.* La coincidencia de fundamento y posibilidad es la característica de este método, el cual, por tanto, da por fundado (esto es, justificado) un concepto, cuando se pueda demostrar de este concepto la posibilidad, esto es, la falta de contradicciones internas. Al ideal de este método quedaba incorporada, sin duda, la filosofía leibniziana que había tratado de elaborar el principio de una razón problemática,

opuesta a la razón geométrica de los cartesianos y de Spinoza; pero quedaba también incorporada y viva en él sobre todo la necesidad iluminista de limitar e individuar en cualquier campo las posibilidades auténticas del hombre. A este principio y a este método, Kant se mantuvo siempre fiel.

El hecho de que Kant utilizara constantemente para sus lecciones la *Metafísica* de Baumgarten, apenas cabe interpretarlo como lo explicaba Schopenhauer: por la necesidad de separar y distinguir su obra de filósofo de su actividad docente, para evitar que esta última contaminase y triviaíizase a la primera. En realidad, la metafísica de Baumgarten, que tiene el honor de ser uno de los más lúcidos y estrictos ejemplos del método de la fundamentación, realizaba una exigencia que Kant consideraba esencial a la filosofía, esto es, que debe buscar el fundamento de sus objetos (cualquiera que sea) en su posibilidad. Lo que todavía faltaba en este método, Kant lo vio muy pronto: la posibilidad no puede ser entendida en el aspecto puramente lógico-formal, como simple ausencia de contradicción. Ya en el *Único argumento posible para la existencia de Dios* (1763), reconoce claramente que una posibilidad no es tal, en virtud de la simple ausencia de contradicción. "Toda posibilidad cae, dice (1, § 2), no sólo cuando hay una contradicción intrínseca, que es el aspecto lógico de la imposibilidad, sino también cuando no hay un material, esto es, un dato, que se pueda pensar." Y añadía: "El que exista una posibilidad, y con todo, no exista nada real, esto es contradictorio; ya que, si no existe nada, no hay nada que sea pensable; y existe contradicción, si a pesar de esto se pretende que algo sea posible." Lo que es posible debe contener, para ser verdaderamente posible, además de la pura formalidad lógica de su no contradicción, una existencia, una realidad, un dato; y la existencia, la realidad, el dato, no se reducen nunca a simples predicados lógicos. Estas proposiciones son básicas en la filosofía critica kantiana. Kant, en el escrito citado, las encauza a un objetivo tradicional, el de la demostración de Dios; pero ya en aquel escrito tienen una importancia superior al fin para que son empleadas. En escritos posteriores el problema de lo real, del dato, al cual la filosofía debe referirse, se discute y se aclara más. La analogía que Kant establece en la *Investigación de los principios de la teología natural y de la moral* (1764) entre la filosofía y la ciencia natural de Newton, le lleva a ver precisamente en la experiencia, a la cual se dirige la ciencia, la realidad de que debe partir la filosofía. El aprecio positivo que en e! mismo escrito y en el de 1765, *Noticia sobre la orientación de sus lecciones*, hace del empirismo inglés, demuestra cómo se va reforzando en. él la orientación de considerar la experiencia como el aspecto real de cualquier posibilidad fundamentadora. Las primeras conclusiones de esta orientación están tratadas en los *Sueños de un visionario* (1765). El método de la razón fundamentadora no puede ser empleado en el vacío y en abstracto, sino únicamente en el terreno sólido de la experiencia. La metafísica no le parece ya a Kant, como a Wolff y Baumgarten, "la ciencia de todos los objetos posibles, en cuanto son posibles", sino, más bien, como "la ciencia de los límites de la razón humana", ya que ella debe determinar, en primer lugar, el límite intrínseco de lo posible, que es la experiencia.

"Yo no he determinado aquí exactamente estos límites, decía él (II, § 2), pero los he indicado suficientemente para que el lector, reflexionando, pueda desembarazarse de todas las inútiles investigaciones sobre cualquier cuestión, cuyos datos quizá se encontrarían en un mundo distinto del que él siente." Y reconocía el mérito de la prudencia "en el escoger, entre los innumerables problemas que se presentan, aquellos cuyas soluciones preocupan al hombre" (II, § 3).

Así es que Kant aceptaba de Heno el punto de vista que Locke había hecho prevalecer en el empirismo inglés, punto de vista que se puede expresar en dos proposiciones fundamentales: 1.° La razón no puede ir mas allá de los limites de la experiencia. 2.° La experiencia es el mundo del hombre, el mundo de aquellos problemas que "preocupan" al hombre. Pero este punto de vista lo articulaba y fundía al mismo tiempo con el método del iluminismo wolffiano: la razón debe fundamentar, precisamente dentro de estos límites, las capacidades y las facultades del nombre. Con el injerto y la fusión de estos objetivos había nacido la filosofía crítica de Kant.

515. EL ANÁLISIS TRASCENDENTAL

Este análisis se encontraba ante el problema de la naturaleza y de la extensión de los límites de la razón humana. ¿De dónde puede venir la indicación de tales límites? ¿Cúal es su extensión efectiva? ¿Son tales estos límites que puedan asegurar el valor del conocimiento y, en general, de cualquier actitud humana que los reconozca explícitamente?

En torno de estas preguntas se afana la meditación de Kant, a partir de la *Disertación* de 1770. En ésta se hace ya evidente la respuesta que Kant da a la tercera pregunta: el reconocimiento de los límites que la actividad humana encuentra en todos los campos no quita valor a esta actividad, antes bien, es la única garantía posible de su validez. En otras palabras: una "ciencia de los límites de la razón humana" no es únicamente la certificación y comprobación de tales límites, sino también y ante todo la *justificación* precisamente en virtud de estos límites y de su fundamento, de los poderes de la razón. Este es el aspecto fundamental de la filosofía crítica de Kant, aspecto que el autor entendió y practicó como *análisis trascendental.* Acerca de la primera cuestión, un punto quedó siempre firme en la obra de Kant: los límites de la razón humana pueden determinarse solamente por la razón misma. Estos límites no le pueden ser impuestos de ninguna manera desde fuera, porque la actividad de la razón es autónoma y no puede asumir desde fuera la dirección y guía de su procedimiento. Por esto Kant debía combatir —como hizo incansablemente no sólo en sus principales obras, sino también en los escritos menores— toda tentativa de ponerle límites a la razón en nombre de la fe o de cualquier experiencia mística o suprasensible. Siempre fue adversario resuelto de toda clase de fideísmo, misticismo o trascendentismo: los límites de la razón son para él los límites del hombre; y quererlos traspasar en nombre de algo superior a la razón, significa solamente aventurarse en sueños arbitrarios y fantásticos.

Sin embargo, sobre el modo en que la razón pueda señalar sus propios límites y erigirse en juez de sí misma, Kant estuvo evidentemente largo tiempo indeciso. La *Disertación* da sobre este problema una respuesta distinta de la que dio Kant en la *Crítica de la razón pura.* En la carta a Lambert (2 de septiembre de 1770), a la que adjuntaba la *Disertación,* Kant preveía la necesidad de una ciencia especial, puramente negativa, llamada Fenomenología general, que habría de determinar el valor y los límites de la sensibilidad para evitar cualquier confusión entre los objetos de la sensibilidad misma y los del entendimiento. Y, en realidad, en la *Disertación,* Kant se valió de la clara distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, con el objetivo explícito de señalar los límites de la sensibilidad, pero con el resultado involuntario (que se convierte después en voluntario y explícito en la *Crítica*) de establecer también límites a la razón. El resultado principal de la *Disertación* es, por una parte, la exacta delimitación de la extensión del conocimiento sensible, que también comprende en sí la geometría que, aun cuando se deriva del uso lógico del entendimiento, se refiere siempre a fenómenos, o sea, a objetos de la sensibilidad; y por otra, es la contraposición neta entre el conocimiento intelectual propio del hombre y la *intuición intelectual,* cual sería la de Dios, creadora de los objetos mismos. De hecho, dice Kant (§ 10), "cualquier intuición nuestra está limitada en su origen a una cierta forma, tras la cual puede tan sólo la mente *ver* algo inmediatamente, esto es, singularmente, y no sólo discursivamente concebir por medio de conceptos generales. Pero este principio formal de nuestra intuición (espacio y tiempo) es la condición por la cual algo puede ser objeto de nuestros sentidos; irías como condición del conocimiento sensible, no puede servir de intermediario para la intuición intelectual. Además, toda la materia de nuestro conocimiento no se da más que por los sentidos, pero el noumeno, como tal, no es concebible por medio de representaciones obtenidas de los sentidos; de manera que el concepto inteligible, en cuanto tal, carece de *todos los datos* de la intuición humana. La intuición de nuestra mente es siempre pasiva; y por esto es posible únicamente en cuanto algo puede excitar nuestros sentidos. La intuición divina, en cambio, que es el principio de los objetos y no deriva de ellos su principio, es independiente y arquetípica y es, por tanto, perfectamente intelectual". Estos pensamientos que se repiten en forma casi idéntica a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura,* constituyen la directriz que ha inspirado el desarrollo ulterior de la obra de Kant. Con todo, en la *Disertación,* el fin que Kant se propone explícitamente es el de utilizar la certeza de los límites de la sensibilidad, no sólo para garantizar el valor de la misma, sino también y sobre todo para garantizar la libertad del conocimiento intelectual frente a la sensibilidad. En esta obra, Kant practicó por vez primera el análisis trascendental del mundo sensible, pero no del mundo intelectual, que por eso permanece anclado en su pensamiento de la metafísica dogmática y a sus procedimientos. Pero si se examinan los principios, que establece en la cuarta parte de la obra, sobre el método de la metafísica, se ve en seguida que estos principios implican también una limitación esencial de las posibilidades de esta ciencia. Kant, en efecto, llega a admitir como regla que "todo lo que

no puede ser conocido por intuición no puede ser absolutamente pensado y, por tanto, es imposible' (§ 25). Y este será luego el principio de la crítica de cada metafísica, instaurada en la *Crítica de la razón pura.*

Esta obra señala la decisión de Kant de extender el análisis trascendental a todo el dominio de las posibilidades humanas, empezando por el conocimiento racional. Kant se convenció, en los diez años que pasaron entre la *Disertación y* la *Crítica,* de que no sólo para la sensibilidad, sino también para el conocimiento racional, para la vida moral, para el gusto, vale el principio de la filosofía trascendental de que toda facultad o disposición del hombre puede encontrar la garantía de su valor, *su fundamento,* sólo en el reconocimiento explícito de sus mismos límites. El reconocimiento y aceptación del límite se convierte en todas las materias en la *norma* que da validez y fundamento a las facultades humanas. La imposibilidad del conocimiento de traspasar los límites de la experiencia, se convierte entonces en la base del valor efectivo del conocimiento; la imposibilidad de la actividad práctica de alcanzar la santidad (es decir, identidad perfecta de la voluntad con la ley), se convierte en norma de la moralidad que es propia del hombre; la imposibilidad de subordinar la naturaleza al hombre se convierte en la base del juicio estético y teleológico. Kant renunció en este punto a salirse de los limites del hombre. Como él mismo reconoce, debe esta renuncia a Hume, que rompió su sueño dogmático; pero, al mismo tiempo, le alejó también de toda posibilidad de escepticismo. El reconocimiento de los límites no es para él, como para Hume, la renuncia a fundamentar la validez del conocimiento y de las manifestaciones del hombre, sino más bien la necesidad de establecer el valor del mismo.

Podemos recapitular del modo siguiente el camino seguido por Kant hasta alcanzar completamente el punto de vista trascendental de su filosofía. En los estudios de filosofía natural de su juventud, Kant se había ido familiarizando con la filosofía natural del iluminismo, inspirada por Newton. Esta filosofía, con su ideal de una descripción matemática de los fenómenos y con la renuncia a admitir causas y fuerzas que trascendieran tal descripción, le puso frente a la necesidad de una metafísica que se constituyera sobre la base de los mismos criterios limitativos. Tal metafísica hubiera podido, sin embargo, valerse del método de la razón fúndamentadora que dominaba el ambiente filosófico en que Kant se había formado. Los análisis de los empiristas ingleses, hacia los cuales se orientó en virtud de aquella misma exigencia, pusieron ante sus ojos por primera vez esta metafísica como ciencia limitativa y negativa, por tanto, como una autocrítica de la razón. Este punto de vista lo alcanza ya en los escritos publicados entre 1762 y 1765. Sucesivamente, y por vez primera en la *Disertación* (1770), el punto de vista crítico se aclara como punto de vista trascendental, limitado al conocimiento sensible: el valor de este conocimiento se funda en sus mismos límites.

516. LA CRITICA DE LA RAZÓN PURA

La conclusión de los análisis de Hume es que el hombre no puede alcanzar, ni siquiera dentro de los límites de la experiencia, la estabilidad y la seguridad de un auténtico saber. El saber humano es, todo lo más, un saber probable; pero, aun este saber probable falta cuando el hombre menosprecia los límites

de la experiencia y se aventura por los caminos de la metafísica. Estas dos conclusiones del escepticismo de Hume son rebatidas por Kant. En primer lugar, según Kant, existe un auténtico saber, y es la nueva ciencia matemática de la naturaleza. En segundo lugar, por más que la metafísica sea quimérica, el esfuerzo del hombre hacia la metafísica es real; y si es real, debe ser explicado de alguna manera. La metafísica misma, aun en su vana pretensión de conocimiento, plantea un problema que se resuelve buscando en la constitución del hombre el ultimo móvil de su tendencia a trascender la experiencia. La investigación crítica que niega la posibilidad de ciertos problemas, no puede descuidar y elucidar la génesis de estos problemas y su raíz en el hombre. Establece el tribunal que garantiza la razón en sus pretensiones legítimas y condena las que no tienen fundamento sobre la base del límite que es intrínseco a la misma razón como ley inmutable. Tal tribunal es la *crítica de la razón pura*, esto es, una autocrítica de la razón en general respecto a todos los conocimientos a que puede aspirar independientemente de la experiencia. A esta crítica corresponde decidir acerca de la posibilidad o imposibilidad de la metafísica, como asimismo sobre sus fuentes, su extensión y sus límites (*K. R. V.*, pról., A XI).

Según Kant, es un hecho que existen conocimientos independientes de la experiencia. Todo conocimiento universal y necesario es independiente de la experiencia, ya que la experiencia, como Hume y Leibniz habían reconocido desde opuestos puntos de vista, no puede dar valor universal y necesario a los conocimientos que derivan de ella. Pero "conocimiento independiente de la experiencia" no significa un conocimiento que "precede a la experiencia". Todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, pero puede ser que no se origine totalmente de la experiencia y que sea un compuesto de las impresiones que proceden de la experiencia y de lo que le añade nuestra propia facultad de conocer, estimulada por tales impresiones. En tal caso es menester distinguir en el conocimiento una *materia*, constituida por las impresiones sensibles, y una *forma*, constituida por el orden y unidad que nuestra facultad cognoscitiva da a tal materia. Las matemáticas y la física pura (los principios de la física newtoniana) contienen indudablemente verdades universales y necesarias, y, por tanto, independientes de la experiencia. Contienen, en efecto, *juicios sintéticos a priori:* sintéticos en el sentido de que en ellos el predicado añade alguna cosa nueva al sujeto (lo cual no sucede en los juicios analíticos); *a priori*, porque tienen una validez necesaria que la experiencia no puede dar. Ahora bien, el primer problema de una crítica de la razón pura es ver *cómo son posibles* los juicios sintéticos *a priori*. Lo cual equivale al problema de *cómo es posible* la física pura y las matemáticas. La critica de la razón pura debe alcanzar y realizar la *posibilidad* fundamentadora de la ciencia, del auténtico saber humano. Es evidente que esta posibilidad no puede identificarse con la materia del conocimiento, pues está constituida por una multiplicidad desordenada de impresiones sensibles; debe, pues, reconocerse en la forma del conocimiento, o sea, en los elementos o funciones *a priori*, que dan orden y unidad a aquellas impresiones.

El primer objetivo de la critica de la razón pura será, entonces, el de descubrir, aislándolos, aquellos *elementos* formales del conocimiento que Kant llama *puros* y *a priori*, en el sentido de que carecen de cualquier referencia a la experiencia y son independientes de ella. De esta manera, la

investigación de la razón, aun manteniéndose rigurosamente dentro de los límites de la experiencia, podrá justificar la experiencia misma en su totalidad y, por tanto, también los conocimientos universales y necesarios, que se encuentran en su ámbito. El segundo objetivo de la crítica de la razón pura será el de determinar el posible uso de los elementos *a priori* del conocimiento, esto es, el *método* del conocimiento mismo. De manera que la crítica de la razón pura se dividirá en dos partes principales (que son de hecho las dos partes de la obra homónima de Kant): la *doctrina de los elementos* y la *doctrina del método.* Y puesto que se llama *trascendental* todo conocimiento que se refiera "no ya a los objetos, sino a nuestro modo de conocerlos en cuanto debe ser posible a *priori*", habrá por esto una doctrina trascendental de los elementos y una doctrina trascendental del método; y se llamarán trascendentales también las ulteriores divisiones de estas dos partes fundamentales.

Ahora bien, el primer resultado que nace del concepto del conocimiento humano como composición o síntesis de dos elementos, uno formal o *a priori, y* otro material o empírico, es que el objeto del conocimiento no es el ser en sí, sino el *fenómeno*. Conocer, para el hombre, no significa crear: el entendimiento humano no produce, al conocerla, la realidad que es su objeto. En este sentido no es un entendimiento intuitivo, como es quizas el entendimiento divino, para el cual el acto del conocer es un acto creador. El entendimiento humano no intuye, sino que piensa; no crea, sino que unifica; por tanto, debe serle *dado* por otra fuente el objeto que ha de pensar, lo múltiple que ha de unificar. Esta fuente es la sensibilidad. Pero la sensibilidad misma es sustancialmente pasividad: lo que tiene, lo recibe, y no puede recibirlo sino en los modos que le son propios. Todo esto significa que el objeto del conocimiento humano no es el ser (o sea en sí), sino lo que del ser puede aparecer al hombre: el fenómeno. Significa, además, que el conocimiento, que es humano en cuanto es siempre y solamente conocimiento de fenómenos, es siempre y únicamente experiencia. Pero el fenómeno no es apariencia ilusoria; es un objeto y un objeto real, pero real solamente en relación con el sujeto cognoscente, esto es, el hombre (*K. R. V.*, § 8, B 60, A 43). La investigación crítica es investigación *trascendental* en cuanto versa sobre la posibilidad condicionante de todo conocimiento auténtico y, por tanto, sobre las formas *a priori* de la experiencia. Estas formas son por un lado sensibles (intuiciones puras, espacio y tiempo), por otro, intelectuales (conceptos puros, categorías). La experiencia es la totalidad concreta del conocimiento: está constituida no solamente por la sensibilidad, sino también por el entendimiento y está condicionada igualmente por las formas de una y otro.

De esta manera, Kant efectuó su *revolución copernicana.* Como Copérnico, al no poder explicar los movimientos celestes con la sunosición de que todo el ejército de los astros girase alrededor del espectador, lo consiguió explicar mejor suponiendo que el espectador, lo gira sobre sí mismo; del mismo modo, Kant, en vez de admitir que la experiencia humana se modela sobre los objetos, en cuyo caso su valor sería imposible, supone que los objetos mismos, en cuanto

fenómenos, se modelan sobre las condiciones trascendentales de la expe'riencia.

517. LAS FORMAS DE LA SENSIBILIDAD

En la *Crítica de la razón pura,* la *Estética trascendental* está dedicada a determinar los elementos *a priori* de la sensibilidad; la *Analítica trascendental* (primera parte de la *Lógica trascendental,* que comprende también la *Dialéctica trascendental),* está dedicada a determinar los elementos *a priori* del entendimiento y a su justificación.

Las formas *a priori* de la sensibilidad o intuiciones puras son el *espacio* y el *tiempo*; los cuales no son, pues, conceptos ni cualidades de las cosas, sino *condiciones* de nuestra intuición de ellas. No podemos percibir nada sino en el espacio y en el tiempo: todas las cosas que percibimos existen, pues, en ellos, au-nque éstos sean puros elementos subjetivos del conocimiento sensible. Sobre el espacio, se funda el valor de la geometría, la cual puede determinar las propiedades espaciales de todos los objetos posibles de la experiencia, precisamente porque no se funda sobre la consideración de algunos de estos objetos, sino sobre la de la forma universal subjetiva que los condiciona. El tiempo es, pues, la forma del *sentido interno,* esto es, de la sucesión, en la cual percibimos nuestros estados interiores y, por tanto, a nosotros mismos y, a través de nuestros estados interiores, las cosas en el espacio.

Espacio y tiempo no son ni conceptos *empíricos,* es decir, recavados de experiencias internas o externas (como afirmaba Locke, por ejemplo), ni conceptos *discursivos,* esto es, universales de las relaciones de las cosas entre sí (como, por ejemplo, decía Leibniz), sino "representaciones necesarias *a priori*" que son el fundamento de todas las intuiciones. En cuanto tales, son "subjetivas"; y en este sentido afirma Kant la *idealidad trascendental* de las mismas: o sea, que no conciernen a las cosas como son en sí mismas. No obstante, son *reales,* con una realidad *empírica* en el sentido de que pertenecen efectivamente a las cosas tal como nosotros las percibimos. Por eso, las cosas percibidas están ya, en cuanto tales, constituidas en el espacio y en el tiempo y sus caracteres espaciales y temporales se hallan impresos en ellas por la forma subjetiva que permite su percepción.

Según Kant, esta doctrina limita de modo radical las pretensiones del conocimiento sensible. "Toda nuestra intuición, dice, no es más que la representación de un fenómeno; las cosas que nosotros intuimos no son en sí mismas como nosotros las intuimos ni las relaciones entre ellas son en sí mismas como nos parecen; y si quitásemos de en medio nuestro sujeto o solamente la constitución subjetiva de la sensibilidad en general, toda la constitución, todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo, más aún, incluso el espacio y el tiempo desaparecerían, pues como fenómenos no pueden existir en sí mismos sino sólo en nosotros" (*K. R. V.*, § 8). uando Kant dice "en nosotros" no se refiere solamente a los hombres: puede suceder, afirma Kant, que todo ser pensante finito se encuentre en las mismas condiciones que

el hombre.. Pero aun en este caso, la intuición sensible, como intuición *derivada, no* diría nada sobre las cosas en sí mismas, ya que sobre éstas sólo podría decir algo la intuición *originaria,* es decir, no sensible sino intelectual, de un Ser de quien dependieran las cosas en cuanto a su propia existencia (*Ib.*, B 72).

518. LAS CATEGORÍAS Y LA LÓGICA FORMAL

Pero nuestro conocimiento no se detiene en la sensibilidad, que es pasividad o receptividad; es también pensamiento, o sea, actividad o espontaneidad. Pero la actividad o espontaneidad del pensamiento no es creadora, no produce o intuye inmediatamente los objetos; es, pues, discursiva, esto es, se verifica por medio de conceptos. Pero el único uso posible de estos conceptos por el entendimiento es el juicio. *Pensar* significa *juzgar*. Por lo tanto, si se quieren aislar las condiciones formales que presiden la actividad intelectual, se debe mirar a los productos mismos de esta actividad, o sea, a los *juicios,* pero prescindiendo de todo su contenido particular y considerándolos en su forma simple, como lo hace precisamente la lógica. Reconocidas así las *clases* de juicios, se puede hacer corresponder a cada una de ellas una determinada función intelectual que será la *categoria.* Kant presenta las siguientes tablas de juicios y categorías:

TABLA DE LOS JUICIOS

Cantidad	*Cualidad*	*Relación*	*Modalidad*
Particular Singular Universal	Afirmativo Negativo Indefinido	Categórico Hipotético Disyuntivo	Problemático Asertórico Apodíctico

TABLA DE LAS CATEGORÍAS

Cantidad	*Cualidad*	*Relación*	*Modalidad*
Multiplicidad Unidad Totalidad	Realidad Negación Limitación	Sustancialidad e inherencia Causalidad y dependencia Comunidad o reciprocidad de acción	Posibilidad e imposibilidad Existencia *e* inexistencia Necesidad y causalidad

El uso de la palabra "juicio" para expresar lo que se llamaba "proposición" en la lógica tradicional, a la que Kant hace referencia, indica que éste toma en consideración, no la forma lingüística en que se expresa un juicio, sino —de acuerdo con la orientación que la lógica de Port Royal (§ 416) había hecho predominar— el acto mental que consiste en unir entre sí dos representaciones. Aparte de esto, Kant se aleja de la lógica tradicional en algunos puntos de su clasificación. Incluye entre los juicios de cantidad un "juicio singular" que para la lógica tradicional se

identificaba con el universal (en efecto, en la lógica tradicional, "el hombre .es mortal" significa "todos los hombres son mortales"). Así, por ejemplo, distingue el juicio infinito "el alma es no-mortal" del juicio afirmativo. También incluye en los juicios de relación, que son las proposiciones hipotéticas de la tradición estoica, el "juicio categórico" que es lo opuesto del hipotético; y entre las proposiciones modales el juicio asertorio" que tradicionalmente era opuesto a ellas. No obstante, con estas modificaciones, Kant ha aceptado sustancialmente la tradición de la lógica formal y la ha aceptado por considerar que la *lógica general fura* (esto es, no aplicada), con tal que abstraiga de todo contenido de conocimiento y de toda consideración psicológica, únicamente tiene por objeto principios *a priori* y, por lo tanto, es un *canon* del entendimiento y de la razón con respecto a cualquier uso suyo, tanto empírico como trascendental (*K. R. V.*, B 78). En el curso de *Lógica* (publicado por uno de sus alumnos) Kant afirma que la lógica tiene por objeto las reglas *necesarias* del entendimiento, esto es, aquellas sin las cuales la función misma del entendimiento no sería posible: no las reglas *accidentales* que dependen de un determinado objeto de conocimiento y, por lo mismo, son tantas cuantos son los objetos. "La ciencia de estas regías universales y necesarias, dice, es por tanto simplemente la ciencia de la forma de nuestro conocimiento intelectual o de nuestro pensamiento. Podemos hacernos una idea de la posibilidad de una ciencia así, del mismo modo que nos formamos la idea de una *gramática general* que no contenga más que la simple forma del lenguaje en general y no las palabras que pertenecen a la materia del lenguaje" (*Logik*, A 3-4).

De este modo Kant presuponía la validez de la lógica formal como ciencia *a priori* de las funciones del entendimiento en sus reglas esenciales de funcionamiento. Pero negaba que tal ciencia constituyese un *órgano* de conocimiento, es decir, un instrumento para producir conocimientos auténticos. Más aún, esta pretensión la reconoce él como el fundamento de la *dialéctica*, o sea, del uso impropio o arbitrario de los conocimientos *a priori y*, por ende, como arte puramente sofística. Kant distingue la *lógica trascendental* de la lógica general. La lógica trascendental se refiere únicamente a objetos *a priori* mientras que la lógica general puede referirse indistintamente a cualquier tipo de conocimientos; y más específicamente, propone como problema específico suyo la *validez* de tales conocimientos: el problema fundamental de la *Crítica.* La parte de la lógica trascendental destinada a este cometido es la que Kant ha llamado "deducción trascendental" y en ella ve Kant "el problema más difícil de la Crítica" *(K. R. V.*, prólogo A XVI).

519. LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL

La deducción trascendental no fue "un problema difícil" sólo para Kant: también lo fue para los historiadores y comentaristas de su pensamiento, ya que la interpretación de la misma supone la interpretación total de la filosofía kantiana. La dificultad mayor deriva de que, a partir de Fichte, el idealismo clásico alemán empleó el término "deducción" para

indicar una exigencia que es mucho más genérica y general que la expresada por Kant con este mismo término, es decir, la exigencia de que "todo lo demostrable ha de ser demostrado, todas las proposiciones han de ser deducidas excepto el primero y supremo principio fundamental" (Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1794, § 7); o que "todas las determinaciones del pensamiento han de mostrarse en su necesidad, han de deducirse esencialmente" (Hegel; *Enc.*, § 42). Este sentido genérico generalizado del término, que puede hallar su explicación solamente en el ámbito del idealismo según el cual todo deriva del Yo o de la razón y por lo que todo puede deducirse del uno o de la otra, es completamente ajeno a la filosofía de Kant, en cuanto es extraña a este tipo de idealismo. Kant afirma explícitamente que asume el término en el significado jurídico, según el cual significa la demostración de la legitimidad de pretensión que se anticipa y se refiere al *quid iuris*, no al *quid facti* de una cuestión. En otros términos, probar que la persona *x* esta en posesión del objeto y no es una deducción; pero es deducción demostrar que *x* tiene sobre el objeto *y* un *derecho* de propiedad.

Kant se atiene siempre a este significado restringido y específico de la palabra "deducción", aunque con alguna oscilación terminológica. Una de estas oscilaciones está en la contraposición de la deducción *empírica* que consistiría en mostrar el modo de adquirirse un concepto por medio de la experiencia o de la reflexión, por lo que correspondería el *hecho* de la posesión, a la deducción trascendental: contraposición que aparece en el § 13 de la *Crítica de la razón pura.* Pero, un poco mas adelante, en el mismo párrafo, refiriéndose a Locke, Kant observa que en este caso, hablando con propiedad, no se puede usar el término "deducción" porque sólo se trata de una cuestión de hecho. Por otro lado, Kant recurre al término "deducción" siempre que se trata de justificar la *legitimidad* del uso de ciertos conceptos. Así formula la exigencia de una "deducción" de la ley moral como "justificación de la validez objetiva y universal de la ley" aun admitiendo que en este caso no sea posible tal deducción (*Crit. r. práctica*, § 3, nota 2); asimismo presenta la exigencia de la deducción de los principios de la facultad de juicio como demostracción de su "necesidad lógica objetiva" *(Crit. del juic.*, § 31 e Intr., § V), e igualmente habla de la "deducción de la división de un sistema" como "prueba de su cumplimiento y de su continuidad" *(Met. de las costumbres*, I, Intr., § III, nota). En otras palabras, la exigencia de la deducción se manifiesta, en la obra de Kant, siempre que se trata de justificar la validez de una exigencia cualquiera: la referencia objetiva de las categorías, el valor universal y necesario de la ley moral, la validez objetiva del juicio de gusto, el cumplimiento y continuidad de una clasificación sistemática. En todos estos casos no se trata de deducir (esto es, de hacer derivar lógicamente) algo de un primer principio, absoluto e incondicionado, según la exigencia formulada por Fichte y admitida por el idealismo romántico, sino de hallar el fundamento de una exigencia, es decir, la *condición* o el conjunto de condiciones que hacen posible alguna cosa; o más brevemente, la *posibilidad real* o *trascendental* de algo, en cuanto distinto de su simple posibilidad formal o lógica. Desde este punto de vista, la deducción, en el único significado legítimo del término, es siempre una deducción *trascendental*, es

decir; una determinación del fundamento y de la posibilidad validificante. No se puede llamar deducción al hallazgo, la descripción ni la clasificación de los objetos que deducir, pues tales operaciones, en opinión de Kant, pueden alguna vez llamarse "demostraciones". En efecto, Kant no llamó deducción a la formulación de la tabla de las categorías que él considera confiada a la reflexión sobre la experiencia científica y cuya completa demostración la obtuvo él mismo mediante consideraciones de lógica formal. Ni tampoco llamó deducción al hallazgo de la ley moral que para el es un *factum* de la razón o de las formas del juicio de gusto, descubiertas por medio de la reflexión sobre la actividad sentimental del hombre. En cambio, entendió como deducción la demostración de la validez de las formas cognoscitivas, de la ley moral y del juicio estético teleológico, demostración lograda gracias a la determinación de su fundamento, es decir, de sus condiciones de posibilidad.

En segundo lugar, está claro que no hay una deducción transcendental única: esto es, no hay un proceso deductivo único que constituya, en su conjunto, todo el sistema de la filosofía. En cambio, hay tantas deducciones cuantos sean los campos a que pertenecen los objetos que deducir, siendo tales deducciones autónomas. Más aún, en un campo como el moral, la exigencia de la deducción se asoma ala mente pero no puede ser satisfecha.

En tercer lugar y consiguientemente, el principio de la deducción, o sea el fundamento, no es único o absoluto, sino que debe formularse, en cada campo, de modo específico, es decir, en conformidad con la estructura del campo y de las pretensiones que aparecen en el mismo. Al no existir un fundamento único, tampoco nace la cuestión de cuál sea el fundamento: si es Dios, la naturaleza, el sujeto o el objeto, el yo o la razón, etc. En efecto, la deducción transcendental no desemboca en un principio absoluto e incondicionado de esta índole, sino solamente en la posibilidad valedera de la pretensión que se presenta en un terreno cualquiera del saber humano: posiblidad que adquiere caracteres reales o transcendentales según la naturaleza y los caracteres del propio terreno. Prescindiendo de estos caracteres, o sea, en su naturaleza pura y simple de fundamento en general, el fundamento mismo no es más que la *posibilidad de diversos órdenes de condicionamiento*, por lo que se reduce a aquella categoría de lo posible que Kant ha querido explicar en sus escritos precríticos. Por consiguiente, el proceso de la deducción no termina eri una *necesidad incondicionada* en la que se refleje la necesidad incondicionada de su principio (como en el caso de la deducción idealista) sino en una necesidad *condicionada:* en el sentido de que los objetos de la deducción (categorías, leyes, juicios), se consideran necesarios en la misma medida en que son referibles a la posibilidad que es fundamento de los mismos. Por lo cual, en último análisis, el resultado más importante de la deducción es el de limitar y regular el uso de los conceptos en que son posibles usos diversos: es decir, limitar entre los diversos usos posibles el que realmente sea posible en el sentido que asegura la eficacia y la validez del concepto.

520. LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS

La deducción trascendental de las categorías, es decir, de los conceptos puros del entendimiento no es, como ya se ha visto, la única deducción

trascendental; pero es la primera en que Kant tropezó, la más difícil y sobre la cual trabajó con mayor detención. La segunda edición de la *Critica de la razón fura* (1787) contiene una reelaboración radical de la exposición kantiana sobre este punto. Como esta exposición, por lo menos relativamente, es la más clara y completa y, en todo caso, la que el propio Kant consideró como la expresión más auténtica de su pensamiento, no hay por qué darla de lado y preferir la contenida en la primera edición. La preferencia concedida a esta última, sobre todo por los idealistas y críticos idealistas de. Kant, se explica fácilmente considerando que, por su ambigüedad se presta a ser interpretada más fácilmente como deducción idealista.

Kant comienza por observar que el problema de la deducción no se plantea frente a las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo. Estas no son susceptibles de usos diversos, sino de un solo uso que es el único válido. En efecto, un objeto no puede aparecer al hombre, es decir, no puede ser percibido por el hombre, sino a través de estas formas. La referencia necesaria de las mismas a los objetos de experiencia queda garantizada de esta manera: un objeto que no se halle situado en el espacio y en el tiempo no es un objeto para el hombre porque no es intuido. En cambio, el problema de la deducción subsiste por lo que respecta a las formas del intelecto porque los usos posibles de estas formas son diversos y la deducción tiene que determinar cuál de ellos sea el uso válido. Las categorías del entendimiento, por ejemplo, la causalidad, podrían incluso no condicionar en lo más mínimo los objetos de la experiencia y, por otro lado, pueden usarse también con relación a objetos que no forman parte de la experiencia (por ejemplo, Dios o las cosas en sí). La deducción trascendental debe mostrar si se refieren y cuándo se refieren a la experiencia, o sea, debe poner en claro la legitimidad y los límites de su alcance y las reglas de su uso legítimo.

Ahora bien, para hacer esto Kant comienza por distinguir la conexión necesaria, es decir, *objetiva*, de los objetos de experiencia, del vínculo *subjetivo* que puede existir entre las percepciones de aquellos objetos. Que dos percepciones estén en cierto modo ligadas, por ejemplo, que se den en el mismo espacio o simultánea y sucesivamente en el tiempo, no implica para nada que los fenómenos correspondientes deban tener entre sí una relación necesaria. Sin embargo, esta relación necesaria es, según Kant, la "forma lógica de todos los juicios". Por ejemplo, el juicio "el cuerpo es pesado" no significa que "siempre que llevo un cuerpo, siento una impresión de peso". Dicho juicio expresa una relación objetiva, independiente de mi percepción, entre el cuerpo y el peso. Por lo tanto, Kant considera inadecuada la definición (introducida por la *Lógica* de Puertorreal) del juicio como relación entre dos representaciones. Esta relación sería meramente subjetiva, mientras que la unidad propia del juicio, expresada por la cópula "es", es una unidad objetiva, inherente a los objetos mismos de que se trata (o sea, en el ejemplo citado, al cuerpo y al peso) (*K. r. V.,* § 19). Toda la experiencia (y Kant alude principalmente a la experiencia científica) está constituida por relaciones objetivas de esta naturaleza. Ahora bien, para Kant estas relaciones tienen su fundamento en el *yo pienso* o "unidad sintética originaria de la apercepción". Dice Kant: "El yo pienso debe poder

acompañar a todas mis representaciones: de lo contrario habría que imaginar algo que no pudiera pensarse; en cuyo caso la representación o sena imposible o. por lo menos para mí, no existiría" (*Ib.*, § 16). Esto quiere decir que, si existe una síntesis objetiva como la del juicio, ha de existir una *posibilidad de síntesis*, es decir, una función unificante; y el yo pienso, que es esta función, debe poder acompañar a todas las representaciones de unificar. El *debe poder acompañar* (*muss begleiten können*) expresa una posilidad, más aún, la posibilidad fundamental de la unificación. El *debe* se refiere al modo de establecerse o reconocerse esta posibilidad: ésta *debe* ser, si hay (como hay, en el juicio) la unidad objetiva de las representaciones. Como posibilidad de síntesis, el yo pienso puede unir las representaciones en una unidad que es la estructura objetiva de la experiencia; pero no sólo de la experiencia *externa,* es decir, de los fenómenos naturales, sino también de la experiencia *interna,* o sea, de aquel fenómeno que es el yo por sí mismo en la conciencia. La síntesis del yo pienso es, por tanto, ' el principio supremo de todo el conocimiento humano" (*Ib.,* § 16): expresión que se debe entender, no en el sentido de que ella sea el único principio del que pueda deducirse el conocimiento humano en su totalidad, sino en el sentido de que es la condición o la posibilidad de la validez objetiva de todo conocimiento.

En efecto, la primera característica del yo pienso o, como también dice Kant, de la "unidad de la apercepción" es que la misma es una *unidad objetiva;* en otros términos, no es sino la posibilidad de la experiencia como unidad. En los apuntos fragmentarios donde Kant consignaba las meditaciones fatigosas de sus últimos años y que deberían haber ilustrado el paso de los principios trascendentales a la física y constituir en conjunto la ultima exposición de su doctrina filosófica, Kant insiste de continuo en el carácter objetivo de la apercepción trascendental. La experiencia, • como *unidad* necesaria de los fenómenos se contrapone siempre en aquellos apuntes al *conjunto* de las representaciones que pueden tener entre sí formas de unidad casuales y variables. La sujetividad trascendental, el yo pienso, no es más que la pura posibilidad de la unidad de la experiencia (*Opus postumum*, IX, 2, p. 280, 308, 418, 438, 469, etc.). Pero este mismo aspecto de la unidad trascendental, sobre el que Kant insistía en los últimos años de su vida, tiene ya una ilustración suficiente en la exposición de la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura.* Se puede expresar sucintamente este aspecto de la deducción trascendental diciendo que el yo pienso, como acto originario del entendimiento, es la posibilidad de la experiencia como conexión necesaria entre los fenómenos.

En cambio, sobre la naturaleza *subjetiva* del yo pienso, hay cierta diferencia sustancial entre la exposición de la primera y segunda edición de la *Crítica.* En la primera edición, la apercepción pura se define como "el yo estable y permanente que constituye el correlativo de todas nuestras representaciones, respecto a la simple posibilidad de tener conciencia de ellas"; de modo que "toda conciencia pertenece a una apercepción pura y omnicomprensiva como toda intuición sensible, en cuanto representación, pertenece a una intuición pura interna, o sea, al tiempo" (*K. r. V.*, *A* 123-124). En cambio, en la segunda edición, el carácter subjetivo de la unidad transcendental se define, sobre todo respecto a su pura *formalidad,*

mediante el contraste, que se repite frecuentemente, (*Ib.,* §§ 16, 17, 21), con el carácter intuitivo de una problemática inteligencia divina. Ahora bien, el *yo estable y permanente* de que hablaba la primera edición es una *realidad*, y precisamente una realidad *psicológica;* el yo formal de la segunda edición no es' más que una *posibilidad,* la posibilidad original de la unificación de la experiencia. Esta posibilidad de unificación presupone el múltiple de la experiencia, que por eso ha de ser aceptado; de este modo, la posibilidad puede actuar y concretarse solamente en las modalidades particulares que este múltiple pone a su disposición. Con lo cual ella define la condición, no de todo entendimiento posible, sino de un entendimiento *finito,* esto es, humano. "Este principio, dice Kant (*Ib.*, § 17) no es un principio para todo entendimiento posible en general, sino sólo para aquel de cuya percepción pura en la representación *yo soy* no se da ningún múltiple. Sin embargo, aquel entendimiento de cuya autoconciencia resulta al mismo tiempo el múltiple de la intuición, entendimiento para cuya representación ya existieran a un mismo tiempo los objetos de esta representación, no necesitaría de un acto particular de síntesis del múltiple en la unidad de la conciencia, del que no obstante, necesita el entendimiento humano, que solamente piensa, pero no intuye. Pero este acto es inevitablemente el primer principio del entendimiento humano, de modo que no puede formarse ni la menor idea de otro entendimiento posible que intuya de por sí o que posea una intición sensible pero de distinta naturaleza de la que constituye el fundamento del espacio y del tiempo." Con estas consideraciones, varias veces repetidas, Kant insiste en el carácter finito del entendimiento humano y del acto originario en que el mismo se expresa. Este acto originario encuentra sus aclaraciones concluyentes en el § 25.

Kant explica en el párrafo anterior la paradoja (de la que no hay vestigio alguno en la primera edición) por la cual el hombre se conoce a sí mismo no como *es* en sí mismo sino como *aparece* a sí mismo. Conoce a sí mismo, precisamente como conoce a todos los demás objetos, como simple fenómeno. La paradoja es inevitable dada la naturaleza puramente formal del yo pienso, el cual por sí mismo no hace conocer nada como tampoco lo hace una categoría pura que prescinda de toda intuición sensible. Para conocerse a sí mismo, el hombre tiene necesidad no sólo del yo pienso, que es la posibilidad de éste como de cualquier otro conocimiento, sino también del múltiple sensible que se le proporciona a través de la forma pura del sentimiento interno, el tiempo. El hombre se conoce únicamente como determinado por el múltiple del sentimiento interno, pero como fenómeno. Supuesto lo cual, Kant añade (§ 25): "En la síntesis transcendental del múltiple de las representaciones en general, y por lo tanto en la unidad sintética originaria de la apercepción, yo tengo conciencia de mí mismo, no como yo me aparezco a mí mismo, ni como soy en mí mismo, sino solamente *que* yo soy. Esta representación es un pensar, pero no un intuir. Ahora bien, como para el conocimiento de nosotros mismos se necesita, no sólo la operación del pensamiento que reduzca el múltiple de toda posible intuición a la unidad de la apercepción, sino una determinada manera de intuición por la cual sea dado este múltiple, así también mi propia existencia no es una aparición ni menos aún una apariencia. Pero la determinación de mi existencia puede ocurrir solamente según la forma del sentido interno, de

aquel modo particular en que el múltiple, que yo unifico, pueda darse en la intuición interna; por lo cual yo no tengo *conocimiento* de mí como soy, sino solamente como aparezco a mí mismo. La conciencia de sí mismo está muy lejos de ser un conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el pensamiento de un objeto en general mediante la unificación del múltiple en una apercepción". La consecuencia es que en el acto de la apercepción "yo existo como inteligencia que sólo es consciente de su capacidad de unificación". En una nota Kant insiste de manera explícita y definitiva en el último significado del yo pienso. "El yo pienso —afirma Kant— expresa el acto de determinar mi existencia *(Dasein).* Con ello la existencia está ya dada, pero todavía no lo está el modo como debo determinarla, o sea, poner en mí el múltiple perteneciente a la misma. En este caso ocurre una autointuición que tiene por fundamento una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Ahora bien, si yo no tengo todavía otra intuición, que dé en mí lo que es determinante y de la que yo sea consciente sólo en cuanto es espontaneidad en el modo de darlo, este elemento determinante, antes del acto de determinar, como el tiempo es antes de lo determinable, yo no puedo determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, sino que me pongo únicamente como espontaneidad de mi pensamiento, es decir, del determinar, y mi existencia permanece siempre determinable sólo de modo sensible, o sea, como la existencia de un fenómeno. Sin embargo, esta espontaneidad hace que yo me llame inteligencia". La preocupación dominante de Kant en estos pasajes que son la expresión más clara lograda por él sobre la naturaleza del yo pienso, es salvaguardar el carácter finito, es decir, no creador, de la actividad intelectual del hombre. *El yo pienso es el acto de la autodeterminación existencial del hombre como ser pensante finito.* Esta autodeterminación es solamente la posibilidad de determinar un múltiple dado y, por tanto, es operante y concreta sólo el acto de aplicarse a tal múltiple (que es el de la intuición interna) y unificarlo en cierta manera. Considerada en sí misma, esto es, en su aspecto meramente subjetivo, esta posibilidad no es más que la conciencia de una espontaneidad (de la *capacidad* de determinar) que tiene por nombre inteligencia.

Se revela aquí el significado de aquella posibilidad condicionante y fundante que la investigación crítica de Kant, profundizando y desarrollando la orientación del iluminismo alemán, tiende a poner en claro. El "principio supremo de todo el conocimiento humano", la posibilidad última de la experiencia humana, es una posibilidad subjetiva y objetiva a un mismo tiempo: ya que es al mismo tiempo la posibilidad del hombre para determinarse como determinante frente a un material determinable ,en general, y la posibilidad de este material para determinarse de conformidad con la capacidad determinante del hombre. El hombre es inteligencia (espontaneidad) en virtud de la misma posibilidad por la cual los fenómenos constituyen una totalidad organizada (experiencia). Con el reconocimiento de esta posibilidad, Kant fundaba el valor del conocimiento humano precisamente sobre la naturaleza finita del hombre, esto es, sobre el carácter no creador de su actividad cognoscitiva. En efecto, en virtud de su naturaleza finita, el hombre es subjetivamente una pura posibilidad de unificación que se hace concreta y operante solamente frente a un múltiple

sensible que se ha dado; pero por otro lado, este *serle dado* del mùltiple sensible no es más que la posibilidad del mismo para organizarse en unidad.

De esta manera la doctrina de Kant excluye toda posibilidad de interpretar el yo pienso o apercepción transcendental como una autoconciencia creadora en el sentido que vendrá a ser propio del idealismo post-kantiano desde Fichte en adelante. No en vano la misma segunda edición de la *Critica* que consigue la exacta clarificación trascendental del yo pienso, al margen de los pretextos psicológicos ("el yo estable y permanente") que la cohibían en la primera edición, contiene también entre sus apéndices más expresivos, una 'Refutación del idealismo", que es un corolario directo de la deducción trascendental. La refutación de Kant va dirigida tanto contra el idealismo *problemático* de Descartes que declara indudable sólo el yo soy, como contra el idealismo *dogmático* de Berkeley que reduce las cosas en el espacio a simples ideas. La sustancia de esta refutación, el principio a que la misma obedece lo esclarece el propio Kant en una nota al prólogo de la segunda edición de la *Critica (K. r. V.*, B 274 y ss.). "Si a la conciencia intelectual de mi existencia en la representación *yo soy* que acompaña a todos mis juicios y operaciones de mi entendimiento, pudiese unir una determinación de mi existencia mediante una intuición intelectual, no pertenecería a ella necesariamente la conciencia de una relación con algo fuera de mí. Pero, aunque aquella conciencia intelectual preceda realmente a la intuición interna, en la que únicamente puede determinarse mi existencia, es sensible y ligada a la condición del tiempo; y esta determinación, y con ella la misma experiencia interna, depende de algo inmutable, que no está en mí y, en consecuencia, depende de algo fuera de mí con lo cual yo debo considerarme en relación. De tal manera que la realidad del sentido externo está necesariamente vinculada a la del sentido interno por la posibilidad de una experiencia en general: lo cual quiere decir que soy consciente de que existen cosas fuera de mí y de que estoy en relación con mis sentidos, con la misma seguridad de que soy consciente de que existe yo mismo determinado en el tiempo". En otras palabras, si el yo pienso fuese el acto de una autoconciencia creadora, no tendría nada fuera de sí ni habría cosas externas al mismo. No obstante, como es el acto de existencia de un entendimiento finito, implica siempre una relación con algo fuera de sí; y la realidad fenoménica de las cosas externas es igualmente cierta que la realidad de la conciencia y del mismo yo pienso. Así se traza el rasgo esencial del ser pensante finito: su *relación con el exterior*. La posibilidad originaria, que constituye este ser, la lleva más allá de sí, hacia la exterioridad fenoménica, de la cual lo hace dependiente: esta dependencia es la sensibilidad.

Pero la dependencia es recíproca en cierto modo: la originaria posibilidad trascendental es siempre al mismo tiempo la posibilidad de la espontaneidad subjetiva (inteligencia) y de la organización objetiva de los fenómenos (naturaleza). La deducción trascendental faculta a Kant para justificar el orden necesario de los fenómenos naturales. Este orden está condicionado por la síntesis original del entendimiento (yo pienso) y por las categorías en las cuales se determina y articula esta síntesis. En efecto, como simples representaciones, los fenómenos no pueden estar sometidos a otra ley que a la que les prescribe la facultad unificadora. Por eso la naturaleza en general,

como orden necesario de los fenómenos *(natura formaliter spectata)*, está condicionada por el yo pienso y por las categorías y se modela sobre ellas en lugar de constituir su modelo. El yo pienso y las categorías no pueden revelar todavía sino lo que es la naturaleza en general, como regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes naturales, por las que se expresa esta regularidad, no pueden deducirse de las categorías, sino que han de obtenerse de la experiencia. Esta experiencia no es más que la naturaleza misma en su aspecto subjetivo, debiéndose entender por naturaleza la totalidad organizada de los fenómenos y por experiencia estos mismos fenómenos en su aparecer al hombre.

De este modo la deducción trascendental elimina la duda de Hume sobre la validez de las proposiciones obtenidas de la experiencia. Hume creía posible que la experiencia de un momento a otro desmintiese aquella verdad de hecho, que ella misma sugiere. Kant considera que esta posibilidad no existe. La experiencia, al estar condicionada por las categorías del entendimiento y por la apercepción trascendental, nunca puede desmentir las verdades fundadas precisamente en estos factores condicionantes. De este modo, las leyes de la naturaleza quedan garantizadas en su validez.

La experiencia que las revela nunca podrá desmentirlas, ya que están fundadas en las condiciones que hacen posible toda experiencia.

521. LA ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS

Determinadas las categorías que presiden la constitución de la experiencia y justificadas estas categorías con la deducción trascendental, Kant pasa a fijar "el canon de su uso objetivamente válido", esto es, las reglas según las cuales deben aplicarse en los casos particulares. Es éste el objetivo de la *Analítica de los principios* o doctrina trascendental del juicio. Esta última expresión manifiesta el hecho de que el uso de las categorías es precisamente el juicio. La analítica trascendental comprende el esquematismo de los conceptos puros y el sistema de los principios del entendimiento puro.

La doctrina del *esquematismo* responde a la necesidad de encontrar un término medio entre las categorías y las intuiciones empíricas. Categorías e intuiciones son entre sí heterogéneas; y precisamente esta heterogeneidad hace nacer el problema de cómo sea posible la aplicación de las categorías a las intuiciones. Ahora bien, según Kant, el termino intermedio, que es homogéneo por un lado con la categoría y por otro con la intuición empírica o fenómeno, es el *esquema* trascendental; y el modo de comportarse del entendimiento con los esquemas, es el esquematismo, del entendimiento puro. El esquema es un producto de la imaginación, pero no es una imagen, porque contiene ya en sí algo de concepto puro. Se define como "el procedimiento general por el cual la imaginación proporciona a un concepto su imagen" *(K. R. V.*, B 179). Mientras que la imagen es un producto de la imaginación, el esquema es la pura posibilidad de la imagen; la cual, por esto, se reduce al concepto solamente por medio del esquema, pero por sí misma no coincide nunca perfectamente con él. Kant enumera los esquemas en relación con cada categoría. Así, el esquema de las categorías de cantidad es el *número,* el de las categorías de cualidad es la

cosa, el de las categorías de relación es la *permanencia o* la *sucesión* o la *simultaneidad*; el de las categorías de modalidad es la *existencia en el tiempo* y precisamente en un tiempo cualquiera (posibilidad), en un tiempo determinado (realidad) y en todo tiempo (necesidad). En general, los esquemas no son otra cosa que determinaciones *a priori* del tiempo según regias; y estas reglas se refieren a la serie del tiempo (esquema de cantidad) o a su contenido (esquema de cualidad), o a su orden (esquema de relación), o, en fin, al conjunto, del tiempo (esquema de la modalidad).

Reconocida así en el esquematismo la condición general para el uso de las categorías, Kant pasa a determinar los *juicios*, a los cuales tal uso da lugar. Evidentemente, no se trata aquí de juicios analíticos, cuya verdad está suficientemente garantizada por el principio de contradicción, sino simplemente de juicios sintéticos, a los cuales es indispensable una referencia a la experiencia. El conocimiento humano, en efecto, en lo que tiene de positivo y constructivo, no se extiende más allá de la experiencia, porque es siempre conocimiento de fenómenos. Pero la experiencia es no sólo el límite del conocimiento, sino también el fundamento de su valor. Un conocimiento que no se refiera a una *experiencia posible* no es conocimiento, sino un pensamiento vacío que no conoce nada, un simple juego de representaciones. Por otra parte, sobre el fundamento de la posibilidad de la experiencia, el conocimiento adquiere su plena validez, porque las condiciones, que hacen posible la experiencia, hacen posible también el *objeto* de la experiencia, el fenómeno.

Ahora bien, la experiencia no es una simple agregación de percepciones, sino que es la conexión necesaria entre los fenómenos. La posibilidad de la experiencia reside, pues, en las reglas fundamentales de esta conexión, que Kant llama *principios del entendimiento puro.* La función de tales principios consiste esencialmente en eliminar el carácter subjetivo de la percepción de los fenómenos, reduciendo la percepción a la conexión necesaria que es propia de la experiencia objetivamente válida. Sustituyen los simples lazos de las percepciones en el tiempo por relaciones necesarias que reúnen la experiencia en un todo coherente.

Kant, como de costumbre, recurre a su tabla de categorías para dar el cuadro sistemático de los principios del entendimiento puro; los cuales, en último análisis, no son otra cosa que los supuestos fundamentales de la ciencianewtoniana.

Los *axiomas de la intuición* (correspondientes a las categorías de la cantidad) transforman el hecho subjetivo de que podamos percibir la cantidad espacial o temporal (por ejemplo, una linea o una duración) sólo percibiendo sucesivamente las partes, en el principio objetivamente válido de que toda cantidad está compuesta de partes; y justifican así la aplicación de las matemáticas a todo el mundo de la experiencia.

Las *anticipaciones de la percepción* (correspondientes a las categorías de la cualidad) transforman la intensidad subjetiva de la percepción en su *grado* de la cualidad objetiva y garantizar así la continuidad de los fenómenos (en cuanto todo fenómeno puede tener infinitos grados).

Las *analogías de la experiencia* (que corresponden a las categorías de la relación) permiten reconocer por debajo de la mutabilidad de las percepciones un sustrato permanente que es la *sustancia* de los fenómenos;

sustituyen la simple sucesión temporal de las percepciones por la relación necesaria de *causalidad* entre los fenómenos, lo cual explica y fundamenta aquella sucesión; y permiten justificar objetivamente, mediante la relación de *acción recíproca,* la simultaneidad de los fenómenos, la cual no puede aparecer en las percepciones, que siempre son sucesivas. Precisamente estas tres analogías de la experiencia constituyen la *naturaleza* que es la misma conexión objetiva entre los fenómenos.

Los *postulados del pensamiento empírico en general* aclaran finalmente los conceptos de *posibilidad*, de *realidad* y de *necesidad* de las cosas, dando a tales conceptos su valor objetivo.

Los principios del entendimiento puro garantizan de esta manera el valor objetivo de la experiencia, sustrayéndola a la subjetividad de la percepción. Constituyen la naturaleza misma. La percepción que se sustrae a los mismos es un puro juego de la imaginación y no tiene otra realidad objetiva que la de un sueño. A estas consideraciones de la analítica trascendental se refieren continuamente las últimas meditaciones de Kant recogidas en el *Opus postumum.* En estas meditaciones, poco concluyentes porque Kant continuamente interrumpe el hilo de las mismas, y continuamente lo vuelve a emprender desde el principio, en la incapacidad de desarrollarlo y llevarlo hasta el fondo, el viejo filósofo se proponía aplicar los principios trascendentales de la ciencia de la naturaleza a la física, esto es, justificar particularmente las bases de la física de Newton, es decir: un tiempo absoluto, que fluye uniformemente sin relación con nada exterior; un espacio absoluto también, sin relación con nada externo, sino permanente e inmóvil; una materia única y uniforme, animada por una fuerza única y simple en la variedad de sus manifestaciones. El principio de que Kant pretendía valerse en esta especie de deducción de la física newtoniana es el de la posibilidad de la experiencia como sistema total de los fenómenos. De este modo, de la unidad de la experiencia deducía la unidad de la materia, que es objeto de la física. Así como hay una única experiencia, de manera que cuando se habla de diversas experiencias se alude en realidad a grupos de percepción, del mismo modo hay un único objeto de la experiencia, que es la materia; y cuando se habla de diversas materias, se alude en realidad a las sustancias (*Stoffen*) diversas que constituyen los elementos de la materia (*Opus post.,* VIII, I, p. 235-538, etc.; II, p. 592, etc.). Estas meditaciones seniles de Kant son importantes sólo porque revelan la exigencia que dominó siempre su investigación criticotrascendental: la de justificar la posibilidad y, por tanto, el valor del saber positivo del hombre (que para él se identifica con la ciencia newtoniana) precisamente sobre el fundamento de los límites de tal saber, esto es, en el ámbito de las posibilidades que constituyen el entendimiento finito del hombre.

522. EL NOÚMENO

Junto con la deducción trascendental y estrechamente vinculada a ella, la doctrina del noúmeno constituye el fundamento de la filosofía kantiana. Tampoco en este punto fue casual que Kant dudara largamente antes de llegar a la expresión definitiva de su pensamiento; y tampoco sobre este

punto son muy significativas las diferencias entre la exposición de la primera edición y la de la segunda edición de la *Crítica.* La distinción entre fenómeno y noúmeno se introduce en la *Disertación* (1770) como distinción entre mundo . sensible y mundo inteligible. "Lo que es pensado sensiblemente, decía entonces Kant (*Disert.*, § 4), es la representación de las cosas tal como aparecen y lo que es pensado intelectualmente es la representación de las cosas como son. ' A esta distinción que Kant atribuía a la metafísica tradicional, la *Crítica de la razón pura* da un significado enteramente nuevo. Esta obra había ya reconocido y establecido sólidamente que el conocimiento humano está encerrado dentro de los límites de la experiencia y que la experiencia no se refiere a más realidad que al fenómeno. Este principio excluye el que las categorías tengan (según la terminología de Kant) un *uso trascendental*, por el cual se refieren a las cosas en general y en sí mismas; y supone que su uso posible es el empírico, por el cual se refieren sólo a los fenómenos, esto es, a los objetos de una experiencia posible. Pero este supuesto, que queda definitivamente establecido para Kant a partir de 1781, da origen a un doble programa. En primer lugar, al de explicar la ilusión por la cual se tiende a extender las categorías del entendimiento más allá de los límites de la experiencia posible, esto es, a las cosas en sí mismas; en segundo lugar, al de explicar la función del noúmeno respecto a la misma experiencia esto es, al conocimiento humano.

Sobre el primer problema, la posición de Kant es clara y definida desde el principio. Aquella ilusión nace del hecho de que las formas *a priori* del entendimiento no dependen de la sensibilidad, y esto las hace aparecer aplicables también más allá de la sensibilidad misma, como si el pensamiento pudiera alcanzar el ser en sí. En realidad, las formas del entendimiento son únicamente la facultad lógica de unificar lo múltiple de la sensibilidad, y, donde falta esta multiplicidad, su función se hace imposible. Ya en la primera edición Kant distinguía claramente la *posibilidad trascendental o real,* constitutiva del conocer auténtico, de la *posibilidad lógica* constitutiva de un conocimiento puramente ficticio. "El juego de prestidigitación, por el cual la posibilidad lógica del concepto (que no se contradice a sí mismo) se cambia con la posibilidad trascendental de las cosas (por la cual al concepto corresponde un objeto) puede engañar y contentar solamente a los inexpertos" (A 224). Y en una nota de la segunda edición añade: "Todos los conceptos *[las categorías]* no se pueden justificar y, por tanto, demostrar en su posibilidad real, cuando se haga abstracción de toda intuición sensible, que es la única que tenemos" *(K. R. V.,* B 303).

Sin embargo, el noúmeno no es solamente una ilusión. Reconocer como fenómenos los objetos de la experiencia significa implícitamente contraponer a ellos objetos *no-fenómenos*. Estos objetos son, pues, posibles. Pero sobre el significado de su posibilidad y, por tanto, sobre la función que tal posibilidad ejerce en relación con el conocimiento humano, las ideas de Kant se fueron aclarando lentamente.

En un principio (I edición de la *Crítica y Prolegómenos*) Kant no realiza plenamente el significado de su propia distinción entre posibilidad lógica y posibilidad trascendental. El noúmeno, aun siendo reconocido como una simple posibilidad lógica, ha de ejercer una función positiva en el

conocimiento y es tratado como una realidad, aunque desconocida. "Todas nuestras representaciones, decía Kant en la primera edición de la *Crítica* (A 251), son referidas en realidad por el entendimiento a algún objeto, y puesto que los fenómenos no son otra cosa que representaciones, el entendimiento los refiere a alguna cosa como objetos de la intuición sensible; pero este algo, en cuanto tal, no es más que el objeto trascendental. Lo cual significa un algo = X, del cual no sabemos nada y del cual (por la actual constitución de nuestro entendimiento) nada podemos saber absolutamente, pero que puede servir únicamente de correlato de la unidad de la apercepción, respecto a aquella unidad de lo múltiple en la intuición sensible, por medio de la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto." Aquí el noúmeno es una X, una realidad desconocida, pero a pesar de todo siempre una realidad, que sirve de referencia a aquel "yo estable y duradero" de que hablaba la deducción trascendental de la primera edición. A esta realidad desconocida, que es el nóumeno, se atribuye en los *Prolegómenos* (I, observ. 2.ª) la función de influir sobre la sensibilidad y de ser el sustrato de los cuerpos materiales empíricamente percibidos. "Yo admito, dice en este punto Kant refutando el idealismo de Berkeley, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas que, aunque completamente desconocidas por nosotros en cuanto a lo que son en sí mismas, las conocemos por medio de las representaciones que su influjo sobre nuestra sensibilidad nos suministra y a las cuales damos la denominación de *cuerpo;* palabra que significa, por tanto, únicamente el fenómeno de aquel objeto que nos es desconocido, pero que no por esto es menos real." El noúmeno sería, desde este punto de vista, la *sustancia* de los cuerpos materiales en cuanto a fenómenos. El concepto del noúmeno se presenta aquí como resultado del proceso que induce a considerar subjetivas algunas cualidades de los cuerpos; en cierto punto, la intuición del cuerpo se convierte en subjetiva; pero permanece la realidad desconocida, la X, que está detrás de aquella intuición y que no es semejante a ella, del mismo modo que no es semejante la sensación del color rojo a la propiedad del cinabrio que la produce.

Es evidente que en estas consideraciones el noúmeno no es solamente, como sin embargo Kant había reconocido explícitamente en la misma primera edición de la *Crítica*, una posibilidad lógica sino una realidad, esto es, una posibilidad trascendental, de la cual se sirve Kant positivamente para explicar la constitución y el origen del conocimiento humano. Esta incongruencia queda eliminada en la segunda edición de la *Crítica.* Aquí, así como se eliminan los pasajes que hacen de la apercepción trascendental una realidad psicológica, esto es, un "yo estable y duradero", así también quedan eliminados los pasajes que se refieren a la función positiva del noúmeno en la constitución y en el origen del conocimiento humano y se realiza hasta el fondo el concepto del noumeno como pura posibilidad negativa v limitativa. Se aclara entonces explícitamente que en sentido positivo el noúmeno no es más que el objeto de una intuición no-sensible, esto es, de una intuición intelectual que no es la nuestra y "de la cual no podemos comprender ni siquiera la posibilidad" *(K. R. V., E* 309). En sentido positivo, el noúmeno es, por tanto, al menos para el hombre, imposible, y cualquier uso del concepto del mismo está fuera de discusión.

La conclusión es que "lo que nosotros llamamos noumeno debe entenderse solamente en sentido negativo" (*Ib.*, p. 220), como lo que *no* es objeto de nuestra intuición sensible. En esto sentido negativo, toma un nuevo relieve la función que ya se atribuía al noúmeno en la primera edición de la *Crítica*: la de concepto límite. "En fin, dice Kant (*Ib.*, B 311), no es posible ni siquiera reconocer la posibilidad de tales nóumenos; el territorio más allá de la esfera de los fenómenos está (para nosotros) vacío; esto es, nosotros tenemos un entendimiento que se extiende más allá *problemáticamente*, pero no tenemos ninguna intuición ni el concepto de una intuición posible por la cual puedan presentarse a nuestra consideración objetos más allá del campo de la sensibilidad ni el entendimiento pueda ser usado asertóricamente sobre los mismos. El concepto de noúmenos es, por tanto, un concepto límite (*Grenzbegriff*) para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad y por esto de uso puramente negativo. Sin embargo, el noúmeno no se forja arbitrariamente, sino que se relaciona con la limitación de la sensibilidad, sin que por esto ponga nada positivo fuera del dominio de la misma."

Aquí el noúmeno no es ya una X, una realidad desconocida pero positiva, capaz de ejercer una función positiva respecto al conocimiento humano. Es la pura posibilidad negativa y limitativa unida indisolublemente con los límites de este conocimiento en cuanto es siempre experiencia. Que el conocimiento humano sea conocimiento de fenómenos y no de noúmenos, no significa que los noúmenos estén detrás de él como lo que lo suscita, lo sostiene y justifica, sino únicamente que no es conocimiento divino, que no crea la realidad, sino que se mueve en el ámbito de posibilidades determinadas, empíricamente dadas, y que fuera de estas posibilidades no hay nada. Kant se fue liberando de esta manera, fatigosa y lentamente, de todo residuo ingenuamente realista de su criticismo. La edición de 1787 señaló verdaderamente su victoria definitiva en este punto. Pero la victoria sobre el realismo no significó, para Kant, idealismo. La disolución, que se fue operando gradualmente en su pensamiento, del noumeno como realidad positiva, no supone para nada que él haya reducido toda realidad al sujeto. El sujeto es para él la inteligencia finita, esto es, el hombre cuyo acto de autodeterminación existencial (el yo pienso) es al mismo tiempo una relación posible con la realidad objetiva de la experiencia. La enseñanza que surge de la deducción trascendental y de la doctrina del noúmeno, en la forma definitiva que estos fundamentos tomaron en la segunda edición de la *Critica*, es que el acto originario constitutivo de la subjetividad pensante del hombre es, al mismo tiempo, el acto instaurador de una relación bien fundada entre el hombre y la realidad objetiva del mundo de la experiencia. La más íntima y escondida esencia de la subjetividad humana se revela en la obra de Kant como una relación con el objeto: con un objeto que no es una realidad desconocida, sino la multiplicidad empírica del mundo en que el hombre vive.

Es significativo que los dispersos y enrevesados pensamientos del *Opus postumum* no modifiquen el punto de vista alcanzado por Kant en la segunda edición de la *Crítica*, antes bien aduzcan alguna notable aclaración al mismo. Se encuentra frecuentemente en ellos (*Op. post.*, edic. cit., II, p. 20, 27, 33, etc.) el concepto de la cosa en sí como correlato de la unidad

originaria del entendimiento y, por tanto, como una X que no es un objeto particular sino el puro princìpio del conocimiento sintètico *a priori.* Esta era la doctrina de la primera edición de la *Crítica*; pero esta doctrina está entrelazada y confundida con la afirmación que aparece continuamente (*Ib.*, p. 4, 25, 31, 32, etc.), de que la cosa en sí es "un puro pensamiento sin realidad" (*Gedankending ohne Wirklichkeit*), un *ens rationis.* Y esta afirmación es aclarada en el sentido de que la cosa en sí representa el aspecto negativo del objeto de la intuición empírica, lo que Kant llama (*Ib.*, p. 24) "lo negativo sintético de la intuición *a priori*". La cosa en sí no es un objeto distinto del objeto sensible, sino únicamente "el punto de vista negativo desde el cual este objeto puede ser considerado" (*Ib.*, p. 42). De manera que la distinción entre fenómeno y cosa en sí no es una distinción entre objetos, sino entre las relaciones que hay entre el sujeto y el objeto fenoménico. El objeto fenoménico es tal en virtud de la relación positiva que tiene con el sujeto al cual aparece, relación por la cual es una intuición y precisamente una intuición empírica. Pero tiene también con el sujeto una relación negativa (no es cosa en sí) y precisamente en virtud de esta relación negativa puede ser considerado como fenómeno y, por tanto, sometido a la unidad de la apercepción y de las categorías (*Ib.*, p. 44, 412). Kant afirma que solamente esta relación negativa, hace posible la filosofía trascendental: afirmación que expresa en otras palabras la que se encuentra continuamente en la *Crítica* de que, si los objetos del conocimiento fueran cosas en sí, sería imposible aplicarles las funciones subjetivas del conocer y estas funciones no tendrían significado. Es, por tanto, evidente que la doctrina que se encuentra a través de todo el *Opus postumum*, de la cosa en sí como *ens rationis y* relación negativa del sujeto con el objeto empírico, no es mas que una reafirmación de la cosa en sí como concepto-límite que hace posible el conocimiento empírico del hombre y la filosofía trascendental que analiza las condiciones del mismo.

523. LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Con las dos secciones de la Analítica trascendental (Analítica de los conceptos y Analítica de los principios) concluye la parte positiva de la Lógica trascendental. La segunda parte de esta Lógica, de la Dialéctica trascendental, es negativa: tiende a mostrar la imposibilidad de que los conceptos que la razón humana es inclinada a formular, prescindiendo de la expenencia, mediante el uso trascendente de las categorías. La dialéctica trascendental es la crítica de la *dialéctica,* o sea, de la lógica tomada como órgano de conocimiento. Kant dice a este propósito: "A pesar del diverso significado en que los antiguos emplearon el nombre de la ciencia o arte dialéctico, sin embargo se puede deducir del uso real que hicieron del mismo, que la dialéctica no es otra cosa para ellos que la *lógica de la apariencia*; ella fue el arte sofístico de dar a la propia ignorancia e incluso a las propias ilusiones voluntarias, la apariencia de la verdad imitando el *método de la fundación* que prescribe de ordinario la lógica, sirviéndose de sus tópicos para colorear todo procedimiento vacío. Ahora bien, podemos hacer una advertencia tan segura como útil: la lógica general

considerada como órgano, es siempre lògica de la apariencia, o sea, dialéctica" *(K. R. V.,* B 87). Esto ocurre porque la lògica por sí sola, es decir, sin la ayuda de la experiencia, no puede producir conocimientos, sino sólo nociones aparentes o ficticias que se cambian por conocimientos. No obstante, la dialéctica tradicional no se ocupa de la crítica de *todas* estas nociones, sino sólo de las que nacen de una 'ilusión natural e inevitable de la razón. humana" y que, por lo tanto, persisten aun después de haberse aclarado su carácter ilusorio. Kant identifica estas nociones con las del alma, del mundo y de Dios, que eran el objeto de la metafísica tradicional. Por eso, la dialéctica trascendental es sustancialmente la crítica de esta metafísica.

La crítica de Kant se dirige de modo específico a la forma que dichas nociones habían asumido en la *metafísica especial* de Wolff, que él consideraba como la más ordenada y rigurosa exposición de las mismas. Pero hay que notar que Wolff había distinguido de la *metafísica especial*, que comprende la psicología de la cosmología y la teología, una *metafísica general* u *ontología,* que Kant no hace objeto de crítica alguna. Y esto es así porque considera él que los resultados fundamentales de la ontología de Wolff pueden ser aceptados fundamentalmente incluso por aquella "metafísica crítica" o "científica" que Kant creía coincidir con la crítica de la razón pura (*Ib.*, B 870) y que, en un escrito de 1793 en respuesta a un tema propuesto por la Academia de Berlín *(¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho desde la época de Leibniz y Wolff?* A 156) designaba con él mismo nombre de ontología.

Como ya queda dicho, las nociones ficticias de la metafísica se producen por el uso natural, pero no disciplinado, de la razón. Ahora bien, así como el acto del entendimiento es el juicio, la actividad de la razón es el *silogismo;* y de la misma manera que Kant había sacado de las diferentes clases de juicio las categorías del entendimiento, saca ahora de las diversas clases de silogismo los conceptos de la razón. Ahora bien, el silogismo puede ser categórico, hipotético y disyuntivo (según la clasificación de los estoicos, pasada a los escolásticos). Los conceptos de la razón que se fundan en esta división contienen, por esto, en primer lugar, la idea del sujeto completo (sustancial), que es la del alma; en segundo lugar, la idea de la serie completa de las condiciones, que es la del mundo; en tercer lugar, la idea de un conjunto perfecto de todos los conceptos posibles, que es la de Dios. Cada una de estas ideas representa, a su manera, la totalidad absoluta de la experiencia; pero puesto que la totalidad de la experiencia no es nunca una experiencia, ninguna de ellas tiene ningún valor objetivo, y por esto precisamente es idea y no realidad. La idea del alma representa la totalidad de la experiencia en relación con el sujeto; la idea del mundo representa esta totalidad en relación con los objetos fenoménicos; y la idea de Dios la representa en relación con cualquier objeto posible, fenoménico o no. La critica de estas tres ideas es, al mismo tiempo, la crítica de las tres disciplinas que constituían la metafísica especial "de Wolff, esto es, de la psicología racional, de la cosmología racional y de la teología racional.

Como fundamento de la psicología racional, esto es, del concepto de alma sobre el cual se basa, hay, según Kant, un simple *paralogismo,* un razonamiento equivocado. Este razonamiento consiste en aplicar al yo

pienso la categoría de sustancia y, por consiguiente, en transformar este acto originario del entendimiento en una sustancia simple, inmaterial, incorruptible y, por esto, también espiritual e inmortal. Pero la categoría de sustancia, como todas las otras categorías, se puede aplicar solamente a objetos empíricos, y el yo pienso, la subjetividad finita del hombre, no es un objeto empírico sino únicamente, como se ha visto, la autodeterminación existencial del sujeto pensante en relación con lo múltiple empírico determinable. La aplicación de la categoría de sustancia no puede, por tanto, usarse respecto al yo pienso y, no obstante, todas las dificultades de la psicología racional se basan en un silogismo falaz en cuanto toman la palabra sujeto en dos significados diversos. Y, en efecto, el yo que piensa es, desde luego, sujeto, pero no es sustancia, esto es, un ser subsistente por sí mismo. Es, desde luego, un yo singular, que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos; pero no por esto es sustancia simple, ya que la simplicidad no puede predicarse más que de las sustancias empíricas. Esto garantiza la identidad del yo; pero esta identidad no dice nada sobre la identidad del yo fenoménico que es el único que es objeto de conocimiento. En fin, el yo pienso establece la distinción entre el mismo y las cosas externas; pero no dice nada sobre la posibilidad de poder subsistir sin tales cosas. Intercambiando estas afirmaciones la psicología racional demuestra su carácter ilusorio y falaz.

La idea de *mundo*, como totalidad absoluta de todos los fenómenos, que es el objeto de la cosmología racional, revela su ilegitimidad al motivar afirmaciones antitéticas que se presentan provistas de igual verosimilitud. Estas afirmaciones son las *antinomias de la razón pura,* verdaderos conflictos de la razón consigo misma, de los cuales ella no puede salvarse si no es abandonando el principio de que nacen, la idea del mundo. De esta idea (que no tiene nada que ver con la naturaleza, que es la conexión causal de los fenómenos) nacen, en efecto, cuatro antinomias. La *primera* es la que se da entre la finitud e infinitud del mundo respecto al espacio v al tiempo; se puede, en efecto, sostener tanto que el mundo haya tenido comienzo en el tiempo y tenga un límite en el espacio, como que no tenga ni una cosa ni otra y sea infinito. La *segunda* antinomia nace de la consideración de la divisibilidad del mundo: se puede sostener tanto que la divisibilidad se interrumpa en un cierto límite y que por ello el mundo esté compuesto de partes simples, como que la divisibilidad pueda prolongarse hasta el infinito y que, por lo tanto, no haya en él nada simple o indivisible. La *tercera* antinomia se refiere a la relación entre causalidad y libertad: se puede admitir una causalidad libre al lado de la causalidad de la naturaleza o negar cualquier causalidad libre. La *cuarta* antinomia se refiere a la dependencia del mundo de un ser necesario: se puede admitir que exista un ser necesario como causa del mundo, o se puede negar tal ser. Entre la tesis y la antítesis de estas antinomias es imposible decidirse, porque ambas pueden ser demostradas. El defecto esta en la misma idea de mundo, la cual, estando más allá de toda experiencia posible, resulta incognoscible y por esto no puede dar ningún criterio apto para decidirse por una u otra de las tesis en conflicto. Las antinomias demuestran, pues, la ilegitimidad de la idea de mundo; esta ilegitimidad resulta evidente, si se observa que las tesis de dichas antinomias representan un concepto demasiado pequeño para el

entendimiento y las antítesis un concepto demasiado grande para el mismo entendimiento. Así, si el mundo ha tenido principio, volviendo empíricamente hacia atrás en la serie de los tiempos, sería menester llegar a un punto en que esta vuelta hacia atrás terminase; v éste es un concepto del mundo demasiado pequeño para el entendimiento. Si, en cambio, el mundo no ha tenido principio, la vuelta hacia atrás en la serie de los tiempos no puede agotar nunca la eternidad; y éste es un concepto demasiado grande para el entendimiento. Lo mismo cabe decir para la finitud e infinitud espacial, para la divisibilidad, etc. En cualquier caso se llega a un concepto de mundo que, o reduce a límites angostos la posibilidad del hombre de proceder de un término a otro en la sene de los acontecimientos, o extiende tales límites hasta tal punto que hace insignificante esta misma posibilidad.

La tercera idea de la razón pura, la de Dios, la llama Kant el ideal de la razón pura. Es, en efecto, el conjunto de toda posibilidad, esto es, el ser determinado al menos por uno de los posibles predicados opuestos de las cosas. Este ideal es el modelo de las cosas que, como copias imperfectas suyas, sacan de él la materia de su posibilidad. Por esto se llama Ser originario; y se llama Ser supremo por cuanto no tiene ningún ser sobre sí, y Ser de los seres por cuanto todo otro ser está condicionado por él. Estas determinaciones, empero, son puramente conceptuales y no dicen nada sobre la existencia real del ser de que se trata. Kant analiza a este propósito las pruebas aducidas sobre la existencia de Dios, que reduce a tres: la prueba fisicoteológica; la prueba cosmológica y la prueba ontológica. Comienza su análisis por esta última, que pretende sacar la existencia de Dios del mismo concepto de Dios como Ser perfectísimo. Esta prueba, según Kant, es contradictoria o imposible: es contradictoria si se cree que en el concepto de Dios está ya implícita su existencia, porque en este caso no se trata ya del simple concepto; y es imposible si no se la cree implícita, porque en tal caso la existencia deberá añadirse al concepto sintéticamente, esto es, por medio de la experiencia, mientras Dios está más allá de toda experiencia posible. La prueba cosmológica que pasa de la contingencia del mundo a la necesidad del Ser supremo, se funda en la prueba ontológica, ya que el ser necesario es precisamente el ser cuyo concepto implica su existencia, de manera que la demostración de la necesidad de Dios presupone la prueba ontológica. En cuanto a la prueba fisicoteológica, que se remonta desde el orden del mundo hasta su ordenador, según Kant, no concluye, porque no es dado al hombre establecer una relación adecuada entre el orden hallado en el mundo y el grado de perfección divina que debería explicar este orden. También esta prueba supone un salto en el cual podría apoyarse solamente en la prueba cosmológica y por la ontológica; de manera que sufre el mismo triste destino que estas dos. Esta crítica sirve, según Kant, para quitar todo fundamento no solamente al *teísmo,* que admite un Dios viviente, cuyos atributos pueden ser determinados por una teología natural, sino también al simple *deísmo,* que admite sólo un ser originario o una causa suprema, rehusando determinarlo ulteriormente.

Con todo, las ideas de la razón pura, aunque negadas en todo su valor objetivo, en su realidad, se presentan incesantemente como problemas. Reconocida la ilusión a que el hombre está sometido en el uso dialéctico de la razón, es necesario remontarse hasta la raíz de tal ilusión, que se hunde en

la misma naturaleza del hombre y encauzar esta raíz a un uso positivo y constructivo al servicio del mismo conocimiento empírico del hombre. En otras palabras: negada la solución dogmática del problema metafísico, es necesario proponer alguna solución *crítica*, por la cual aquel problema sea mantenido y garantizado en su problematicidad. ¿De que manera? A esta pregunta responde el *uso regulativo* de las ideas trascendentales. No pueden tener un *uso constitutivo* porque no sirven para conocer ningún objeto posible; pero pueden y deben tener un uso regulativo, orientando la investigación intelectual hacia aquella unidad total que representan. Toda idea es, para la razón, una regla que la impulsa a dar al campo de su investigación, que es la experiencia, no sólo su mayor extensión, sino también la máxima unidad sistemática. Así, la idea psicológica impulsa a buscar los lazos entre todos los fenómenos del sentido interno y encontrar en ellos una unidad cada vez mayor, precisamente *como si* fuesen manifestaciones de una única sustancia simple. La idea cosmológica espolea a pasar incesantemente de un fenómeno natural a otro, del efecto a la causa y a la causa de está causa, y así hasta el infinito, precisamente *corno si* la totalidad de los fenómenos constituyese un mundo unico. La idea teológica, en fin, añade a toda la experiencia un ideal de perfecta organización sistemática, que ella no alcanzará nunca, pero que siempre perseguirá, precisamente *como sí* todo dependiese de un único creador. Las ideas, al dejar de valer dogmáticamente como realidades, valdrán en este caso *problemáticamente*,, como condiciones que impulsan al hombre a la investigación natural y lo inclinan de acontecimiento en acontecimiento y de causa en causa a tentativas incesantes para extender lo más posible el dominio de su propia experiencia y dar a este dominio la mayor unidad. No obstante, se tratara siempre de una unidad problemática, que se presentará como un problema en los problemas concretos de la investigación científica, pero que no podrá nunca ser cambiada por una realidad u objeto y afirmada como tal. El único camino para garantizar a la unidad total de la experiencia su carácter problemático y para evitar que pretenda erigirse ilusoriamente en una realidad propiamente dicha, es considerarla, según Kant, como guía y regla de la investigación que se mueve en los mismos límites de la experiencia.

524. LA DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO

La Estética y la Lógica trascendental (en sus dos partes de Analítica y Dialéctica) constituyen en su conjunto la Doctrina trascendental de los elementos; la cual es, según la imagen de Kant, el cálculo y la determinación de los materiales que constituyen el edificio del conocimiento humano. La Doctrina trascendental del método debe, en cambio, dar los planos de este edificio, planos que deben estar en relación con las posibilidades y límites del material que se ha de emplear. Kant define la doctrina trascendental del método como "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura". Y trata en ella de la disciplina, del canon, de la arquitectónica y de la historia de la razón pura. En realidad, esta parte de la obra de Kant fue ya casi toda expuesta anteriormente en el curso del

tratamiento de los elementos, de manera que tiene únicamente importancia como recapitulación o repetición, desde el punto de vista de las aplicaciones prácticas, de la primera parte de la *Crítica.*

En la *Disciplina de la razón pura,* Kant se preocupa en primer lugar de establecer la diferencia entre filosofía y matemáticas. La filosofía, dice, es conocimiento racional mediante conceptos; las matemáticas mediante construcción de conceptos. Para construir un concepto, es menester una intuición no empírica, y ésta es la intuición del espacio-tiempo, de la cual se vale el matemático en sus construcciones. La filosofía, que no tiene a su disposición ninguna intuición pura adecuada a sus conceptos, no procede por construcción sino por análisis. Su método debe diferenciarse por esto del de las matemáticas. No puede partir de definiciones, como hacen en cambio las matemáticas, sino como experimento y con la precaución de demostrar, por último, su legitimidad; no conoce los axiomas, de los que las matemáticas obtienen sus fundamentos; no tiene siquiera verdaderas y propias demostraciones, porque no alcanza nunca la certeza intuitiva o evidencia. El conocimiento filosófico puede con todo llamarse sistema, pero solamente sistema de investigación de aquella unidad, para la que únicamente la experiencia puede procurar la materia. Todo esto respecto al uso positivo de la razón. En cuanto a su uso negativo, esto es, polémico, para la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas, Kant juzga que la razón debe evitar tanto el dogmatismo como el escepticismo y adoptar en cada caso una posición crítica. El dogmatismo es el primer paso en la razón pura; el escepticismo es el segundo. La crítica es el paso definitivo con el cual se señalan con precisión los confines del poder y de la capacidad de la razón y sobre estos confines se establecen sólidamente ese poder y capacidad. La disciplina de la razón se refiere también a sus hipótesis y a sus demostraciones. Los conceptos de la razón son, como se ha visto, solamente principios regulativos, esto es, ficciones eurísticas, de las que se vale el entendimiento para extender y organizar la investigación científica. No pueden convertirse en hipótesis tomadas para explicar los hechos empíricos o cosas naturales, porque esto sería en realidad una renuncia a toda explicación y un pretexto de la razón perezosa para retroceder en su investigación. En general, toda hipótesis puede ser formulada sólo a base de la experiencia posible y, por tanto, no puede contener "otras cosas o principios fuera de aquellos que, según las ya conocidas leyes de los fenómenos, están en relación con los fenómenos dados" *(K. R. V.,* B 801). Además, una hipótesis debe bastar para determinar *a priori* las propias consecuencias sin hipótesis subsidiarias (*Ib.*, B 802). Y ninguna de estas condiciones la satisface una "hipótesis trascendental" en que para la explicación de las cosas naturales se emplease una simple idea de la razón. En fin, en la demostración la primera regla es la de examinar los principios, de los cuales se pretende partir; la segunda, la de valerse de una sola demostración, y la tercera, la de valerse de demostraciones ostensivas o directas, no indirectas *o* apagógicas, esto es, que parten de la verdad de las consecuencias y se remontan a la verdad de las premisas.

El *Canon de la razón pura* es entendido por Kant como conjunto de dos principios *a priori* que deben regular el uso de las facultades cognoscitivas.

Estas reglas deben orientar la razón hacia su último fin, que es el conocimiento de los tres objetos fundamentales de la vida moral: la libertad del querer, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Kant anticipa aquí los fundamentos de la doctrina que desarrollará en la *Crítica de la razón práctica.* El Canon sirve también para distinguir la opinión, de la fe y la ciencia. Una creencia que vale para todos los que están provistos de razón se llama *convicción*; una creencia que tiene su fundamento en la naturaleza particular del sujeto se llama *persuasión.* La persuasión tiene sólo validez privada y, por tanto, es incomunicable, porque es una actividad subjetiva. Según esto, la opinión es una creencia suficiente, tanto subjetiva como objetivamente, esto es, no es convicción ni persuasión. La creencia que se considera suficiente subjetivamente, pero insuficiente objetivamente, se llama *fe.* En fin, la creencia suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama *ciencia.* La suficiencia subjetiva es la convicción, la objetiva es la certeza. La fe se refiere a la dirección dada al hombre por una cierta idea y al influjo subjetivo que esta idea ejerce sobre los actos de la razón. Kant emplea en la *Razón práctica* este concepto de fe.

La *Arquitectónica de la razón pura* es el arte del sistema, entendiendo por sistema la unidad de múltiples conocimientos reales unidos en una idea única. Como sistema, la filosofía es solamente un ideal, nunca una realidad. No se puede aprender filosofía, pero se puede aprender a filosofar, a ejercitar la razón y aplicarse a la consideración y a la crítica de sus mismos principios. Pero el concepto escolástico de filosofía como sistema, supone el concepto cósmico de la filosofía como ciencia de la relación de todo conocimiento con el fin esencial de la razón humana; y en este sentido el filósofo no es un simple razonador (como son los otros científicos) sino "el legislador de la razón humana". Como legislación de la razón humana, la filosofía tiene dos objetos, la naturaleza y la libertad: la filosofía de la naturaleza se dirige a lo que existe; la de las costumbres, a lo que debe ser. Estas dos partes corresponden al uso especulativo y al uso práctico de la razón pura y constituyen en su conjunto la metafísica. De la metafísica de la naturaleza, la primera parte es la filosofía trascendental, que estudia el entendimiento y la razón en sus conceptos y principios en cuanto se refieren a objetos en general, pero sin considerar los objetos dados; una segunda parte estudia, en cambio, la naturaleza, o sea precisamente el conjunto de los objetos dados.

En la *Historia de la razón pura* Kant esboza una especie de clasificación de las doctrinas filosóficas, distinguiéndolas, respecto al objeto, en sensualistas, como la de Epicuro, e intelectualistas, como la de Platón; respecto al origen del conocimiento, en empíricas, como las de Aristóteles y Locke, y neologistas (innatistas), como las de Platón y Leibniz; respecto al método, en naturalistas o dogmáticas, escépticas y científicas o críticas.

525. ANALÍTICA DE LA RAZÓN PRACTICA: MORALIDAD Y SANTIDAD

La doctrina moral de Kant parece a primera vista que elimine y quite de en medio todos los límites que la razón encuentra en el uso teórico y que, por tanto, abra al hombre fas puertas prohibidas del noúmeno. La razón

práctica confiere realidad objetiva a aquellas ideas trascendentes que la razón teórica debía reconocer solamente como problemas. El hombre como sujeto de la vida moral se coloca en el dominio del noúmeno; y la conciencia que teóricamente lo refería solamente a sí mismo, como fenómeno, lo pone aquí en presencia de su esencia nouménica. El hombre se libera, en virtud de la ley moral, del determinismo causal, al que está sujeto como ente que vive en la naturaleza y se considera positivamente libre, o sea, capaz de iniciar una nueva serie causal independiente de la causalidad de la naturaleza. Las ideas del alma y de Dios dejan de ser "trascendentes y regulativas" para convertirse en "inmanentes y constitutivas" del objeto de la razón práctica, el sumo bien. Parece, por tanto, que la vida moral vaya aboliendo uno a uno los límites que la vida teórica impone al hombre y de los cuales esta misma vida teórica saca todo su valor posible.

Pero, por otra parte, este contraste entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* se esfuma o toma otro significado si se confrontan los temas fundamentales de las dos obras. Se descubre entonces la unidad fundamental de su inspiración. En la *Razón pura* aparece como tema dominante la polémica contra la arrogancia de la razón que pretende sobrepasar los límites humanos. En la *Razón práctica* se presenta como tema dominante la polémica contra el *fanatismo moral* como veleidad para transgredir los límites de la conducta humana. La *Razón pura* opone el conocimiento humano, fundado en la intuición sensible de los fenómenos, a un problemático conocimiento divino fundado en la intuición intelectual de la cosa en sí. Del mismo modo, la *Razón práctica* opone la moralidad humana, que es el respeto a la ley moral, a la santidad divina, que es la conformidad perfecta de la voluntad con la ley. Finalmente, la *Razón pura* presenta el noúmeno como condición del proceder del hombre como condición de la empresa moral.

Todo el concepto kantiano de la vida moral del hombre se funda en la naturaleza finita del hombre, en la falta de un acuerdo necesario entre su voluntad y la razón, esta ley no valdría para él como mandato y no le impondría la obligación de deber. La acción se ejecutaría infaliblemente en conformidad con la razón; pero la ley de la razón es un *imperativo y* obliga al hombre al deber. Por tanto, el principio mismo de la moral implica un límite práctico, constituido por los impulsos sensibles y por esto la finitud del que debe realizarla. "Para un ser, dice Kant (*K. R. V.*, V, A. 37, p. 20), para el cual el'motivo determinante de la voluntad no es solamente la razón, la regla de la razón es un imperativo, esto es, una regla que se caracteriza por un *deber ser* que expresa la necesidad objetiva de la acción y significa que, si la razón determinase enteramente la voluntad, la acción se verificaría infaliblemente de acuerdo con esta regla.'' La moralidad, en otras palabras, no es la racionalidad necesaria de un ser infinito que se identifica con la misma razón, sino la racionalidad posible de un ser que puede tomar, como puede no tomar, la razón por guía de su conducta.

Estos fundamentos son la base de toda la doctrina moral de Kant. Por ellos, la moralidad está tan alejada de la pura sensibilidad como de la racionalidad absoluta. Si el hombre fuera sólo sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por los impulsos sensibles. Si fuera únicamente racionalidad, serían necesariamente determinadas por la razón. Pero el

hombre es, al mismo tiempo, sensibilidad v razón, puede seguir el impulso y puede seguir la razón: en esta posibilidad de elección consiste la libertad que hace de el un ser moral. Para vivir moralmente, el hombre debe superar la sensibilidad; esto supone no sólo que se substraiga a los impulsos sensibles, sino también que evite el tomar como regla de acción cualquier objeto del deseo. Como ser racional pero finito, ef hombre desea la felicidad; pero precisamente, en cuanto objeto de deseo, la felicidad no puede ser el fundamento de un imperativo moral. El deseo no se manda; todo lo que es objeto de deseo puede dar lugar a *máximas* subjetivas, que carecen de validez necesaria, a *imperativos hipotéticos*, que manden algo con vistas a un fin, no a una ley objetivamente necesaria que valga para todos los seres racionales finitos. Los imperativos hipotéticos son los de una técnica *cualquiera, o también los ae la prudencia,* que indican los medios para ser felices. La ley moral es, en cambio, un *imperativo categórico,* que no tiene como punto de mira ningún objeto, ningún fin determinado, sino sólo la conformidad de la acción con la ley. En razón de esta exclusión de cualquier objeto del deseo, esto es, de cualquier fin particular, el imperativo categórico es puramente *formal.* Constituye, como ley, la misma exigencia de una ley; obliga la voluntad no a acciones particulares, sino a toda acción que esté conforme con la ley de la razón, esto es, que no esté sugerida o impuesta por un impulso cualquiera. La ley moral no puede mandar otra cosa que proceder según una máxima que pueda valer para todos. Y de hecho una máxima que no pueda valer para todos se destruye a sí misma e introduce la división y el conflicto entre los seres racionales. La fórmula del imperativo categórico es entonces la siguiente: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir siempre como principio de una legislación universal.'' Esta fórmula es la ley moral; vale para todos los seres racionales, tanto finitos como infinitos; pero únicamente para los hombres es un imperativo porque en el hombre no se puede suponer una voluntad *santa,* esto es, tal que no sería capaz de una máxima contraria a la ley moral. Para los seres finitos, la ley moral es, pues, un imperativo y manda categóricamente, porque la ley es incondicional. La relación de una voluntad finita con esta ley es una relación de dependencia que se expresa en una obligación, esto es, en apremiar a la acción conforme con la ley. Esta acción se llama *deber;* y la ley moral es así el origen y el fundamento del deber en el hombre.

La ley moral no llega al hombre desde fuera; es un *hecho* de la razón pura en el sentido de que "seamos conscientes de ella *a priori* y que es apodícticamente cierta, incluso suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ningún ejemplo de su exacta observancia" (*K.P. V.,* §7; A 56). Al ser hecho, excluye ella la deducción que, como ya se ha dicho (§ 519), nunca concierne a la cuestión de hecho. Por eso, en la *Crítica de la razón práctica*, lo mismo que en la *Crítica de la razón pura*, no se presenta el problema de la deducción trancendental en la forma de una demostración de la validez de la ley moral: esta misma validez forma parte del hecho racional en que consiste la ley moral. Pero la deducción trascendental se presenta igualmente en el ámbito de la *Crítica de la razón práctica* en un sentido que Kant denomina paradójico, es decir, en el sentido de que "el mismo principio moral sirve como principio de la deducción de una facultad

inescrutable, que ninguna experiencia puede probar pero que la razón especulativa debe admitir como posible, o sea, la facultad de la *libertad* (*Ib.*, § 7, A 56). Así, mientras la ley moral, como hecho de razón, no necesita fundamento alguno que la justifique, demuestra ella que la libertad es no sólo posible sino real en los seres que reconocen la ley misma como obligatoria. Así,. pues, en el dominio moral, la deducción trascendental adopta la forma de la deducción de la libertad sobre la base de la presencia, en el hombre, de la ley moral como hecho de razón. *Tú debes, luego puedes,* es la fórmula que; según Kant, resume la deducción trascendental en el dominio moral. La ley moral condiciona de esta manera tanto la libertad *negativa* del hombre, esto es, su independencia de la naturaleza, como su libertad *positiva,* esto es, su legislación autónoma. Con todo, tiene un carácter puramente formal, ya que, en realidad, no prescribe más que la renuncia por parte del hombre a los impulsos sensibles y su determinarse en virtud de la pura universalidad de la razón. El carácter formal de la ley, la cual no manda más que la conformidad con la ley, ha sido muchas veces equiparado a una abstracción y ha atraído sobre la doctrina moral de Kant el reproche de negar la humanidad de la vida moral. En realidad, aquel carácter deriva precisamente de la consideración de que la vida moral es vida esencialmente humana y, por tanto, supone la presencia de la sensibilidad y el peligro, para el hombre, de abandonarse a sus impulsos. Precisamente por esto Kant ha afirmado la necesidad de sustraer la ley moral a todo contenido y admitirla en su pura forma. Un ser cuyos deseos tuvieran ya el valor objetivo de la ley, que no pudiera desear mas que lo que la razón manda, no tendría idea del carácter formal de la ley moral, y ni siquiera de la ley misma como mandato. Pero puesto que el hombre es sensibilidad, además de razón, su vida moral es, en primer lugar, el abandono de la sensibilidad, como motivo de acción y el decidirse de acuerdo con la pura forma de la ley.

Esto explica la función esencial que el carácter formal de la ley ejerce en toda la doctrina moral de Kant. Kant se sirve en primer lugar de él para la crítica de todas las doctrinas morales que se fundan en un principio material, esto es, que deducen la ley moral de un objeto cualquiera del deseo. Y establece la siguiente tabla de los

Motivos materiales determinantes de la vida moral

SUBJETIVOS				OBJETIVOS	
externos		internos		internos	externos
de la educación (Montaigne)	del gobierno civil (Mandeville)	del sentimiento físico (Epicuro)	del sentimiento moral (Hutcheson)	de la perfección (Wolff y los estoicos)	de la voluntad de Dios (Crusius y los demás moralistas teólogos)

Los motivos subjetivos, tanto externos como internos, son todos empíricos y no pueden, por tanto servir de fundamento a una obligación moral incondicional. Esta obligación, en efecto, estaría condicionada por circunstancias externas (de educación o de gobierno), o bien por un sentimiento y no estaría justificada en su validez universal. Tales motivos subjetivos podrían, a lo mas, explicar de hecho la existencia de moralidad en ciertos hombres o grupos de hombres; pero no probarían el carácter absolutamente obligatorio de la ley moral. El que la educación o el gobierno o un sentimiento mío cualquiera me determinen a obrar de un modo determinado, no me dice nada todavía acerca del valor efectivo de este modo de obrar, o sea, sobre mi obligación real hacia él. Pero lo mismo puede decirse también de los motivos objetivos. La perfección o la voluntad de Dios pueden tomarse como motivos de la acción sólo si los consideramos como factores o elementos de nuestra felicidad; dependen, por tanto, del deseo de felicidad y no justifican la validez de una ley que manda incondicionalmente.

En segundo lugar, el formalismo de la ley moral permite a Kant establecer el principio de que "el concepto del bien v del mal no debe ser determinado antes que la ley moral, sino únicamente después de ella y mediante ella". El hombre es un ser dotado de *necesidades* en cuanto pertenece al mundo sensible y su razón se ve en la precisión de no poder renunciar a convertirse en instrumento de tales necesidades y, por tanto, de contribuir a su satisfacción y a su felicidad. Pero la razón no es solamente una manera particular de que la naturaleza se sirve para orientar al hombre hacia el mismo fin al que ha encaminado los demás animales, esto es, al bienestar. El hombre puede y debe servirse de la razón aun para un fin superior y, por tanto, considerar lo que es bien en sí mismo, y no ya sólo relativamente a sus necesidades; en este caso la razón se emplea para un juicio que, desde el punto de vista sensible, es absolutamente desinteresado y que, por sí solo, es un juicio moral. En este juicio sobre el bien y el mal en sí, la razón determina la voluntad *inmediatamente*, esto es, no mirando los objetos del deseo, y la voluntad se convierte en razón pura práctica. La voluntad, cuya máxima está conforme con la ley moral es, pues, buena absolutamente, en cualquier respecto, y es la condición suprema de todo bien. Es evidente, en efecto, que todos los demás bienes, hasta la habilidad o el ingenio humano, pueden ser mal empleados, y por esto no son buenos de manera absoluta: la voluntad buena es, en cambio, bien en sentido absoluto y es la única cosa incondicionalmente buena. Pero es tal, no solamente cuando está conforme con la ley, sino también cuando obra únicamente por consideración a la ley. Si la acción escogida por la voluntad, aun siendo conforme a la ley moral, no es verificada con vistas a la ley, sino por otro motivo sugerido por el miedo o por la esperanza, no es una acción moral, porque no es una acción determinada *inmediatamente* por la ley moral. Esto lleva a considerar los motivos de la acción moral.

Kant distingue a este propósito la legalidad de la moralidad: la *legalidad* es la conformidad con la ley de una acción que se hace por otro motivo de naturaleza sensible, por ejemplo, para evitar un daño u obtener un beneficio. La *moralidad*, en cambio, es la conformidad inmediata de la voluntad con la ley, sin el concurso de los impulsos sensibles. Ahora bien, puesto que el

conjunto de los impulsos, cuya satisfacción es la felicidad, es el amor a sí mismo (egoísmo), la acción que realiza la moralidad y, por consiguiente, la libertad, es la eliminación del egoísmo, y en primer término de la presunción que antepone el yo y sus impulsos a la ley moral. Pero la acción negativa de la libertad sobre el sentimiento es también un sentimiento, el único sentimiento moral: *el respeto.* Y el respeto no es sólo el motivo de la moralidad, sino toda la moralidad considerada subjetivamente, ya que sólo destruyendo toda opuesta pretensión del amor de sí mismo se vigoriza la autoridad de la ley V se la deja adquirir predominio sobre el hombre. Kant insiste sobre e! hecho de que la moralidad como respeto es una condición propia del hombre como ser racional finito. "El respeto es una acción sobre el sentimiento, por tanto, sobre la sensibilidad de un ser racional; supone, pues, esta sensibilidad y con ella la finitud de los seres a los cuales la ley moral impone respeto. A un ser supremo o, al menos libre de toda sensibilidad y al cual, por esto, la sensibilidad no pueda ser un obstáculo para la ra/ón práctica, no se le puede atribuir respeto a la lev" (*K.P. V.*, A 134-35).

Del concepto de motivo nace el concepto de *interés* moral que no es más que la representación del motivo de la voluntad mediante la razón. En el concepto de interés se funda, además, el de *máxima*. Y estos tres conceptos, el de motivo, el de interés y el de máxima, pueden aplicarse solamente a los seres finitos. "Estos conceptos suponen, en efecro, un limitación en la naturaleza de un ser, en el que la naturaleza subjetiva de su libre albedrío no está en sí de acuerdo con la ley objetiva de una razón práctica; suponen una necesidad de ser estipulados de alguna manera en su actividad, porque un obstáculo interno se opone a ellos. Por esto no pueden aplicarse a la voluntad divina" *(K. P. V.,* A 142).

Estas aclaraciones fundamentales permiten entender el significado de la afirmación kantiana de la naturaleza nouménica de la vida moral. La vida moral es la constitución de una *naturaleza suprasensible* en la que la legislación moral sobreviene a la legislación natural. La naturaleza sensible de los seres racionales es su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente; por tanto, para la razón es heteronomía. La naturaleza suprasensible es autonomía, porque está bajo el dominio de la pura razón. Mientras la naturaleza sensible es una naturaleza a la que está sujeta la voluntad racional, la naturaleza suprasensible está sometida a la voluntad porque tiene su fundamento en la razón práctica. La naturaleza suprasensible es, pues, producto de la voluntad libre, o sea, de la voluntad conforme a la ley, y en este aspecto la fórmula del imperativo categórico se puede también expresar así: "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza" (*Grundl. zur Met. der Sitten*, A 82-83). De las dos expresiones del imperativo categórico, la primera ("Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como ley universal") y esta última dan la forma del mismo imperativo. La *materia* de este imperativo, esto es, el fin, la determina la subjetividad de los mismos seres racionales. En efecto, el imperativo categórico implica el reconocimiento de los demás sujetos morales para los cuales la ley debe poder valer y, por tanto, incluye el respeto a su dignidad. De manera que el imperativo puede también tomar esta segunda forma: "Procede de manera

que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en las demás, siempre como fin, nunca como simple medio.'' Esta segunda fórmula supone que la universalidad de la ley moral no es el acuerdo sobre un determinado objeto, ni la uniformidad de acción de los diversos sujetos, sino sólo el reconocimiento de la dignidad humana en las demás personas como en la propia. Este reconocimiento hace que todos los hombres como sujetos morales constituyan un *reino de los fines,* esto es, una "unión sistemática de seres racionales", de la cual todo miembro es legislador y subdito. En este reino, ningún ser racional finito puede aspirar al puesto de soberano, porque ninguno es perfectamente independiente, sin necesidades y sin límites para su poder. Pero todos participan en él, con el acto de su libertad que los constituye en personas (*Grudl.,* A 84). Con todo, en cuanto cada miembro del reino de los fines no sólo es subdito, sino también legislador, el imperativo categórico puede expresarse también con esta tercera fórmula: "Obra de manera que la voluntad pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal", (*Ib.*, A 84), que es la fórmula que expresa de la manera más completa la autonomía del hombre como sujeto moral.

Las tres fórmulas del imperativo categórico evidencian cómo la actividad moral del hombre está dirigida a la constitución de un mundo que no es el de la naturaleza empírica y de sus leyes necesarias. Sin embargo, este mundo no puede realizarse en oposición a la naturaleza sensible y sus leyes: su misma posibilidad no tiene otro horizonte ni otro camino para apoyarse que el de la misma naturaleza sensible. Aquí está la raíz de la exigencia paradójica de que el hombre, como sujeto de la libertad, valga como noúmeno. La moralidad supone el encuentro de dos causalidades independientes, la de la libertad y la del mecanismo natural; y este encuentro se verifica en el hombre. Él hombre debe ser, pues, por un lado, relativamente a la libertad, un ser en sí; por otro, relativamente a la necesidad natural, un fenómeno (*K. P. V.*, pról., A 6 y nota). Pero considerado como noúmeno, el hombre no anula su naturaleza sensible. Su noumenidad moviliza su fenomenidad: el mundo suprasensible que establece en el acto de su libertad, es la forma de la misma naturaleza sensible. La causalidad libre, que da lugar a la naturaleza suprasensible es, sí, espontaneidad absoluta, pero no es creación. La noumenidad del sujeto moral no significa el abandono de la sensibilidad y la ruptura de todo lazo con el mundo sensible. El hombre, como sujeto moral, no se identifica con la razón de sí misma; la moralidad no es nunca conformidad completa de la voluntad con la ley, no es nunca *santidad.*

La oposición entre moralidad y santidad es el tema dominante de la *Crítica de la razón práctica* y el fundamento de su última parte, la Doctrina del método. La santidad excluye la posibilidad de sustraerse a la ley y hace inútil el imperativo y la constricción del deber. Pero la moralidad es una obligación e implica una violencia hecha a los impulsos. Deber y obligación son los únicos nombres apropiados a la relación del hombre con la ley moral. "Nosotros somos miembros legisladores de un reino moral hecho posible por la libertad y representado por la "razón práctica como objeto de respeto, pero somos los subditos, no el soberano del mismo, y así desconocer nuestra condición inferior de criaturas, rechazar

presuntuosamente la autoridad de la ley, es ya una infidelidad al espíritu de la ley, aun cuando se observe la letra de la misma" (*Ib.*, A 147). La santidad está, pues, reservada a Dios y es reconocida, junto con la beatitud y la sabiduría, como una de las propiedades que le pertenecen a El solo, porque suponen la ausencia de límites (*Ib.*, A 237, nota). Pero ni el hombre ni ninguna criatura racional puede atribuírsela sino por presunción ilusoria.

Esta presunción es el fundamento del *fanatismo moral.* Este pretende cumplir la ley de buen grado, en virtud de una inclinación natural; y así sustituye la "virtud, que es la intención moral de lucha, por la santidad de una creída posesión de la perfecta pureza de intención. El fanatismo moral incita a los hombres a las acciones más nobles, más sublimes y magnánimas, presentándolas como puramente meritorias; y así sustituye el respeto por un motivo patológico, porque se funda en el amor a sí y determina una manera de pensar ligera, superficial y fantástica, por la cual el orgullo de una bondad espontánea que no tiene necesidad de espuelas ni de frenos, aniquila la humildad de la simple sujeción al deber (*Ib.*, A 151-52). El precepto cristiano que manda el amor a Dios y al prójimo, pretende, en cambio sustraer este amor a la inclinación natural; y así garantiza la pureza de la moralidad y su proporción a los límites de los seres finitos; somete al hombre a la disciplina de un deber que no le deja vanagloriarse de perfecciones morales imaginarias, y le impone los límites de la humildad, esto es, de la sinceridad consigo mismo (*Ib.*, A 152). Por consiguiente, el método de la razón práctica, esto es, el camino para asegurar al imperativo moral la suprema eficacia sobre el hombre, está sustancialmente dirigido a la destrucción del fanatismo moral. Debe promover "la representación escueta y severa del deber, más conforme con la imperfección humana y con el progreso del bien".

526. LA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PRACTICA: POSTULADOS Y FE MORAL

La acción moral del hombre tiene como objetivo o término el *sumo bien.* El sumo bien para el hombre, que es un ser finito, no sólo consiste en la virtud, sino en la unión de virtud y felicidad. La virtud es, en efecto, el bien *supremo*, esto es, la condición de todo lo que es deseable; pero no es el bien íntegro y perfecto para seres racionales y finitos, que también tienen necesidad de felicidad. "Tener necesidad de la felicidad y ser dignos de ella, y con todo no participar de la misma, no es compatible con el querer perfecto de un ser racional que tuviera a la vez la omnipotencia: solamente tratamos de representarnos semejante ser." Pero la virtud y la felicidad no están por sí mismas unidas. Esforzarse en ser virtuoso y buscar la felicidad son dos acciones diferentes; una no implica la otra. La identidad entre virtud y felicidad fue admitida por los epicúreos y los estoicos, en cuanto los primeros creyeron que la virtud estaba contenida implícitamente en la busca de la felicidad, y los segundos juzgaron que la felicidad estaba implícita en la conciencia de la virtud. Pero, en realidad, virtud y felicidad constituyen una antinomia, y la condición que hace posible la primera (el respeto a la ley moral) no influye en la segunda, ni la condición que hace posible ésta (el conformarse con las leyes y el mecanismo causal del mundo sensible) hace

posible la virtud. En cierta manera, la felicidad debiera ser una Consecuencia de la virtud, no en el sentido de que ésta pueda producir la felicidad, según el mecanismo de las leyes naturales, sino en el sentido de que hace al hombre digno de ella y, por tanto, justifica su esperanza de obtenerla. No obstante, para ser propiamente digno de la felicidad, el hombre debe poder promover hasta el infinito su perfeccionamiento moral. Sólo la santidad, esto es, la conformidad completa de la voluntad con la ley, hace digno sin más de la felicidad y constituye la condición del sumo bien, esto es, de la unión perfecta de la virtud y de la felicidad. Pero, dice Kant *(K. P. V.*, A 220), la santidad es una perfección de la que no es capaz ningún ser racional del mundo sensible, en ningún momento de su existencia. Por tanto, sólo puede hallarse con un progreso hasta el infinito desde los grados inferiores a los grados superiores de la perfección moral. Pero este progreso hasta el infinito sólo es posible si se admite ia inmortalidad del alma; la inmortalidad es, pues, un *postulado* de la razón práctica, esto es, "una proposición teórica, pero como tal indemostrable, en cuanto se une inseparablemente a una ley práctica que vale incondicionalmente *a priori."* Además, puesto que la unión de virtud y felicidad no se verifica según las leyes del mundo sensible, sólo puede ser producto de una voluntad santa y omnipotente, esto es, de Dios, De manera que así como la posesión de la primera condición del sumo bien, esto es, la virtud, supone la inmortalidad del alma, así también ia posesión del segundo elemento del sumo bien, a saber, de la felicidad proporcionada a la moralidad, supone la existencia de Dios. Kant advierte que no es un deber creer en la existencia de Dios, sino únicamente una necesidad; y que ni siquiera la existencia de Dios es necesaria para el deber, porque éste se funda en la autonomía de la razón. El postulado, como necesidad de la razón práctica, es más bien una fe, y precisamente una *fe nacional* porque lo sugiere aquel concepto del sumo bien al cual el hombre tiende como ser racional finito.

Estos postulados hacen reconocer con certeza lo que aparecía sólo como problematico a la razón especulativa: la realidad del alma como sustancia indestructible, la realidad del mundo como dominio de la libertad humana y la realidad de Dios como garante del orden moral. Lo que era trascendente para la razón especulativa, se convierte en *inmanente* para la razón práctica. Con todo, esta extensión de la razón pura en su aspecto práctico no supone una extensión igual del conocimiento teórico. Admitir los postulados no significa *conocer* los objetos nouménicos a los que se refieren. "Con estos conceptos, dice Kant (*Ib.*, A 240), nosotros no conocemos la naturaleza de nuestra alma ni el mundo inteligible, ni el Ser supremo, en lo que son en sí mismos, sino que tenemos únicamente reunidos los conceptos de estas cosas en el concepto práctico del sumo bien como objeto de nuestra voluntad, completamente *a priori,* con la razón pura, y también hemos hecho esto sólo mediante la ley moral y sólo, respecto a ésta, con vista al objeto a que ella se refiere."

Estamos aquí, ciertamente, en un punto crucial de la filosofía de Kant, un punto que parece incluir una dificultad insuperable. ¿Por qué —se puede preguntar— el hombre, que está cierto aunque sea prácticamente de la realidad suprasensible no puede hacer valer también esta certeza en el dominio teorico? Si, como dice Kant esta certeza no nos dice nada sobre el

modo con que los objetos son posibles, sobre la manera, por ejemplo, con que se pueda representar positivamente la acción causal de la voluntad libre, nos dice, sin embargo, sobre ios objetos nouménicos *que* existen y existen absolutamente. Con esto, el límite de la experiencia queda superado y así el hombre parece poseer una certeza positiva más allá de la experiencia y parece ilegítimo encerrar el conocimiento dentro de estos límites. El primado de la razón práctica" parece estar en oposición evidente con la limitación del conocimiento humano dentro de las posibilidades empíricas, que es la gran enseñanza de la *Crítica de la razón pura.* No nos debe maravillar, desde este punto de vista, que los intérpretes y seguidores de Kant, que han tomado al pie de la letra la doctrina del primado de la razón práctica, no hayan tomado jamás al pie de la letra las limitaciones que Kant le impuso, prohibiendo cualquier uso teórico de la misma y rehusando considerarla, desde cualquier punto de vista, como una extensión del conocimiento. Con todo, las afirmaciones de Kant son tan porfiadas y repetidas a este propósito que hacen presumir que los motivos que las sugerían debían ciertamente parecerle decisivos. Y decisivos son, en realidad, respecto a los supuestos fundamentos de la filosofía de Kant. El postulado es en su *expresión* una "proposición teórica"; pero no es un acto teórico de la razón, esto es, un acto que, desde el punto de vista teórico, tenga una validez cualquiera. Kant advierte que, aun después de que la razón ha conseguido incrementarse, al admitir la realidad de los objetos nouménicos, no le queda con respecto a tales objetos más que una labor *negativa,* esto es, la de impedir por una parte el *antropomorfismo,* que es el origen de la superstición, o sea, de la extensión aparente de aquellos conceptos mediante una pretendida experiencia y, por otra parte, el *fanatismo,* que promete esta extensión mediante una intuición suprasensible, o un sentimiento del mismo género (*Ib.*, A 244-45). La realidad se atribuye a las ideas nouménicas únicamente en "relación con el ejercicio de la ley moral" (*Ib.*, A 248). Ningún uso puede hacerse de ellas para los fines de una teología natural o de la física. El postulado es tan sólo una *necesidad* del ser moral finito; y la palabra necesidad revela su carácter práctico. "Una necesidad de la razón pura práctica se funda en el deber de nacer de cualquier cosa (del sumo bien) objeto de mi voluntad, para promoverlo con todas mis fuerzas; pero en este caso debo suponer la posibilidad del mismo y, por tanto, también sus condiciones, esto es, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no las puedo demostrar mediante mi razón especulativa, aunque tampoco las pueda refutar" (*Ib.*, A 256). Y esta necesidad no supone ninguna certeza, sino únicamente una fe problemática que es la única que se adapta a la condición del hombre. En el párrafo final de la Dialéctica de la razón práctica, titulado "De la proporción sabiamente conveniente de las facultades de conocer en el hombre respecto a su determinación práctica", párrafo demasiadas veces olvidado para la aclaración de este punto de la doctrina kantiana, Kant hace ver que una certeza cualquiera que el hombre pudiese tener acerca de la realidad suprasensible, destruiría la vida moral del hombre. En tal caso, en efecto, "Dios y la eternidad, en su terrible majestad, estarían continuamente delante de nuestros ojos (ya que lo que podemos demostrar perfectamente vale ciertamente lo que podemos descubrir mediante la vista). La

transgresión de la ley sería impedida ciertamente, cuanto se mandara sería cumpli'do; pero como la intención, que origina las acciones, no puede sernos impuesta por un mandato y el prurito de la actividad sería siempre en tal caso inmediato y externo, de aquí que la razón no tendría necesidad de esforzarse y reunir sus fuerzas para resistir a las inclinaciones mediante la representación viva de la dignidad de la ley, así la mayor parte de las acciones conformes con la ley responderían al temor, sólo unas pocas a la esperanza y ninguna al deber; de manera que el valor moral de las acciones del cual depende únicamente el valor de la persona y del mundo a los ojos de la sabiduría suprema, no existiría para nada. La conducta del hombre (mientras su naturaleza fuese la misma que ahora) se transformaría en un puro mecanismo, en el que, como en un teatro de marionetas, todo se movería perfectamente sin que las figuras tuviesen vida. Ahora bien, las cosas se presentan para nosotros de muy distinta manera; por mucho que se esfuerce nuestra razón, sólo tenemos una vista oscura y dudosa del porvenir y el que rige el mundo nos deja solamente conjeturas, no ver nr demostrar claramente su existencia y su majestad; la ley moral, sin prometernos nada con certeza y sin amenazarnos, exige de nosotros el respeto desinteresado; y sólo cuando este respeto se convierte en activo y dominante, sólo entonces y sólo por esto permite echar una mirada, y aun con débil vista, al reino de lo suprasensible. De esta manera puede tener lugar una intención verdaderamente moral y consagrada inmediatamente a la ley y la criatura racional puede convertirse en digna de participar en el sumo bien, que es adecuado al valor moral de su persona y no solamente de sus acciones' (*Ib.*, A 265-66). Estas palabras de Kant, que recuerdan las de Pascal sobre el "Dios que se esconde" (§ 425), aclaran exactamente el alcance del llamado primado de la *Razón práctica.* Hacen de los postulados de la razón práctica una analogía exacta de las ideas de la razón pura; así como estas últimas son simplemente las condiciones de la investigación científica que en virtud de ellas puede avanzar en extensión y en unidad hasta el infinito, del mismo modo los postulados son las condiciones del empeño moral del hombre y de su indefinido perfeccionamiento. Y como condiciones del empeño moral, los postulados deben tener el mismo carácter que las ideas de la razón pura: deben valer *problemáticamente,* esto es, no puede ofrecer una certeza indestructible, que sería directamente contraria a la condición del hombre y haría imposible la misma vida moral. El postulado no autoriza a decir yo *se,* sino únicamente *yo quiero.* "El hombre justo puede desde luego decir: yo quiero que haya un Dios; que mi existencia en este mundo, aun fuera de la conexión natural, sea también una existencia en un mundo puro del entendimiento y, por último, que mi duración no tenga fin; yo persisto eh esto y no me dejo quitar esta fe, siendo éste el único caso en que mi interés, ya que no puedo descuidar nada, determina inevitablemente mi juicio, sin atender sofisterías." (*Ib.*, A 258).

527. EL MUNDO DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

Se ha visto que la simple conformidad de una acción con la ley constituye la legalidad, mientras que en la moralidad la acción se hace únicamente por

respeto a la ley. A la legalidad le falta, pues, para ser moral, la intención moral: es compatible también con la conformidad a la ley por un motivo diferente del simple respeto a la ley, a saber, por una inclinación natural de temor o de esperanza. Sobre el concepto de la legalidad se funda el *derecho.*

Kant expone su doctrina del derecho en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* (1797), cuya segunda parte es la "Doctrina de la virtud", esto es, un análisis de los deberes del hombre para consigo mismo y para con los demás, y una "metodología moral" que comprende una "Didáctica moral" y una "Ascética moral". La segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* es una casuística detallada de la vida moral, desarrollada según las doctrinas éticas de Kant y ofrece escaso interés. La doctrina del derecho presenta, en cambio, aspectos notables que van a examinarse. Kant entiende por "legislación jurídica" aquella legislación que admite, como motivo de la acción, un impulso distinto de la idea de deber. Los deberes impuestos por la legislación jurídica son, pues, todos deberes *externos*, ya que ella no exige que la idea interna del deber sea por sí misma un motivo determinante de la voluntad del agente. Mientras la legislación ética es la que no puede ser externa, la legislación jurídica es la que *puede* ser también externa, y por esto se sirve de una imposición no puramente moral, sino de hecho, y actúa con fuerza que obliga necesariamente. El derecho considera la relación externa de una persona con otra, en cuanto sus acciones pueden, de hecho, tener influencia las unas sobre las otras. Es el conjunto de las condiciones por la cuales la voluntad de uno concuerda con la voluntad del otro según una ley de libertad; y la fórmula de esta ley es la siguiente: "Obra externamente de manera que el libre uso de tu albedrío pueda estar conforme con la libertad de todos los demás según una ley universal." Sin embargo, esta ley no espera obtener su realización de la buena voluntad de los individuos particulares: implica la posibilidad de una imposición externa que interviene para impedir, o al menos para anular, el efecto de las posibles violaciones. Kant divide el derecho en derecho *innato*, dado a cada uno por la naturaleza, independientemente de cualquier acto jurídico, y en derecho *adquirido*, que nace únicamente de un acto jurídico. El único derecho humano innato es la *libertad,* como independencia de toda imposición en cuanto puede subsistir juntamente con la libertad de todos los demás. El derecho adquirido es, por tanto, derecho *privado,* que define la legitimidad y los límites de la posesión de las cosas externas. o derecho *público*, que considera la vida social de los individuos en una comunidad jurídicamente ordenada. Esta comunidad es el Estado. Kant, como Montesquieu, distingue tres poderes del Estado, el legislativo, el ejecutivo y el judicial y, como Rousseau, atribuye el poder legislativo sólo a la voluntad colectiva del pueblo. Este poder debe, en efecto, ser tal que no pueda absolutamente cometer injusticia contra ninguno; y esta garantía se alcanza sólo si cada uno decide la misma cosa para todos y todos para cada uno; pero sólo mediante la voluntad colectiva del pueblo. Kant, con todo, niega la legitimidad de la rebelión del pueblo contra el soberano legítimo y condena la revolución inglesa y la francesa que procesaron y ejecutaron a sus soberanos. Es notable que Kant extraiga de sus conceptos morales una justificación de la pena jurídica que se aleja mucho de la de los juristas del iluminismo. El castigo jurídico (distinto de la pena natural, por la que el vicio se castiga a sí

mismo) debe aplicarse al reo no como un medio para alcanzar un bien, tanto en provecho del criminal como en provecho de la sociedad civil, sino únicamente porque ha cometido un delito. En efecto, el hombre nunca es un medio, sino siempre un fin; no puede, por tanto, emplearse como ejemplo para los demás; sino que debe considerársele merecedor de castigo aun antes de que pueda pensarse en sacar de este castigo alguna utilidad para él mismo y para sus conciudadanos. Kant llega a decir que, aun cuando la sociedad civil se disolviera por consentimientos de todos sus miembros (en el caso, por ejemplo, de que el pueblo de una isla decidiera separarse y dispersarse por el mundo), el último asesino que se encontrase en la cárcel debería antes ser ajusticiado; y esto a fin de que la sangre derramada no caiga sobre el pueblo que no ha aplicado el castigo, ya que podría entonces ser considerado como cómplice de esta violación pública de la justicia.

En la última sección de la doctrina del derecho, Kant considera la posibilidad de un derecho *cosmopolita*, fundado en la idea racional de una perpetua asociación pacífica de todos los pueblos de la Tierra. Kant observa que no se trata de ver si este fin puede ser alcanzado prácticamente alguna vez, sino más bien de darse cuenta de su carácter moralmente obligatorio. La razón moralmente práctica, dice, produce en nosotros su carácter moralmente obligatorio. La razón moralmente práctica, dice, produce en nosotros su *veto* irrevocable: no debe haber ninguna guerra entre los individuos ni entre los estados. No se trata, por tanto, de ver si la paz perpetua es una cosa real o un sin sentido; en todo caso, debemos obrar *como* si fuera posible (lo que quizá no sea) y establecer los organismos que parecen más aptos para alcanzarla. Pues aunque esto quedara siempre en un buen deseo, no nos habremos engañado imponiéndonos la máxima de tender hacia ello sin descanso, porque es un deber. A este deber, Kant había indudablemente obedecido algunos años antes (1795) al escribir su proyecto *Para la paz perpetua*, en el cual reconocía las condiciones de esta paz en la constitución republicana de los estados particulares, en la federación de los estados entre sí y finalmente en el derecho cosmopolita, esto es, el derecho de un extranjero a no ser tratado como enemigo en el territorio de otro Estado. Pero, sobre todo veía la suprema garantía de paz en el respeto por parte de los gobernantes a las máximas de los filósofos (según el ideal platónico) y en el acuerdo entre política y moral, realizado con la máxima 'honestidad y la mejor de todas las políticas".

La idea racional de una comunidad pacífica de todos los pueblos de la tierra es, según Kant, el único hilo conductor que puede y debe orientar a los hombres a través de las vicisitudes de su historia. Kant no cree que la historia de los hombres se desarrolle según un plan preordenado e infalible, como la vida de las abejas o de los castores. En una crítica (1785) de la obra de Herder *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Kant niega la posibilidad de descubrir en la historia un orden armónico y progresivo, un desarrollo natural y continuo de todas las potencias del espíritu. El plan de la historia humana no es una realidad, sino más bien un ideal orientador en que los hombres deben inspirar sus acciones y que el filósofo puede únicamente aclarar en su *posibilidad*, mostrándola conforme con el destino natural de los hombres. Tal es precisamente el intento de Kant en las *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784).

Aquí se propone Kant ver si el libre juego de las acciones humanas hace posible en el curso de la historia un plan determinado, aunque no necesario, que sirva como objetivo final del desarrollo histórico de la humanidad. Comienza observando que todas las tendencias naturales de los seres creados están destinadas a desarrollarse completamente, de acuerdo con su fin. Un órgano, por ejemplo, que no se deba emplear, una ordenación que no consiga su finalidad, van contra la ordenación teleológica de la naturaleza. Ahora bien, la tendencia natural del hombre es la de alcanzar la felicidad o la perfección mediante el uso de la razón, esto es, mediante la libertad; y el hombre puede alcanzarlas verdaderamente sólo en una sociedad política universal, en la cual la libertad de cada uno no encuentre otro límite que la libertad de los demás. El plan natural de la historia humana no puede ser, por tanto, más que la consecución de una sociedad política universal que comprenda bajo una misma legislación los diversos estados y garantice así el desarrollo completo de todas las capacidades humanas. La naturaleza, para alcanzar este fin, se vale del *antagonismo* que hay en todos los hombres entre su tendencia a la sociabilidad y la tendencia al aislamiento, antagonismo que, sin que los hombres se lo propongan, los lleva a la actividad y al trabajo y, por tanto, al empleo de todas sus fuerzas. "Los árboles en un bosque, dice Kant a este propósito (*Werke*, ed. Cassierer, p. 157), procuran quitarse uno al otro el aire y la luz, y por esto crecen hermosos y derechos, mientras en libertad y alejados uno del otro extienden sus ramas por donde quieren y crecen enroscados y retorcidos. De la misma manera, la civilización y el arte, que son los ornamentos de la humanidad, y el orden social mejor, son fruto de la insociabilidad que por sí misma se ve en la precisión de disciplinarse y de desarrollar así plenamente, por el arte, el germen de la naturaleza." Éstas consideraciones expresan de manera característica el procedimiento fundamental de Kant. Precisamente en el *límite* en que la tendencia a la sociabilidad tropieza con la tendencia opuesta, Kant reconoce la garantía de todo posible progreso de la misma sociabilidad y así de un camino de la historia humana hacia una organización política universal en la que se le garantice a cada individuo la máxima libertad compatible con igual libertad de los otros. Es de notar que se trata de un progreso posible, no necesario e infalible. Por tanto, el único uso que se puede hacer de este plan es que su concepto hace posible una investigación filosófica encaminada a mostrar que la historia universal debe dirigirse a la unificación política del género humano (*Ib.*, página 164).

528. EL JUICIO ESTÉTICO

Así como la *Crítica de la razón pura* analiza las condiciones del conocimiento teórico y la *Crítica de la razón práctica* las de la conducta moral, de la misma manera la *Crítica del juicio* analiza las condiciones de la vida sentimental. Con la tercera obra de Kant hace su ingreso en la filosofía esta nueva categoría, desconocida en la división tradicional de las potencias del alma, fundada en la distinción entre facultad teórica y práctica. Los supuestos históricos de esta inserción son los análisis de los empiristas ingleses, en especial de Shaftesbury y de Hume, así como también de los

moralistas franceses, particularmente de Rousseau. Kant afirma: "Todas las potencias o facultades del alma pueden quedar reducidas a tres, que no permiten la reducción ulterior a un principio común: el poder cognoscitivo, el sentimiento del placer o del dolor y el poder del deseo ' *(K. d. U.*, Intr., § III). Kant caracteriza el sentimiento como el aspecto irreduciblemente subjetivo de toda representación; al análisis de los sentimientos y de las pasiones dedicó mas tarde un amplio espacio en su *Antropologia pragmática.* En la *Critica del Juicio* su atención se dirigía en primer lugar, a determinar la naturaleza del criterio o del canon de los juicios fundados en el sentimiento, o sea, el *gusto.*

Kant llama *reflejante* al juicio propio de la facultad del sentimiento. El hombre que debe realizar su libertad en la naturaleza y sin contravenir al mecanismo de la misma, tiene *necesidad* de que la naturaleza misma esté de acuerdo con su libertad y, en cierto modo, la haga posible con sus mismas leyes. Pero el acuerdo entre la naturaleza y la libertad (que luego es la exigencia y el principio fundamental de la vida moral) no es el resultado de un juicio *objetivo,* porque las exigencias de la vida moral no entran en la constitución de los objetos naturales, que son condicionados solamente por las categorías del entendimiento. En cambio, puede ser el resultado de una *reflexión* sobre los objetos naturales que, como tales, va están determinados por los principios del entendimiento. El juicio del sentimiento no determina, como e! del entendimiento, la constitución de los objetos fenoménicos; sino que reflexiona sobre estos objetos ya constituidos, para descubrir su conformidad con las exigencias de la vida moral. Por esto llama Kant *determinante* el juicio del entendimiento v *reflexivo* el juicio del sentimiento. Ahora bien, aquella conformidad puede ser *aprehendida* inmediatamente sin la mediación de un concepto, y entonces es un juicio *estético* y puede ser pensada mediante el concepto de fin, y entonces el juicio es *teleológico.* El juicio estético y el juicio teleológico son las dos formas, una subjetiva y otra objetiva, en que se realiza el juicio reflexivo: la primera tiene por objeto el placer de lo bello y la facultad que se juzga este placer, es decir, el *gusto.* La segunda tiene por objeto la finalidad de la naturaleza, que expresa la conformidad de la naturaleza misma con las exigencias de la libertad, o sea, de la vida moral del hombre. El juicio reflexivo no tiene ningún valor cognoscitivo porque sólo contiene los principios del sentimiento de placer v de disgusto, independientemente de los conceptos y sensaciones que determinan la facultad de desear, y no tiene siquiera nada en común con la razón, la cual determina al hombre (con el imperativo categórico) independientemente de cualquier placer. Es evidente que la facultad del juicio puede ser propia únicamente de un ser finito como es el hombre. Ella, en efecto, radica en la *necesidad* de encontrar la conformidad entre la naturaleza y las necesidades de la libertad; y esta necesidad nace de la *imposibilidad* en que se encuentra la subjetividad humana de llegar a constituir la naturaleza hasta el punto de hacerla dócil y pronta a sus necesidades fundamentales. Evidentemente, si el conocimiento pudiese crear o constituir seres con vistas a la libertad que es propia del hombre, las cosas estarían dispuestas constitutivamente a encaminarse a la libertad como objetivo final, y la conformidad entre naturaleza y libertad sería *objetiva,* esto es, intrínseca y esencial a las cosas mismas; pero el juicio

reflexivo, que funda sólo subjetivamente tal conformidad, sería entonces inútil. El hombre no tendría necesidad de *sentir o representarse subjetivamente* (con el concepto de fin) la conformidad de las cosas con sus propias necesidades si *conociese* esta conformidad como ley objetiva de la naturaleza. El límite del conocimiento, por el cual éste no es creación, sino síntesis de lo múltiple dado, impide que entre a formar parte de la constitución de sus objetos cuanto se refiere a la estructura moral del hombre. Y entonces, la conformidad entre los objetivos y esta estructura es sólo una necesidad del hombre, necesidad que se satisface por la función reflexiva del juicio, pero sólo subjetivamente y no da lugar al conocimiento. La *Crítica del juicio* carece por ello del aspecto polémico que domina la *Crítica de la razón pura y* la *Critica de la razón práctica,* dirigidas contra la arrogancia teórica y el fanatismo moral. En el ámbito de su objeto no es posible siquiera la más ilusoria veleidad de traspasar los límites del hombre; y ese objeto se funda enteramente en estos límites.

El juicio estético, como aprehensión inmediata de la conformidad entre la naturaleza y la necesidad subjetiva de la unidad, es el placer de lo bello. Este placer es puramente subjetivo; no da ningún conocimiento, ni claro ni confuso, del objeto que lo provoca. Al mismo tiempo, carece de interés porque no esta vinculado a la realidad del objeto, sino sólo a su representación. El placer sensible es interesado porque es la satisfacción de un deseo o de una necesidad, hecha posible por la realidad del objeto al que el deseo o la necesidad se refiere. Pero en el placer estético la realidad del objeto es indiferente, porque lo que satisface es la pura representación del mismo objeto. El gusto es, por tanto, la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante el placer o desagrado sin ningún interés; y el objeto de un placer semejante se llama bello. La naturaleza subjetiva del sentimiento de lo bello no excluye su universalidad; sólo que esta universalidad no consiste en el valor objetivo propio del conocimiento intelectual, sino en la *comunicabilidad,* esto es, en la posibilidad que tiene aquel placer de ser participado por todos los hombres. Kant define lo bello como "lo que gusta universalmente sin concepto" *(K. d. U.,* § 9). Kant distingue la belleza *libre* (por ejemplo, la de una flor) que no presupone ningún concepto, y la belleza *adherente* (por ejemplo, la de un hombre o de una iglesia), que presupone el concepto de lo que debe ser la cosa, esto es, de su perfección. Evidentemente, la belleza adherente no es un puro juicio del gusto, precisamente porque supone el concepto del fin al que la cosa juzgada debe conformarse; pero es un concepto del gusto aplicado, y complicado con criterios intelectuales. En este sentido dice que 'la belleza es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin" (*Ib.*, § 17).

El juicio de gusto, siendo puramente subjetivo, no tiene la necesidad del juicio intelectual, sobre lo cual todos están de acuerdo. Si se quiere admitir su necesidad, es menester admitir que hay un *sentido común,* en virtud del cual todos deban estar de acuerdo sobre el juicio de gusto. Pero este sentido común es una pura norma ideal, que no puede aspirar a determinar de hecho el acuerdo universal. Kant expresa la necesidad subjetiva del juicio de gusto diciendo que "lo bello es lo que es reconocido, sin concepto, como objeto de un placer *necesario" (Ib.,* § 18).

El sentimiento estético, como sentimiento de lo bello, tiene, como se ha visto, su raíz en la *impotencia* del hombre como sujeto moral, frente a la naturaleza; y transforma esta impotencia, aceptándola como tal, en una facultad positiva: la que garantiza subjetivamente la conformidad entre la naturaleza y la libertad por aprehensión inmediata de la finalidad de la naturaleza. Este carácter del sentimiento estético se revela aún más claramente en el sentimiento de lo sublime. Este sentimiento se suscita por la grandeza desmesurada de la naturaleza (sublime *matemático)* o por su desmesurada potencia (sublime *dinámico).* La grandeza desmesurada de la naturaleza determina en el hombre la conciencia de su insuficiencia para apreciarla mediante los sentidos y, por tanto, un sentimiento de pena; pero el reconocimiento de esta insuficiencia, conformándose con las ideas de la razón, que establece precisamente el límite de la sensibilidad, transforma la pena en el placer del sentimiento de lo sublime, "La cualidad del sentimiento de lo sublime, dice Kant (*Ib.,* §., 27), es que es, en relación con un objeto, un sentimiento de pena, que es representado a la vez como final; lo cual es posible, porque nuestra propia impotencia revela la conciencia de un poder ilimitado del mismo sujeto, y el sentimiento puede juzgar estéticamente esta última sólo por medio de la primera."

Del mismo modo, frente a la pptencia desmesurada de la naturaleza, el hombre siente su poder reducido a una pequeñez insignificante y se encuentra aprisionado por el temor. Pero al reconocer la imposibilidad de resistir a la potencia de la naturaleza y la propia debilidad, descubre su propia superioridad y la independencia de su destino de aquel desmesurado poder; ya que, aunque debiese sucumbir, su valor propiamente humano quedaría intacto (*Ib.,* § 28). El sentimiento de lo sublime dinámico transforma en poder humano, en superioridad de valor moral, la inferioridad física que el hombre siente al enfrentarse con la naturaleza. En general, lo sublime es definido por Kant como un "objeto de la naturaleza cuya representación determina a pensar la inaccesibilidad de la naturaleza como representación de ideas" (*Ib.,* §., 28 observación).

La *Critica del juicio* sigue el procedimiento y las divisiones de la *Crítica de la razón pura;* contiene, por tanto, una Analítica y una Dialéctica del juicio estético, una Analítica y una Dialéctica del juicio teleológico.

La Analítica del juicio estético contiene también una *Deducción* de los juicios de lo bello, porque la deducción sobre los juicios de lo sublime ya está implícita, según Kant, en la exposición de su principio. En efecto, tales juicios se refieren no ya a los objetos, sino a sus relaciones de proporción o desproporción con nuestras facultades cognoscitivas: de manera que la referencia al objeto, que la deducción debería justificar, está ya justificada por el hecho de que el objeto, como pura relación de las facultades cognoscitivas, es interno a estas últimas. El juicio de lo bello, en cambio, concierne a los objetos externos y necesita de deducción. Esta deducción debe tener en cuenta el significado particular que la universalidad y la necesidad tienen en los juicios de gusto; los cuales son universales sólo en el sentido de poder ser comunicados a los demás, y necesarios sólo como fundamento de un sentido común a todos los hombres. Supuesto esto, Kant establece que el juicio de gusto legítimamente puede aspirar a la universalidad porque se funda en las condiciones subjetivas de la posibilidad

de un conocimiento en general v la proporción de las facultades cognoscitivas, que requiere el gusto, la requiere también la inteligencia sana v común, que se puede suponer en todo hombre. "Precisamente por esto, el que juzga en cuestiones de gusto (siempre que tenga una conciencia justa de su juicio y no cambie la materia por la forma, el atractivo por la belleza) puede exigir en cualquier otro la finalidad subjetiva, esto es, el placer que nace del objeto, y considerar su sentimiento como universalmente comunicable, sin la intervención de conceptos" *(K. d. U.*, § 39). En cuanto al sentido común, que es el fundamento de la necesidad de los juicios de gusto, debe entenderse por tal "la idea de un sentido comunicable, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión considera *a priori* el modo de representación de cualquier otro, para fijar su propio juicio dentro de los limites de la razón humana y para evitar la ilusión de considerar objetivas condiciones subjetivas y particulares que pueden fácilmente ser tomadas por objetivas" (*Ib.*, § 40). Con este proposito establece Kant tres máximas que valen para el sentido común estético y para el sentido común en general, esto es, para el uso racional v fundado de las facultades humanas. La primera máxima es la de pensar por sí y evitar la pasividad de la razón. La pasividad de la razón conduce a la heteronomía de la razón, esto es, al prejuicio; y el peor de todos los principios es la superstición, que consiste en suponer que la naturaleza no está sometida a las reglas necesarias del entendimiento. La liberación de la superstición y, en general, de los prejuicios, es el *iluminismo*; *y* así el mismo Kant ve en su obra crítica una expresión y una exigencia propias de la Ilustración. La segunda máxima es la de pensar poniéndose en el lugar de los otros v sirve para ampliar la manera de pensar del hombre, elevándolo por encima de sus condiciones particulares de juicio. La tercera máxima es la de pensar de manera que siempre estemos de acuerdo con nosotros mismos; ésta es la máxima de la coherencia.

La doctrina del juicio estético sólo se refiere verdaderamente a la belleza natural; pero Kant identifica la belleza artística con la natural, y llama bello a un arte, que tenga la apariencia de la naturaleza. "Ante un producto del bello arte, dice (*Ib.*, §,45), es necesario ser conscientes de que es arte y no naturaleza; pero la finalidad de su forma debe aparecer libre de toda imposición de reglas arbitrarias, precisamente como si fuese un producto de la naturaleza." La naturaleza es bella cuando tiene la apariencia del arte; y, a su vez, el arte no puede ser llamado bello sino cuando nosotros, aun teniendo conciencia de que es arte, lo consideramos como naturaleza. El mediador entre lo bello natural y lo bello artístico es el *genio*, en cuanto disposición innata (*ingenium*), por medio del cual la naturaleza da la regla del arte. Para juzgar la belleza de los objetos, es necesario el gusto; pero para producir tales objetos, es necesario el genio. El cual está constituido, según Kant, por la unión (en una proporción determinada) de la imaginación y el entendimiento; para disciplinar la libertad sin freno de la imaginación. De la imaginación procede la riqueza y la espiritualidad de la producción artística; del entendimiento o del gusto se derivan su orden y su disciplina. Las bellas artes requieren, pues, imaginación, entendimiento, espíritu y gusto (*Ib.*, § 50).

La *Dialéctica* del juicio estético tropieza con la antinomia por la que de una parte se afirma que el juicio de gusto no se funda en conceptos, en

cuanto no puede ser decidido mediante demostraciones y, por otro lado, se afirma que debe fundarse en conceptos, pues de lo contrario no podría pretender la necesaria aprobación de los demás. La antinomia se resuelve fácilmente observando que, si el juicio de gusto no se funda en conceptos en cuanto no es un juicio de conocimiento, se funda empero en la facultad del juicio, que es común a todos los hombres; en cuanto es el acuerdo de las representaciones sensibles con un fin implícito de esta facultad. Kant hace resaltar a este propósito la idealidad del finalismo que se revela en la belleza, como ha hecho resaltar en la *Critica de la razón pura*, la idealidad (la fenomenidad) de los objetos de los sentidos. Así como esta última hace posible el que sean determinados por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, del mismo modo la primera hace posible la validez del juicio de gusto, que puede ostentar la universalidad, aun cuando no se funda en conceptos.

529. EL JUICIO TELEOLÓGICO

El acuerdo entre la naturaleza y la libertad, además de ser percibido inmediatamente en el juicio estético, puede también ser *pensado* mediante el concepto de fin. En virtud de este concepto, la naturaleza se considera encaminada a hacer posible la libertad como vida del sujeto moral, esto es, del hombre; esta consideración es el juicio teleológico. Ahora bien, el juicio teleológico es, como el estético, un juicio reflexivo: no determina la constitución de los objetos, sino que únicamente prescribe una regla para la consideración subjetiva de los mismos. No se puede descubrir y establecer dogmáticamente la finalidad de la naturaleza; no sólo no se puede decidir si las cosas naturales exigen o no para su producción una causalidad inteligente, sino que ni siquiera se puede tampoco proponer el problema de tal causalidad, porque la realidad objetiva del concepto de fin no es demostrable (*K. d. U*, § 74). Con todo, el hombre debe admitir que, según la naturaleza particular de su facultad cognoscitiva, no puede concebir la posibilidad de las cosas naturales, y especialmente de los seres vivos, si no es admitiendo una causa que actúe según fines y, por tanto, un ser que produzca con inteligencia. De esta manera se convierte en legítimo, como juicio reflexivo, lo que es ilegítimo como juicio intelectual, puesto que, mientras para el juicio intelectual la finalidad debería ser determinante y constituir el orden objetivo de la naturaleza, para el juicio reflexivo es una simple *idea* que carece de realidad y vale sólo como norma de la reflexión, la cual, sin embargo, queda abierta a la explicación mecánica de la naturaleza y no sale del mundo sensible (*Ib.*, § 71). Con el juicio intelectual el hombre afirmaría el finalismo como propio del objeto y estaría obligado a demostrar la realidad objetiva del concepto de fin; con el juicio teleológico, sólo ha de determinar el uso de sus propias facultades cognoscitivas, conforme a su naturaleza y a las condiciones esenciales de su alcance y de sus límites (*Ib.*, § 75).

El juicio teleológico no constituye para nada un prejuicio y un límite para la investigación del mecanismo natural. No pretende sustituir tal investigación, sino sólo cumplir su insuficiencia con una investigación

distinta, que no proceda según leyes mecánicas, sino según el concepto de fin (*Ib.*, § 68). Pero esta investigación no permite afirmar nada en sentido objetivo y teórico. Tampoco la teleología más perfecta podría demostrar que existe un ·Ser inteligente, causa de la naturaleza. Si se quisiera expresar de una manera objetivodogmática el juicio teleológico, sería necesario decir: "Hay un Diós; pero a nosotros los hombres nos es permitido sólo esta fórmula limitada: no podemos pensar ni comprender la finalidad que debe establecerse como base de la posibilidad intrínseca de muchas cosas naturales sin representárnosla y representarnos el mundo en general como el producto de una causa inteligente (Dios)" (*Ib.*, § 75). Esta expresión satisface perfectamente las exigencias especulativas y prácticas de la razón *desde el punto de vista humano*, y poco importa que no sea posible demostrarla como válida para seres superiores, esto es, desde un punto de vista objetivo (*Ib.*, p. 400).

Todo esto demuestra que la consideración finalista es propia solamente del hombre, a saber, de un ser pensante finito. Una facultad de intuición perfectamente espontánea (creadora), como podría ser la de un entendimiento divino, no vería más que la causalidad mecánica aun allí donde (como para los organismos vivientes) el entendimiento humano siente la necesidad de recurrir a la causalidad inteligente de fin. Un entendimiento intuitivo determinaría necesariamente las cosas hasta sus últimas particularidades y, así, las subordinaría a sí mismo enteramente en su constitución intrínseca. El entendimiento humano, que procede discursivamente, no determina la constitución de las cosas singulares, sino únicamente las condiciones generales de un objeto cualquiera: su conformidad con las cosas singulares y particulares es, por tanto, no necesaria, sino contingente, y en cuanto tal representación como un fin (*Ib.*, § 77).

Ya se ha dicho que la consideración finalista debe coexistir con la explicación mecánica de los fenómenos de la naturaleza. Debemos intentar explicar meanicamente lo que consideremos un fin de la naturaleza (por ejemplo, un ser viviente), pero no podremos prescindir de la consideración teológica porque "no hay ninguna razón humana (y tampoco ninguna razón finita superior a la nuestra en grado, pero semejante en cualidad) que pueda esperar comprender por causas mecánicas la producción, aunque solo sea de una brizna de hierba" (*Ib.*, § 77). La explicación mecánica v la consideración teleológica, aunque se oponen, se complementan entre sí. La consideración teleológica no puede servir como explicación de la naturaleza. "Aunque se nos concediera que un supremo arquitecto ha creado inmediatamente las formas de la naturaleza, como han existido siempre, o ha predeterminado las que en el curso de la naturaleza se realizan continuamente según el mismo modelo, nuestro conocimiento de la naturaleza no progresaría en lo más mínimo; porque no conocemos realmente la manera de obrar de aquel ser ni sus ideas, que deben contener los principios de la posibilidad de las cosas naturales y no podríamos, por tanto, explicar con ella *a priori* la naturaleza en toda su amplitud" (*Ib.*, § 78). Y si se quisiera pasar de las cosas particulares a sus fines y tomar dichos fines como principios de explicación, se obtendría solamente una explicación tautológica y verbal, y el hombre se perdería en lo trascendente,

donde sólo puede fantasear poéticamente, pero no alcanzar una explicación cualquiera (*Ib*., página 410). Por otra parte, querer a toda costa una explicación mecánica completa y excluir enteramente el principio teleológico, significa abandonar la razón a divagaciones igualmente quiméricas que las sugeridas por un intento de explicación teleológica. El valor de esta explicación es el de un principió euristico para buscar las leyes particulares de la naturaleza. Por tanto, nos queda el deber de explicar mecánicamente, en cuanto podamos, todos los productos y acontecimientos de la naturaleza, aun aquellos que revelan la mayor finalidad, sin que, con todo, este deber excluya (dada la deficiencia de aquella explicación) la consideración teleológica (*Ib*., § 78).

En la *Metodología* del juicio teleológico Kant determina el uso que se puede hacer de tales juicios en relación con aquella fe racional que ya en la *Crítica de la razón práctica* había aclarado desde el punto de vista práctico Empieza observando que la teleología, como ciencia, no pertenece a la teología ni a la ciencia de la naturaleza, sino a la crítica, y a la crítica de una facultad particular del conocer, esto es, a la crítica del juicio. En efecto, no es doctrina positiva, sino más bien ciencia de límites (*Ib.,* § 79). No obstante, nos permitimos reconocer en el hombre el objetivo final de la creación: sin el hombre, es decir, sin un ser racional, toda la creación sería un desierto inútil (*Ib.,* § 86). Pero el hombre es el fin de la creación como ser moral, de manera que la consideración teleológica sirve para demostrar que para el hombre la consecución de los fines que se propone como sujeto moral, no es imposible, dado que estos fines son los mismos que los de la naturaleza en que vive. En este sentido, la teleología hace viable una *prueba moral* de la existencia de Dios. La moralidad es sin duda posible aun sin fe en la existencia de Dios, Porque se funda únicamente en la razón; pero esta fe garantiza asimismo la posibilidad de su relación· en el mundo (*Ib.,* § 91). Kant insiste no obstante, a este propósito, en la imposibilidad de usar teóricamente, esto es, como un saber objetivo, el resultado de la consideración teleológica.

530. LA NATURALEZA DEL HOMBRE Y EL MAL RADICAL

El análisis crítico de Kant reconoció en todos los campos los límites del hombre y fundó precisamente sobre estos límites las efectivas posibilidades humanas. Así, el límite del conocimiento, restringido a los fenómenos, garantiza la validez del saber intelectual y científico; el límite de la voluntad, que no alcanza nunca la santidad de la perfecta conformidad con la razón, constituye el carácter imperativo de la ley moral y hace de la moralidad el respeto a la misma ley; por último, el límite de la espontaneidad subjetiva del hombre, que no llega a determinar la constitución intrínseca de las cosas, hace posible la vida del sentimiento y garantiza la validez del juicio estético y teleológico. Ahora bien, el problema mismo del límite constitutivo de la naturaleza humana es abordado por Kant en su última obra fundamental, *La religión en los límites de la pura razón* (1793), obra que resume y concluye la larga investigación de Kant y arroja, por tanto, la más viva luz sobre los intereses que han dominado constantemente su obra.

En primer lugar, ¿en qué sentido se puede hablar de una *naturaleza* del hombre? Ciertamente no se puede entender con esta palabra lo contrario a la libertad, esto es, un impulso necesario, como sería, por ejemplo, un instinto natural; en este caso, la naturaleza humana no podría recibir la calificación de buena o mala en sentido moral, porque tal calificación sólo pertenece propiamente a un acto libre y responsable. Por naturaleza del nombre es menester, pues, entender solamente "el principio subjetivo del uso de la libertad", y este principio debe a su vez entenderse como un acto de libertad Si no lo fuera, el uso de la libertad estaría determinado y la misma libertad sería imposible *(Die Religión*, B 7). En este principio debe, por tanto, fundatse la posibilidad del mal y la inclinación del hombre hacia el. Ahora bien, si tal principio es un acto de libertad, esta inclinación no es una disposición física, que no podría imputarse al hombre, ni tampoco a una tendencia necesaria cualquiera. Por tanto, no puede ser más que una *máxima* contraria a la ley moral, máxima aceptada por la libertad misma y, por tanto, contingente por sí. La afirmación "el hombre es malo", significa solamente que el hombre tiene conciencia de la ley moral y, con todo, ha adoptado la máxima de alejarse, a veces, de ella. La afirmación "el hombre es malo *por naturaleza"*, significa que lo que se ha dicho vale para toda la especie humana: lo cual no quiere decir que se trate de una cualidad que pueda ser deducida del concepto de la especie humana (o del hombre en general), ya que sería en este caso necesaria, sino únicamente que el hombre, tal como se le conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otro modo y, por tanto, se puede suponer una tendencia al mal en todo hombre y hasta en el mejor de los hombres. Puesto que esta tendencial al mal es moralmente mala y, por tanto, libre y responsable, en cuanto consiste solamente en máximas del libre albedrío, por esto puede ser llamada un *mal radical e innato* en la naturaleza humana, mal del que, sin embargo, el mismo hombre es la causa (*Ib*., B 27). El mal no puede ser destruido por las fuerzas humanas, porque la destrucción debería ser obra de las buenas máximas, lo cual es imposible si el principio subjetivo supremo de todas las máximas está corrompido; pero debe ser vencido para que el hombre sea verdaderamente libre en sus acciones (*Ib*., p. 176). El mal radical es debido a la fragilidad de la naturaleza humana que no es bastante fuerte para practicar la ley moral; a la impureza que impide separar unos de otros los motivos de las acciones e impide obrar únicamente por respeto a la ley; y, por último, a la corrupción, por la cual el hombre se determina por máximas que subordinan el motivo moral a otros motivos (*Ib*., p. 168-169). El mal radical no se encuentra, pues, como se cree comúnmente, en la sensibilidad del hombre y en las inclinaciones naturales que se fundan en ella. El hombre no es responsable del hecho de que haya una sensibilidad y de que existan unas inclinaciones sensibles; pero es responsable de su inclinación al mal. Esta inclinación es efectivamente un acto libre que se le debe imputar como un pecado del que se ha hecho culpable, a pesar de que tenga raíces profundas en la misma libertad, por lo cual debe reconocérsela como naturaleza intrínseca en el hombre. El mal radical no es, a pesar de todo, una perversión de la razón moralmente legisladora. Tal perversión supondría que la razón podía ella misma destruir en sí la autoridad de la ley y renegar de la obligación que nace de ella; pero esto es imposible. Como principio del mal moral, la

sensibilidad es demasiado poco, ya que eliminando el estímulo de la libertad reduciría al hombre a la pura animalidad. La razón perversa, que hace caso omiso por completo de la ley, es, en cambio, demasiado, porque exigiría, como motivo de acción, la oposición a la ley moral y reduciría al hombre a una voluntad diabólica. Ahora bien, dice Kant (*Ib.*, B 32), el hombre no es bestia ni demonio.

En cuanto está arraigado en la misma naturaleza del hombre, el mal no puede ser eliminado. Poco importa que el hombre haya adoptado una intención buena y se mantenga fiel a la misma: ha empezado por el mal y éste es una *deuda* que no le es posible extinguir. Aun suponiendo que después de su conversión no contraiga nuevas deudas, esto no le autoriza a creer que se haya liberado de la vieja. Tampoco puede con su buena conducta procurarse como una reserva, haciendo más de lo que está obligado a hacer cada vez, ya que su estricto deber es hacer siempre todo lo que puede hacer. Se trata, además, de una deuda que no puede ser pagada por otro, de una deuda intransferible, que es la más personal de todas las obligaciones; el hombre la ha contraído con el pecado y nadie, excepto él mismo, puede llevar su peso (*Ib.*, p. 124). Por esto la liberación total de la deuda primitiva no puede ser más que un acto de gracia, que no es debido al hombre, sino que le es concedido en virtud de un salvador: el Verbo o Hijo de Dios, en el cual se personifica la idea de la humanidad en su perfección moral (*Ib.*, p. 217). A la idea del Hijo de Dios como personificación de la humanidad perfecta, se opone la idea del diablo, que es la representación popular del mal radical. El sentido de esta representación es que la única salvación para los hombres consiste en aceptar íntimamente los verdaderos principios morales; y que a esta aceptación se opone, no la sensibilidad, como frecuentemente se afirma, sino una cierta perversidad, que es en sí misma culpable, y que puede también llamarse *falsedad* (el engaño del demonio con el cual ha entrado el mal en el mundo), perversidad inherente a todo hombre y que puede ser vencida solamente con la idea del bien moral en su perfecta pureza. La confianza en esta victoria, dice Kant, no puede suplirse supersticiosamente por expiaciones que no provengan de un cambio interior; o fanáticamente por pretendidas iluminaciones interiores, puramente pasivas, que alejan (en vez de acercarlo) del bien fundado en la actividad personal (*Die Religion* B 116). Y también es inútil la creencia en milagros. El hombre puede buenamente admitir que haya influencias celestiales que colaboren con él en su obra de perfeccionamiento moral, pero puesto que no es capaz de distinguirlas de las naturales ni atraerlas sobre sí, no puede nunca comprobar un milagro y debe limitarse a comportarse como si toda conversión y todo mejoramiento dependiesen únicamente de sus esfuerzos (*Ib.*, B 121).

En cuanto al origen último del mal radical, Kant cree que es incomprensible. Puesto que es imputable al hombre en cuanto principio fundamental de todas las máximas, debería ser, a su vez, el resultado de la adopción de una máxima mala; pero, de esta forma, nos vemos lanzados evidentemente hacia un proceso al infinito, de máxima en máxima, ya que no se puede encontrar un principio de determinación del libre albedrío que no sea una máxima (*Ib.*, *p.* 159 y 183, n. 1). Con la confesión de esta impenetrabilidad termina el análisis kantiano de la naturaleza humana originaria.

531. RELIGIÓN, RAZÓN, LIBERTAD

Los conceptos fundamentales de una religión considerada dentro de los límites de la razón se derivan todos del principio del mal radical, en cuanto constitutivo de la naturaleza humana. En efecto, estos conceptos no expresan otra cosa que las condiciones que hacen posible al hombre combatir con éxito el principio del mal que hay en él.

Si el hombre se encuentra en la condición peligrosa de estar expuesto continuamente a las agresiones del principio del mal y de tener que proteger su libertad en medio de sus continuos ataques, lo debe a una culpa propia; *debe,* por esto, dentro de los límites de lo posible, emplear la fuerza de que dispone para salir de esta situación. Ahora bien, puesto que el hombre sufre los más peligrosos asaltos del mal en la vida social (Kant nace propio aquí el análisis de Rousseau), el triunfo del bien sólo es posible y hacedero en una sociedad gobernada por las leyes de la virtud y que tenga en estas leyes su único fin. Evidentemente, no es ésta una sociedad jurídico-civil, sino una sociedad ético-civil, y mejor, una república moral. La república moral —sencilla idea de una sociedad que comprenda todos los hombres justos— es una iglesia que, en cuanto no es objeto de experiencia posible, se llama *iglesia invisible.* La iglesia visible es la unión efectiva de los hombres en un todo que concuerda con este ideal *(Die Religión* B 142). La iglesia invisible es universal porque se funda en la *fe religiosa pura,* que es una pura fe de razón y puede, por tanto, comunicarse a todos con fuerza persuasiva. No tiene necesidad de revelación. Pero la debilidad particular de la naturaleza humana impide fundar una iglesia visible únicamente sobre la fe racional. Los hombres no se convencen fácilmente de que aplicarse a vivir moralmente es lo único que Dios les pide para considerarlos subditos de su reino. No saben concebir su obligación más que en la. forma de un *culto* que es necesario tributar a Dios; culto en el cual no se trata del valor moral de las acciones, sino más bien de su cumplimiento en servicio de Dios y para hacerse aceptables a El, aunque se trate de acciones moralmente indiferentes. Se hace así necesario admitir que Dios ha establecido otras leyes, además de las que son puramente morales, las cuales resuenan claramente en el corazón del hombre; y puesto que estas leyes no pueden ser conocidas por la pura razón, se requiere una *revelación* que, en cuanto hecha a alguno privadamente o anunciada públicamente para ser difundida por tradición, es siempre una *creencia histórica y* no una pura creencia de razón (*Ib*., p. 248-249). La fe revelada presupone, sin embargo, la fe racional pura y debe fundarse sobre la misma: "La fe eclesiástica, dice Kant (*Ib*., B 174), como fe histórica empieza por causa de la fe en la revelación; pero puesto que ésta es solamente el vehículo de la fe religiosa pura (que es el fin auténtico), es menester que lo que en esta última, como creencia práctica, es la condición (la máxima de la acción), constituya el punto de partida y que la máxima de la ciencia o de la creencia especulativa actúe solamente como confirmación y coronamiento suyo." En otras palabras, el criterio y la guía de toda religión histórica es la fe racional pura, o sea, obrar moralmente en sus condiciones. Esta sola constituye la *religión natural* (*Ib*., B 237). Además, sólo ella es una fe libremente adoptada por todos *(fides elicita),* mientras que la religión revelada supone una fe impuesta *(fides imperata)*

(*Ib.*, B 248). Quien admite solamente la religión natural es un racionalista. Pero el racionalista debe, en virtud de su mismo nombre, encerrarse en los límites de las posibilidades humanas. Por consiguiente, debe evitar el naturalismo, que excluye sin más la realidad de lo suprasensible y no discutir dogmáticamente la posibilidad intrínseca de una revelación cualquiera (racionalismo puro) (*Ib.*, B 230-31).

Supuesto esto, Kant afirma que considerar la fe reglamentada (que en todo caso está restringida a un solo pueblo y no puede valer como religión universal) como esencial a todo culto divino y hacer de ella la condición suprema de la complacencia de Dios en el hombre, es una *locura religiosa* que da lugar a un falso culto, esto es, a una manera de adorar a la divinidad directamente, contraria al verdadero culto divino. Excepto una buena conducta, todo lo que los hombres creen que pueden hacer para tener a Dios propicio es una pura ilusión religiosa y un falso culto (*Die Religion* B 255). La ilusión de poder, con actos de culto, trabajar para su propia justificación delante de Dios, es *superstición* religiosa. La ilusión de poder llegar a este objetivo con la aspiración a una pretendida comunicación con Dios, es *fantasmagoría* religiosa. Kant no excluye ni condena las prácticas del culto; pero estas prácticas no deben nunca ocupar el puesto del culto verdadero, que es la conducta moral. "El verdadero *iluminismo*, dice Kant (*Ib.*, B 276), está en esta distinción: el culto de Dios es, en gracia de ella, un culto libre y, por tanto, un culto moral. Si, en lugar de la libertad de los hijos de Dios, se impone al hombre el yugo de una ley positiva y la obligación absoluta de creer en cosas que pueden ser conocidas sólo históricamente y que, por tanto, no pueden convencer a todos, se da ocasión a un yugo que para el hombre concienzudo es todavía más pesado que todo el fardo de prácticas piadosas con que se le carga." La conclusión del análisis kantiano de la religión es una confirmación total de los resultados de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica.* No se puede concebir otra forma de fe que la fe racional, la fe práctica, que reconoce la *posibilidad* de lo suprasensible únicamente en cuanto tal posibilidad confirma y refuerza la acción moral del hombre. Transformar esta posibilidad en una afirmación dogmática, significa hacer imposible para el hombre no sólo su vida teórica y moral, sino la misma religión, que se convierte en superstición. En este empeño de mantener firmes a un mismo tiempo los límites de la razón y la autonomía de sus poderes, consiste lo que Kant llamaba su *racionalismo.* Los escritos de sus últimos años van dirigidos en gran parte contra las tentativas de *evasión* de la razón que venían efectuando los escritores y filósofos contemporáneos para escapar de los límites de la razón misma y para alcanzar un dominio en el que fuese posible conocer con certeza lo que es negado a la razón. El dominio al que de ordinario se recurría era el de la *fe* o la intuición mística. Contra este recurso van dirigidos los siguientes escritos: *Qué significa orientarse en el pensar,* de 1786, *Sobre el fanatismo,* de 1790, *Sobre el tono noble de la filosofía,* de 1795, y el prólogo al escrito de Jachmann, de 1800. El principal de estos escritos es el de *Orientarse en el pensamiento,* con el que Kant, al intervenir en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi, reivindica para la razón una vez más, la función de guía única del hombre en la filosofía y en la vida. Mendelssohn y Jacobi discutían entre sí, pero estaban de acuerdo, como veremos más adelante

(§ 535), en atribuir a la fe lo que se niega a la razón, o sea, la capacidad de un contacto directo y ciertísimo con la realidad y, sobre todo, con la realidad suprema: con Dios. Ahora bien, según Kant, aunque hubiese un órgano como el que Mendelssohn y Jacobi llaman fe, este órgano sería incapaz de probar la existencia de un Ser cuya grandeza no es comparable con la de ninguna experiencia o intuición humana, y sólo podría servir como invitación a la razón para ver si puede llegar a probar la existencia de un ser de tal grandeza. Por lo cual, en último análisis, sólo la razón se mantiene como arbitro de la noción de Dios y de la convicción de su existencia (*Was heisst: Sich im denken orientieren?*, A 320-21). En todo caso, según Kant, sustraerse a la razón significa caer en fanatismo y el fanatismo es la negación de la libertad. Es mucha verdad que la libertad, a fuer de limitada a la esfera interna de la conciencia, no es coercible por medios externos. Pero también es verdad que la libertad interior es poco o nada si se quita a los hombres la de comunicar abiertamente entre sí sus propios pensamientos. Una doctrina que apele a una revelación interior tiende a nacer inútil y a negar esta libertad y hasta a provocar una inquisición sobre las conciencias que impida a la razón alejarse de la supuesta verdad revelada. Kant termina su escrito con una llamada patética en la que puede verse resumido el espíritu de su filosofía: "Amigos de la humanidad y de lo que hay de más santo para ella, aceptad también lo que os parezca más digno de fe después de un examen atento y sincero tanto si se trata de hechos como de principios racionales; pero no disputéis a la razón lo que hace de ella el bien más alto de la tierra: el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad." (*Ib.*, A 329).

BIBLIOGRAFÍA

§ 510. Sobre la vida de Kant, la obra fundamental continúa siendo la de su contemporáneo L. E. Borowski, *Darstellung der Leben und Charakter I. K.s*, Koenigsberg, 1804. Además: F. W. Schubert, *I. K.s Biographie*, en la edición de Rosenkranz de las obras de Kant, XI, 2, Leipzig, 1842; y todas las monografías citadas más adelante.

§ 511-513. Las primeras ediciones completas de los escritos de Kant fueron las de G. Hartenstein, 10 vols. Leipzig, 1838-39; y las de K. Rosenkranz y F. W. Schubert, en 12 volúmenes, Leipzig, 1838-42. Entre las numerosas ediciones sucesivas, es notable la de E. Cassirer, 10 vols., Berlín, 1912-22, a la cual ha sido añadido otro vol., el 11; Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. Pero la edición crítica más completa es la que publicó la Academia de Ciencias de Berlín, que comprende los siguientes volúmenes: vol. I, *Vorkritische Schriften* (1747-56), 1910; vol. II, *Vorkritische Schriften* (1757-77), 1912; vol. III, *Kritik der reinen Vernunft* (2.ª edic., 1787), 1911; vol. IV, *Kritik der reinen Vernunft* (1.ª edic., 1781), *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1911; vol. V, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urteilskraft* (1790), 1913; vol. VI *Die Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), *Die Metaphysik der Sitten* (1797), 1915; vol. VII, *Der Streit der Fakultäten* (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), 1917; vol. VIII, *Abhandlungen nach 1781*, 1923; vol. IX, *Logik, Physische Geographie und Pädagogik*, 1923; vol. X, *Briefwechsel* (1747-88), 1922; vol. XI, *Briefwechsel* (1789-94), 1922; vol. XII, *Briefwechsel* (1795-1803), 1922; vol. XIII, *Briefwechsel*,

Anmerkungen und Register, 1922; vol. XIV, *HandschriftlicherNachlass ¡, Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie*, 1911; vol. XV, *HandschriftlicherNachlass U, Anthropologie*, 1913; vol. XVI, *Handschriftlicher Nachlass ¡II, Logik*, 1924; vol. XVII, *HandschriftlicherNachlass IV, Methaphysik*, 1926; vol. XVIII, *Handschriftlicber Nachlass V, Metaphysik*, 1928; vol. XIX, *Handschriftlicher Nachlass VI*, 1934; vol. XX, *Handschriftlicher Nachlass VII*, 1935; vol. XXI, *Handschriftlicher Nachlass VIII, Opus postumum I*, 1936; vol. XXII, *Handschriftlicher Nachlass IX, Opus Postumum*, II, 1938; vol. XXIII, *Vorbereiten und Nachträge*, 1955.

En las citas del texto se hace referencia a las páginas de estas ediciones; las letras A y B se refieren respectivamente a la 1.ª y 2.ª edición de los escritos kantianos.

§ 514. Bibliografía: E. Adickes, *Bibliography of writings by and on K. which have appeared m Germany up to the end of 1887*, en "Philosophical Review" 1893-94, y en vol., Boston, 1896; *Supplements*, en "Philosophical Review" 1895-96; Ueberweg, *Grundiss der Gesch. der Phil.*, III, 12.ª edic. de M. Frischeison-Khöller y W. Moog, Berlín, 1924, pp. 704-49; desde 1896 los "Kantstudien", fundados por Vaihinger, han dado noticia crítica de toda la literatura kantiana.

Monografías principales: C. Cantoni, *K.*, 3 vols., Milán, 1833; F. Paulsen, *K., seiñ Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1898; T. Ruyssen, *K.*, París, 1909; Cantecor, *K.*, París, 1909; B. Bauch, *K.*, Leipzig, 1911; A. D. Lindsay, *The Phil of K.*, Londres, 1913; J. Ward, *A study of K.*, Cambridge, 1922; P. Lamanna, *K.*, Milán, 1925; E. Adickes, *K. als Naturforscher*, 2 vols., Berlín, 1924 25; Boutroux, *La phil. de K.*, París, 1928, L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaftund Welt in der Phil. I. K.s*, Zurich, 1945; A. Banfi, *La filosofia critica di K.*, Milán, 1955.

Entre las monografías inspiradas en el pensamiento hegeliano: K. Fischer, /. *K. und seine Lehre*, Heidelberg, 1860, que conserva, empero, su valor como exposición de conjunto de la obra de Kant; E. Caird, *The criticai phil. of K.*, Londres, 1889.

Monografías inspiradas en el neocriticismo: H. Cohren, *K.s Theorie der Erfahrung*, Berlín, 1871 ; E. Cassirer, *K.s Leben und Lehre*, Berlín, 1918 (trad. cast. México, 1948).

La monografía de P. Carabellese, *La fil. di K.*, Florencia, 1927, parte del punto de vista de un ontologismo rosminiano; y la dé A. Renda, // criticismo, *fondamenti etico-religiosi*, Palermo, 1927, tiende a hacer resaltar la inspiración éticorreligiosa de la misma filosofía teórica de Kant. El importante comentario de Hans Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Stuttgart, 1881-92, está enfocado desde el punto de vista de un relativismo pragmatista (filosofía del como sí).

§ 515. Sobre el período precrítico: B. Erdmann, *Die Entwicklungsperioden von K.s TheoretischerPhil.*, , introd. a su edic. de las *K.s Reflexionenzur Kritik der reinen Vern.*, Leipzig, 1884; E. Adickes, *Die bewegenden Kräfte in K.s phil. Entwickl. und die beiden Pole seines Systems*, en "Kantstudien", I; A. Guzzo, *Kant precritico*, Turín, 1924; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Várese, 1953.

Sobre el *Opus postumum:* E. Adickes, *K.s Opus postumum dargestellt. u. beurteilt*, Berlín, 1920; N. Kemp Smith, *A Commentary to K.s Critique of PureReason*, Londres, 1918.

§ 516. Sobre ía Crítica de la razón pura: A. Vaihinger, *Kommentar zur K. d. r. V.*, citada; Th. Green, *Lectures on the philos. of. K.*, en *Works*, Londres, 1893; H. Höffding, en "Archiv fur Geschichte der Phil.", VII. 1894; E. Boutroux, en "Revue de Cours et Conférences", julio, 1896; C. Cantoni, en "Rivista Filos", 1901; F. Tocco, *Studi Kantiani*, Palermo, 1910; H. Cohen, *Kommentar zur I. K.s Kritik d. r. V.*, Leipzig, 1907; E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, en "Kantstudien", XII, 1907; H. Cornelius, *Kommentar zur K. d. r. V.*, Erlangen, 1926; H. W. Cassirer, *Kant's first Critique*, Londres, 1954.

Sob're las dos ediciones de la Crítica: B, Erdmann, *Kants Kritizismus ins der ersten und der zweiten Auflage der K. r. V.*, Leipzig, 1878; E. Adickes, *Ueber die Abfassungszeit der K. d. r. V.*, en "Kantstudien", 1895.

§ 518. Sobre la lógica: C. Lugarini, *La logica trascendentale di Kant*, Milán, 1950; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, I (De Leibniz a K.), Turín, 1957.

§ 519. Sobre la deducción trascendental: Vaihinger, *Die traszendentale Deduktion der Kategorien*, Halle, 1902; Birden, *Kants transzendentale Dedukyion*, Berlín, 1913; H. S. de Vleeschauwer, *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de K.*, París, 1934; P. Chiodi, *La deduzion nell'opera di K.*, Turín, 1960. Esta ultima es la obra fundamental sobre la materia y los resultados de la misma han sido tenidos en cuenta en la exposición del presente texto.

§ 522. Sobre las cosas en sí: W. Windelband, en "Vierteljahrsschriften für wissenschaftliche Philosophie", I, 1877; J. G. Schurman, en "Philosophical Review", II, 1893; A. Tumarkin, en "Archiv für Geschichte der Philos.", 32, 1910.

§ 523. Sobre la dialéctica trascendental: F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, París, 1907.

§ 525. Sobre la filosofía moral: A. Cresson, *La morale de Kant,* París, 1897; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* París 1905; L. Brunschvigg, en "Revue de Métaphis. et de Morale", 1907; A. Messer, *Kommentar zue K.s ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig, 1929; C. Astrada, *La etica formal y los valores*, La Plata. 1938.

§ 527. Sobre la doctrina del derecho y la historia: E. Sydow, *Der Gedanke des Ideal Reichs in der idealist. Philos. von Kant bis Hegel,* Leipzig, 1914; W. Metzger, *Gesellscbaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917; K. Borries, *Kant als Politiker,* Leipzig, 1928.

§ 528. Sobre el juicio estético: H. Cohen, *K.s Begründung der Aesthetik*, Berlín, 1889; V. Basch, fissai *critique sur l'esthétique de Kant,* Paría, 1897; Rosenthal, en "Kantstudien", 20, 1915; M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la phil. crit. de Kant,* París, 1926.

§ 529. Sobre el juicio teleológico: A. Pfannkuche, en "Kantstudien", 5, 1901; E. Ungerer, en "Abhandlungen zur theoretische Biologie", 14, 1922.

§ 530. Sobre la doctrina de la religión: E. Troeltsch, en "Kanstudien", 9, 1904; C. Sentroul, *La phil. rel. de K.*, Bruselas, 1912; C. J. Weeb, *Kant s Philosophy of religión,* Oxford, 1926; W. Reinhard, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religión bei K.*, Berna, 1927.

INDICE ALFABETICO

C

CH

D

E

F

G

H

R

S

T

U

V

W

Y

Z

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 3

La filosofía del Romanticismo

La filosofía entre los siglos XIX y XX

Traducción de

JUAN ESTELRICH

y

J. PÉREZ BALLESTAR

HORA, S.A.

BARCELONA

INDICE DE MATERIAS

PARTE SEXTA

LA FILOSOFIA DEL ROMANTICISMO

PARTE SEPTIMA

LA FILOSOFIA ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

PARTE SEXTA

LA FILOSOFIA DEL ROMANTICISMO

CAPITULO I

LA POLEMICA SOBRE EL KANTISMO

532. REINHOLD

La doctrina de Kant es la gran protagonista de la filosofia del sigio XIX. Presentò nuevos problemas que se desarrollaron en las más diferentes direcciones. En el ámbito de esta problemática se agitaron doctrinas dispares y opuestas, y se verificaron alejamientos, desviaciones y retornos que muchas veces pretendieron encarnar el "verdadero" espíritu del kantismo y desarrollar su línea fundamental.

En Alemania, la filosofía de Kant apareció como la conclusión definitiva de una crisis secular del pensamiento humano y el comienzo de una nueva época en la que la filosofía alemana habría debido asumir la función de guía de todo el pensamiento europeo. Reinhold ponía el criticismo en la cumbre de aquel proceso de liberación de la razón que había comenzado con el Renacimiento y se había continuado en la Reforma protestante, considerándolo sustancialmente idéntico con el cristianismo, con el protestantismo y con el iluminismo (*Briefe über die kantische Philosophie*, I, p. 150 y sigs.). Estas anotaciones fueron aceptadas por gran parte de la filosofía alemana del siglo XIX y llegaron a constituir una tradición historiográfica que sólo en los últimos tiempos ha venido a ponerse en duda. El romanticismo las hizo suyas y las amplificó insistiendo, ante todo, sobre la nueva importancia histórica que el kantismo confería a la nación alemana. Hölderlin podía afirmar: "Kant es el Moisés de nuestra nación, que sacándola del estado de relajamiento en que había caído en Egipto, la conduce al abierto desierto solitario de su especulación y trae del Monte Santo la ley eficaz y reanimadora" (Carta a su hermano, de 1° de enero de 1799).

A esta difusión del criticismo en Alemania y, sobre todo, al establecimiento de una interpretación que debía influir poderosamente en su historia ulterior, aportó una importante contribución Karl Leonhard Reinhold (nacido en Viena el 1758 y muerto en Kiel el 1823), que fue profesor de Jena y comenzó a hacer de esta ciudad el centro de los estudios kantianos, donde luego surgieron las doctrinas de Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart. Reinhold es autor, además de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* publicadas entre 1786 y 1788 en una revista, ampliadas luego y reelaboradas en dos volúmenes (1790-1792), de una obra extensa titulada *Nueva teoría de la facultad representativa humana* (1789).

Según Reinhold, la filosofía de Kant señala el paso del progreso *hacia* la ciencia al progreso *en la* ciencia (*Briefe*, cit., II, p. 117-118); en otros

términos, marca el punto en que la filosofía se ha transformado definitivamente en ciencia y más allá del cual todo ulterior progreso no conducirá a una nueva filosofía sino a desarrollos implícitos en el propio kantismo. Y esto ha ocurrido así porque Kant ha fundado toda la filosofía sobre un principio único; y sobre un principio único no se puede construir sino un sistema único. Este principio único es la conciencia. En la *Nueva teoría de la facultad representativa humana*, Reinhold identifica la conciencia con la facultad representativa y por tanto con la representación: de modo que el principio único y fundamental de la filosofía como ciencia se expresa del modo siguiente: "En la conciencia, la representación es distinta de lo representado y de lo representante y refenda a ambos." De este principio, Reinhold trata de deducir toda la "filosofía de los elementos ', que es precisamente el análisis de la conciencia. Lo representante y lo representado son el sujeto y el objeto de la conciencia; sin objeto ni sujeto no hay ninguna representación, de modo que son ellos los que constituyen las *condiciones intrínsecas* de la representación misma. La parte que en la representación se refiere al objeto, es la materia de la representación; la que se refiere al sujeto es la forma de la representación. El sujeto es, pues, el origen de la forma y no de la materia de la representación. La forma es producida por el sujeto, o sea, por su *espontaneidad;* la materia se *da* a través de la *receptividad* del propio sujeto. Esta receptividad no es más que la capacidad de tener impresiones sensibles que, si se refieren al sujeto representante se llaman *sensaciones* y si se refieren al objeto se llaman *intuiciones.* La primera condición esencial del conocimiento es la intuición. Sólo en virtud del material dado por ella, la representación puede referirse a algo que no sea representación, a un objeto independiente de toda representación. Este objeto es la cosa en sí. Sin la cosa en sí, falta la primera condición fundamental de la representación inmediata de un objeto. Por otra parte, la cosa en sí es irrepresentable y, por ende, incognoscible: puesto que no hay representación sin una forma subjetiva, lo que está fuera e independiente de las formas subjetivas, no puede ser representado. Entonces ¿cómo es posible hablar de la cosa en sí e introducirla como elemento de la investigación filosófica? Reinhold responde: la cosa en sí es representable, no como cosa u objeto, sino como puro concepto (*Theorie*, II, § 17).

Con esta reducción de la cosa en sí a un simple concepto, Reinhold ha eliminado (sin quererlo) uno de los pilares del criticismo y ha abierto el camino a su interpretación idealista. La dependencia de esta interpretación de la primera edición de la *Crítica*, en la que la distinción entre representación y fenómeno se hallaba establecida insuficientemente, aparece evidente. Desde Reinhold en adelante, el objeto de la conciencia aparece como uno de los fundamentos menos discutidos de la interpretación del kantismo: pero un fundamento que permanece ajeno al pensamiento de Kant tal como se deduce del conjunto de su obra. A través del *Enesidemo*, la interpretación de Reinhold venía a ser la aceptada generalmente en el ambiente filosófico de la época y a ella se refieren, positiva o polémicamente, Fichte, Maimón, Schelling, Hegel y Schopenhauer.

533. PRELUDIOS DEL IDEALISMO

En 1792 se publicó anònima una obra titulada *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental enseñada en Jena por el profesor Reinhold, con una defensa del escepticismo contra la arrogancia de la Crítica de la razón.* Como se supo más tarde, el autor del escrito era Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) que fue profesor en las Universidades de Helmstädt y de Gottingen. El escepticismo de Schulze no es dogmático sino metodológico porque admite como "ley eterna e inmutable del uso de nuestra razón no aceptar como verdadero nada sin razón suficiente y terminar cada paso de nuestra especulación de conformidad con este criterio". Schulze se opone a las tesis fundamentales del kantismo (tal como las interpreta Reinhold) basándose en una actitud radicalmente empirista. Lo que el recriminará a Kant es, precisamente, no haber permanecido fiel al espíritu del empirismo y haberse servido del mismo razonamiento ontológico de los escolásticos que Kant pretendía haber refutado a propósito de la existencia de Dios. Según Schulze, Kant procedió de esta forma: el conocimiento puede ser pensado sólo como un juicio sintético *a priori,* luego existe tal juicio; la necesidad y la universalidad han de ser pensadas como contraseñas de las formas del conocimiento, luego existe tal contraseña; universalidad y necesidad no pueden ser pensadas sino basándose en la razón pura, luego ésta es el fundamento del conocimiento. Este procedimiento es, según Schulze, idéntico al de los escolásticos: puesto que una cosa ha de ser *pensada* así y no de otra forma, *es* así y no de otro modo. Kant incurrió en una flagrante contradicción. Efectivamente, si vale el procedimiento ontológico (lo que debe ser pensado = ser) las cosas en sí son cognoscibles. Pero Kant demuestra que, según su teoría del conocimiento, no son cognoscibles. Ahora bien, su teoría del conocimiento se funda en un supuesto del que se sigue la cognoscibilidad de la cosa en sí. De modo que la incognoscibilidad de la cosa en sí se demuestra mediante un principio en el que se funda la cognoscibilidad de la cosa en sí. En esta contradicción consigo misma se mueve toda la crítica kantiana; a la que por eso Schulze contrapone el escepticismo de Hume, o sea, la imposibilidad de explicar de modo alguno el carácter objetivo del conocimiento.

Indudablemente, en esta crítica se dejaba escapar lo esencial de la doctrina de Kant; pero apuntaba contra un concepto, el de la cosa en sí, que debía polarizar a su alrededor los ulteriores desarrollos del kantismo. En este desarrollo tuvo mucha influencia la obra de Salomón Maimón (1753-1800), un hebreo polaco de vida aventurera cuyas vicisitudes contó él mismo en una *Autobiografía.* Sus principales escritos: *Investigaciones sobre la filosofía trascendental* (1790); *Diccionario filosófico* (1791); *Incursiones en el campo de la filosofía* (1793); *Investigación de una nueva lógica o teoría del pensamiento* (1794); *Investigaciones críticas sobre el espíritu humano* (1797).

Maimón llega en seguida a la conclusión a que llevaba inevitablemente la presentación del kantismo hecha por Reinhold: la imposibilidad de la cosa en sí. Según la doctrina Kant-Reinhold, todo lo que de un objeto es representable está contenido en la conciencia; pero la cosa en sí está y debe estar fuera de la conciencia e independiente de ella: por tanto, es un cosa no

representable ni pensable: una nò-cosa. El concepto de cosa en sí, según Maimón, es el fundamento de la metafísica dogmática y con ella permanece o se destruye. Es semejante a los números imaginarios de las matemáticas, es decir, a esos números que no son positivos ni negativos, como las raíces cuadradas de los números negativos. Así como V -*a* es una magnitud imposible, así también la cosa en sí es un concepto imposible, una nada (*Kritiscbe Untersucbungen*, p. 158). Con esta negación de la cosa en sí se da el paso decisivo hacia el idealismo. En efecto, Maimón afirma explícitamente que todos los principios del conocimiento deben encontrarse en el interior de la conciencia, incluso el elemento objetivo (o materia) del conocimiento mismo. Lo que es objetivo, lo que es *dado* en la conciencia no puede tener una causa externa a la conciencia, porque fuera de la conciencia no hay nada. Pero no puede ser tampoco un puro producto de Ja conciencia, porque en tal caso no tendría los caracteres de lo dado, que no admite nunca ser producido por la misma conciencia. Todo conocimiento objetivo es una conciencia *determinada*: pero como fundamento de ella hay una "conciencia indeterminada", que procura determinarse en un conocimiento objetivo, así como la *x* matemática puede asumir los valores particulares de *a*, *b*, *c*, etcétera. Lo dado es, pues, lo que no puede resolverse en las puras leyes del pensamiento, y que el pensamiento considera como algo extraño a él, aunque tratando continuamente de limitarlo y absorberlo, y anular así, gradualmente, su carácter irracional. "Lo dado, dice Maimón (*Trascendentalphil.*, p. 149 s.), es sólo aquello de lo cual en la representación nos es desconocida no solamente la causa, sino también la esencia real, o sea aquello de lo que tenemos sólo una conciencia incompleta. Pero este modo de ser incompleto de la conciencia puede ser pensado por una conciencia determinada como una nada absoluta unicamente a través de una serie infinita de grados; de suerte que lo puramente dado (aquello que está presente sin ninguna conciencia de fuerza representativa) es la pura idea del límite de esta serie al que (como en una raiz irracional) podremos siempre acercarnos, pero no se puede alcanzar jamás." El conocimiento dado es un conocimiento incompleto, el conocimiento completo no puede ser nunca dado, sino que es sólo *producido*, y su producción sucede según las leyes universales del conocimiento. Es posible si podemos producir en la conciencia un objeto real de conocimiento; y tal producción será una actividad de la conciencia o un acto del pensamiento que Maimón llam'a "el pensamiento real". El pensamiento real es el único conocimiento completo. Tal conocimiento supone, pues, algo múltiple (lo *dado)* que no es más que un *determinable*, que, en el acto del pensamiento real, se determina y se reduce a la unidad de una síntesis. El pensamiento real actúa, por tanto, a través del *principio de determinabilidad*: engendra el objeto del conocimiento a través de la síntesis perfecta de lo múltiple determinable. Las condiciones de la determinación son el espacio y el tiempo; y puesto que la facultad de la conciencia de tener objetos dados es la *sensibilidad*, el espacio y el tiempo son las formas de la sensibilidad, o sea, las condiciones de todo pensamiento real.

La principal característica de esta doctrina de Maimón es que en ella el objeto no es el antecedente del conocimiento, sino más bien el *consiguiente*, en cuanto es el término final del acto creador del pensamiento. El objeto

mismo de la intuición sensible no es presupuesto por el pensamiento, sino que lo presupone, porque es un producto del pensamiento mismo. Maimón, en otros términos, admite la facultad de intuición intelectual (esto es, productiva o creadora) que Kant había excluido siempre tenazmente como superior y extraña a las facultades humanas. De este modo quedaba expedito el camino del idealismo; y en este camino se sitúa decisivamente Beck.

Jacobo Segismundo Beck (6 agosto 1761 - 29 agosto 1840) había sido discípulo de Kant en Koenigsberg y fue profesor en Rostock. Sus principales escritos son: *Compendio explicativo de los escritos del profesor Kant, por inspiración del mismo* (1793-96), cuyo tercer volumen, que es el más importante, lleva por título *El único punto de vista posible por el que puede juzgarse la filosofía crítica* (1796); *Bosquejo de filosofía crítica* (1796); *Comentario de la metafísica de las costumbres de Kant* (1798). El punto de partida de Beck es la interpretación de Reinhold. El problema que Beck se propone, brota, en efecto, de la interpretación del kantismo en términos de representación: ¿cómo puede ser entendida la relación entre la representación y el objeto? Esta relación es posible, según Beck, sólo si el objeto es, él mismo, una representación. Si ha de haber acuerdo entre la representación y el objeto de modo que la una se refiera al otro como la imagen al original, el objeto mismo debe ser una representación originaria, un producto del representar, o sea, un *representar originario*. Así pues, el único punto de vista por el que pueda ser juzgada la filosofía crítica, es el que Beck llama el punto de vista trascendental, el punto de vista del que considera la pura actividad del representar, que produce originariamente el objeto. La pura actividad del representar es identificada por Beck con la kantiana unidad trascendental de la apercepción, o sea, con el yo pienso. Beck afirma así, por su cuenta, el punto de vista de Fichte, de que el yo trascendental produce, con su pura actividad, la totalidad del saber. El yo produce con un acto de síntesis aquella conexión originaria de lo múltiple, que es el objeto o representación originaria; y en un segundo momento reconoce, en este objeto, su representación. Este acto ulterior es, según la expresión de Beck, el *reconocimiento* de la representación, o sea el reconocimiento de que hay un objeto tras el concepto que lo expresa, o de que hay representación de un objeto a través de un concepto. Esta representación es producida por dos actos que constituyen la actividad originaria del intelecto: el primero es la *síntesis* originaria efectuada a través de las categorías; el segundo es el reconocimiento originario efectuado a través del esquematismo de las categorías (*Einzigmöglicher Standpunkt*, II, § 3). Beck recorrió así un buen trecho del camino que había sido emprendido casi contemporáneamente por Fichte. La interpretación del kantismo iniciada por Reinhold encontró en este último su desenlace lógico y concluyente.

534. LA FILOSOFIA DE LA FE

La filosofía de Kant era racionalista e iluminista. Hacía de la razón la única guía posible del hombre en todos los campos de sus actividades, pero

al mismo tiempo señalaba a la razón unos límites precisos y sobre estos límites fundaba la legitimidad de sus pretensiones. El racionalismo kantiano fue el otro aspecto contra el cual hubo polémica en Alemania durante los últimos años del siglo XVIII.

Las exigencias de donde partieron estas polémicas fueron, en general, las de la fe y la tradición religiosa. La filosofía kantiana aparecía muda u hostil frente a tales exigencias porque era una filosofía de la razón: a la razón se contrapone entonces, como órgano de conocimiento, la *fe*, la intuición mística, el sentimiento y, en general, una facultad postulada *ad hoc* y considerada capaz de proceder más allá de los límites de la razón, hacia aquella realidad superior que parece el objeto específico de la experiencia mística o, en general, de la religión. Esta polémica tomó sus armas conceptuales especialmente de Hume y de Shaftesbury, pero atribuyéndoles un alcance que iba mucho más allá de la esfera de experiencia a la que dichos filósofos las habían limitado, porque veía en ellas los instrumentos de una revelación sobrenatural o divina.

La filosofía de la fe en este sentido se inicia con la obra de un conciudadano de Kant, Juan Jorge Hamann (1730-1788), empleado de aduanas que mantuvo relaciones de amistad con Kant, Herder y Jacobi y fue llamado ' el mago del norte". Hamann combate con ímpetu las pretensiones de la razón. "¿Qué es la tan alabada razón con su universalidad, infalibilidad, exaltación, certeza y evidencia? Un *ens rationis*, un ídolo al que la superstición descarada e irracional concede atributos divinos" (*Werke*, VI, p. 17). No la razón, sino la *fe*, constituye al hombre en su totalidad. Hamann se ampara en Hume, que había considerado la creencia como única base del conocimiento. Pero la fe de Hamann es una fe mística, una experiencia viviente, en la que encuentran sitio no sólo los hechos naturales y el testimonio de los sentidos, sino también los hechos históricos, los testimonios de la tradición y los hechos divinos atestiguados por la revelación. La fe de Hamann es la *revelación* inmediata de la naturaleza y de Dios. Y Hamann no hace ninguna división, o distinción entre lo que es sensible y lo que es religioso, entre lo que es humano y lo que es divino. Reconoce, con Bruno, el más alto principio del saber en la *coincidentia oppositorum*. En el hombre coinciden todos los principios opuestos del mundo; y aunque con la filosofía trate de entender y conseguir su unidad, no podrá nunca comprenderla a través de conceptos o alcanzarla con la razón. Sólo la fe puede revelársela en cuanto es una relación directa entre el hombre y Dios; una relación que no es mediatizada por conceptos, sino individuada y particular, y en virtud de la cual *yo*, en mi individualidad, me encuentro frente a *mi* Dios. Se comprende que Hamann tuviese que rechazar en bloque los análisis kantianos que pretenden introducir distinciones entre distinciones allí donde él no ve sino la continuidad de una vida o de una experiencia vivida que concilia los extremos más opuestos. En la *Metacrítica del purismo de la razón* (publicación postuma, 1788), Hamann reprocha a Kant el haber separado la razón de la sensibilidad. La existencia misma del lenguaje desmiente la doctrina de Kant: en efecto, en el lenguaje la razón encuentra su existencia sensible. Hamann entiende el lenguaje no como una simple articulación de sonidos, sino como la revelación misma de la realidad, es decir, de la naturaleza y de Dios. El lenguaje es el *Logos* o *Verbum*: la

razón como autorrevelación del ser. Así lenguaje y razón se identifican, y ambos se identifican con la fe. Hamann ve en la historia, como en la naturaleza, la incesante revelación de Dios, y en los acontecimientos y las personalidades de la historia, como en los hechos de la naturaleza, otros tantos símbolos e indicaciones de un designio providencial. Aparecen en Hamann motivos que se volverán a encontrar en Kierkegaard (pero sin su panteísmo romántico): la fe como totalidad de la existencia singular, su irreductibilidad a la razón, el cristianismo como locura y escándalo para la razón. Para él, como después para Kierkegaard, la religión estriba en nuestra existencia entera, más allá de las fuerzas del conocimiento (*Werke*, IV, p. 328).

En el mismo sentido se orienta el pensamiento de Juan Godofredo Herder (25 agosto 1744 - 18 diciembre 1803), que fue discípulo de Kant y amigo de Hamann. Herder reprocha a Kant (*Metacrítica a la Crítica de la razón pura*, 1799) el dualismo de materia y forma, de naturaleza y libertad; y a este dualismo contrapone la unidad esencial del espíritu y de la naturaleza que ve realizada en la doctrina de Spinoza (a la que dedicó un diálogo titulado *Dios)*. Como Hamann, Herder considera imposible explicar la actividad espiritual del hombre prescindiendo del *lenguaje*, cuyo origen ve en la misma naturaleza humana en cuanto se eleva a una consideración libre y desinteresada de las cosas. Pero mientras para Hamann el lenguaje es la razón misma, es decir, el ser que se revela, para Herder es un instrumento indispensable, pero siempre intrumento de la razón. El hombre, estando privado del instinto, que es la guía segura de los animales, suple su inferioridad por medio de una fuerza positiva del alma, que es la agudeza o reflexión (*Besonnenheit*);y el libre uso de la reflexión llevó a la invención del lenguaje. El lenguaje es, por lo tanto, "un órgano natural del intelecto", el signo exterior que distingue al género humano, como la razón es su signo interior *(Werke,* V, p. 47).

Pero la más notable manifestación filosófica del espíritu soñador de Herder es su concepto del cristianismo como una religión de la humanidad, y de la historia humana como un progresivo desarrollo hacia la completa realización de la humanidad misma. En sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), Herder afirma el principio de que en la historia, como en la naturaleza, cualquier desarrollo esta sometido a determinadas condiciones naturales y a leyes mudables. La naturaleza es un todo viviente que se desarrolla según un plan total de organización progresiva. En ella actúan y luchan fuerzas diferentes y opuestas. El hombre, como cualquier otro animal, es un producto suyo; pero se halla en el vértice de la organización, porque con él nace la actividad racional y, por consiguiente, el arte y el lenguaje que lo conducen a la humanidad y a la religión. La historia humana no hace más que seguir la misma ley de desarrollo que la naturaleza, que procede del mundo inorgánico y orgánico hasta el hombre para llevar al hombre a su verdadera esencia. Naturaleza e historia laboran a la par para la *educación* del hombre en la humanidad. Y esta educación no es fruto de la razón, sino de la religión, que se inserta en la historia humana desde el principio y revela al hombre lo que hay de divino en la naturaleza. Herder llega a este concepto de un progreso continuo y necesario del género humano en su historia, por la analogía entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la historia, analogía fundada en la

profunda unidad de estos dos mundos que son, uno y otro, creación y manifestación de Dios. Dios, que ha ordenado de la manera más sabia el mundo de la naturaleza y asegura de modo infalible su conservación y su desarrollo, ¿podría permitir que la historia del género humano se desenvolviera sin ningún plan, fuera de su sabiduría y de su bondad? A esta pregunta tiene que contestar la filosofía de la historia; que debe demostrar que el género humano no es un rebaño sin pastor y que para él rigen las mismas leyes que determinan la organización progresiva del mundo natural. "Así como hay un Dios en la naturaleza, hay también un Dios en la historia, puesto que el hombre es parte de la naturaleza y debe seguir, incluso en sus más brutales intemperancias y pasiones, leyes que no son menos bellas y excelentes que aquellas según las cuales se mueven todos los cielos y los cuerpos terrestres." Es fácil percibir en estas palabras el reflejo del panteísmo optimista de Shaftesbury. El fin al que las leyes de la historia conducen al hombre, es su misma humanidad. "Si consideramos la humanidad tal como la conocemos a través de las leyes que le son inherentes, no conocemos nada más elevado que la humanidad en los hombres; pues aun pensándonos ángeles o dioses, nos pensamos sólo como hombres ideales y más excelentes. Nuestra naturaleza está organizada para este fin evidente; para él nos son otorgados sentidos e impulsos más refinados; para él nos es otorgada la razón y la libertad, una salud delicada y duradera, el lenguaje, el arte y la religión. En toda condición y en toda sociedad el hombre no puede tener a la vista ni puede construir nada más que la humanidad, tal como él la piensa en sí mismo." Ante la exigencia de rastrear el orden y ias leyes del mundo de la historia, la especulación de Herder se vincula a la de Vico (vol. II, capítulo VII). Pero para Vico no se da un progreso continuo e inevitable del género humano, comparable con el curso fatal de la naturaleza. Para Vico, la historia está verdaderamente hecha por los hombres y conserva aquella problematicidad que se deriva de la libertad de la acción humana. El orden providencial de la historia es para el filósofo italiano un orden trascendente al que la historia temporal puede igualar más o menos, sin coincidir con él nunca. Herder, en cambio, admite la historia como un plan divino necesario que garantiza su inevitable progreso. Su filosofía de la historia es, pues, la aplicación al mundo histórico del panteísmo de Shaftesbury y preludia el concepto de la historia propio del idealismo romántico.

535. JACOBI

La filosofía de la fe, tal como la desarrollaron Hamann y Herder, conducía a una conclusión panteísta: parecía imposible distinción alguna entre naturaleza y Dios y apropiarse de esta manera la tesis clásica del panteísmo cuyos precedentes aparecían en Bruno, Spinoza y Shaftesbury. Por el contrario, la filosofía de la fe la desarrolla Jacobi en el sentido de un riguroso deísmo: Jacobi trata de separar a Dios de la naturaleza tan resueltamente como los otros lo habían unido.

Federico Enrique Jacobi nació en Dusseldorf el *25* de enero de 1743 y murió en Munich el 10 de marzo de 1819. Sus escritos comprenden: dos

novelas filosóficas, *Epistolario de Alwill y Woldemar*, las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Moisés Mendelssohn* (1785), en las que Jacobi comunica los coloquios que había tenido con Lessing el 7-8 de julio de 1780, en los que Lessing manifestaba su adhesión al spinozismo; *David Hume y la fe* (1787), en el que Jacobi da también su juicio sobre el kantismo; *Cartas a Fichte* (1809); *Tratado sobre la empresa del criticismo de llevar la razón al entendimiento* (1802); *Las cosas divinas* (1811), contra Schelling, al que Jacobi reprocha el uso de un lenguaje cristiano en sentido panteísta.

El objetivo de la especulación de Jacobi es el de defender el valor de la *fe* como sentimiento de lo incondicionado, o sea de Dios. Rechaza la especulación "desinteresada"; quiere defender no la verdad, sino "una determinada verdad". "Quiero esclarecer con mi inteligencia una sola cosa, afirma *(C. sobre Spinoza)*, es decir, mi natural devoción a un Dios incógnito." A este propósito no sirve la razón. Jacobi se hace la decisiva pregunta: ¿es el hombre el que posee la razon, o la razón la que posee al hombre? Y para él no hay duda: la razón es un instrumento, no la misma existencia humana. Esta resulta de dos representaciones originarias: la de lo *incondicionado*, o sea de Dios, y la de lo *condicionado,* o sea de nosotros mismos; pero esta última presupone la primera. Tenemos, pues, de lo incondicionado una certeza bastante mayor de la que tenemos de lo condicionado, o sea de nuestra misma existencia. Pero esta certeza no se otorga por la razón y no se funda en las pruebas o en las demostraciones que ella pueda suministrar. Es una certeza de fe. A demostrar la existencia de una divinidad creadora no llegará nunca la razón, ni llegará nunca una filosofía que se valga de ella. Descartes quiso demostrar la existencia de un creador del mundo; pero en realidad lo que demostró es sólo la unidad de todas las cosas, la totalidad del mundo. Spinoza aclaró el significado implícito de la demostración cartesiana con la misma expresión de que se servía "Deus sive Natura". Y lo que vale para el spinozismo vale para cualquier sistema que apele a la razón para llegar a Dios: incluso el de Leibniz. El mismo Lessing, el mayor representante del iluminismo, constituye una prueba de esta tesis: Jacobi se vale de los coloquios que tuvo con él para afirmar que era partidario consciente del spinozismo y que la palabra en que creía era: *En Kai Pan,* el Uno-todo, el Dios-natura. Este es el argumento de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn sobre el spinozismo de Lessing, polémica en la que también interviene Herder con su escrito *Dios.* La doctrina de Spinoza representa para Jacobi la esencia de toda doctrina racionalista, de suerte que toda doctrina de este género, si se desarrolla coherentemente, se identifica con el spinozismo. Y spinozismo es ateísmo, en cuanto que el ateísmo no es más que la identificación de Dios con el mundo, de lo incondicionado con lo condicionado.

Romper con el ateísmo significa romper con el racionalismo y apelar a la fe. Sólo la fe nos asegura la existencia de nosotros mismos, de las otras cosas y de Dios. "Todos nosotros hemos nacido en la fe, dice Jacobi (C. *sobre Spinoza),* y en la fe hemos de permanecer, como todos hemos nacido en la sociedad y hemos de permanecer en la sociedad." Pero fe es *revelación* "Nosotros afirmamos con convicción absoluta que realmente las cosas están presentes fuera de nosotros. Yo pregunto: ¿en qué se funda esta

convicción? En realidad, sólo es una *revelación* que podríamos llamar sin más verdaderamente milagrosa" *(Hume, über den Glauben*, en *Werke*, II, p. 165 s.). Jacobi está, pues, como Hamann, de acuerdo con Hume en que el conocimiento sensible no es otra cosa que fe. Pero, además, para él, es fe en la revelación y llena, pues, de significado religioso. Una existencia que se revela presupone una existencia que revela una fuerza creadora, que puede ser sólo la causa de toda existencia, o sea Dios. Nuestra fe sensible es necesariamente fe en la revelación, y ésta es necesariamente fe en Dios, o sea religión (*Ib*., p. 274, 284 s.). Esta fe es natural, no arbitraria, es una ley escrita en los corazones humanos y que los hombres siguen aunque la nieguen. Al negar la posibilidad de toda demostración de Dios y al considerar a Dios como objeto de fe, Jacobi concuerda evidentemente con Kant. Pero Kant habla de una fe racional, o sea problemática, encerrada en los límites de las posibilidades humanas, mientras Jacobi ve en la fe una relación efectiva del hombre con el mundo suprasensible. Si el hombre no tuviese la percepción originaria de lo suprasensible, no serían posibles ni la religión ni la libertad y el hombre sería un animal como todos los demás, una cosa entre las cosas. Pero si no hubiese religión ni libertad, ni fe en Dios, ni conciencia de sí, ¿cómo podría el hombre mismo existir de esta forma desfigurada?

Jacobi sigue en su especulación un procedimiento característico: por una parte, afirma la coherencia y la fuerza de los sistemas racionalistas, defendiéndolos contra sus adversarios (lo que hizo con Spinoza y Kant, lo hizo también con Fichte); por otra- demuestra cómo tropiezan con la misma imposibilidad de explicar la existencia y presuponen todos la fe. La fe incondicionada y originaria en un paternal y amoroso gobierno del mundo: éste es para Jacobi el único dato seguro del que debe partir el hombre. "Así, siento, dice, y no puedo sentir de otro modo; si los sistemas de filosofía tuviesen razón, mi sentimiento sería imposible."

La filosofía de la fe constituye el primer intento de evadirse de los límites que Kant había señalado a las posibilidades humanas, intento este que recurre a una relación directa con lo suprasensible. Contra tal intento reaccionaba el propio Kant en su escrito *Que significa orientarse en el pensar* (1786), en el cual interviniendo en la polémica Mendelssohn- Jacobi-Herder, insistía enérgicamente en que la fe no puede fundarse sino en un postulado de la razón práctica y que la misma no tiene certeza teorética, sino sólo una *semejanza* suficiente para todas las exigencias de la conducta moral.

536. EL "STURM UND DRANG". SCHILLER. GOETHE.

La filosofía de la fe puede considerarse en su conjunto como la expresión filosófica de aquel movimiento literario-político que se llamó (del titulo de un drama de Maximiliano Klinger, del año 1776) *Sturm und Drang*, es decir, "tempestad e ímpetu". La razón contra la que lucha esta filosofía es la razón *finita*, o sea, la razón cuya competencia y límites había señalado Kant; a ella contrapone la *fe* como órgano capaz de captar lo que es inaccesible a la misma.

Schiller y Goethe, en su juventud, se adhirieron a las ideas del *Sturm und Drang*, pero el conocimiento de la filosofía kantiana influyó en ellos de modo positivo, inclinándolos al reconocimiento de la función de la razón incluso en la comprensión y esclarecimiento de lo que no es razón, esto es, de la vida, del sentimiento, del arte y de la naturaleza.

La actividad filosófica del poeta Friedrich Schiller (10 de noviembre de 1759 - 9 de mayo de 1805) se inicia con la llamada *Teosofía de Julius*, expuesta en las *Cartas filosóficas* de 1786. En esta obra se encuentran los temas neoplatónicos, tan queridos de los poetas y filósofos del *Sturm und Drang*. El universo es la manifestación o revelación de Dios, más aún el "jeroglífico de Dios"; la única diferencia entre Dios y la naturaleza es que Dios es la perfección indivisa mientras que la naturaleza es una participación dividida. "La naturaleza es un Dios dividido hasta el infinito", dice Schiller (*Werke*, X, p. 190). En 1787, Schiller tuvo conocimiento de los escritos de Kant sobre la filosofía de la historia, pero hasta 1791 no comenzó a estudiar las obras mayores de Kant, en especial, la *Crítica deljuicio*. En este período se dedicaba a investigaciones estéticas que dieron sus frutos en los escritos *Sobre el fundamento del placer producido por objetos trágicos* (1791), *Sobre el arte trágico* (1792), *Sobre lo sublime* (1793). Pero el primer fruto maduro de la filosofía de Schiller es el ensayo *Sobre la gracia y la dignidad* (1793) en el cual la creencia en la unidad armónica entre naturaleza y espíritu lleva a Schiller a modificar sustancialmente el punto de vista kantiano que había contrapuesto la razón con el instinto. Dice Schiller: "No tengo buen concepto del nombre que se puede fiar tan poco de la voz del instinto que cada vez tenga que hacerlo callar ante la ley moral; más bien respeto y estimo al que se abandona al instinto con una determinada seguridad, sin peligro de que el instinto lo desencamine, porque esto demuestra que en el los dos principios se encuentran ya en aquella armonía que es señal de una humanidad completa y perfecta" (*Werke*, XI, p. 202). El hombre en quien se realiza la armonía entre razón e instinto y que por lo tanto actúa moralmente por instinto es el *alma hermosa*, cuya expresión natural es la *gracia*, es decir, la belleza en movimiento.

En una nota a la segunda edición de la *Religión en los límites de la razón* (B 10-11), Kant, respondiendo a las observaciones de Schiller, observaba que si es imposible que la gracia acompañe al concepto del deber, a causa de la dignidad de este último, no es imposible, sin embargo, que acompañe a la virtud, es decir, a la intención de cumplir fielmente el deber. La gracia puede ser, según Kant, una de las consecuencias felices de la virtud, que difunde por todas partes la fuerza de la razón, y acaba entonces por arrastrar incluso a la imaginación en su juego.

El tema de la unidad entre naturaleza y espíritu encuentra su mejor expresión en la obra filosófica de Schiller, *Cartas sobre la educación estética* (1793-1795). Aquí Schiller empieza discerniendo en el hombre una dualidad que resulta conciliada: la del hombre *físico* que vive bajo el imperio de las necesidades, y en virtud de ellas se encuentra en la sociedad de los demás hombres, y el hombre *moral* que afirma su libertad. Pero el hombre físico es real, mientras que el hombre moral es sólo problemático. La razón tiende a suprimir la naturaleza en el hombre y a sustraerle de los vínculos sociales existentes para darle lo que él podría y debería poseer, pero que no puede

sustituir completamente a su realidad física y social. Schiller expone los diferentes aspectos de este contraste. La razón exige la unidad, la naturaleza exige la variedad; y el hombre está llamado a obedecer a entrambas leyes, de las cuales la primera le es sugerida por la conciencia y la segunda por el sentimiento (*Cart.*, 4). En el hombre el yo es inmutable y permanente; cada estado en particular es mudable. El yo es fruto de la libertad; cada estado es producido por la acción de las cosas externas. Así pues, en el hombre hay dos tendencias que constituyen las dos leyes fundamentales de su doble naturaleza racional y sensible. La primera exige la absoluta *realidad;* el hombre tiene que hacer sensible todo lo que es pura forma y manifestar exteriormente todas sus aptitudes. La segunda exige la absoluta *formalidad*; el hombre tiene que extirpar todo lo que hay en él de externo y poner en armonía sus sentimientos (*Cart.*,11). Estas dos tendencias son también llamadas por Schiller *instintos*: el instinto sensible procede de su ser físico y ata al hombre a la materia y al tiempo; el instinto de la forma procede en el hombre de su ser racional y tiende a hacerlo libre. Si el hombre sacrifica el instinto racional al sensible, no será jamás un yo, porque permanecerá esparcido en la materia y en el tiempo; si sacrifica el instinto sensible al formal, será pura forma sin realidad, es decir, una pura nada (*Cart.* 13). Por consiguiente, tiene que conciliar los dos instintos de modo que uno limite al otro, y dar lugar al instinto de *juego* que introducirá la forma en la materia y la realidad en la pura forma racional (*Cart.*, 14). Si el objeto del instinto sensible es la vida, en el sentido más amplio, y el del instinto formal es la forma, el objeto del instinto de juego será la *forma viviente,* esto es, la belleza (*Cart.*, 15). Mediante la belleza el hombre sensible es conducido a la forma y al pensamiento, mientras el espiritual es conducido de nuevo a la materia y devuelto al mundo de los sentidos. La presencia de los dos instintos es la condición fundamental de la libertad. Mientras el hombre permanece sometido al instinto sensible, que es el primero que nace en él, no tiene libertad; pero apenas el otro instinto también se afirma, uno y otro pierden su fuerza coercitiva y su oposición da origen a la libertad (*Cart.*, 19). Para Schiller la libertad no es, como para Kant, el producto de la pura razón; es más bien un estado de indeterminación en el que el hombre no está constreñido física ni moralmente por cuanto puede ser activo de uno u otro modo. Pues bien, si el estado de determinación sensible se llama físico y el de la determinación racional moral, el estado de determinabilidad real y activa ha de llamarse estético (*Cart.*, 20). El estado estético es un estado de pura *problematicidad,* en que el hombre puede ser todo lo que quiera, aun no siendo nada determinado. En este sentido se dice que la belleza no proporciona ningún resultado intelectual ni moral, aunque sólo ella da al hombre la posibilidad de hacer lo que quiera de sí mismo; la libertad de ser lo que debe ser. En este sentido la belleza es una segunda creación del hombre (*Cart.*, 21). El estado estético es el punto cero del hombre físico y del hombre moral, pero es, al mismo tiempo, la posibilidad, la unidad y la armonía de ambos. En él la potencia de la sensación está ya vencida y el hombre físico resulta tan ennoblecido que lo espiritual puede fácilmente desarrollarse según las leyes de la libertad. El paso del estado estético al lógico o moral, es decir, de la belleza a la verdad o al deber, es infinitamente mas fácil que el del estado físico al estético (*Cart.*, 23).

En el estado estético el hombre se separa del mundo al que permanecía unido en el estado físico; y así el mundo empieza a existir para él como un objeto; objeto que, en cuanto bello, es al mismo tiempo parte de su subjetividad, y resulta, así, al mismo tiempo un estado y un acto suyos (*Cart.*, 25).

En el otro escrito fundamental titulado *Sobre la poesía ingenua y sentimental* (1795-96), Schiller interpretaba la educación progresiva del género humano mediante la poesía, como la reconquista de una perfección perdida. El ensayo esboza una historia de la humanidad concebida como el paso de una unidad armónica y original entre ideal y real a una escisión entre estos dos aspectos y a una reconquista de la unidad. La poesía ingenua es aquella en la que la unidad entre ideal y real se posee y se vive inmediatamente; la poesía sentimental es la búsqueda o la reconquista de esta unidad. El poeta ingenuo no necesita del ideal, imita la naturaleza real y en esta imitación encuentra su perfección; el poeta sentimental trata de llevar la realidad al ideal (*Werke*, XII, 126).

La filosofía de Schiller es, sustancialmente, el intento de interpretar al hombre, su mundo y su historia en los términos de una teoría de la poesía.

La misma idea de una armonía intrínseca o sustancia entre la naturaleza y el espíritu, entre el mundo y Dios, animó la actividad filosófica de Wolfang Goethe (1749-1832) que, sin embargo, a diferencia de Schiller hace de ella el punto de partida no de una teoría de la poesía, sino de investigaciones, observaciones e hipótesis naturalistas. El tema que inspiró la reflexión filosófica de Goethe no fue el arte sino la naturaleza misma. Goethe está convencido de que la naturaleza y Dios se hallan estrechamente unidos y forman un solo todo. Y afirma: "Todo cuanto el hombre puede alcanzar en la vida es que el Dios-naturaleza se le revele." La naturaleza no es sino "el hábito viviente de la divinidad". Por eso no se puede llegar a Dios más que a través de la naturaleza, como no se puede llegar al alma más que a través del cuerpo. Si Goethe es contrario a los materialistas que hacen de la naturaleza un puro sistema de fuerzas mecánicas, es igualmente contrario a Jacobi, que pone a Dios absolutamente más allá de la naturaleza. "Quien desea el Ser supremo debe desear el todo; quien trata del espíritu debe presuponer la naturaleza; quien habla de la naturaleza debe presuponer el espíritu. El pensamiento no se deja separar de lo que es pensado, la voluntad no se deja separar de lo que la mueve." La existencia de Dios, como la de una fuerza espiritual, de una razón, que llena todo el universo, no necesita demostraciones. "La existencia es Dios mismo", dice en una carta a Jacobi (9 de junio, 1785). Dios es una fuerza impersonal y sobrepersonal que actúa en los hombres a través de la razón y determina su destino. A este destino, que es al mismo tiempo orden providencial, no se sustrae tampoco Prometeo, que en su titánica rebellón contra el Olimpo encuentra en la conciencia de ese orden su ayuda y su fuerza.

En esta concepción panteísta se inspiran las investigaciones y las hipótesis naturalistas de Goethe, encaminadas a rastrear en la naturaleza el fenómeno originario (*Urphänomenon*) en el que se manifiesta y concreta, en un determinado tipo o forma, la fuerza divina que lo rige todo. Así pues, no participa del punto de vista de Kant, según el cual la finalidad de la naturaleza pertenece a una consideración del mundo puramente subjetiva,

pero no tiene valor objetivo. Para él la finalidad es la estructura misma de los fenómenos naturales y las *ideas* que la expresan son sus mismos símbolos. Arte y naturaleza se distinguen sólo por grados, no en cualidad; el fin, que el arte o el artista persigue, actúa de una forma menos consciente, pero igualmente eficaz en la naturaleza.

Otra expresión de la unidad entre naturaleza y espíritu, que es la fe de Goethe, es el equilibrio, que defendió explícitamente y que constituye la característica de su personalidad, entre sensibilidad y razón. La vida moral no es para él, como para Kant, el predominio de la razón sobre los impulsos sensibles, sino la *armonía* de todas las actividades humanas, el enlace equilibrado entre las fuerzas contrapuestas que constituyen el hombre. Sólo en este equilibrio reconoce la normalidad de la naturaleza humana.

537. HUMBOLDT

En el ideal humanístico de Schiller y Herder se inspiró la obra de Guillermo de Humboldt (22 junio 1767 - 8 abril 1835), creador de la moderna ciencia del lenguaje. Los problemas que ocupan a Humboldt son los de la historia, del arte, del lenguaje, además del problema político. A los primeros dedicó ensayos o breves tratados que en parte quedaron inéditos y en parte se encuentran incluidos en sus escritos de crítica literaria y filológica: *Sobre la religión* (1789); *Sobre la ley de desarrollo de las fuerzas humanas* (1791); *Teoría de la formación del hombre* (1793); *Plan de una antropología comparada* (1795); *Sobre el espíritu de la humanidad* (1797); *Consideraciones sobre la historia universal* (1814); *Consideraciones sobre las causas eficientes de la historia universal* (1818); *Sobre la tarea de los historiadores* (1821). Sus ideas sobre el arte están incluidas en los ensayos literarios, especialmente en el *Sobre el Hermán y Dorotea de Goethe* (1797-1798); mientras las políticas se hallan expuestas en un amplio escrito titulado: *Idea de una investigación sobre los límites de la acción del Estado* (1792). El principio fundamental de Humboldt es que en los hombres y en su historia, vive, actúa y se realiza gradualmente la forma o espíritu perfecto de la humanidad, que vale como ideal .y criterio valorativo de cualquier individualidad y de cualquier manifestación humana. Como Schiller y Herder, Humboldt sostiene que el fin de los hombres está en los hombres mismos, en su formación progresiva, en el desarrollo y la realización de la forma humana que les es propia. En este aspecto el estudio del hombre debe ser objeto de una ciencia —la *antropología*— que, aun tendiendo a determinar las condiciones naturales del hombre (temperamento, sexo, nacionalidad, etc), se proponga descubrir, a través de ellas, el ideal mismo de humanidad, la forma incondicionada a que ningún individuo se adecúa jamás perfectamente, pero que sigue siendo el fin a que tienden a acercarse todos los individuos (*Schriften*,I, p. 388 s.), Esta ciencia debiera tratar el material empírico de manera especulativa, organizar filosóficamente el estudio histórico del hombre y considerar la condición real humana desde el punto de vista de sus posibles desarrollos. Humboldt llama *espíritu de la humanidad* a la forma ideal humana que no se halla nunca realizada empíricamente, aun siendo el término de toda actividad humana; y reconoce

en este espíritu de la humanidad la fuerza espiritual de que dependen todas las manifestaciones del hombre en el mundo. Los grandes hombres han sido aquellos en que el espíritu de la humanidad se ha afirmado más potentemente, como, por ejemplo, acaeció en Goethe; y los grandes pueblos aquellos que en su desarrollo se han acercado más a la realización integral de ese espíritu, como fue el caso de los griegos (*Ib.*, II, página 332).

La búsqueda y la realización de la forma incondicionada de la humanidad es también el fin del *arte*. Este transforma la realidad en una imagen de la fantasía y por eso se desvincula de la realidad misma, dando lugar a un reino ideal; pero precisamente por ello sobrepasa los límites de la realidad, la purifica y la idealiza, y representándola en la fantasía la convierte en una totalidad, en un mundo armonioso y compuesto. El carácter de totalidad es, con el de la fantasía trañsfiguradora, el elemento esencial del arte (*Ib.*, II, p. 133 s.; p. 284). En este aspecto la poesía tiene una verdad propia que no es reductible a la de la historia o a la de la ciencia. Esta verdad consiste en su acuerdo con el objeto de la imaginación, mientras la verdad de la historia consiste en el acuerdo con el objeto de la observación (*Ib.*, II, p. 285).

La *historia* le aparece a Humboldt como "el esfuerzo de la idea por conquistar su existencia en la realidad" (*Ib.*, IV, p. 56). La idea se manifiesta en la historia en una individualidad personal, en una nación y en general en todos aquellos elementos necesarios y determinantes que el historiador tiene la misión de entresacar y poner de relieve sobre el conjunto de los aspectos insignificantes o accidentales. Para el hombre que no puede conocer el plan total del gobierno del mundo, la idea puede revelarse sólo a través del curso de los acontecimientos de que ella constituye al mismo tiempo la fuerza productiva y el objetivo final. "El fin de la historia sólo puede ser la realización de la idea representada por la humanidad, en todos sus aspectos, y en todos los modos en que la forma finita puede ligarse con la idea: y el curso de los acontecimientos puede sólo interrumpirse allá donde ni la una ni la otra se hallan ya en condición de penetrarse recíprocamente" (*Ib.*, IV, página 55).

A la idea de la humanidad se vincula el *lenguaje*. El lenguaje es la actividad misma de las fuerzas espirituales del hombre. Y puesto que no hay ninguna fuerza del alma que no sea activa, no hay en el interior del hombre nada tan profundo o tan oculto que no se transforme en lenguaje y no se reconozca en él (*Schriften*, VII, 1, p. 86). Gracias a esta común raíz humana, todos los lenguajes ofrecen en su organización intelectual algo semejante. La diversidad interviene, por lo que se refiere a esta organización, bien sea por el grado con que se haya manifestado la fuerza creadora de lenguaje, grado que es diferente de pueblo a pueblo y en diversos tiempos; bien sea porque en la creación del lenguaje actúen otras fuerzas además de la inteligencia, o sea la fantasía y el sentimiento. Fantasía y sentimiento, determinando la diversidad de los caracteres individuales determinan también la diversidad de los caracteres nacionales y, por consiguiente, la multiplicidad de los lenguajes. El lenguaje es el mismo sentido interno en cuanto poco a poco llega al conocimiento y a la expresión; está, pues, ligado a las fibras más íntimas del espíritu nacional; y en la diversificación de este espíritu encuentra la raíz última de sus divisiones (*Ibid.*, VII, 1, p. 14). Es, además, un organismo que vive sólo en la totalidad y en la conexión de sus

partes; la primera palabra de una lengua la preanuncia y presupone toda. Humboldt ha podido, gracias a esta idea suya, transformar el estudio del lenguaje de pura obra de recopilación en comprensión del fenómeno del lenguaje en su totalidad.

La exigencia de garantizar la libre realización del espíritu y de la humanidad en el hombre, conduce a Humboldt a restringir los límites de la acción del *Estado.* Su escrito político (que no fue publicado hasta 1851) restringe el papel positivo del Estado a la garantía de la seguridad interna y externa, excluyendo, por ir más allá de los límites del Estado, cualquier acción positiva encaminada a promover el bienestar y la vida moral y religiosa de los ciudadanos. Lo que afecta directamente al desarrollo físico, intelectual, moral y religioso del hombre, cae fuera de los límites del Estado y es el objetivo propio de los individuos y de las naciones. El Estado puede favorecer semejante tarea sólo al garantizar las condiciones en que pueda desenvolverse con seguridad; pero toda intervención positiva suya es dañina por ser contraria a la condición indispensable para alcanzar el completo desarrollo de cada individuo, es decir, la libertad. Esta doctrina es la antítesis anticipada de la concepción ética del Estado, que defendió después Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

§ 532. K. K. Reinhold, *Leben und literarisches Wirken nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis und allen philosophischen Zeitgenossen an ihn* (bajo el cuidado de su hijo Ernst), Jena, 1825.

Sobre Reinhold: B. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* Tübingen, 1921; Guéroult, *L'évolution et ¡a structure de la Doctrine de la Science chez Fichte,* París, 1930, I, pp. 1-153; V. Verrà, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età pre-romantica,* Turín, 1957 (esta obra vale también para los autores siguientes).

§ 533. Sobre el *Enesidemo:* H. Wiegershausen, *Aenesidem-Schulze,* Berlín, 1910.

De Maimón: *Versuch einer neuen Logik,* Berlín, 1912, (con bibl.).

Sobre Maimón: F. Kuntze, *Die Philosophie S. M. s,* Heidelberg, 1912; M. Guéroult, *La philosophie transcendentale de S. M.,* París, 1929; G. Durante, *Gli epigoni di Kant,* Florencia, 1943.

Sobre Beck. W. Dilthey, en "Archiv für Geschichte der Philosophie" 2, p. 592-656, W. Pottschel, *J. S. B. und Kant, Breslau,* 1910.

§ 534. Hamann, *Werke,* ed. Roth, Berlín, 1821-43; ed. Gildemeister, Gota, 1857-1873; ed. Nadler, Viena, 1949-1953; Escritos y fragmentos de estética, trad. it., S. Lupi, Roma, 1938.

Sobre Hamann: Burger, */. G. H., Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus,* Göttingen, 1929; Metzke, */. G. H.s Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderst* Halle, 1934; Nadler, *I. G. H. Der zeuge des Corpus Mysticum,* Salzburgo, 1949; Schreiner, *Die Menschwerdung Gottes in der Theologie I. G. H. s,* Tübingen, 1950; J. C. O'Flaherty, *Unity and Language a Study in the philosophy of J.G. H.,* Chapel Hill, 1952.

De Herder: *Werke,* ed. B. Suphan, 32 vols., Berlín, 1877-1899; *Zur philosophie der Geschichte,* ed. Harich, Berlín, 1952; *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft,*ed. Bassenge, Berlín, 1955; *Werke* (selección), ed. Gerold, 2 vols., Munich, 1953; *Ancora una filosofia della storia per l'educazione della umanità,* trad. it., F. Venturi, Turín, 1951; *Saggio sull'origine del linguaggio,* trad. it G. Neceo, Roma, 1954.

Sobre Herder: R. Haym, *H. nach seinen Leben und seinen Werken dargestellt, 2* vols., rest, Berlín, 1954; A. Bossert, *H.,* sa *vie et son oeuvre,* París, 1916; E. Kühnemann, *H.,* 3ª ed., Munich, 1927; M, Rouche, *La Philosophie de l'Histoire de H.,* París, 1940; T. Litt, *Kant und H. als Deuter der geistigen Welt,* Heidelberg, 1949; H. Salmony, *Die Philosophie des jungen H.,* Zurich, 1949; W. Dobbek, *J.* G. *H.s Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit,* Braunschweig, 1949; R. T. Clark, *H. His Life and Thought,* Berkeley-Los Angeles, 1955.

§ 535. De Jacobi: *Werke*, *6* vols. Leipzig, 1812-1825; *Aus J.s Nachlass*, ed. Zoppritz, 2 vols., Leipzig, 1869; *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, trad. it. F. Capra, Bari, 1914; *Idealismo e realismo*, trad. it. N. Bobbio, Turín, 1948 (contiene: *David Hume y ¡afe, Canas a Fichte, Cosas divinas*, y algún escrito mas).

Sobre Jacobi: L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de).*, París, 1894; F. A. Schmidt, F. *H.].*, Heidelberg, 1908.

§ 536. De Schiller: *Werke*, ed. G. Karpeles, Leipzig, s. a.– S.s *Philos. Schriften und Gedichte*, antología de E. Kühnemann, Leipzig, 1909; *Lettere sull'educazione estetica ed altri scritti*, bajo el cuidado de G. Calò, Florencia, 1937.

Sobre Schiller: K. Fischer, *S. als Philosoph*, Heidelberg, 1891; K. Engel, S. *als Denker*, Berlín, 1908; E. Kühnemann, *S., sein Leben und seine Werke*, Munich, 1911; K. Vorländer, *Kant, Schiller, Goethe*, Leipzig, 1922.

Una selección de los escritos filosóficos de Goethe es la de M. Heynacher, G. *s. Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig, 1905. En italiano: *Teoria della natura*, colección de textos y traducción de M. Montinari, Turín, 1958.

Sobre Goethe: H. Siebeck, *G., als Denker*, Stuttgart, 1902; G. Simmel, *G.*, Leipzig, 1913; P. Carus, *G.*, Chicago, 1915; A. Schweitzer, *G.*, 1952.

§ 537. De Humboldt: *Gesammelte Schriften*, ed. bajo el cuidado de la Academia de Berlín, 16 vols., Berlín, 19O4 y sigs. En italiano: *Scritti di estética*, selección y traducción de G. Marcovaldi, Roma, 1934; *Antologia degli scritti politici*, bajo el cuidado de F. Serra, Bolonia, 1961.

Sobre Humboldt: E. Spranger, *W. v. H. und die Humanitäts-idee*, Berlín, 1909; O. Harnack, *W. v. H.*, Berlín 1913; P. Binswanger, W. v. *H.*, Leipzig, 1937; E. Howald, *W. v. H.*, Erlenbach-Zurich, 1944; F. Schaffstein, *W. v. H.*, Frankfurt del Main, 1956.

CAPITULO II

EL ROMANTICISMO

538. ORÍGENES Y CARACTERES DEL ROMANTICISMO

Con el término "romanticismo", que al comienzo se refería a la novela caballeresca, rica en aventuras y amores, se indica el movimiento filosófico, literario y artístico que se inició en Alemania en los últimos años del siglo XVIII, alcanzó su máximo florecimiento en toda Europa durante los primeros decenios del siglo XIX y constituyó la nota característica de este siglo.

El significado corriente del término "romántico" que equivale a "sentimental" deriva de uno de los aspectos más llamativos del movimiento romántico, del reconocimiento del valor por el mismo atribuido al *sentimiento:* una categoría espiritual que la antigüedad clásica había ignorado o despreciado, que el iluminismo del siglo XVIII había reconocido en su fuerza y que en el romanticismo adquiere un valor predominante. Este valor predominante es la herencia principal que el romanticismo recibe del movimiento *Sturm und Drang* (§ 536) que había contrapuesto el sentimiento, y con éste la fe o la intuición mística o la acción, frente a la razón, considerada incapaz, en los límites prescritos a ella por Kant, de alcanzar la sustancia de las cosas o las cosas superiores y divinas. Pero precisamente por esta actitud, la razón continuaba siendo para los seguidores del *Sturm und Drang,* lo que era para el iluminismo: una fuerza finita capaz ciertamente de transformar gradualmente el mundo, pero no absoluta ni omnipotente y, por lo mismo, siempre más o menos en oposición con el mismo mundo y en lucha con la realidad que dicha fuerza está destinada a transformar. Por su parte, el romanticismo nace cuando este concepto de la razón es abandonado y se comienza a entender por razón una fuerza *infinita* (es decir, omnipotente) que habita en el mundo y lo domina, constituyendo así la sustancia misma del mundo. Este cambio lo efectuó Fichte que identificó la razón con el Yo infinito o Autoconciencia absoluta e hizo de ella la fuerza por la cual el mundo entero es producido. En este sentido, la infinitud es una infinitud no sólo de extensión y duración sino también de conciencia y de potencia. Aunque llamado de varias maneras por los filósofos románticos (Fichte lo llamó Yo, Schelling Absoluto, Hegel Idea o Razón autoconsciente), el Principio infinito fue constantemente entendido como conciencia, actividad, libertad, capacidad de creación incesante.

Pero sobre el fundamento común de estos caracteres, los románticos interpretaron el Principio infinito de dos maneras fundamentales distintas.

La primera interpretación, más próxima a las ideas del *Sturm und Drang*, considera el infinito como *sentimiento*, o sea, como actividad libre, carente de determinaciones o mas allá de toda determinación y que se revela en el hombre precisamente en aquellas actividades que se hallan en más estrecha conexión con el sentimiento, esto es, en la religión y en el arte.

La segunda interpretación entendía el infinito como *Razón absoluta* que se mueve con necesidad rigurosa de una a otra determinación de modo que cada determinación puede deducirse de la otra necesariamente y *a priori*. Esta es la interpretación que predominó en las grandes figuras del idealismo romántico, Fichte, Schelling y Hegel, aunque Schelling insistiera en la presencia, en el Principio infinito, de un aspecto inconsciente e inmediato, análogo al que caracteriza a la experiencia estética del hombre.

Las dos interpretaciones del infinito fueron contrapuestas con frecuencia y Hegel especialmente condujo la polémica contra el primado del sentimiento. Pero precisamente su contraste y su polémica constituye uno de los rasgos fundamentales del movimiento romántico en su conjunto.

La *ironía* es otro rasgo fundamental del romanticismo del sentimiento. El concepto de ironía es una consecuencia directa del principio romántico de que lo finito es una manifestación de lo infinito. En efecto, el infinito puede tener infinitas manifestaciones; pero según los románticos del sentimiento, ninguna de ellas le es verdaderamente esencial. La ironía es la actitud que toma nota de ello: la ironía consiste en no tomar en serio y negarse a considerar como sólidas las manifestaciones particulares del infinito (la naturaleza. el arte, el yo, Dios mismo) en cuanto que no son más que expresiones provisionales del mismo.

Otro rasgo del romanticismo del sentimiento es el primado reconocido a la poesía y, en general, al arte en comparación con la ciencia, la filosofía y la actividad racional en general. En efecto, según los románticos, el arte es la expresión del sentimiento y, si el infinito es sentimiento, su mejor expresión es precisamente el arte. Muchos románticos comparten esta tesis, a la que también se adhirió Schelling quien vio en el mundo la obra de arte del Absoluto y consideró la experiencia estética como la mejor vía de acceso para entender al Absoluto mismo.

La otra interpretación fundamental del principio romántico, la que lo considera como infinita Razón, ve la revelación mas elevada del mismo en la filosofía. Este fue el punto de vista defendido por las grandes figuras del idealismo romántico a las cuales se dedican los capítulos siguientes. Y este fue el punto de vista que más poderosamente influyó en toda la filosofía del siglo XIX, incluso cuando se vino abajo el gran florecimiento del primer romanticismo y parecía que el pensamiento europeo iba a emprender otros derroteros. Y en efecto, durante todo el siglo XIX se mantuvieron en alto los caracteres generales y fundamentales del romanticismo: el optimismo, el providencialismo, el tradicionalismo y el titanismo.

El *optimismo* es la convicción de que la realidad es todo lo que debe ser y es, en todo momento, racionalidad y perfección. Para el romanticismo, la realidad es todo lo que debe ser, porque la razón no es tan impotente que no se realice en los hechos. En virtud de esta tendencia, el romanticismo propendió a exaltar el dolor, la infelicidad y el mal como manifestaciones

parciales y necesarias de una totalidad que es siempre, en su conjunto, pacífica y feliz.

Con el optimismo metafísico guarda relación el *providencialismo* histórico del romanticismo. Para los románticos, la historia es un proceso necesario en el que la Razón infinita manifiesta o se realiza a sí misma, de modo que en ella no hay nada de irracional o de inútil. Desde este punto de vista, la historia o es un incesante *progreso* necesario en el que cada momento supera en perfección y racionalidad al otro; o es, en su conjunto, una totalidad perfecta cuyos momentos son todos igualmente racionales y perfectos. Hegel (como más tarde Croce) elaboró esta segunda concepción y contrapuso al "infinito malo" que es el infinito de la duración, de la extensión o del progreso, el "infinito verdadero" que es el que se realiza integralmente en cada momento finito, de manera que cada momento finito tiene el mismo valor que el infinito. El otro concepto, del progreso necesario inevitable, predominó en cambio fuera del idealismo, en toda la filosofía del siglo XIX; uno de sus reflejos es el concepto de *evolución* que, elaborado primeramente por las ciencias biológicas, se extendió luego a toda la realidad, viniendo ésta a parecer como un desarrollo progresivo, único e ininterrumpido.

Al providencialismo va vinculado otro aspecto del romanticismo, el *tradicionalismo.* El iluminismo había sido una filosofía crítica y revolucionaria: quería liberarse del pasado porque descubría en él, casi exclusivamente, errores, prejuicios, violencias y fraudes. En cambio, el romanticismo, al reconocer la bondad de cada momento de la historia se enlaza con el pasado y lo exalta. Para el romanticismo, el pasado no tiene nada que haya de abandonarse o perderse, sino que, por el contrario, contiene potencialmente el presente y el porvenir. De ahí que las instituciones producidas por el pasado y llegadas hasta nosotros (el Estado, la Iglesia y todo lo relacionado con las mismas) las consideran los románticos como dotadas de valor absoluto y destinadas a la eternidad. De esta misma actitud deriva la revaloración de la Edad Media, que el iluminismo (al igual que el humanismo) había considerado como una época de decadencia y de barbarie; con la literatura correspondiente en la que la Edad Media se representa en forma idealizada y sentimental, bastante alejada de la realidad histórica. Otro corolario del tradicionalismo romántico es el *nacionalismo*. Mientras la noción de "pueblo" se definía en el siglo XVIII en términos de voluntad y de intereses comunes, la "nación" se definía en términos de elementos tradicionales como la raza, la costumbre, la lengua, la religión. En otras palabras, el pueblo es la coexistencia de individuos que *deben* vivir juntos, en el sentido de que no pueden menos de hacerlo sin renegar o traicionarse a sí mismos.

Por último, entre los rasgos más llamativos del romanticismo está el *titanismo.* El culto y la exaltación del infinito tienen como su contrapartida negativa la intolerancia de lo finito. En esta intolerancia radica la actitud de rebeldía hacia todo lo que es un límite a una regla y el desafío incesante a todo lo que, por su finitud, aparece desigual o inadecuado en comparación con lo infinito. Los románticos toman como símbolo de este titanismo a Prometeo, con una interpretación muy alejada del espíritu del antiguo mito griego, pues tiende a exaltar una rebelión que es fin en sí misma. Los griegos

veían en Prometeo al titán que paga justamente el castigo de haber roto el orden fatal del mundo dando a los hombres el uso del fuego y la posibilidad de la supervivencia. En cambio, el romanticismo exalta en Prometeo al rebelde a la voluntad del hado. La actitud del titanismo no cree que una situación de hecho sea o pueda ser superior o preferible a otra; pero se agota en una protesta universal y genérica que no puede empeñarse en una decisión concreta.

Todos los rasgos antes enumerados del espíritu romántico, excepto tal vez los que se refieren más directamente a los aspectos literarios del romanticismo (como la ironía y el titanismo) se encuentran en el positivismo del siglo XIX que, por lo tanto, puede ser considerado como otra de las dos manifestaciones filosóficas del romanticismo, junto al idealismo. El romanticismo da carácter infinito a la ciencia al igual que el idealismo lo hace con la razón o el espíritu y tiende a cargarla de un valor absoluto y religioso, por el que ella se adopta como guía única y suprema de todo el género humano. Además, el positivismo extiende el concepto de progreso a todos los aspectos del mundo; éste es el significado del concepto de *evolución* que el positivismo considera la clave para entender todo aspecto de la realidad natural y humana. En fin, como ya se ha dicho, el positivismo ve en la historia un progreso necesario e infalible.

Los aspectos que el romanticismo presenta en la política, en el arte y en las costumbres se hallan estrechamente vinculados con los caracteres acabados de explicar. En la política, el romanticismo es la defensa y la exaltación de las instituciones tradicionales, que son aquellas en las que se encarna el Principio infinito: el Estado, la Iglesia, con todo lo que implican. En el arte, busca la realización del infinito en formas grandiosas y dramáticas en las que se llevan los contrastes hasta el extremo para luego conciliarse y pacificarse en forma igualmente extrema y definitiva. En las costumbres, el amor romántico va en busca de la unidad absoluta entre los amantes y de su identificación en el infinito; en consecuencia, se muestra insatisfecho frente a todas las situaciones en las que el amor encuentra realización efectiva, y rebelde contra tales situaciones en una aspiración que no se extingue sino en la contemplación exaltada de la propia insatisfacción.

539. HOLDERLIN

Una de las personalidades más significativas del romanticismo literario es el poeta Federico Hòlderlin (1770-1843), que fue amigo de Schelling y de Hegel y admirador de Fichte. Su novela *Hiperión*, en la que expresa sus ideales y sus convicciones filosóficas, es la historia de un griego moderno que vive el sueño de infinita belleza y perfección de la Grecia antigua. Esta belleza la encuentra encarnada en una muchacha, Diótima, de la que se enamora. Pero abandona a ésta para hacer realidad su ideal de perfección espiritual y se lanza a la lucha para volver a encauzar a su patria hacia este ideal. Mas el resultado es la desconfianza y la desilusión. Entonces renuncia a su amada, se retira a la soledad, se nutre de su sueño y acaba por gozar y exaltar su propio dolor. La trama misma de *Hiperión* contiene todos los rasgos de la concepción romántica. La obra está plagada de consideraciones

filosóficas que revelan claramente el influjo *de* Fichte y de Schelling. El ideal helenizante de Hiperión es, en realidad, el ideal romántico. " ¡Ser uno con todo: ésta es la vida de los dioses y el cielo del hombre! Ser uno con todo lo que vive, fundirse en un feliz olvido divino de sí mismo, en el todo de la naturaleza: éste es el vértice del pensamiento y de la felicidad, ésta es la santa cumbre del Monte, la sede de la eterna quietud." Este todo, que es uno, es lo *infinito* y vive y se revela en el hombre. Pero el hombre no puede alcanzarlo solamente con el pensamiento o con la razón. "El hombre es un dios cuando sueña, un mendigo cuando piensa", dice Hólderlin. Sólo la belleza le revela lo infinito. Y el primer hijo de la belleza es el arte; el segundo, la religión, que es amor a la belleza. La filosofía nace de la poesía, porque sólo a través de la belleza el hombre se relaciona con el Uno infinito. La poesía es el principio y el fin de la filosofía. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, la filosofía surge de la poesía de un ser infinito divino." "Del intelecto solo no se origina ninguna filosofía, porque la filosofía es algo más que un conocimiento no limitado de lo contingente. De la sola razón no se deriva tampoco ninguna filosofía, porque la filosofía es más que la ciega exigencia de un infinito progreso en la síntesis o en el análisis de una materia dada." En estas palabras el principio de lo infinito de Fichte encuentra ya su crítica y corrección románticas. Y se encuentra en Hölderlin la otra característica del espíritu romántico: la exaltación del dolor. "¿No debe sufrir todo? Cuanto más excelente es, ¿no debe sufrir más? ¿No sufre la sagrada naturaleza? ... La voluntad que no sufre es sueño, y sin muerte no hay vida." Hiperión acaba exaltando su propio dolor: " ¡Oh alma, belleza del mundo, indestructible, hechicera, existes con tu eterna juventud! ¿Y qué es la muerte y todo el dolor de los hombres? Muchas palabras vanas han convertido en extraños a los hombres. Todo procede de la alegría y todo termina, sin embargo, en la paz." La conciliación con el mundo que Hegel realizaba en la dialéctica de la idea, Hólderlin la realiza en el sentimiento de la belleza infinita.

540. SCHLEGEL

La formación del romanticismo literario, en su derivación fichteana, se puede seguir claramente en la figura de Federico Schlegel (1772-1829). Después de una serie de ensayos sobre la poesía antigua, Schlegel publicó en 1798 una *Historia de la poesía de los griegos y de los romanos.* El mismo año, en colaboración con su hermano Augusto Guillermo, inició la publicación del "Atheneum", que fue el órgano de la escuela romántica, y que sólo duró hasta el año 1800. En esta revista se publicaron los escritos filosóficamente más significativos de Schlegel (*Fragmentos*, 1798; *Ideas*, 1800; *Diálogo sobre la poesía*, 1800). Otros *Fragmentos* los había publicado Schlegel en el periódico "Lyceum" en 1797. Hasta 1795, en las cartas a su hermano Guillermo (*Briefe*, ed. Walzel, p. 236-244), Schlegel se pronuncia de la manera más entusiástica por la doctrina de Fichte. Y en el epilogo del ensayo *Sobre el estudio de la poesía griega* (1795, aunque publicado en 1797), después de haber determinado tres períodos de la teoría estética: el primitivo, dominado por el principio de la autoridad; el dogmático de la

estética racional y empírica, y el crítico considera a Fichte como aquel que puede conducir a su cumplimiento la estética crítica. "Puesto que Fichte —dice (*Jugendschriften*, ed. Minor, I, p. 172-173)— ha descubierto el fundamento de la filosofía crítica, tenemos ya un principio seguro para rectificar, completar y llevar a término el plan kantiano de filosofía práctica; y no está ya justificada la duda acerca de la posibilidad de un sistema objetivo de las ciencias estéticas, prácticas y teóricas." En realidad, el concepto de la poesía romántica, tal como es expresado por Schlegel, no es otro que la transferencia al dominio de la poesía, considerada como un mundo en sí, del principio fichteano de lo infinito. La poesía romántica es la poesía *infinita,* universal y progresiva. "Su fin no es sólo el de reunir de nuevo los géneros poéticos separados y poner en contacto la poesía con la filosofía y la retórica. Quiere y debe también, ora mezclar, ora combinar poesía y prosa, genialidad y critica, poesía de arte y poesía ingenua; hacer viva y social la poesía, poética la vida y la sociedad, poetizar la argucia, llenar y colmar las formas del arte con el más variado y genuino material de cultura y animarlo con vibraciones de *humour."* Identificada con lo infinito, la poesía absorbe en sí todo el mundo y se apropia los objetivos que aparecen fragmentados y dispersos en los diversos aspectos de la cultura. "Sólo ella es infinita, de la misma manera que sólo ella es libre y reconoce como su primera ley la siguente: que el albedrío del poeta no soporta ley alguna" (*Fragm*., 116). La poesía transfigura al hombre en lo ¡nfinito y en lo eterno; por eso su función es esencialmente religiosa. Alrededor del tema de la religiosidad de la poesía giran las *Ideas.* "Toda relación del hombre con lo infinito es religión, se entiende del hombre en toda la plenitud de su humanidad. Si el matemático calcula lo infinitamente grande, esto no es ciertamente religión. Lo infinito concebido en aquella plenitud es la divinidad" (*Ideas*, 81). Pero "artista sólo puede serlo el que tiene una religión propia, una intuición original de lo infinito" (*Ib*., 13); así, el artista es el verdadero mediador religioso del género humano. "Mediador es el que capta lo divino en sí y se sacrifica y se anula para anunciarlo, participarlo y presentarlo a todos los hombres con la conducta y con la acción, con las palabras y con las obras. Si falta este impulso, lo que había sido captado no era divino o no era suficientemente intenso. Mediar y ser mediado: he aquí toda la vida superior del hombre; y todo artista es mediador para todos tos demás" (*Ib*., 44). La idea de lo infinito unifica poesía, filosofía y religión, de manera tal que ninguna de estas actividades puede subsistir sin la otra. "Poesía y filosofía son, según lo que se entienda, esferas y formas diversas o, también, factores de la religión. Probad, en efecto, a unirlas verdaderamente entre sí y no obtendréis otra cosa que religión" (*Ib*., 46). En el *Diálogo sobre la poesía,* la misma filosofía de Spinoza es considerada como expresión de un sentimiento propiamente poético, esto es, del sentimiento de la divinidad en el hombre. La separación de lo que en él hav de eterno de lo que es singular y particular, propia del spinozismo, es según Schlegel, el punto de partida de la fantasía poética; y la nostalgia de lo divino, la grandeza estática de la contemplación, que son las características del sentimiento spinoziano, constituyen "la chispa de toda poesía".

En el mismo *Diálogo,* lo romántico es definido como "lo que nos representa una materia sentimental en una forma fantástica": definición en la que por

sentimental se entiende, sobre todo, el movimiento espiritual del amor, que es "una sustancia infinita", frente a la cual lo que el poeta puede abarcar "es sólo un indicio de lo que es más alto e infinito, jeroglífico del único eterno amor, y es la sagrada plenitud de vida de la naturaleza creadora". El sentimiento implica, además, otra cosa, que caracteriza la tendencia de la poesía romántica: la mezcla de apariencia y verdad, de lo serio y lo jocoso. Implica, en una palabra, y justifica, la ironía. "La ironía —dice Schlegel (*Ideas*, 69)— es clara conciencia de la agilidad eterna, del caos infinitamente lleno": palabras que implican claramente lo infinito como indefinido y como movimiento en lo indefinido. "Una idea es un concepto llevado hasta la ironía, una síntesis absoluta, la continua autogeneración alternante de dos pensamientos en conflicto entre sí." La idea no permanece confinada en la esfera ideal, sino que implica el hecho. Sólo que implica una libertad absoluta frente al hecho, y en esta absoluta libertad reside la ironía. "Transferirse arbitrariamente ora en ésta, ora en aquella esfera como en otro mundo, no sólo con la inteligencia y con la imaginación, sino con toda el alma; renunciar libremente ora a esta, ora a aquella parte del propio ser, y limitarse completamente a otra; buscar y encontrar el propio uno y todo, ora en éste, ora en aquel individuo, y olvidar voluntariamente a todos los demás: esto solamente puede hacerlo un espíritu que contenga en sí una pluralidad de espíritus y todo un sistema de personas, y en cuya intimidad el universo, que, como se dice, está en germen en toda mónada, se haya desplegado y haya llegado a su madurez" (*Fragm.*, 121). Lo que en Fichte era la libertad del principio infinito, en Schlegel es el albedrío absoluto del genio poético. Frente a todas sus creaciones, el genio poético mantiene su actitud irónica y rehuye tomarlo en serio: porque sabe que son finitas y, por lo tanto, irreales, y que la realidad es él mismo, el genio, o la actividad infinita que se manifiesta en su albedrío.

El romanticismo fue de esta forma la aspiración de los años juveniles de Schlegel; después de la muerte de Novalis fue acercándose cada vez más al catolicismo e intentó hacer de su filosofía una defensa de la revelación, de la Iglesia y del Estado. En las *Lecciones sobre la filosofía de la vida* (1828) y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (1829) reconoce como principio del saber la *revelación* que Dios hace de sí mismo en el mundo de la naturaleza, en el mundo de la historia y en la Sagrada Escritura. La unidad de lo finito y de lo infinito la entendía Schlegel, en esta última fase de su especulación, como revelación de lo infinito en lo finito; y este concepto debía adquirir, en el desenvolvimiento ulterior del espíritu romántico, una importancia cada vez mayor.

541. NOVALIS

A la par de Federico Schlegel, Tieck y Novalis son los heraldos del romanticismo literario. Luis Tieck (1773-1853) fue poeta y literato y representó, en los personajes de sus novelas, el espíritu del romanticismo. La ironía encuentra en su' *William Loveel* su más resuelta encarnación. "Nosotros somos —dice— el destino que rige el mundo. Los seres existen porque nosotros los pensamos; la misma virtud es tan sólo un reflejo de mi

sentido interno" (*Werke*, VI, p. 178). Esta concepción del hombre como un mago evocador de mundos, creador y aniquilador de la realidad, encuentra su mejor expresión en la obra de Federico von Hardenberg, llamado Novalis (1772-1801). En su novela *Heinrich von Hofterdingen*, en *Los discípulos de Sais*, que dejó inacabada, y en los *Fragmentos*, de los cuales algunos fueron publicados en el "Atheneum", este soñador, que murió tísico a los veintinueve años, celebra con palabras entusiastas el poder infinito del hombre sobre el mundo. Como Schlegel, arranca de Fichte; pero se niega a reconocer al no-yo algún poder sobre el yo. "Para los hombres —dice (*Schriften*, ed. Heilborn, II, p. 385)—, nada es imposible: puedo todo lo que quiero." En la raíz del mundo está, sin embargo, la fuerza creadora de la voluntad divina; y el hombre puede y debe concordar con ella. Esta coincidencia es la fe. "Toda creencia es maravillosa y milagrosa: Dios mismo existe en el momento en que creo en él. Con la creencia podemos en cualquier momento, por nosotros mismos y a menudo hasta por los otros, obrar el milagro de la creación" (*Ib.*, p. 571). Este milagro puede realizarse a través de los sentidos, que son sólo modificaciones del órgano del pensamiento, esto es, del elemento absoluto del cual se origina la realidad. El pintor tiene ya, en un cierto grado, en su poder el ojo; el músico, el oído; el poeta, la imaginación; el filósofo, el pensamiento; pero estos genios particulares deben unificarse; el genio debe llegar a ser total, y entonces será dueño de su propio cuerpo y, al mismo tiempo, del mundo (*Ib.*, p. 176). El mundo es, por tanto, para Novalis, "un índice enciclopédico y sistemático de nuestro espíritu, una metáfora universal, una imagen simbólica de éste" (*Ib.*, *p.* 142). Tiene, pues, una capacidad originaria para ser vivificado por el espíritu. "Es vivificado por mí *a priori*, es una sola cosa conmigo, y yo tengo una tendencia y una capacidad originaria de vivificarlo" (*Ib.*, p. 315). Esta vivificación del mundo es la transformación del sistema de la naturaleza en el sistema de la moral, transformación de la cual el hombre es autor. "El sentimiento moral —dice Novalis (*Ib.*, II, p. 375)— es en nosotros el sentimiento de la potencia absoluta de crear, de la libertad productora, de la personalidad infinita del microcosmos, de la divinidad propiamente dicha en nosotros."

Este dilatarse del hombre hasta el infinito, este su transformarse en una voluntad infinita, creadora de la naturaleza y omnipotente, es el fundamento del *idealismo mágico* de Novalis. Efectivamente, mago es quien sabe dominar la naturaleza hasta el punto de hacerla servir a los fines por él establecidos. Este es el punto al cual, según Novalis, el hombre puede llegar mediante la poesía. Que se puede conseguir, lo demuestran las matemáticas. Novalis ve en las matemáticas la explicación de la potencia infinitamente creadora del pensamiento. Ella es la misma vida divina y, por ello, es religión. Pero, sobre todo, es arte, porque es "la escuela del genio". Si las matemáticas encuentran un límite a su poder, es porque en ellas entra el saber, y la actividad creadora cesa con el saber. La poesía es una matemática que no tiene límites y es, por tanto, arte infinitamente creador. Sólo ella, según la imagen de *Los discípulos de Sais*, levanta el velo de Isis y penetra en el pensamiento. La filosofía misma no es otra cosa que la teoría de la poesía: nos muestra lo que es y cómo es una y todo (*Ib.*, II, p. 89-90). Tratar la historia del mundo como historia de los hombres, encontrar por

todas partes sólo acontecimientos y relaciones humanas, es una idea que no falla nunca; la misma causalidad de là naturaleza se liga como por sí misma a la idea de la personalidad humana, y la naturaleza es más comprensible considerada como un ser humano. Por esto la poesía ha sido el instrumento favorito del verdadero amigo de la naturaleza, y, en la poesía, la espiritualidad de la naturaleza se ha patentizado con su mayor claridad (*Ib.*, I, p. 215). Esta animación de la naturaleza constituye, como es evidente, el principio de la magia; y el idealismo de Novalis es verdaderamente un idealismo mágico, pero sólo en el sentido de que la magia es la misma poesía. En esta tesis, tan ingenuamente extremista, el principio de lo infinito se ha valorizado con toda su fuerza, aunque sustraído a la necesidad dialéctica que lo limitaba en la expresión racional que había encontrado en Fichte.

542. SCHLEIERMACHER

El carácter religioso del romanticismo se revela claramente en la obra de Federico Ernesto Daniel Schleiermacher, amigo de Schlegel y colaborador de "Atheneum". Schleiermacher nació en Breslau, el 21 de noviembre de 1768, y estudió teología en Halle. En Berlín, donde ejercía de predicador, conoció, en el salón de Enriqueta Herz, esposa de Marco Herz, discípulo de Kant, a Federico Schlegel, y trabó amistad con él, entrando a formar parte del grupo romántico. En 1799 publicó su primer escrito: *Discursos sobre la religión*, al cual siguieron los *Monólogos* en 1800. Ese mismo año publicó las *Cartas confidenciales* sobre *Lucinda,* novela de Schlegel, en las cuales sostenía, de acuerdo con Schlegel, la unidad del elemento espiritual y del elemento sensible en el amor y, consiguientemente, el carácter sagrado y divino de este sentimiento. Estas ideas, así como las relaciones, aunque simplemente espirituales, con la mujer de un colega, Eleonora Grunow, hicieron que se viera obligado a abandonar Berlín (1802). En 1803 publicó la *Crítica de la doctrina moral;* al año siguiente fue nombrado profesor de teología y filosofía en Halle: en este periodo adelantó y llevó a término la traducción de los diálogos de Platón y algunos estudios platónicos. En 1810, año de la fundación de la Universidad de Berlín, fue nombrado profesor de teología de la misma y permaneció en este cargo hasta su muerte, acaecida el 12 de febrero de 1834. En 1821-22 publicó su obra teológica más importante: *La fe cristiana.* Después de su muerte fueron publicados los cursos filosóficos dados en Halle y Berlín, cursos que comprendían una *Historia de la filosofía*, una *Dialéctica,* una *Etica,* una *Estética,* una *Doctrina del Estado* y una *Doctrina de la educación.*

Las investigaciones de Dilthey sobre las cartas y los manuscritos juveniles (inéditos) de Schleiermacher han revelado la primera orientación de su pensamiento. La primera tendencia de Schleiermacher fue un moralismo crítico y conservador: se atenía al punto de vista kantiano de la limitación del conocimiento al mundo de la experiencia y de la moralidad autónoma; pero se rebelaba contra la integración metafísica y religiosa que el mismo Kant había dado a su punto de vista. Consideraba casi imposible cualquier acceso a lo suprasensible, incluso por el camino de la moralidad, y contraria

a la pureza de la vida moral la creencia en una recompensa ultramundana. La lectura de las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi y después de las obras de Spino/a cambió la orientación de su pensamiento y lo condujo hacia aquel principio de lo infinito que vio luego dominando la *Teoría de la ciencia,* de Fichte. Desde sus comienzos, Schleiermacher se opuso al racionalismo de Fichte; pero el principio fichteano de lo infinito fue utilizado por él como fundamento de una doctrina de la religión, que expresa el mismo ideal de la escuela romántica. Esta doctrina na influido poderosamente en el protestantismo alemán y anglosajón y constituye, sin duda, una de las soluciones típicas del problema religioso en el mundo moderno.

543. SCHLEIERMACHER: LA DOCTRINA DE LA RELIGIÓN

Schleiermacher se preocupa, ante todo, de establecer la autonomía de la religión frente a la filosofía y a la moral. La religión no aspira a conocer y a explicar el universo en su naturaleza, como hace la metafísica; no aspira a continuar su desarrollo y a perfeccionarlo mediante la voluntad y la libertad del hombre, como hace la moral. Su esencia no está en el pensamiento ni en la acción, sino en la intuición y en el sentimiento. La religión aspira a intuir el universo en forma de sentimiento. La filosofía y la moral no ven del universo otra cosa que el hombre: la religión en el hombre, como en todas las otras cosas particulares y finitas, no ve más que lo infinito *(Reden,* II, trad. ital., p. 36). La religión no es nada más que el *sentimiento de lo infinito.* Desde este punto de vista, Schleiermacher ve en Spinoza la más alta expresión de la religiosidad. "El espíritu sublime del mundo lo inundaba, lo infinito era su principio y su fin, el universo su único y eterno amor" (*Ib.*,*p.* 38-39). Pero, con todo, se aparta de Spinoza al sostener que la expresión necesaria de lo infinito es solamente el sentimiento. Reducir lo finito a lo infinito, considerar todos los acontecimientos del mundo como acciones de Dios, es religión. Pero torturarse el cerebro pensando en la existencia de Dios, antes y fuera del mundo, es algo que queda más allá de la religión. Esta está necesariamente relacionada con la forma de sentimiento, porque sólo el sentimiento revela lo infinito. La infinitud de la religión es la infinitud del sentimiento. "Es infinita no sólo porque la acción y la pasión, incluso entre la misma materia finita y el espíritu, cambian sin cesar, no sólo porque es demasiado irrealizable intrínsecamente, como la moral, sino porque lo es por todos lados; es un infinito en su materia y en su forma, en su ser, en la visión y en la ciencia que de ella se tiene (*Ib.*, p. 43). Por esta infinitud, la religión se vuelve a encontrar en la historia; pero en la historia en cuanto tiende a avanzar más allá de la misma humanidad hacia lo infinito. La humanidad está con el universo en la misma relación en que los hombres están individualmente respecto a ella: es una forma particular, una modificación singular del todo. Como tal, es únicamente un anillo intermedio entre el individuo y el Uno, una etapa en el camino que conduce a lo infinito. Por eso, toda religión apunta a algo que está fuera y por encima de la humanidad, esto es, a algo incomprensible e inexplicable.

Desde este punto de vista, el milagro y la revelación pierden, su importancia. Estas palabras implican sólo la referencia de un fenómeno a lo

infinito; son los nombres que la religión da a aquello que, fuera de la religión, se llama hecho. Desde el punto de vista de la religión, todo es milagro y revelación; pero, por eso mismo, nada es propiamente tal. Schleiermacher combate, pues, el principio de que "sin Dios no hay religión": de Dios y de su existencia se puede hablar en el ámbito de una intuición religiosa particular; pero toda intuición religiosa particular implica la religión. "Dios no es todo en la religión, sino sólo una parte, el universo es en ella más que Dios." Por eso la inmortalidad individual no es una aspiración religiosa; ésta es siempre aspiración a lo infinito y, por tanto, a salir de los limites de la individualidad finita y a renunciar a su vida miserable. "Llegar a ser una sola cosa con lo infinito, estando, sin embargo, en medio de lo finito; ser eterno en un momento del tiempo, ésta es la inmortalidad de la religión" (*Ib*.,p. 86).

De la aspiración a lo infinito, constitutiva de la religión, nace la tendencia a la comunicación y, por consiguiente, a la organización eclesiástica. El sentimiento de lo infinito le revela al hombre que sólo es posible abarcar una pequeña parte de él, y lo impulsa a percibir a través de los otros lo que no puede percibir por sí mismo de manera inmediata. La organización de esta recíproca comunicación es la iglesia, esto es, la sociedad religiosa, que por ello, en su complejidad, es toda la religión, la religión infinita, que ningún individuo puede abarcar por completo, y en la que, por esto, nadie puede ser educado y elevado (*Ib*., IV, p. 125). La infinitud de la religión explica y justifica la diversidad de las religiones. La religión infinita no puede existir sino en cuanto todas las infinitas intuiciones religiosas sean reales, y reales precisamente en su diversidad y en su independencia recíproca. Cada individuo tiene su religión; ésta puede encontrarse y reconocerse mejor o peor en las religiones ya establecidas. Pero, aunque se quede en pura intuición individual, no deja de ser un elemento de la infinita religiosidad universal (*Ib*., V, p. 173-174). En cambio, no es religión la religión natural del iluminismo, que es demasiado genérica y esquemática, y cuya sustancia está sólo formada por la polémica contra el elemento positivo y característico de la religiosidad.

Se aprecia aquí cómo la lógica intrínseca del principio de lo infinito conduce a Scheleiermacher, en la esfera de la religión, a una conclusión análoga a aquella a que el mismo principio había conducido a Hegel en el terreno de la realidad en general. La conclusión es la justificación de lo finito, no en cuanto finito, sino en cuanto es, en su sustancia, infinito. Todas las manifestaciones religiosas particulares se justifican igualmente, porque todas expresan el sentimiento de lo infinito y constituyen, en su conjunto, la religión infinita. Pero mientras para Hegel lo infinito es razón, en la que, por consiguiente, se absorbe y anula la individualidad, para Schleiermacher lo infinito es sentimiento y, por lo tanto, exalta la individualidad. El romanticismo está destinado a oscilar entre la negación de la individualidad y su exaltación, ignorando el equilibrio de la *fundamentación* de la individualidad misma. Los *Monólogos* de Schleiermacher (como los *Fragmentos* de Novalis) constituyen precisamente la exaltación religiosa de la individualidad. "Cada hombre —dice (*Mon*., II, trad. ital., p. 231)— está destinado a representar la humanidad de un modo propio, mediante una combinación original de sus elementos, de manera que

aquélla pueda revelarse en todas las formas, y todo lo que pueda derivarse de su seno pueda realizarse en la plenitud de un tiempo y de un espacio ilimitado. La variedad de los individuos es necesaria para la vida infinita de la humanidad, porque es la realización de ésta. "Llegar a ser cada vez más lo que soy: ésta es mi voluntad." Pero llegar a ser lo que soy, significa ser infinitamente libre y poderlo todo, excepto una sola cosa: no ser uno mismo. "La única imposibilidad de la que tengo consciencia es la de trascender los límites que yo puse a mi naturaleza con el primer acto de mi libertad." Con excepción de este límite intrínseco, determinado por la elección originaria de sí mismo, el hombre lo puede todo. Lo que la realidad le niega, la *fantasía* se lo concede. " iOh, si los hombres supiesen usar de esta divina facultad de la fantasía, única que puede liberar el espíritu y ponerlo por encima de toda limitación y de toda constricción y sin la cual el ámbito del hombre es tan estrecho y angustioso! " (*Ib*., p. 268). Y así, la potencia y la infinita libertad del hombre se transforman en las evasiones típicamente románticas, del mundo de la realidad al mundo de la fantasía, de la novela y de la fábula.

Se ha visto que las diversas religiones se justifican todas, porque todas, en conjunto, constituyen la religión infinita. Schleiermacher distingue tres tipos diversos de religiones, que están determinadas por tres diversas instituciones del mundo. La primera es aquella por la que el mundo es un caos y en la que, por tanto, la divinidad es representada en forma personal, como fetiche, o en forma impersonal, como un destino ciego. La segunda es aquella por la cual el mundo aparece representado en la multiplicidad de sus elementos y de sus fuerzas heterogéneas, y la divinidad es concebida con las formas del politeísmo (religión grecorromana) o como reconocimiento de la necesidad natural (Lucrecio). La tercera forma es aquella en la que el ser aparece representado como totalidad y unidad de lo múltiple, y la conciencia de la divinidad adopta la forma del monoteísmo y del panteísmo. Esta última forma es la más elevada, y los hombres tienden a alcanzarla en su historia. El judaísmo y el cristianismo son considerados por Schleiermacher como las manifestaciones superiores de la religiosidad. La idea central de judaísmo es "la de una retribución universal inmediata, de una reacción automática de lo infinito ante todo hecho particular finito que proceda del libre albedrío mediante otro hecho finito no considerado como derivado del libre albedrío." La idea central del cristianismo es, en cambio, "la intuición de la oposición general de lo finito con la unidad del todo, y del modo como la divinidad trata esta oposición, del modo como reconcilia la enemistad contra ella y pone límites al alejamiento de sí, cada vez mayor, por medio de puntos particulares, difundidos por todas partes, que son, a la vez, algo finito e infinito, humano y divino." El cristianismo tiende a intuir lo infinito en la religión y en su historia y, por tanto, hace de la misma religión la materia de la religión. Es esencialmente polémico, porque llama constantemente a los hombres hacia lo infinito y lo eterno. Jesús es, precisamente, el mediador de la reconciliación de lo finito con lo infinito. La unidad de la naturaleza divina y de la humana en El es la unidad misma que la religión realiza de lo finito y de lo infinito. Aunque superior a todas las demás religiones, el cristianismo no está, sin embargo, según Schleiermacher,

destinado a absorber las otras religiones y llegar a ser la única forma de religión. "Así como nada hay más impío que exigir uniformidad en la humanidad en general, asimismo nada es menos cristiano que buscar uniformidad en la religión." El desarrollo de la vida religiosa exige la libertad y, por consiguiente, la separación de la Iglesia y el Estado.

544. SCHLEIERMACHER: LA DIALÉCTICA

Del sistema filosófico que Schleiermacher expuso en sus cursos universitarios y que dejó inédito, la parte más viva la constituyen la *Dialéctica y* la *Etica*. En la *Dialéctica* (cuya exposición más completa es la de 1822) advertimos, por una parte, un intento implícito de polémica contra la lógica de Hegel; por otra, el intento de devolver a esta disciplina el significado platónico originario. El estudio amoroso de Platón debió de sugerir a Schleiermacher esta tentativa, cuyo punto capital y máximo acierto es, por otra parte, la refutación del principio hegeliano de la identidad entre el pensamiento y el ser. La dialéctica es definida por Schleiermacher como "el arte de conducir el discurso de manera que suscite representaciones fundamentales solamente en la verdad (*Dialektik*; ed. Odebrecht, p. 48). En este sentido, la dialéctica tiene mayor amplitud que la filosofía, porque sus reglas son válidas para cualquier objeto, independientemente de su contenido filosófico. Por lo demás, la filosofía, en cuanto se ocupa inmediatamente de los principios y de la coherencia del saber, es necesaria a la dialéctica y la condiciona en todos los campos. El carácter que distingue la dialéctica moderna de la antigua es su religiosidad. Para la dialéctica moderna, la unidad y la totalidad del saber son posibles sólo en conexión con la ciencia religiosa de un ser absoluto (*Ib*., p. 91). Tal conciencia es el supuesto previo originario de la dialéctica, la cual debe partir de un estado de diversidad y de conflicto de las representaciones entre sí y debe llegar a la unidad y a la coherencia de las mismas. Pero apenas avanza desde su punto de partida hasta el final, desde la multiplicidad hasta la unidad, desde el conflicto hasta la coherencia, debe presuponer un saber originario y unas reglas originarias de combinación, que deben ser consideradas como intrínsecas a todos los hombres y que la misma dialéctica debe aclarar y patentizar.

Sobre este fundamento, la dialéctica tiene como fin fundamental la construcción de todo el saber en su coherencia: En este objetivo está implícita la eliminación de todo conflicto y la unificación del saber fragmentario en un todo coherente. Schleiermacher divide por ello la dialéctica en dos partes: la trascendental, que concierne al saber originario, que es la guía y la norma de la construcción del saber, y la parte formal que concierne a esta misma construcción, esto es, a las operaciones de división y unificación del pensamiento.

Lo trascendental es entendido como condición del proceso dialéctico, es decir, como aquel saber originario que lo guía y que constituye su norma. Ahora bien, el saber posee dos caracteres fundamentales, uno subjetivo y otro objetivo: todo pensamiento es producto común de la razón humana, por un lado, y del organismo humano, por otro. La oposición entre el polo

objetivo y el polo subjetivo (entre el material orgánico de las impresiones y la forma de la razón) es la oposición entre lo real y lo ideal. El ser, como objeto del pensamiento, en cuanto es o puede sernos presente a través de la función orgánica, es lo *real.* El pensamiento, es decir, el proceso mismo a través del cual el ser se hace interior al ser pensante, es lo *ideal.* Lo ideal y lo real constituyen la totalidad del ser (*Ib.*, p. 177). El tiempo y el espacio se relacionan entre sí como lo ideal y lo real: el ser ideal es el mismo concepto del tiempo concreto, como el ser real es el concepto del espacio concreto.

Como queda dicho, el saber originario debe ser de algún modo la unidad de estos polos. Esta unidad es el *sentimiento* (*Gefühl*)como autoconciencia inmediata. Schleiermacher considera el sentimiento como identidad del pensar y del querer. Todo pensamiento, considerado como acto, remite a un querer, porque es siempre voluntad de discurso y de comunicación con los otros: y todo querer, si es claro y determinado, tiene su fundamento en un pensamiento claro y determinado (*Ib.*, p. 126). Pero la identidad de pensar y querer es un continuo pasar de uno a otro, y este paso es precisamente la pura autoconciencia inmediata o sentimiento (*Ib.*, p. 287). En cuanto es inmediatez, el sentimiento se distingue del yo, que es autoconciencia refleja. En cuanto unidad o coherencia y superación de oposiciones, el sentimiento se refiere al Ser absoluto uno y coherente, que es fundamento de todo otro ser. Esta referencia es especialmente clara en el sentimiento religioso, en el cual el *fundamento trascendente* o ser supremo encuentra a su representación más elevada. El sentimiento religioso es el sentimiento de dependencia de lo finito respecto de lo infinito, de lo condicionado respecto de lo incondicionado, esto es, del ser escindido y en eterno conflicto respecto del ser uno y perfectamente coherente (*Ib.*, p. 289). El sentimiento religioso es el *reflejo* del ser. Schleiermacher se aparta de la tesis hegeliana (a la que se refiere sin nombrarla) de que la más elevada representación del fundamento trascendente del ser sea la filosofía. Pero, por otra parte, también rechaza la subordinación de la actividad especulativa de la religión. Las dos actividades son complementarias, porque la autoconciencia o sentimiento inmediato no existe nunca por sí, sino que está siempre condicionada por las otras dos funciones del pensar y del querer. La autoconciencia no subsiste nunca en su pureza y, por ello, no realiza nunca la representación pura del fundamento trascendente, ya que es siempre autoconciencia *finita,* que debe hallar su complemento en las funciones finitas del pensar y del querer. El análisis de la autoconciencia como tal es la doctrina de la fe; pero, dada la naturaleza de la autoconciencia, esta doctrina no consigue nunca aislar su fundamento trascendental y cae siempre en el antropomorfismo. "En toda doctrina de la fe, sea ésta monoteísta o politeísta, domina una inextricable mezcla del fundamento trascendental y de una analogía con la conciencia humana. Este antropomorfismo tiene su fundamento en la conciencia de lo finito, con la cual la autoconciencia está siempre entremezclada" (*Ib.*, p. 296-297). En cuanto a la naturaleza del fundamento trascendente, éste tiene un valor doble: un valor *real* en cuanto es la idea del mundo, es decir, la totalidad del ser, que puede adquirir la forma del concepto (fuerza absoluta y plenitud absoluta de los fenómenos) o la forma de juicio (sujeto absoluto y multiplicidad absoluta de los predicados); y un valor aproximativo y *simbólico,* en cuanto expresa el

mismo fundamento trascendente, si bien nunca adecuadamente (sentimiento o autoconciencia).

De esto resulta que el fundamento trascendente puede adquirir la forma, sea de la idea de Dios, sea de la idea del mundo: ¿cuál es la relación de estas dos ideas? Schleiermacher se resiste a establecer una relación de dependencia, tal como está implícito en el concepto de creación. "No existe Dios sin mundo, como no hay mundo sin Dios", dice (*Ib*., p. 303). Lógicamente, se podría decir que Dios es "unidad con exclusión de toda oposición", mientras el mundo es "unidad con inclusión de toda oposición", pero esta fórmula dejaría fuera aquella *x* por la cual el mundo no puede subsistir sin Dios ni Dios sin el mundo. En efecto, si Dios tuviese preeminencia sobre el mundo, existiría *en* él alguna cosa que no condicionaría el mundo; y si el mundo tuviese preeminencia sobre Dios, poseería algo no condicionado por Dios. La conclusión es que la idea del mundo y la de Dios deben estar siempre en conexión entre sí; y que sólo en esta conexión valen como fundamento trascendente y, por tanto, norma absoluta del saber. La idea del mundo es el *terminus ad quem* del saber que aspira a adecuarse a ella en su progreso indefinido. La idea de Dios es el *terminus ad quo* del pensamiento, que debe reconocer como fundamento de toda realidad temporal y espacial un ser eterno. "El fundamento trascendente queda siempre fuera del pensamiento y del ser real, mientras es el acompañamiento y el fundamento trascendente de ambos. No existe, por tanto, otra representación de esta idea fuera de la autoconciencia inmediata: en las dos formas de las funciones del pensamiento no puede nunca ser alcanzada, ni como *terminus ad quem* ni como *terminus ad quo* (*Ib*., p. 307).

En esta parte trascendente de la *Dialéctica*, Schleiermacher ha querido determinar la primera condición del saber humano, hallándola en un fundamento trascendente que es representado, en su forma más adecuada, por el sentimiento. Después de un largo rodeo, llega de este modo a la confirmación de la tesis fundamental de los *Discursos y* de los *Monólogos;* pero esta tesis ha sufrido también una limitación importante. Si el sentimiento religioso o autoconciencia inmediata es la unidad de lo finito y de lo infinito, es unidad, empero, en la forma de lo finito, y no ya en la de lo infinito. La polémica implícita con Hegel le ha conducido, sin duda, a esta limitación. La *Dialéctica* de Schleiermacher no lleva, como la de Hegel, a la disolución de lo finito, sino más bien a la determinación de una representación finita, pero religiosa, de lo infinito. De aquí la definición del sentimiento religioso como sentimiento de *dependencia.*

La parte formal de la *Dialéctica* considera el pensamiento en su devenir, el pensamiento en movimiento, esto es, en cuanto se vale de la idea del mundo y de Dios como principio constructivo del saber. Esta parte de la *Dialéctica* se subdivide en otras dos partes, que son: la *construcción* de un pensamiento en sí y por sí a través de *conceptos* y *juicios*; la *combinación* de un pensamiento con otros pensamientos a través de la *eurística y* de la *arquitectónica.* La euristica es la combinación operada desde el exterior, es decir, la combinación de un pensamiento dado con otros pensamientos dados; la arquitectónica es una combinación desde el interior, esto es, la reducción de una multiplicidad a unidad, la construcción de un orden.

Esta segunda parte de la *Dialéctica* de Schleiermacher ha tenido una influencia notable en las investigaciones lógicas y gnoseológicas de los neokantianos.

545. SCHLEIERMACHER: LA ETICA

La ética de Shleiermacher es de inspiración kantiana: se mueve en el ámbito de lo finito y, precisamente, de la oposición entre el ser espiritual y el ser natural: el primero, interpretado como el ser cognoscente, y el segundo, como el ser conocido (*Ethik*, ed. Schiele, p. 8). La actividad etica es la que tiende a superar esta oposición y a realizar la unidad. Es la acción de la razón, dirigida a producir la unidad de ia naturaleza y espíritu, que sin esta acción no se realizaría; y es, al mismo tiempo, una acción de la razón sobre la naturaleza y, a la par, la naturalización, siempre iniciada pero nunca alcanzada, de la razón misma. De esto resulta que la razón pura y la vida puramente espiritual o feliz no entran en el dominio de la ética, que concierne, en cambio, solamente a la razón natural y a la vida que lucha sobre la tierra (*Ib.*, p. 15). Desde este punto de vista, la antítesis, tan precisa de Kant, entre naturaleza y libertad, se atenúa hasta desaparecer. "En el dominio del ser, todo es, al mismo tiempo, libre y necesario: libre, en cuanto es identidad y unidad de fuerza y manifestación; necesario, en cuanto fuerza y manifestación son distintas" (*Ib.*, p. 18). Esta conexión entre libertad y necesidad se verifica en el mismo campo de la ética, el cual, por esto, no se opone, como dominio de la libertad, al dominio de la necesidad natural. Schleiermacher admite un paralelismo perfecto entre la física y la ética. La ética es la representación del ser finito bajo la potencia de la razón; la física, la representación del ser finito bajo la potencia de la naturaleza: la oposición es solamente relativa al ser finito; pero de una manera absoluta; es decir, en el desarrollo completo de las dos ciencias, la ética es física y la física es ética (*Ib.*, p. 61). De esto se deduce igualmente que no existe una antirrazón, la cual sería, al mismo tiempo, un antidiós, y que la oposición entre el bien y el mal es relativa. "El bien y el mal —dice Schleiermacher (*Ib.*, p. 63)— no expresan otra cosa que los factores positivos y negativos del proceso de unificación de la naturaleza y de la razón y, por ello, no pueden comprenderse sino en la pura y plena representación de estos procesos."

Como antes había hecho en los *Monólogos*, Schleiermacher defiende en la *Etica* el valor de la personalidad individual. La razón existe sólo en forma de personalidad; por eso, "la razón que se ha unido perfectamente con la personalidad es la fuerza elemental de la cual es producto el proceso ético en toda su complejidad" (*Ib.*, p. 67). La ética puede ser considerada desde tres puntos de vista, que son también aquellos desde los cuales se ha presentado siempre históricamente, aunque de modo inconsciente, es decir, como doctrina del *bien*, doctrina de la *virtud y* doctrina del *deber*. El bien supremo es la unificación total de la naturaleza y de la razón, y los bienes particulares son otros tantos resultados de esta unificación. La virtud es la función de la naturaleza

humana que se ha convertido en forma racional. El deber es el concepto de acción moral. La acción de la razón sobre la naturaleza puede ser organizadora y formativa o simbólica. En el primer caso da lugar al dominio de las relaciones comerciales y sociales; en el segundo caso, al dominio del pensamiento y del sentimiento. Nacen así las cuatro relaciones éticas fundamentales: derecho, sociabilidad, fe y revelación, a las cuales corresponden los cuatro organismos éticos: Estado, sociedad civil, escuela e Iglesia, organismos que encuentran en la familia su principio común. La virtud es considerada por Schleiermacher desde el punto de vista de la *intención y* de la *habilidad,* y los deberes los divide en deberes de amor y deberes de derecho, deberes de vocación y deberes de conciencia. Pero estos análisis y clasificaciones puramente escolásticas de Schleiermacher ofrecen escaso interés.

BIBLIOGRAFÍA

§ 538. Sobre el romanticismo: R. Haym, *Die Romantische Schule,* Berlín, 1870, 4.ª ed. por O. Walzel, 1920; J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie,* Rastatt, 1862-64; W. Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin,* Leipzig, 1906; O. Walzel, *Deutsche Romantik;* A. Farinelli, *Il romanticismo in Germania,* Bari, 1911; M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen,* Cöthen, 1921; G. Stefansky, *Das Wesen der deutschen Romantik,* Stuttgart, 1923; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* Berlín, 1923; A. Korff, en "Studi Germanici", 1937, fasc. 4.º.

§ 539. Hölderlin, *Samtliche Werke,* ed. Hellingrath, Munich, 1913; ed. Zinkernagel, Leipzig, 1914; *Hiperión,* trad. ital., Alfero, Turín, 1931.

Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung,* cit.; G. V. Amoretti, *H.,* Turín, 1926; E. Fischer, *H.,* Berlín, 1938; J. Hoffmeister, *H. und die Philosophie,* Leipzig, 1942.

§ 540. F. Schlegel, *Samtliche Werke,* 10 vols., Viena, 1822-25; 15 vols., Viena, 1846; *Seine prosaischen Jugendschriften,* ed. Minor, Viena, 1882; *Briefe,* ed. Walzel, Berlín, 1890; *Neue Philos. Schriften,* ed. Kürner, Francfort, 1935; *Frammenti critici e scritti di estetica,* introducción y traducción de Santoli, Florencia, 1937.

F. Lederbogen, *F. Schl.s. Geschichtephilosophie,* Leipzig, 1908; J. Rouge, *F. Schl. et la genèse du romantisme allemand,* Burdeos-París, 1905; H. Horwitz, *Das Ich-Problem der Romantik; die historische Stellung F. Schl.s innerhald der modernen Geistesgeschichte,* Munich, 1916.

§ 541. Novalis, *Schriften,* ed. Minor, 4 tomos, Jena, 1907; *Il discepoli di Sais,* trad. de Alfero, Lanciano, 1912; *Frammenti,* trad. Prezzolini, Lanciano, 1922; *Frammenti,* trad. integra de E. Paci, Milán, 1948. Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung,* cit.; E. Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne,* París, 1904.

§ 542. Schleirmacher, *Werke,* Berlín, 1835-64, obra dividida en tres partes: Scritti *teologici, Prediche y Scritti filosofici* (esta ùltima, de nueve tomos); *Grundriss der philosophischen Ethik,* ed Schiele, Leipzig, 1911; *Dialektik,* ed. Odebrecht, Leipzig, 1942; *Discorsi sulla religione e monologhi,* trad. Durante, Florencia, 1947.

Dilthey, *Leben Schl.s,* Berlín, 1870; *Schl.,* en "Allgemeine deutsche Biographie", XXXI, 1890.

§ 543. Troeltsch, Titius, Natorp, Hensel, Eck, Rade, *Schl. der Philosophes des Glaubens,* Berlín 1910; P. Seifert, *Die Theologie des jungen S.,* Gütersloh, 1960.

§ 544. Weissenborn, *Vorlesungen über Schl.s Dialektik und Dogmatik,* Leipzig, 1847-49; Lipsius, en "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 1869.

§ 545. Heinrich, *Schl.s ethische Grundgedanken,* 1890; Ungern Sternberg, *Freiheit und Wirklichkeit, Schl.s Philosophie,* 1931; Odebrecht, *Schl.s System der Aesthetik,* 1931; Croce, *Storia dell'estetica per saggi,* Bari, 1942; P. Jörgensen, *Die Ethik S.s,* Munich, 1959; G. Vattimo, *S., filosofo dell'ermeneutica,* Milano, 1968.

CAPITULO III

FICHTE

546. SU VIDA

Juan Teófilo Fichte nació en Rammenau el 19 de mayo de 1762, de familia muy pobre. Siguió sus estudios de teología en Jena y en Leipzig, luchando con la miseria. Después fue preceptor en casas privadas en Alemania y en Zurich, donde conoció a Juana Rahn, con quien más adelante contrajo matrimonio (1793). En 1790 volvió a Leipzig y allí se puso por primera vez en contacto con la filosofía de Kant, que fue decisiva en su formación filosófica. "Vivo en un mundo nuevo, escribía entusiasmado en una carta, desde que he leído la *Crítica de la razón práctica.* Principios que creía irrefutables, me han sido desmentidos; cosas que no creía pudieran jamás demostrarse, por ejemplo, el concepto de la absoluta libertad, del deber, etc., me han sido demostradas, y yo me siento por esta causa mucho más contento. Es inconcebible qué respeto hacia la humanidad y qué fuerza nos da este sistema." Al año siguiente, 1791, Fichte fue a Koenigsberg para darle a leer a Kant el manuscrito de su primera obra: *Investigación de una critica de toda revelación.* El escrito está pensado enteramente dentro del espíritu del kantismo, de suerte que cuando apareció anónimo en el 1792 fue tomado por un escrito de Kant, y Kant intervino para aclarar el verdadero nombre del autor. Pero en el mismo año 1791, mientras Fichte, en Danzig, se aprestaba a hacer una defensa de los edictos del gobierno que limitaban la libertad de prensa y establecían la censura, le fue rehusado el *nihil obstat* para la publicación de su *Investigación;* y meses después fue negado también para la publicación de la segunda parte de la *Religión en los límites de la razón*, de Kant. Indignado, Fichte pasó inmediatamente de la defensa del régimen paternalista a la defensa de la libertad; y publicaba, anónima, una *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793).

En 1794 Fichte llegó a ser profesor en Jena, y allí permaneció hasta 1799. Pertenecen a este período las obras a que se debe la importancia histórica de su especulación *(Teoría de la ciencia* y *Teoría moral del derecho).* En 1799 estalló la llamada "polémica sobre el ateísmo", que había de concluir para Fichte con su alejamiento de la cátedra. A raíz de la publicación, en el "Diario filosófico" de Jena de un artículo *Sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo* (1798), en que identificaba a Dios con el orden moral en el mundo, Fichte fue acusado de ateísmo en un folleto anónimo. El gobierno prusiano prohibió el periódico y reclamó del gobierno de Weimar el castigo de Fichte y del

director de la publicación, Forberg, con la amenaza de que de no hacerlo prohibiría a sus subditos frecuentar la Universidad de Jena. El gobierno de Weimar hubiera deseado que el claustro académico formulase un reproche, al menos formal, contra el director del periódico. Pero Fichte, habiéndose enterado de este proyecto, escribía el 22 de marzo de 1799 una carta muy altiva a un miembro del gobierno, advirtiendo que si se formulaba la reprobación se despediría de la Universidad, añadiendo la amenaza de que en este caso también otros profesores abandonarían como él la Universidad. Después de esta carta, el gobierno de Jena, con la opinión favorable de Goethe (que dicen que dijo en tal ocasión: "un astro se pone y otro despunta"), invitó a Fichte a ofrecer su dimisión, aun cuando, entre tanto, él había lanzado una *Apelación al público y* no obstante una petición de los estudiantes en su favor. Los otros profesores se quedaron en sus puestos. Al abandonar Jena, Fichte se fue a Berlín, donde se puso en contacto con los románticos Federico Schlegel, Schleiermacher y Tieck. Nombrado profesor en Erlangen en 1805, marchó a Koenigsberg en el momento de la invasión napoleónica, y de allí volvió a Berlín, donde pronunció, mientras la ciudad estaba aún ocupada por las tropas francesas, los *Discursos a la nación alemana* (1807-08), en los que indicaba como medio de sacar a la nación germánica de la esclavitud política, una nueva forma de educación espiritual, y afirmaba la primacía del pueblo alemán. A continuación fue profesor en Berlín y Rector de aquella Universidad. Murió el 22 de enero de 1814 de una fiebre infecciosa contagiada por su esposa, que la había contraído asistiendo a los soldados heridos.

La característica de la personalidad de Fichte está constituida por la fuerza con que sintió la necesidad de la acción moral. El mismo Fichte dice de sí: "Tengo una sola pasión, una sola necesidad, un solo pleno sentimiento de mí mismo: actuar fuera de mí. Cuanto más actúo más feliz me siento." La primacía de la razón práctica se transforma en Fichte en la primacía de la acción moral; y a justificar la acción moral como incesante superación del límite constituido por el mundo sensible, se encamina toda la primera fase de su pensamiento. En la segunda fase la necesidad de acción moral es sustituida por la de la fe religiosa y la teoría de la ciencia se utiliza para justificar la fe. Pero desde el principio al fin de su especulación, y en las mismas inconsecuencias doctrinales que presenta esta especulación en sus fases principales, Fichte aparece como una personalidad ético-religiosa, no exenta de un cierto fanatismo. "Yo estoy llamado, escribe (*Werke*, VI, p. 333), a dar testimonio de la verdad... Soy un sacerdote de la verdad; estoy a sueldo suyo, me he comprometido a hacerlo todo, a arriesgarlo todo, a sufrirlo todo por ella." Pero en el servicio de la verdad, no pone en absoluto aquella humildad y aquella conciencia de los límites humanos que, según Kant, son indispensables en la vida moral. Le fue reprochado algunas veces (por ejemplo, por Hegel, *Carta a Schelling* del 3 de enero de 1807) disfrazar con las palabras de un ideal moral incorruptible, sus propios impulsos egoístas y su propio orgullo desmesurado; y quizás el reproche no fuera inmerecido. Bien es verdad que a veces el llamamiento al ideal moral disimula mal en él la deficiencia de una verdadera comprensión humana y moral; como cuando, con ocasión de una grave enfermedad de su mujer, que él había abandonado con su hijo en Berlín durante el

asedio francés, le dirige el reproche moral de no haberse precavido contra la enfermedad *(Carta a Juana* del 18 de diciembre de 1806 en *Briefwechsel*, p. 477).

547. SUS ESCRITOS

La vocación filosófica de Fichte, como ya se ha dicho, fue despertada por los escritos de Kant. Pero Fichte se atuvo bien poco a las enseñanzas del maestro. Kant había querido construir una filosofía de lo finito; Fichte quiere construir una filosofía del infinito: del infinito que hay en el hombre, que es, más bien, el hombre mismo. La influencia kantiana se puede advertir sólo en el primer período de su actividad literaria, período al que pertenecen la *Investigación de una crítica de toda revelación* (1893); la *Reivindicación de la libertad de pensamiento de los Príncipes de Europa que hasta ahora la han oprimido* (1792); la *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* (1793); y unos pocos escritos menores. La *Crítica de toda revelación* está escrita completamente en el espíritu del kantismo. La revelación es posible, pero no es demostrable y, por consiguiente, puede sólo ser objeto de una fe que, sin embargo, no debe faltar a nadie.

La separación del kantismo es ya clara en su *Reseña* del *Enesidemo* de Schulze, que Fichte publicó en 1794. En él declara que la cosa en sí es "un capricho, un sueño, un no pensamiento", y establece los principios de su teoría de la ciencia. A esta recensión siguió un largo ensayo *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía* (1794), y la obra principal de este período, *Fundamentos de toda la teoría de la ciencia,* que Fichte publicó como "manuscrito para sus oyentes" en el mismo año de 1794. Siguieron: *Esbozo de las propiedades de la teoría de la ciencia respecto a las facultades teoréticas* (1795); *Primera introducción a la teoría de la ciencia* (1797); *Segunda introducción a la teoría de la ciencia* (1797) y la *Investigación de una nueva representación de la teoría de la ciencia* (1797), que son exposiciones y reelaboraciones más breves. Al mismo tiempo Fichte extendía sus principios al dominio de la ética, del derecho y de la política; y publicaba en 1796 sus *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia*; en 1798 el *Sistema de la doctrina moral según los principios de la teoría de la ciencia;* en 1800 el *Estado comercial cerrado*; y algunos escritos morales menores: *Sobre la dignidad de los hombres* (1794); *Lecciones sobre la misión del docto* (1794).

Mientras tanto, Fichte iba lentamente modificando los puntos capitales de su filosofía, y de aquí nacían las nuevas exposiciones de la teoría de la ciencia que dio en los cursos universitarios de 1801, 1804, 1806, 1812, 1813; como también en los cursos sobre *Los hechos de la conciencia* (1810-11, 1813), y en sus reelaboraciones del *Sistema de la teoría del derecho* (1812) y el *Sistema de la teoría moral* (1812). Estos cursos y lecciones quedaron inéditos hasta que fueron publicados por su hijo (I. C. Fichte) después de su muerte. Sin embargo, la dirección que representaban se ajusta a las exposiciones populares de su filosofía, que

publicaba a medida que las iba escribiendo: *La misión de los hombres* (1800); *Introducción a la vida feliz* (1806); *Rasgos fundamentales de la época presente* (1806).

548. LA INFINITUD DEL YO

Kant había visto en el *yo pienso* el principio supremo de todo conocimiento. Pero el yo pienso es un acto de autodeterminación existencial, que supone ya dada la existencia; es, pues, *actividad* ("espontaneidad", dice Kant); pero actividad limitada, y su límite está constituido por la intuición sensible. En la interpretación dada al kantismo por Reinhold nació el problema del origen del material sensible. Schulze, Maimón y Beck demostraron que era imposible su derivación de la cosa en sí en cuanto externa a la conciencia e independíente de ella. Maimón y Beck ya habían intentado atribuir a la actividad subjetiva la producción del material sensible y resolver en el yo el mundo completo del conocimiento.

Fichte sacó por primera vez las necesarias consecuencias de estas premisas. Si el yo es el único principio, no sólo formal, sino también material del conocimiento, si a su actividad se debe no sólo el *pensamiento* de la realidad objetiva, sino esta *realidad misma* en su contenido material, es evidente que el yo no sólo es finito, sino *infinito*. Si es finito en cuanto se le opone una realidad externa, es infinito en cuanto es la única fuente de esta misma realidad. Su infinita actividad es el único principio que puede explicar la realidad exterior, el yo finito, y la contraposición del uno respecto de la otra.

Este es el punto de partida de Fichte. Es el filósofo de la infinitud del yo, de su absoluta actividad y espontaneidad y, por consiguiente, de su absoluta *libertad*. La deducción de Kant es una deducción *trascendental*, es decir, orientada a justificar el valor de las condiciones subjetivas del conocimiento. La deducción de Fichte es una deducción *absoluta*, porque ha de hacer derivar del yo tanto el sujeto como el objeto del conocimiento. La deducción de Kant da origen a una posibilidad trascendental (tal es exactamente el *yo pienso)* que implica siempre una relación entre el yo y el objeto fenoménico. La deducción de Fichte conduce a un principio absoluto que pone o crea el sujeto y el objeto fenoménicos en virtud de una actividad creadora, o sea, de una intuición intelectual. Y así, ésta, excluida por Kant como incompatible con los límites constitutivos del entendimiento humano, es reconocida por Fichte como principio supremo del saber. La *Teoría de la ciencia* tiene por objeto deducir de este principio el mundo entero del saber; y deducirlo necesariamente, hasta el punto de dar el *sistema único y completo* del mismo. No deduce, sin embargo, el principio mismo de la deducción, que es el yo. Y el problema con que tropieza es precisamente el que desemboca en la naturaleza del yo. Los sucesivos trabajos sobre la *Teoría de la ciencia* se diferencian sustancialmente en la relación que establecen entre el infinito y el hombre. En la primera *Teoría de la ciencia* (1794) y en las obras que a ella se refieren, el infinito es el yo, la autoconciencia,

el saber reflejo o filosófico o, en una palabra, el hombre en la pureza y absolutismo de su esencia. En las obras siguientes, el infinito es el Ser, el Absoluto o Dios y el yo, la autoconciencia, el saber vienen a ser imágenes, copias o manifestaciones de aquél.

Estas dos fases del pensamiento de Fichte constituyen también las dos alternativas fundamentales que la filosofía romántica presenta a lo largo del siglo XIX. Hegel las sintetizó en su doctrina, pero las más de las veces se contraponen polémicamente en el desarrollo de un mismo filósofo o en la obra de diversos filósofos. Fuera de la filosofía clásica alemana, la segunda alternativa es la que prevalece en los desarrollos que el pensamiento romántico experimento en el siglo XIX.

Pero tanto la una como la otra de estas alternativas están dominadas por el espíritu de la necesidad: tanto el Yo o el Absoluto como sus manifestaciones o apariencias, son necesarias. Fichte ha expresado este principio en un pasaje que vale la pena recordar: "Cualquier cosa que exista realmente, existe por absoluta necesidad; y existe necesariamente en la forma precisa en que existe. Es imposible que no exista o que exista de modo distinto a como es" (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 9).

549. LA TEORÍA DE LA CIENCIA Y SUS TRES PRINCIPIOS

El concepto de la *Teoría de la ciencia* es el de una *ciencia de la ciencia,* o sea, el de una ciencia que ponga en evidencia el principio en que se funda la validez de toda ciencia y que a su vez se funda, en cuanto a su valor, en el mismo principio. Debe, pues, establecer un principio que actúe en toda ciencia y además la condicione, pero que, en la *Teoría de la ciencia,* es objeto de una libre *reflexión* y presentado precisamente como el único principio del que debe deducirse todo saber. "No somos los legisladores, sino los historiógrafos del espíritu humano", dice Fichte (*Ueber den Begriff der Wiss., Werke,* I, p. 77).

El principio de la teoría de la ciencia es el yo o autoconciencia. En la *Segunda introducción de la teoría de la ciencia* (1797), Fichte introduce de la manera más clara este principio. De lo que tiene valor objetivo decimos que *es;* el fundamento del ser está, pues, en la inteligencia, desde el momento que no se trata del ser en sí, de que habla el dogmatismo, sino sólo del ser para nosotros, o sea, del ser que para nosotros tiene valor objetivo. Lo que funda y lo que es fundado son dos cosas distintas. El fundamento del ser no es el ser mismo, sino la actividad en virtud de la cual el ser es fundamento; y esta actividad no puede tener otra relación que consigo misma, y no puede ser más que una actividad que vuelve a sí misma. Se trata de una actividad originaria que es al mismo tiempo su objeto inmediato, o sea, que se intuye a sí misma. Es, pues, *autointuición* o *autoconciencia.* El ser, para nosotros (el objeto), es sólo posible bajo la condición de la conciencia (del sujeto) y ésta sólo bajo la condición de la autoconciencia. La conciencia es el fundamento del ser; la autoconciencia, el fundamento de la conciencia (*Werke,* I, 1, p. 463).

La primera *Teoría de la ciencia* es el intento sistemático de deducir del principio de autoconciencia la vida teórica y práctica del hombre. Fichte

comienza estableciendo los tres principios fundamentales de esta deducción. El *primer principio* lo saca de la ley de identidad, propia de la lógica tradicional. La proposición *A* es *A*, es ciertísima porque no dice nada sobre la existencia de una cualquiera *A*. Significa solo que un concepto es idéntico a sí mismo ("el triángulo es triángulo") y expresa una relación absolutamente necesaria entre el sujeto y el predicado. Ahora bien, esta relación está puesta por el yo, por ser el yo quien juzga de ello. Pero el yo no puede poner tal relación si no se pone a sí mismo, o sea, si no se pone como existente. La existencia del yo tiene, pues, la misma necesidad que la relación puramente lógica *A* = *A*. Esto quiere decir que el yo no puede afirmar nada sin afirmar en primer término su propia existencia; que él es en cuanto se pone; y que la autoconciencia es el principio de todo conocimiento. De aquí Fichte deduce la explicación de la palabra yo, en cuanto designa el sujeto absoluto: "Aquello cuyo ser (esencia) consiste sólo en ponerse a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto" (*Wiss.*, I, § 1; *Werke*, I, p. 97). El yo, pues, no es más que una pura actividad autoproductora o autocreadora; y es identificado por Fichte con la *Sustancia* de Spinoza, al que Fichte reprocha solamente haber puesto la conciencia pura más allá de la conciencia empírica, siendo así que es puesta y reconocida precisamente en esta última (*Ib.*, p. 100-101). El yo de Fichte no es, por lo tanto, más que una actividad infinita y creadora reconocida como intrínseca a la misma conciencia finita del hombre.

El *segundo principio* es el de la *oposición.* El yo no sólo se pone a sí mismo, sino que opone también, a sí mismo, cualquier cosa que, en cuanto le es opuesta, es *no-yo* (objeto, mundo, naturaleza). Sin embargo, este no-yo es puesto por el yo mismo y está, pues, *en el* yo. No hace desaparecer completamente el yo, sino sólo en parte, es decir, lo limita. Una parte del yo es destruida por el no-yo; pero no todo el yo. Tenemos así el *tercer principio*; el yo opone, en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible.

Estos tres principios determinan los puntos principales de toda la doctrina de Fichte, porque establecen: 1.°, la existencia de un yo infinito, actividad absolutamente libre y creadora; 2.°, la existencia de un yo finito (porque está limitado por el no-yo), o sea, de un sujeto empírico (el hombre como inteligencia o razón); 3.°, la realidad de un no-yo, o sea del objeto (mundo o naturaleza) que se opone al yo finito, pero que está reincorporado al yo infinito, por el cual es puesto. Ahora bien, el yo infinito no es una cosa diferente del yo finito; es su *sustancia,* su actividad última, su naturaleza absoluta. "El yo de cada uno es él mismo la única sustancia suprema", dice Fichte (*Ib.*, I, § 3; p. 122), refiriéndose aún a la doctrina de Spinoza. Se reconoce y se afirma en el sentimiento de una plena y absoluta libertad y autonomía del sujeto humano.

En la *Primera introducción a la teoría de la ciencia* (1797), Fichte reconoce la diferencia entre el dogmatismo por el cual la cosa precede y condiciona el yo, y el criticismo, por el cual el yo precede y condiciona la cosa, como una diferencia de inclinación e interés que determina la diferencia entre dos grados de humanidad. Hay hombres que aún no se han elevado al sentimiento de la propia libertad absoluta y, por

consiguiente, se encuentran a sí mismos solamente en las cosas, de manera que alcanzan la propia autoconciencia por reflejo de los objetos externos, como un espejo; y éstos son los dogmáticos. Por el contrario, quien llega a ser consciente de su propia independencia respecto a lo que hay fuera de él, no necesita de fe en las cosas, porque su fe en sí mismo es inmediata. Este es el idealista. "La elección de una filosofía, observa a este propósito Fichte, depende de lo que se es como hombre, porque un sistema filosófico no es un mobiliario inerte, que se pueda tomar o dejar a capricho, sino que está animado por el espíritu del hombre que lo posee. Un carácter débil por naturaleza o debilitado y dado a la frivolidad, al lujo refinado y a la esclavitud espiritual, no podrá nunca elevarse al idealismo."

Pero, por otra parte, el no-yo es una mera apariencia. El objeto es una realidad, aunque sólo en virtud del yo. "La teoría de la ciencia, afirma Fichte (*Wiss.*, III, § 5; páginas 279-280), es *realista.* Muestra que no se puede explicar de ninguna forma la conciencia de las naturalezas finitas [o sea, de los hombres] si no se admite una fuerza independiente de ellas, completamente opuesta a ellas y de la que dependen aquellas naturalezas en lo que se refiere a su existencia empírica," Pero el hombre no es sólo existencia empírica, sino también sujeto absoluto; como tal reflexiona sobre la realidad del no-yo y la reconoce como dependiente del yo (puesto que no existe si no es sentida o conocida) y de esta suerte, como su propio producto. Opuesto al yo empírico, el objeto (el no-yo) no es opuesto al yo absoluto que lo reincorpora a sí mismo. El espíritu finito debe necesariamente poner fuera de sı algo absoluto (la cosa en sí) y, sin embargo, por otra parte, debe reconocer que esta cosa existe sólo para él, o sea es un noúmeno necesario. "El principio último de toda conciencia es una reciprocidad de acción del yo consigo mismo, a través de un no-yo, que se debe considerar desde distintos aspectos. Este es el círculo del que el espíritu finito no puede salir y no puede querer salir sin negar la razón y pedir su anulación" (*Ib.*, p. 282). En esta duplicidad de situación del yo, que en cuanto infinito lo integra todo y es la "fuerza de toda realidad", y en cuanto finito se encuentra ante el no-yo y entra en reciprocidad de acción con él, se funda todo el procedimiento con el que Fichte intenta explicar (deducir, dice él) todos los aspectos del hombre y de su mundo.

En efecto, de la acción recíproca del yo y del no-yo nacen tanto el conocimiento teórico (la representación) como la acción moral. El realismo dogmático sostiene que la representación la produce la acción de una cosa externa sobre el yo; y admite con esto que la cosa sea independiente del yo y anterior a él. Fichte admite, también, que la representación es el producto de una actividad del no-yo sobre el yo; pero puesto que el no-yo es a su vez puesto o producido por el yo, la actividad que manifiesta procede, en último análisis, precisamente del yo, y es una actividad refleja que retorna del no-yo al yo. La representación, y con ella el conocimiento, nace de una acción recíproca que es intercambio de actividades entre el yo y el no-yo (*Ib.*, II, § 4, p. 171). En este sentido, Fichte llama a la representación "síntesis de los opuestos por medio de la determinación recíproca": concepto este que se mantuvo como

fundamental en la especulación romántica y que fue adoptado por Hegel como determinación del carácter propio de la *dialéctica.*

En la representación, es el mismo yo el que se pone como determinado por un no-yo; pero este ponerse es un no-poner algo en sí y por tanto ponerlo en el no-yo, es una pasividad o limitación inherente a la actividad misma del yo y que se identifica con ella. En efecto, el yo está determinado (o sea finito y pasivo frente al no-yo) precisamente en cuanto es infinito; su infinitud consiste en determinarse, en establecer un límite, y en proceder incesantemente más allá del límite. "Sin infinitud no hay limitación; sin limitación no hay infinitud; infinitud y limitación se unifican en un solo e idéntico término sintético. Si la actividad del yo no procediese al infinito, el yo no podría siquiera limitar esta su actividad; no podría poner límites, como, sin embargo, debe hacer. La actividad del yo consiste en un ilimitado ponerse; contra ella surge una resistencia. Si cediera a esta resistencia, entonces aquella actividad que supera el límite de la resistencia quedaría anonadada y destruida y, por consiguiente, el yo en general no podría nada. Pero debe ciertamente poner también más allá de esta línea' (*Ib.*, II, § 4, p. 214). Esta actividad por la que el yo es al mismo tiempo finito e infinito porque pone un objeto y al mismo tiempo procede más allá de éste hacia otro objeto, o sea hacia una nueva limitación que de nuevo supera, y así sucesivamente, es la *imaginación productiva* de la que nacen las cosas del mundo. "Toda realidad —toda realidad para nosotros, se entiende, como debe entenderse en un sistema de filosofía trascendental—, es producida sólo por la imaginación" (*Ib.*, p. 227). El producto fluctuante de la imaginación es fijado por el entendimiento, y así verdaderamente *intuido* como real: por eso aparece al entendimiento como una cosa *dada.* "De aquí, observa Fichte, procede nuestra firme convicción de la realidad de las cosas fuera de nosotros y sin ninguna intervención nuestra: efectivamente, no somos conscientes de poderlas producir. Si fuésemos conscientes en la reflexión común, como ciertamente podemos serlo en la reflexión filosófica, de que las cosas exteriores llegan al entendimiento sólo mediante la imaginación, entonces querríamos explicarlo todo como una ilusión" (*Ib.*, p. 234).

Si la actividad del no-yo sobre el yo constituye la representación, o sea, el conocimiento en general, la actividad del yo sobre el no-yo constituye la acción moral. La acción moral es, en efecto, esa causalidad del yo que es propia de su infinitud. En cuanto el yo opone a sí mismo un no-yo, se limita, se vuelve finito y sujeto a la acción del no-yo, que produce en él la representación. Como tal, el yo es inteligencia. Pero en cuanto es considerado en su infinitud, no hay nada fuera del yo y todo es puesto por él. En este sentido su actividad es infinita; no pone ningún objeto, sino que retorna a sí mismo (*Ib.*, III, § 5, p. 256). Ahora bien, esta actividad libre e ilimitada del yo debe exigir ella misma la actividad finita y limitada que pone el objeto. Puesto que si no la exigiese, la eliminaría completamente; eliminaría efectivamente todo límite y toda pasividad, y en el yo no habría ninguna oposición del no-yo. Pero éste es el caso de la conciencia de Dios (que es impensable), no de la del hombre (*Ib.*, *p.* 253). Así pues, la misma infinitud del yo debe implicar la exigencia de la posición del no-yo, o sea, de un objeto que lo limite. El yo, para

realizarse en su infinitud, debe encontrarse con la resistencia que el objeto le opone y dar lugar, de esta forma, a un *esfuerzo.* Pero el esfuerzo que tiende a reducir el objeto (la *naturaleza)* a la pura actividad del yo, o sea, a triunfar de él y a afirmar sobre él el poder de la razón, es la actividad moral, la razón práctica de Kant.

Así pues, la ultima raíz de la actividad absoluta del yo es de naturaleza moral. El no-yo, el objeto, la naturaleza, es puesto por el yo en cuanto es la condición necesaria de la actividad absoluta del yo: en cuanto el yo no puede ponerse a sí mismo en su infinita actividad, sino venciéndolo y superándolo, alejando continuamente hacia el más allá el límite que el pone. El yo *debe* hacer esto en virtud de su infinita actividad, que es ley para sí misma. Este *deber* es lo que Kant llama imperativo categórico: es la exigencia de que el yo se determine de un modo absolutamente independiente de cualquier objeto, como actividad libre. El objeto del que el yo debe independizarse, antes de ser un objeto externo, es un elemento inconsciente del yo, impulso, inclinación, sentimiento, por el cual el yo es impulsado fuera de sí hacia el reconocimiento del objeto que locondiciona.

550. INFINITO Y FINITO: EL PANTEÍSMO

Fichte reconoció en la exigencia moral el verdadero sentido de lo infinito del yo. El yo es infinito en cuanto se hace tal, desvinculándose de los objetos mismos que pone; y pone estos objetos porque sín ellos su libertad infinita no sería posible. Fichte se siente profeta de la vida moral, y cree haber fundado más firmemente el imperativo categórico descubierto por Kant. En realidad, para él, la vida moral ha perdido su carácter específico: se ha identificado con el pensamiento. La actividad moral es la actividad pura del yo: la acción de que habla Fichte es, como advierte explícitamente (*Ib.*, III, § 11, p. 238), un acto *ideal* que no se distingue de la especulación.

Sin embargo, Fichte, en esta primera fase de su pensamiento, quiso permanecer en el terreno de la finitud, en el del hombre. Sus advertencias a este respecto son insistentes y explícitas. La enseñanza kantiana de que la vida moral sólo tiene valor para un ser racional finito, la tiene constantemente presente y le inspira toda la parte práctica (la III parte) de la *Teoría de la ciencia*. "Para la divinidad, dice (III, § 5, p. 253), o sea, para una conciencia en la cual todo fuese puesto por el solo ponerse del yo (pero el concepto de semejante conciencia es impensable para nosotros) nuestra teoría de la ciencia no tendría ningún contenido porque en tal conciencia no habría qué poner más que el yo; pero tendría también para Dios su legitimidad formal porque su forma es la misma forma de la razón pura." En otras palabras, a Dios no podría pertenecerle la oposición del yo y del no-yo que implica la finitud del yo. 'Respecto a un yo al cual nada le fuese opuesto, sigue explicando (*Ib.*, p. 254) —que es la idea impensable de la divinidad—, no cabría atribuirle semejante contradicción.' Y añade: "Supongamos, para mayor claridad, que hubiera que explicar la autoconciencia de Dios: esto no es posible más que

presuponiendo que Dios se refleja en su propio ser. Pero como en Dios, aquello sobre lo cual se refleja estaría todo en uno y uno en todo y lo que refleja, también, así, en Dios y de Dios no se podría distinguir aquello sobre lo cual se refleja y aquello que refleja, la conciencia y el objeto de la misma, y la autoconciencia de Dios no se explicaría, como, por lo demás, permanecerá eternamente inexplicable e inconcebible para toda razón finita, para toda razón que esté ligada a la ley de la determinación de aquello sobre lo cual se refleja" (*Ib.*, p. 285). Por otra parte, el esfuerzo en que se resuelve la actividad moral del yo, no tiene nada que ver con una causalidad absoluta. "En el concepto mismo del esfuerzo está comprendida la finitud, porque aquello que no se contrasta no es un esfuerzo. Si el yo fuese más que esforzarse, si tuviese una infinita causalidad, no sería un yo, no se pondría a sí mismo y sería por esto nada" (*Ib.*, p. 270). Mas, no obstante este explícito reconocimiento, Fichte quiso llevar la finitud a la infinitud: vio en el yo una actividad infinita que se limita por una exigencia interior, que pone y crea su límite. De este modo, la finitud auténtica en la que Kant había fundado todos los poderes del hombre, se le escapaba ya. Lo habían de demostrar los ulteriores desarrollos de la *Teoría de la ciencia.*

Es evidente que mientras permaneció firme en la posición expresada en la *Teoría de la ciencia* de 1794, no podía tener Fichte de la divinidad más que un concepto panteísta spinoziano. Las referencias a Spinoza en esta obra son frecuentes y han sido puestas de relieve en el transcurso de la exposición precedente. El yo infinito es la *sustancia* del yo finito. Desde este punto de vista la religión no podía ser comprendida sino en el sentido que Fichte aclaró en el ensayo que dio origen a la polémica sobre el ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo* (1798), y en otro escrito casi contemporáneo titulado *Reminiscencias, respuestas, preguntas* (1799). En este último (que dejó incompleto) Fichte, después de haber dicho que para esclarecer un objeto cualquiera hay que ponerse fuera de este objeto hasta el punto de que "vivir significa no filosofar y filosofar no vivir", admite que la deducción de la religión consiste en demostrar que pertenece necesariamente al yo, que la fe en el gobierno divino del mundo forma parte de la naturaleza absoluta del yo. Esta demostración la expuso en el otro escrito. La doctrina de la ciencia da a conocer que el yo hace de la libertad su fin absoluto: el yo y su fin absoluto son, pues, el fundamento de toda la fe en lo suprasensible. Pero la libertad, que es el objetivo final del yo, debe ser posible en el mundo; el mundo debe tener, pues, una ordenación moral que la haga posible, y esta ordenación moral es el objetivo final de cualquier acción libre.

La certidumbre de la inseparabilidad entre el fin moral del yo y el orden del mundo, es la fe en el orden moral. Pero el orden moral del mundo es Dios mismo: la verdadera religión, aquella que vive en el sentimiento moral, se revela en el acto moral. "El viviente y operante ordenamiento moral es Dios mismo; no tenemos necesidad de otro Dios, y ni siquiera podemos hablar de él." Si Dios fuese algo distinto del orden moral y considerado como su causa, se convertiría en una sustancia particular, en un ser como nosotros, al que atribuiríamos personalidad y

conciencia y que, por lo tanto, se identificaría con nosotros mismos. "El concepto de Dios como sustancia particular es imposible y contradictorio; séanos permitido decirlo con toda claridad y cortar de raíz esta chachara escolástica para llevar así la verdadera religión a la placentera acción moral."

551. LA DOCTRINA MORAL

En el *Sistema de la teoría moral,* de 1798, Fichte extiende los principios de la teoría de la ciencia al mundo moral. La obra es verdaderamente una completa reelaboración de la *Teoría de la ciencia,* de 1794 y revela una estricta unidad de inspiración con ella. El principio supremo, así como el fin supremo de la actividad moral es la actividad infinita del yo puro.

Cuando la actividad no se considera ya como finita (en cuyo caso se le contrapone un objeto y es actividad cognoscitiva), sino como infinita, toma el nombre de voluntad. Así, pues, si el yo quiere encontrarse y percibirse en su actividad infinita, se percibe y se encuentra como voluntad. Dice Fichte: "Yo me encuentro a mí mismo sólo como sujeto de voluntad" *(Sittenlehre,* § 1; *Werke*, IV, p. 18). Pero encontrarse como voluntad significa también encontrarse impulsado hacia los objetos por *tendencias* que, a nivel del yo empírico, son tendencias *sensibles*; y en cuanto aparecen independientes de la voluntad libre, estas tendencias son "naturaleza"; de aquí el principio: "Yo soy naturaleza y mi naturaleza es una tendencia" (*Ib.*, § 8, p. 110). Como naturaleza, la tendencia es un término del mecanismo natural, y como tendencia, el hombre es él mismo un producto de este mecanismo y se inserta en su totalidad como parte del mismo. "La naturaleza en general es un todo orgánico y es puesta como tal" (*Ib.*, *p.* 115). Ahora bien, la tendencia sensible se dirige siempre a un objeto natural que, como tal, es siempre espacial: por eso el yo mismo, que está ligado a la naturaleza por medio de la tendencia, debe ser espacio, materia, organismo o cuerpo y su voluntad debe adquirir la forma de un cuerpo *articulado,* capaz de moverse y de emplearse como instrumento de la voluntad.

Con esto Fichte pretende haber *deducido* la naturaleza sensible y corpórea del yo finito. Pero inmediatamente, del piano del yo finito y corpóreo, retorna al plano del Yo absoluto. El yo no sólo tiene tendencias por las cuales está vinculado necesariamente a las cosas naturales sino que es también *conciencia* de estas tendencias: por lo cual, observa Fichte, si siguiera sin excepciones la tendencia natural, pero con conciencia, sería igualmente libre porque "el fundamento último de su actuar no sería la tendencia natural sino su conciencia de la tendencia" (*Ib.*, § 10, p. 135). Parece, pues, que la libertad consiste para el yo, no en romper la cadena de la causalidad natural (cadena que, en último análisis, es también un producto del yo), sino únicamente en ser consciente, mediante la reflexión, de la necesidad de esta cadena. Es verdad que el hombre tiende a hacerse independiente de ella, pero como su dependencia es *infinita,* esta independencia sólo se puede realizar *en el infinito.* "El yo nunca

puede llegar a ser independiente mientras deba ser yo; el objetivo final del ser racional se encuentra necesariamente en el infinito y es tal que nunca se puede alcanzar, pero hay que acercarse incesantemente a él, siguiendo nuestra naturaleza espiritual' (*Ib.*, § 12, p. 149). El principio de la doctrina moral se expresa diciendo: "Cumple siempre tu destino" (*Bestimmung*). Y el destino, es decir, la destinación, meta o misión a que el hombre debe dedicarse, se determina en cada caso por las circunstancias en que cada individuo llega a encontrarse y se revela a cada individuo con una certeza inmediata, esto es, con "un sentimiento de certeza" que jamás engaña porque "sólo está presente cuando hay acuerdo pleno entre nuestro yo empírico y el Yo puro; y este último es nuestro único verdadero ser y todo posible ser y toda posible verdad" (*Ib.*, § 14, p. 169).

Desde este punto de vista, el mal consiste en negarse a este sentimiento y a la conciencia refleja que lo hace nacer. El mal radical es para Fichte la *inercia* a la que el hombre está sujeto como ser natural y por la que se adapta a estacionarse en un grado embrionario de reflexión. De la inercia o pereza nace el *envilecimiento,* que es la pereza de afirmar la propia libertad; y en fin, nace también la *insinceridad* por la que el hombre se esconde a sí mismo. Sin embargo, Fichte no explica de qué modo el yo empírico, cuya esencia, naturaleza orgánica y situación misma en el mundo se determinan por el Yo puro, pueda no querer adecuarse al Yo puro y negarse a la reflexión liberadora. Fichte, no obstante, insiste en la coincidencia de predeterminación y libertad. "Todas las acciones libres, dice, son predestinadas por la eternidad, es decir, por medio de la razón, fuera de todo tiempo; cada individuo libre, con respecto a la percepción, se pone en armonía con estas acciones... Pero la sucesión y el contenido temporal no están predestinados, por la razón suficiente de que el tiempo no es nada de eterno ni de puro, sino simplemente una forma de la intuición de los seres finitos, o sea, no son predestinados el tiempo en que algo ocurrirá ni sus actores. Así se resuelve, casi por sí sola, prestando un poco de atención, aquella pregunta que parecía insoluble: la predeterminación y la libertad están completamente unificadas" (*Ib.*, § 18, p. 228).

Para caracterizar la doctrina moral de Fichte, es muy significativa la circunstancia de que haya sido establecida y construida sin hacer la menor referencia a las relaciones entre los hombres. La actividad moral se agota para Fichte en la relación entre el yo empírico y el yo absoluto; más aún, en la relación que el yo absoluto tiene consigo mismo mediante el yo empírico y la naturalidad que le es propia. Sólo en la última parte de la *Teoría moral,* cuando desciende a determinar el sistema de los deberes particulares, Fichte se preocupa de "deducir" la existencia de los otros yo y de establecer el principio de su relación. Y hay que decir que jamás como en este caso la deducción de Fichte aparece más débil y poco convincente. El deber único y fundamental es para el yo el de realizar la propia absoluta actividad o autodeterminación. Y puesto que esta autodeterminación es solamente obra del yo, no existe antes de que el yo haya emprendido esta obra sino como un *concepto* que contiene una *exhortación* a la autodeterminación. Sólo la necesidad de explicar esta

exhortación conduce a admitir la existencia de los otros. "Yo no puedo concebir, dice Fichte (*Ib.*, p. 220-21), esta exhortación a la autoactividad sin atribuirla a un ser real fuera de mí, el cual quiere comunicarme un concepto, que es precisamente el de la acción requerida; a un ser que, por tanto, es capaz del concepto de un concepto; pero semejante ser es racional, es un ser que se pone a sí mismo como yo, por lo que es un yo. He aquí la única razón suficiente para deducir la existencia de una causa racional fuera de nosotros." ¿Por qué, pues, ha de ser atribuido este llamamiento a un ser real externo, siendo así que en la misma interioridad del yo empírico el yo absoluto apremia con toda la fuerza de su absoluta exigencia de realización? ' Esto es lo que no dice Fichte. Como quiera que sea, según Fichte, bastaría para explicar tal exhortación la existencia de un solo individuo distinto; *puede* ser que existan más, si bien no se puede demostrar que así *deba* ser. Sin embargo, aun admitiendo la simple posibilidad de su existencia, surge inmediatamente de ella un límite a la actividad del yo: su impulso a la independencia no puede negar la libertad de los otros yo. El reconocimiento de estos límites originarios de la libertad convierten al yo en un *individuo* singular. Así pues, es necesario que el yo sea, en general, un individuo, porque ésta es una de las condiciones de su libertad; pero que sea *este individuo* determinado en el espacio y en el tiempo, es aígo puramente casual, que sólo tiene significado empírico. Por tanto, es necesario que los diversos yo se limiten a través del reconocimiento recíproco de su libertad; igualmente es necesario que esta libertad se realice en la reciprocidad de sus acciones recíprocas y que, por consiguiente, sean predeterminadas todas las acciones libres que constituyen tal reciprocidad; pero es puramente casual que un determinado individuo cumpla en un determinado momento del tiempo una acción determinada (*Ib.*, p. 229). La reciprocidad de acción a través de la cual se realiza la libertad de los individuos y en la que, por consiguiente, cada individuo tiene el deber de entrar se llama *iglesia,* o sea, comunidad ética; y el conjunto de principios comunes en los que los individuos inspiran sus convicciones es el *símbolo* de la iglesia (*Ib.*, p. 236). Y el acuerdo posterior sobre el modo en que los hombres deben poder actuar entre ellos en el mundo sensible, o sea, el acuerdo sobre sus derechos comunes, es el *contrato estatal,* y la comunidad que establece el contrato se llama *Estado.* Junto a la Iglesia y al Estado, Fichte admite la *comunidad de los doctos,* caracterizada por la libertad que cada cual reivindica en ella frente a sí mismo y a la propia conciencia para ponerlo todo en duda y para investigar libremente. En esta comunidad restringida que ningún Estado puede excluir sin negar su propio fin, ha de ser admitida esa absoluta libertad de comunicación de pensamiento que el Estado y la Iglesia limitan legítimamente.

La idea de una misión social de los doctos, o sea de su deber de vigilar y acuciar el progreso de la humanidad, fue siempre grata a Fichte. En 1794 desarrolló en Jena sus cinco *Lecciones sobre la misión del docto.* En 1805 daba en Erlangen otras lecciones *Sobre la esencia del docto y sus manifestaciones en el campo de la libertad.* En 1811, en Berlín, daba *Cinco lecciones sobre la misión del docto.* Y la misma idea postula en los *Discursos a la nación alemana y* en varios discursos académicos. El tono

de éstos cada *vez* más religioso y teologizante, se resiente de los desarrollos que Fichte iba dando a su doctrina de la ciencia. Sin embargo, la idea central continúa siendo la misma: el único verdadero fin de la sociedad humana es la consecución de la perfección moral mediante un progreso indefinido. Por el camino de este progreso la sociedad sólo puede ser guiada e iluminada por los doctos. En las lecciones de 1794 (y precisamente en la quinta), Fichte explica la condenación que Rousseau había lanzado contra las artes y las ciencias por la desilusión y el resentimiento que le había causado comprobar que no habían servido hasta entonces para el perfeccionamiento moral al que estaban intrínsecamente destinadas; y contrapone al pesimismo de Rousseau la confianza en las posibilidades progresivas del género humano y en la eficacia de la acción de los doctos.

552. DERECHO Y POLÍTICA

La deducción de la existencia de los yo individuales, que no aparece hasta el fin de la *Teoría moral*, figura, en cambio, al principio de los *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoria de la ciencia* (1796). En este libro, que precedió dos años a la *Teoría moral*, la existencia de los otros yo es justificada del mismo modo que en esta obra última, o sea, por la necesidad de una exhortación dirigida al yo para la realización de su absoluta libertad. Las cosas corpóreas, dice aquí Fichte, constituyen sin duda límites o condiciones del esfuerzo moral; pero no implican ninguna inclinación al esfuerzo mismo. De las cosas yo puedo y debo servirme para la vida corpórea; pero de ellas no me pueden venir la inclinación y la invitación al deber. Tal inclinación sólo puede venir de seres fuera de mí, que sean como yo naturalezas inteligentes; de otros yo en los que yo deba reconocer y respetar aquella misma ley de libertad que es la norma de mi actividad (*Rechtslehre*, § 4, *Werke*, III, p. 44-45). Este reconocimiento es recíproco y abre, pues, el camino a la acción recíproca de los yo entre sí. La ley de esta acción recíproca es la ley jurídica. A diferencia de la moralidad, que está fundada sólo en la buena voluntad, el derecho vale también sin la buena voluntad; concierne exclusivamente a las manifestaciones exteriores de la libertad en el mundo sensible, o sea, a las *acciones*, e implica, por consiguiente, una coacción exterior, que la moral excluye. Esto establece los límites y la extensión del derecho. Las relaciones jurídicas sólo existen entre personas y ei derecho se refiere a personas, y sólo a través de éstas, a las cosas; considera, pues, solamente ¡as acciones que se verifican en el mundo sensible, y no las intenciones (*Ib.*, p. 55).

En virtud de las relaciones de derecho, el yo determina para sí mismo una esfera de libertad que es la esfera de sus posibles acciones exteriores, y se distingue de todos los otros yo, que tienen cada uno su propia esfera. En este acto de distinción se pone como *persona* o *individuo*. El yo es individuo (o persona) en cuanto excluye de la esfera de la libertad que reconoce como propia, cualquier otra voluntad. La limitación de una esfera de libertad constituye, por tanto, el carácter de la individualidad como tal (*Ib.*, II, § 5, p. 56-67). Pero toda limitación del yo es, como se ha visto, una oposición, y toda oposición es la posesión de un no-yo; así que la determinación del yo

en su esfera de libertad produce inmediatamente un no-yo, es decir, con esa esfera el yo se pone como mundo o parte del mundo. Como tal, se intuye y se encuentra cuerpo. En la delimitación de la esfera de libertad el yo se pone, pues, al mismo tiempo como libertad y cuerpo. El cuerpo no es más que el fenómeno de la voluntad; y puesto que toda acción de la voluntad es una mutación, el cuerpo en el cual la voluntad aparece y se expresa, es necesariamente mudable. Además, tiene que ser tal que se preste a ser instrumento o vehículo del yo que en él se realiza; debe ser, pues, un cuerpo orgánico, visible y articulado, esto es, plasmable según las exigencias de la libertad. Tal es, en efecto, según Fichte, el cuerpo humano, a diferencia de cualquier otro animal (*Ib.*, § 6, p. 80 sig.). Pero no basta que el yo tenga un cuerpo para entrar en relación de acción recíproca con los otros yo; es menester también que este cuerpo esté dotado de sentidos para que la acción de los otros yo sea percibida por el yo. Además, es necesario que la sensibilidad corpórea sea igual en todos los yo, que todos tengan la misma intuición sensible o, en otras palabras, que perciban el mismo mundo sensible (*Ib.*, p. 69-72). La existencia de las personas, su carácter corpóreo, orgánico y sensible, y sus acciones recíprocas a través de la sensibilidad, son las condiciones exteriores del derecho. Su condición interna es su carácter coercitivo por el que garantiza a cada cual su esfera de libertad e impide las violaciones de la misma. La realización del derecho no puede ser confiada al albedrío de las personas; por tanto, ha de ser garantizada por una fuerza predominante que debe estar estrictamente vinculada al derecho mismo. Esta fuerza es el Estado. Así que el Estado, según Fichte, es la condición fundamental del derecho. En efecto, no hay condición de derecho sin fuerza coercitiva; y puesto que una fuerza coercitiva no puede ser ejecutada por cada persona, sino solo por su conjunto, o sea, por la comunidad que constituye el Estado, el derecho se identifica con el Estado. Por tanto, el Estado no es la eliminación del derecho natural, sino su realización; es el mismo derecho natural realizado (*Ib.*, II, p. 145 c.).

En el ámbito del Estado y en virtud de sus poderes son posibles los derechos primarios de las personas. La persona individual no puede actuar en el mundo si su cuerpo no está libre de toda constricción, si no puede disponer para sus fines de un cierto número de cosas y si no está garantizada la conservación de su existencia corpórea. Los derechos originarios y naturales del individuo, por consiguiente, son tres: la *libertad*, la *propiedad* y la *conservación*. La condición fundamental del Estado es la formación de una voluntad general en la que se unifica la voluntad de cada persona. Esto sucede por medio del contrato político, que da origen a la voluntad general por medio de la legislación. Esta tiene dos misiones fundamentales: la determinación del derecho y la determinación de los castigos contra sus violaciones; el primero constituye la legislación política y el segundo la legislación penal. Pero las leyes, una vez establecidas, deben tener vigencia y ser puestas en ejecución. Para este fin sirven los *poderes* del Estado, que son tres: el *poder policíaco*, que impide la violación del derecho; el *poder judicial*, que juzga si hay alguna violación, y el *poder penal*, que castiga las violaciones. El conjunto de estos tres poderes constituye el poder ejecutivo o *gobierno* (*Ib.*, III, § 16, p. 153 s.). El poder ejecutivo debe ser considerado responsable de sus acciones; debe estar sometido a la vigilancia

de un eforado; pero no existe estado de derecho donde el poder ejecutivo y el eforado coincidan en las mismas personas (*Ib.*, p. 158 sig.). Aunque Fichte se alejó de Rousseau y de las ideas del iluminismo francés, admitiendo que los derechos primarios del individuo no tienen valor fuera del Estado, permaneció fiel, no obstante, a tales ideas al reivindicar la relativa independencia del individuo frente al Estado. El individuo no es sólo un miembro del Estado, sino que pertenece al Estado únicamente por una parte de su esfera de libertad, porque sólo en recompensa de los servicios que el Estado le presta, éste tiene frente a él pretensiones legítimas. Fuera de este límite el individuo es libre y depende sólo de sí mismo. Aquí está, pues, el límite entre el hombre y el ciudadano, entre la humanidad y la política. El Estado tiene la obligación de ayudar a la persona en todo el dominio de su libertad; pero la extensión de esta libertad no cae completamente en el ámbito del Estado.

Establecidos estos principios fundamentales, Fichte se sirve de ellos para una deducción de los puntos capitales del derecho público y privado. Pero en lo que concierne a las funciones y a la naturaleza del Estado, las ideas de la *Teoría del derecho* son completadas con las expuestas en el escrito titulado *El Estado comercial cerrado* (1800). Aquí Fichte no limita los poderes del Estado a la realización de los derechos originarios; quiere también que haga imposible la pobreza y garantice a todos los ciudadanos trabajo y bienestar. Esboza así un estado *socialista* en el que la producción y la distribución de las mercancías estén reguladas exactamente, y que, por consiguiente, constituya un sistema cerrado, sin comercio con el exterior. Este aislamiento es posible cuando el Estado tiene en su territorio todo lo que precisa para la fabricación de los productos necesarios; mientras que donde falta esta condición el Estado puede encargarse del comercio extenor y convertirlo en monopolio. El cierre, según Fichte, es necesario para regular con justicia la distribución de las rentas y de los productos.

553. LA CRISIS DE LA ESPECULACIÓN DE FICHTE

La primera *Teoría de la ciencia* (y las obras que se ligan con ella y la extienden al campo del derecho y de la moral) pretende mantenerse fiel al espíritu del criticismo. Aun poniendo un yo infinito, como autoconciencia absoluta, reconoce también que la infinitud del yo no puede realizarse sino mediante la finitud, o sea a través de la posición de un no-yo. El yo infinito es, pues, siempre el *hombre:* su verdadera sustancia espiritual y pensante. Declara que es impensable el concepto de una "divinidad en la que todo fuese puesto por el solo hecho de que el yo fuese puesto". Como ya se ha visto (§ 550), Fichte repitió varias veces estas declaraciones en la primera *Teoría de la ciencia*: y las obras que la siguen continuaron fieles a este principio.

Pero, gradualmente, desde la polémica sobre el ateísmo (1798), Fichte evolucionó hacia una consideración cada vez mayor de la vida religiosa. El interés moral que dominó en su primer período, se complicó con motivos teosóficos que acabaron por prevalecer. Se pueden reconocer y alegar diferentes circunstancias que expliquen la crisis que la especulación de

Fichte sufrió en cierto punto y que la encaminó por un sendero que debía conducirla bastante lejos de las primeras conclusiones. Entre estos motivos se pueden enumerar: la hostilidad de buena parte del ambiente cultural hacia su *subjetivismo*, hostilidad que se le manifestó abiertamente durante la polémica sobre el ateísmo y que tanto le amargó; la polémica con Schelling y con los románticos, cuya influencia temía y combatía; el deseo de transformar su especulación en uña "doctrina de vida" que fuese capaz de despertar el entusiasmo que la *Teoría de la ciencia* había suscitado al aparecer por primera vez y que iba ya apagándose. Estos motivos actuaron indudablemente sobre Fichte y le dieron la ocasión para el ulterior desarrollo de su especulación. Pero no son éstos *motivos filosóficos.* La pregunta que desde el punto de vista de la historia de la filosofía debe formularse a este propósito, es: ¿existen razones filosóficas que justifiquen la crisis de Fichte y la nueva orientación de su especulación? Fichte, en 1798, había terminado su sistema en todos sus aspectos: la *Teoria de la ciencia,* la *Teoría del derecho* y la *Teoría moral* constituyen un bloque unitario que no exige ulteriores determinaciones. Además, el *Ensayo sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo* había aclarado su pensamiento respecto a la religión. Si, por consiguiente, subsisten motivos intrínsecos de la crisis de Fichte y de la exigencia de un giro en su especulación, estos motivos han de buscarse en la posición fundamental de que Fichte había partido, y en la advertencia de la inestabilidad de esta posición. En este sentido debemos dirigir nuestra indagación.

Fichte vuelve incesantemente a reelaborar la doctrina de la ciencia a partir de 1801; y mientras declara explícitamente (por ejemplo, en el prefacio de la *Introducción a la vida feliz, Werke*, III, p. 399) no tener que cambiar nada de sus primitivas afirmaciones, en realidad sus condiciones doctrinales se alejan cada vez más de ellas. Evidentemente, el sentido de estas declaraciones es que el *principio* mismo de la teoría de la ciencia (al que están dedicadas casi exclusivamente las sucesivas reelaboraciones) presentaba a sus ojos un problema que intentó resolver sucesivamente. ¿Cuál es este problema? Se puede fácilmente reconocer en la relación entre lo infinito y lo finito. La primera *Teoría de la ciencia* identificó los dos términos en cuanto puso y reconoció lo infinito en el hombre. Así pues, excluye cualquier consideración teológica y declara impensable el mismo concepto de Dios. Pero esa misma *identidad* hace nacer el problema de su propia *extensión.* Si lo finito se identifica con lo infinito, esto no dice aún que lo infinito se identifique con lo finito. Si el hombre es en alguna medida partícipe de la divinidad y es (en ciertos límites) la misma divinidad, esto no significa que la divinidad se agote en el hombre y viva solamente en él. Puede haber en lo infinito y en lo divino un margen (a su vez infinito) que está más allá de lo que de él se realiza o se revela en el hombre. Fichte intentó afianzar y definir filosóficamente esta posibilidad en las diferentes elaboraciones que dio a la doctrina de la ciencia a partir de 1801 Evidentemente, se trata de una posibilidad que puede alcanzarse y definirse sólo *negativamente* porque está orientada hacia ese margen de *no-coincidencia* entre lo infinito y lo finito (entre Dios y el hombre) que cae por definición más allá del hombre. Fichte se encontraba, pues, ante la

difícil tarea de servirse del saber (y de la teoría de la ciencia que lo expresa) para intentar conseguir lo que hay más allá de cualquier saber posible y que, por consiguiente, no puede encontrar en la teoría de la ciencia una expresión positiva. Esta dificultad le fue claramente revelada en una conversación con Juan Pablo Richter, quien, después de haber escrito una sátira de la filosofía de Fichte (*Clavisfichtiana*, 1800), entabló con él cierta amistad. He aquí como Juan Pablo refería a Jacobi, en una carta del mes de abril de 1801, su entrevista con Fichte: "Fichte, con el que estoy en las mejores relaciones, aunque nuestro diálogo sea una perpetua contradicción, me decía que él admite en su última exposición un Dios superior y exterior al yo absoluto (en el que yo hasta ahora veía a su Dios). Pero, entonces, le dije: "Usted filosofa, en fin de cuentas, *fuera de la filosofía."* No se podía expresar mejor la tarea que Fichte se había impuesto en sus numerosas reelaboraciones de la teoría de la ciencia. Buscaba, precisamente, *filosofar fuera de la filosofía.* En efecto, la filosofía es la doctrina del saber y no puede sobrepasar los límites del saber posible. Pero Dios, como ser absoluto, está fuera y más allá del saber; y para filosofar sobre El se necesita precisamente filosofar fuera de la filosofía.

Por tanto, no se puede menos que reconocer una inconsecuencia en la filosofía de Fichte entre su primera y su segunda fase. En la primera fase, esta filosofía es una doctrina de lo infinito *en el hombre.* En la segunda fase es una doctrina de lo infinito *fuera del hombre.* En la primera fase lo infinito (o Absoluto, que es lo mismo) se identifica con el hombre. En la segunda fase lo infinito o absoluto se identifica con Dios. La inconsecuencia doctrinal es innegable. Pero esta contradicción se debe indudablemente al mismo interés ético-religioso que domina desde el principio al fin la obra de Fichte. Precisamente para realizar y garantizar cada vez mejor el valor de la vida ético-religiosa del hombre, Fichte rompió, sin ser completamente consciente de ello, la unidad doctrinal de su sistema.

554. EL YO COMO IMAGEN DE DIOS

La tentativa de servirse del saber para alcanzar un absoluto que está fuera y más allá del saber, la hizo Fichte por primera vez en la *Teoría de la ciencia* del año 1801. En ella parte del principio de que el saber *no* es lo absoluto (*Wiss.*, 1801, § 5, *Werke*, II, p. 12-12). "Lo absoluto es absolutamente lo que es, reposa sobre y en sí mismo absolutamente, sin cambio ni oscilación, firme, completo y encerrado en sí mismo." Es, además, "lo que es absolutamente porque es por sí mismo, por la fuerza de sí mismo, sin ningún influjo extraño; porque junto a lo absoluto no queda nada extraño; sino que elimina todo lo que no es lo absoluto" (*Ib.*, § 8, p. 16). La doctrina de la ciencia, como doctrina del saber, sin embargo, procede más allá de todo saber posible; por consiguiente, debe partir no de lo absoluto, sino del absoluto saber. Pero el saber, en cuanto absoluto es también un saber del propio origen; y el origen del saber (el origen absoluto) no es el saber sino el Absoluto mismo. De modo que en cuanto el saber es también saber del propio origen es un saber del propio origen *del* Absoluto, es decir, de la *creación* que el Absoluto hace del saber. En el acto de captar el propio

origen el saber es, por tanto, al mismo tiempo, saber y más que saber, es saber y Absoluto conjuntamente. La unidad de estos dos términos no es *indiferencia* porque los dos términos se mantienen opuestos (el absoluto no es el saber y el saber no es el absoluto). Fichte polemiza en este punto con Schelling, y con su principio de lo absoluto como unidad indiferente de lo objetivo y de lo subjetivo. Toma indudablemente de Schelling el principio de la identidad; pero lo vuelve contra él al negar que la identidad sea indiferencia. "Si lo subjetivo y lo objetivo fuesen originariamente indiferentes, ¿cómo podrían ser diferentes en el mundo? '' Diferenciándose, lo absoluto se anularía a sí mismo y daría lugar a la absoluta nada (*Ib.*, p. 66). Y Fichte cree también acercarse, bastante más que Schelling, al espíritu de la doctrina de Spinoza. Este era incapaz de explicar el paso de la sustancia a los accidentes. Este paso sólo puede explicarse por la forma fundamental del saber, es decir, por la reflexión. Este es el acto de la libertad, que separa el saber del ser absoluto y, sin embargo, lo deriva de él. "Si se pregunta, dice Fichte (*Ib.*, *p.* 89), cuál es el carácter de la teoría de la ciencia frente al monismo (*ἓνχαί πὰν*) y al dualismo, la respuesta es ésta: es .nonismo en sentido ideal porque sabe que en el fundamento de todo saber, o sea, más allá de todo saber, está el eterno Uno; y es dualismo en sentido real, en relación al saber en cuanto está realmente puesto. En efecto, aquí hay dos principios, la absoluta libertad y el absoluto ser, y ella sabe que el absoluto Uno no se puede alcanzar en ningún saber real o de hecho sino solamente pensando.'

Mientras el Absoluto y el saber se contraponen de esta manera, en cambio, el mundo queda vinculado con el saber, reduciéndolo Fichte a una manifestación o copia suya. Como tal está privado de realidad y de consistencia. "Si se habla, dice Fichte, del mejor mundo y de las huellas de la divinidad buena que se encuentra en este mundo, la respuesta es ésta: el mundo es el peor de todos los posibles, porque él en sí mismo no es más que nada (*Ib.*, p. 157). De esta nulidad intrínseca del mundo nace la posibilidad de liberarse de él. Puesto que el mundo está condicionado por un acto de libertad que lo pone en virtud de la reflexión, así también puede, a través de la reflexión, ser superado y quitado de en medio gradualmente." Un ideal místico y religioso se esboza aquí como la última conclusión de Fichte. "En elevarse por encima de todo saber, dice (*Ib.*, p. 161), hasta el puro pensamiento del ser absoluto y de la accidentalidad del saber frente a él, está el punto más alto de la *Teoría de la ciencia.*"

La orientación mística, que tiende a negar todo valor al mundo y al mismo saber humano, se acentúa todavía en la *Teoría de la ciencia* expuesta en 1804. Si en el escrito del año 1801 el absoluto es el límite inicial o superior del saber, de modo que éste lo alcanza intuyendo su propio origen o el no ser de donde emerge, en el escrito del año 1804 el absoluto es, sin más, el principio de destrucción de todo saber posible y, por consiguiente, se alcanza sólo en la anulación del saber, como de la conciencia y del yo, en la *luz* divina. Aquí la empresa que Fichte se propone es la de retrotraer todo lo múltiple sin excepción a la absoluta unidad (*Wiss.*, 1804, § 1, *Werke*, X, p. 93) y este objetivo implica la destrucción total del saber y, por consiguiente, la consecución de la absoluta *inconcebibilidad.* La construcción de la teoría de la ciencia se presenta, desde este punto de vista, como anulación del

concepto a través de la evidencia, que es la misma luz divina. Y Fichte repite aquí el movimiento dialéctico del que se había valido en la primera *Teoría de la ciencia* a propósito del no-yo. Así como el no-yo debe ser puesto para que el yo pueda aniquilarlo y triunfar de él con la acción moral, así ahora el saber conceptual debe ser puesto para que la evidencia de la luz divina pueda destruirlo y realizarse en esta destrucción (*Ib.,* § 4. p. 117). La cual envuelve al yo, que es el principio del saber, pero no es obra del yo, sino de la misma luz divina. "El ser aprisionado y absorbido por la evidencia, dice Fichte (*Ib.*, § 8, p. 148), no es obra mía, sino de la misma evidencia, y es la imagen aparente de mi ser anulado y disuelto en la pura luz." Fichte niega rotundamente que lo absoluto sea conciencia o que la conciencia pueda valer como fundamento de lo absoluto: el fundamento de la verdad no es la conciencia, aunque se revele a través de ella (*Ib.,* § 14, p. 195).

En 1806 Fichte volvía de nuevo, y esta vez en franca polémica con Schelling, a dilucidar los puntos principales de su teoría de la ciencia en un escrito titulado *Informe sobre el concepto de la teoría de la ciencia y sobre el destino que ha tenido basta ahora.* Fichte afirma en él su pretensión de no haber cambiado e! sistema y de haber permanecido fiel, en sus últimos escritos, a su primera especulación. Y contesta a las acusaciones formuladas contra !a *Teoría de la ciencia.* Se ha hablado de subjetivismo porque demuestra la nulidad de todos los productos de la reflexión. Pero ésta es precisamente la tarea de la teoría de la ciencia, que debe poner de relieve la falsedad de lo que comúnmente se considera real y mostrar que lo absoluto, como Kant había enseñado, no puede alcanzarse como objeto del pensamiento, sino que permanece inconcebible más allá y antes que todo pensamiento. La teoría de la ciencia destruye la pretendida realidad del conocimiento común, pero le sustituye la verdadera realidad, que es la vida de lo absoluto o de Dios (*Berichtüber die Wiss.; Werke*, VIII, p. 361 sig.). A la objeción de que la teoría de la ciencia, aun teniendo la pretensión de valer como una doctrina de vida, no presenta más que un puro concepto del ser, un esquema muerto y abstracto de lo absoluto, puesto fuera de toda relación con el espíritu humano, Fichte contesta que lo absoluto no puede vivir y realizarse sino en la conciencia de los hombres. Sólo a cambio de esto lo absoluto puede dejar de ser una pura proyección del pensamiento y convertirse verdaderamente en actividad productora.

De las sucesivas elaboraciones de la teoría de la ciencia, la más notable es la de 1810, titulada: *La teoría de la ciencia en su plan general,* de la que no se alejan sustancialmente las reelaboraciones de 1812-1813. En ella el ser se identifica con Dios, en cuanto es uno, inmutable, indivisible. El saber, que sustituye en la unidad divina la separación de sujeto y objeto, no es Dios y está fuera de Dios. Pero puesto que el Ser divino es todo en todo, el saber es el ser de Dios fuera de Dios, o sea, la *exteriorización* de Dios. No es efecto de Dios, porque esto produciría un cambio en el ser divino, sino la inmediata consecuencia del ser absoluto, esto es, su *imagen* o *esquema* (*Wiss.*, 1810, § 1; *Werke*, II, p. 693). A su vez, la autoconciencia es la imagen o la sombra del saber de modo que, con respecto a Dios, viene a ser la sombra de una sombra (*Ib.*, § 14). Como se ve, nos hallamos muy lejos de la tesis de la primera *Teoría de la ciencia* según la cual la autoconciencia es el principio de toda realidad.

Estos conceptos vuelven a aparecer en los cursos que Fichte dio en Berlín en el invierno de 1810 y 1811 y en el verano de 1813 sobre Los *hechos de la conciencia.* Los hechos de la conciencia son los grados de desarrollo mediante los cuales la conciencia se eleva de sus formas primitivas a las más altas. Pero, según Fichte, la forma más elevada de la conciencia es aquella en la que la conciencia reconoce la propia nulidad ante Dios y se considera solamente como la imagen o la apariencia de Dios. Por consiguiente, el objetivo de la teoría de la ciencia es nacer inteligible esta apariencia, pero no es una teoría del ser sino de la apariencia. "El entender, dice Fichte, es la forma de ser de la apariencia." La teoría de la ciencia es, por lo tanto, la apariencia en su totalidad. "Ella dice: yo soy el entender de la apariencia, pertenezco a la apariencia" *(Die Tatsachen.*, 1813; *Werke*, X, p. 563 s.). Por otra parte, esta apariencia es siempre apariencia del ser, o sea, de Dios mismo. Por lo tanto, Dios es el objeto del saber y, al mismo tiempo, más allá del saber. Es objeto del saber en cuanto el saber es su imagen, su aparición o manifestación; está más allá del saber porque está más allá del cambio y de la multiplicidad que son propios de la forma reflexiva del saber, pero que no pueden pertenecer a Dios.

Este punto de vista fue subrayado con energía en el curso que dio en 1812 sobre el *Sistema de la teoría del derecho y* en su *Sistema de la teoría moral.* Estas dos nuevas exposiciones se diferencian de las de 1796 y de las de 1798 en que retrotraen, respectivamente, el derecho a la moralidad y la moralidad a la religión. Mientras que en la *Teoría del derecho* de 1796 la esfera del derecho venía caracterizada independientemente de la vida moral, en el *Sistema del derecho* de 1812 es caracterizada como punto de unión que vincule la naturaleza a la moralidad. El derecho es la condición preparatoria de la moralidad. Si ésta fuese universalmente practicada, el derecho sería superfluo; pero puesto que no es universalmente practicada, y para que pueda serlo, hay que asegurar para cada persona las condiciones de su realización con una disciplina obligatoria, esta disciplina es el derecho *(System der Rechstl., Werke,* X, p. 508 s.). Análogamente, el *Sistema de la moral* de 1812 reduce la moralidad a la religión. La razón práctica se convierte en esta obra en la expresión misma de Dios, en su imagen viviente, en instrumento de su realización en el mundo; y la negación metafísica de la realidad de la naturaleza y la afirmación del retorno a la vida espiritual como única vida verdadera, son retrotraídas a las exigencias religiosas de la renuncia al mundo, de la resurrección y a las expresiones del Evangelio de San Juan *(System der Sittenl., Werke,* II, p. 31 s.)

555. LAS EXPOSICIONES POPULARES DE LA FILOSOFÍA RELIGIOSA

Excepto el escrito de 1810 *(La teoría de la ciencia en sus rasgos generales)*, todas las otras exposiciones y reelaboraciones del sistema de Fichte que hasta ahora hemos examinado, quedaron inéditas. Hay que decir, también, que son de lectura bastante ingrata y que en ellas el procedimiento de Fichte parece lento, tortuoso y fundado muchas veces en puros artificios verbales. Estos defectos debieron parecer evidentes al mismo Fichte, pues, mientras descuidaba la publicación de tales escritos, editaba otros destinados

a exponer en forma popular la nueva orientación de su pensamiento. Estos escritos populares son: *La misión de los hombres* (1800), *La introducción a la vida feliz o teoría de la religión* (1806), *Sobre la esencia del docto y sus manifestaciones en el campo de la libertad* (1805), *Cinco lecciones sobre la misión del docto* (1811). En estos escritos la orientación religiosa y mística de la última especulación de Fichte encuentra libre manifestación y es expresada con palabras apropiadas. Así, el escrito sobre la *Misión del hombre* está dividido en tres partes: la duda, la ciencia y la fe, y Fichte describe la liberación del hombre de la constricción del mundo natural mediante la ciencia, y el paso de la ciencia a la fe. "La fe, dice Fichte (*Werke*, II, p. 254), dando realidad a las cosas, les impide ser vanas ilusiones: es la sanción de la ciencia. Quizá, hablando con propiedad, se podría decir que no existe realmente la ciencia, sino sólo ciertas determinaciones de la voluntad que se dan por ciencia porque la fe las constituye como tales." Y repite la frase de Jacobi: "Todos nacemos en la fe" (*Ib.*, p. 255). La fe se entiende aquí precisamente en sentido religioso como fe en Dios, en una voluntad suprema en que confluye la voluntad de los seres finitos cuando se conforman al deber.

Aún más claramente religioso es el tono del escrito (el más importante de los hasta ahora nombrados) *Introducción a la vida feliz.* Fichte basa aquí la felicidad en la unión con Dios, en cuanto uno y absoluto; pero advierte al mismo tiempo que también en esta unión Dios no se convierte en *nuestro* ser, sino que permanece fuera de nosotros, que sólo abrazamos su *imagen.* A la religión se llega negando el valor de la realidad sensible, viendo en el mundo la simple imagen de Dios y sintiendo a Dios obrar y vivir en nosotros mismos. A la unión con Dios, Fichte se preocupa de quitarle el significado contemplativo que parece implicar. La religión no es un sueño devoto: es el espíritu íntimo que purifica el pensamiento y la acción y es, por tanto, moralidad operante (*Anweis.*, lec. 5.ª, *Werke,* V, p. 474). El pensamiento alcanza la *existencia* de Dios, o sea, su revelación y su imagen: su *ser* permanece en el más allá. La existencia de Dios se identifica con el saber o autonciencia del hombre; pero el modo en que ésta deriva del ser de Dios, es para nosotros inconcebible. "La existencia debe comprenderse por sí como pura existencia, reconocerse y formarse como tal y frente a sí misma debe poner y formar un Ser absoluto, del que ella sea simple existencia: a través del propio ser tiene que aniquilarse frente a otra existencia absoluta; y esto precisamente forma el carácter de la pura *imagen,* de la *idea o* de la *conciencia* del ser" (*Ib.*, lec. 3.ª, página 441). Fichte ve en el Evangelio de San Juan una doctrina análoga y deduce de ello el acuerdo de su idealismo con el cristianismo. En efecto, en aquél se dice que en el principio era el Verbo o Logos; y en el Verbo o Logos reconoce Fichte lo que él ha llamado existencia o revelación de Dios: el saber, el yo, la imagen, de los cuales es fundamento la vida divina (*Ib.*, lec. 6.ª, p. 475 s.).

De este modo concluía el ciclo de desarrollo de la doctrina de Fichte. Partiendo del reconocimiento de la actividad infinita como principio de deducción de la naturaleza finita del hombre, Fichte llega, por último, a admitir el principio infinito más allá del yo, en el Ser o Dios, concebido como el Uno de Plotino. En este paso entre dos tesis doctrinales contrapuestas, la unidad está constituida por el interés ético-religioso que ha

dominado constantemente la especulación de Fichte. Este interés marca verdaderamente su personalidad. A él se debe la introducción inicial del principio del infinito, principio que constituye el rasgo característico del idealismo de Fichte y lo distingue de aquel otro (análogo en otros aspectos) que contemporáneamente defendió Beck. Este rasgo determinó indudablemente el éxito de la doctrina de Fichte. Pero fue también lo que exigió la acentuación progresiva del carácter religioso y teosòfico de esta doctrina y, por consiguiente, su subversión final.

556. LO INFINITO EN LA HISTORIA

La obra publicada por Fichte en 1806, *Características fundamentales de la época presente,* expone una filosofía de la historia que reproduce a su manera y no sin tono polémico (como demasiadas veces hizo Fichte en sus últimos escritos) las ideas expuestas por Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y en las *Lecciones sobre la enseñanza académica* (1802). Fichte empezó por declarar que "el fin de la vida de la humanidad en la tierra es el de conformarse libremente con la razón en todas sus relaciones" (*Grundzüge des gegenw. Zeital.,* I; *Werke*, VII, p. 7). Respecto a este fin se distinguen en la historia de la humanidad dos estadios fundamentales: uno es aquel en que la razón es aún inconsciente, instintiva, y es la edad de la inocencia; el otro es aquel en que la razón se posee enteramente y domina libremente, y es la edad de la justificación y de la santificación, el kantiano reino de los fines. Todo el desarrollo de la historia se mueve entre estas dos épocas y es el producto del esfuerzo de la razón por pasar de la determinación del instinto a la plena libertad. Las épocas de la historia son determinadas, de modo puramente *a priori* e independientemente del acaecer de los hechos históricos, justamente por este esfuerzo. La *primera* época es la época del instinto, en la que la razón gobierna la vida humana sin la participación de la voluntad. La *segunda* es la época de la autoridad, en la que el instinto de la razón se expresa en personalidades potentes, en hombres superiores, que imponen por la coacción la razón a una humanidad incapaz de seguirla por su cuenta. La *tercera* época es la de la rebelión contra la autoridad, y es la liberación del instinto, del cual la autoridad misma es una expresión. Bajo el impulso de la reflexión se despierta en el hombre el libre albedrío; pero su primera manifestación es una crítica negativa de toda verdad y de toda regla, una exaltación del individuo por encima de toda ley y de toda construcción. La *cuarta* época es aquella en la que la reflexión reconoce su propia ley y el libre albedrío acepta una disciplina universal; es la época de la moralidad. La *quinta* época es aquella en que la ley de la razón cesa de ser una simple idea para llegar a ser enteramente real en un mundo justificado y santificado, en el auténtico reino de Dios (*Ib.*, p. 11 s.). Las dos épocas primeras son las del ciego dominio de la razón; las dos últimas las del dominio vidente de la razón. En medio está la época de la liberación, en la que la razón no es ya ciega; pero no es aún consciente. A esta época pertenece precisamente la edad actual, según Fichte; la cual tiene detrás de sí el dominio ciego de la razón; pero no na alcanzado aún el dominio vidente de la razón misma. El

paraíso se ha perdido, la autoridad ha sido infringida, pero el conocimiento de la razón no domina aún. Es ésta la edad de la ilustración, que Fichte llama la de la vulgar inteligencia humana; es la edad en que prevalecen los intereses individuales y personales y en la que, por consiguiente, se recurre continuamente a la experiencia, porque sólo la experiencia manifiesta cuáles son estos intereses y cuáles los fines a los que tienden (*Ib.*, 2, p. 21 s.).

Como realización progresiva de la razón en libertad, la historia es el desarrollo de la conciencia o del saber. Ahora bien, el saber es la existencia, la expresión, la imagen completa de la potencia divina. Considerado en la totalidad y en la eternidad de su desarrollo, el saber no tiene más objeto que Dios. Pero para cada grado de este desarrollo Dios es inconcebible y el saber, por tanto, se fragmenta en la multiplicidad de objetos empíricos que constituye la naturaleza o en la multiplicidad de sucesos temporales que constituye la historia. La existencia de hecho en el tiempo parece ser diversa y, por consiguiente, accidental; pero esta apariencia procede sólo de la imposibilidad de concebir el Ser que está en su fundamento; imposibilidad que condiciona el infinito progreso de la historia (*Ib.*, 9, p. 131). En realidad ni en la historia ni en ninguna otra parte hay nada de accidental, sino que todo es necesario y la libertad del hombre consiste en reconocer esta necesidad. Dice Fichte: "Nada es como es porque Dios lo quiere arbitrariamente así, sino porque Dios no puede manifestarse de otra manera que así. Reconocerlo, someterse humildemente y ser felices en el conocimiento de esta identidad nuestra con la fuerza divina, es el fin de todo hombre" (*Ib.*, 9).

BIBLIOGRAFÍA

§ 546. Sobre la vida de Fichte, la obra principal es la de su hijo, Immanuel Hermann Fichte, y. G. F.5 *Leben und literarischer Briefwechsel*, 2 vols., Leipzig, 1862; todas las monografías, abajo indicadas, tienen partes o capítulos dedicados a la biografía del filósofo. Un ensayo psicoanalítico sobre F. es el de G. Kafka, *Erlebnis und Theorie in Fichtes Lehre vom Verhältnissder Geschlechter*, en "Zeitschr. für angewandte Psych.", XVI, 1920, p. I-24.

§ 547. *Sämtliche Werke*, por su hijo I. H. Fichte, 8 vols., Berlín, 1845-1846; *Nachgelassene Werke*, por 1. H. Fichte, 3 vols., Bonn, 1934-35 (citadas en el texto como *Werke*, IX, X, XI); *Werke*, selección en 6 vols., por Fritz Medicus, Leipzig, 1908-1912. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. cast. J. Gaos, Madrid, 1934.

§ 548. Bibliografía en Xavier Léon, *Fichte et son temps*, t. II, parte II, p. 297 y sigs. La obra de Léon, en 3 vols. (París, 1922, 1924 y 1927) es la monografía más extensa de Fichte. A la abundancia de detalles biográficos no corresponde en esta obra la de la exposición de las doctrinas filosóficas, limitada casi exclusivamente a la polémica Fichte-Schelling. K. Fischer, *F.s Leben Werke und Lehre*, Heidelberg, 1868, 3.ª edición, 1900; X. Léon, *La philosophie de F.*, París, 1902; A. Ravà, *Introd. allo studio della fil. di F.*, Módena, 1909; F. Medicus, *F.*, Leipzig, 1911 ; A. Messer, *F.*, Leipzig, 1920; N. Hartmann, *Die Phil. des deustschen Idealismus*, vol. I, Berlín, 1923, p. 43-123; H. Heimsoerh, *F.*, Munich, 1923 (trad. cast., Madrid, 1931); M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, 1929; M. Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, París, 1930; W. Doering, F. *der Mann und sein Werk*, Hamburgo, 1048; L. Pareyson, *F.*, Turín, 1950.

§ 553. La carta de Juan Pablo a la que se alude está en Ernst Reinhold, *K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken*, Jena, 1825, p. 265-266.

CAPITULO IV

SCHELLING

557. SU VIDA

Federico Guillermo José Schelling nació en Leomberg el 21 de enero de 1775. A los 16 años entró en el seminario teológico de Tubinga, y en esta ciudad trabó amistad con Hòlderlin y Hegel, que tenían cinco años más que él. Posteriormente estudió matemáticas y ciencias naturales en Leipzig, y durante algún tiempo estuvo también en Jena, donde asistió a la cátedra de Fichte. En 1798, a los 23 años de edad, Schelling fue nombrado, a instancias de Goethe, profesor de la Universidad de Jena, donde pasó los años más fecundos de su vida. Mantuvo por entonces estrechas relaciones con los románticos A. W. Schlegel, Tieck y Novalis. Allí se casó con Carolina Schlegel (1803), que se había divorciado de su marido A. W. Schlegel. En este mismo año Schelling pasó a la Universidad de Wurzburgo, donde permaneció hasta 1806, año en que, habiendo sido confiado el gobierno de la ciudad a un príncipe austríaco, se hizo imposible la permanencia de profesores protestantes en la Universidad. Entonces se trasladó a Munich, y allí desempeñó primeramente el cargo de secretario de la Academia de Bellas Artes y luego el de secretario de la Sección de Filosofía de la Academia de Ciencias. Vivió este período de su vida aislado y casi ignorado. Fue amigo del naturalista y teósofo Baader, quien atrajo su atención sobre la obra de Jacobo Boehme. En 1809 murió su esposa, y tres años más tarde contrajo nuevas nupcias con la hija de una amiga de ella. En 1820 Schelling volvió a la enseñanza en Erlangen y en 1827 se incorporó a la Universidad de Munich, donde profesó hasta 1841. Ese año fue llamado para suceder a Hegel en la cátedra de Berlín. Allí dirigió, en cierta forma, la reacción contra el hegelianismo, que se iba perfilando en Alemania. En 1847 interrumpió sus cursos públicos y el 20 de agosto de 1854 moría en Ragaz, Suiza, donde se había trasladado por motivos de salud.

El interés dominante de Schelling se dirige a la naturaleza y al arte; sobre todo en los primeros escritos, que se resienten de la influencia de Fichte, este interés se presenta como predominante. Situada entre el subjetivismo absoluto de Fichte y el racionalismo absoluto de Hegel, la especulación de Schelling tuvo que luchar en dos frentes y, aceptando el mismo principio de la *infinitud,* que era la base de uno y otro, intentó revestir este principio de un carácter de objetividad o de realidad que lo hiciese apto para explicar el mundo de la naturaleza y del arte. Aunque estableció una estrecha amistad con Hegel en su juventud, Schelling consideró terminada esta amistad

cuando Hegel, en el prefacio de la *Fenomenologia del espíritu* (1807), anunció su separación de Schelling. Hegel había colaborado en la "Revista crítica de Filosofía", que Schelling había publicado en 1802-03. Pero el alejamiento de Hegel y, más aún, el éxito que su amigo y rival alcanzaba, le amargaron hasta el punto de provocarle un rencor tal contra él, que dio motivo a Enrique Heme, después de una entrevista con Schelling, para decir: "Si el zapatero Jacob Boehme habló como un filósofo, el filósofo Schelling habla ahora como un zapatero" (*Werke*, ed. 1861, VI, p. 157).

558. SUS ESCRITOS

Esta actitud contribuyó ciertamente a detener la pluma de Schelling después de los primeros años de intensa producción literaria. El primer escrito de Schelling es la disertación *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum* (1792), una tentativa de interpretación alegórica del pecado original. Después de un escrito sobre los *Mitos del mundo antiguo* y de otro de crítica neotestamentaria, Schelling publicó su primer ensayo filosófico, inspirado en Fichte, *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1795). En el mismo año publicó *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano.* Siguieron: *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo* (1796); *Visión universal de la nueva literatura filosófica* (1797); *Ideas de una filosofía de la naturaleza* (1797); *El alma del mundo* (1798); *Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799). En 1800 apareció el *Sistema del idealismo trascendental,* que es el escrito más completo y más ordenado de Schelling. En 1800-01, Schelling publicó "La revista de física especulativa", que contiene, entre otros trabajos, su *Exposición de mi sistema.* En 1802 publicó el diálogo *Bruno o el principio natural y divino de las cosas;* y en 1802-03 publicó el "Diario crítico de la filosofía", donde aparecen sus escritos junto con los de Hegel. *Las lecciones sobre el método dei estudio académico* (1803) son una exposición popular de su sistema. A ellas siguieron en 1804 el escrito *Filosofía y religión,* un ensayo *Sobre la relación de lo real y lo ideal en la naturaleza* y otro *Sobre la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina de Fichte revisada y corregida* (1806). De 1807 es el discurso *Sobre la relación del arte plástico con la naturaleza.* La dirección teosòfica comienza con el escrito *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana,* que apareció en 1809. Y con esta obra se puede considerar como concluida la producción literaria que Schelling quiso hacer pública. En efecto, si se exceptúa un escrito contra Jacobi (1812) y otro *Sobre las divinidades de Samotracia* (1815), Schelling no publicó en los últimos cuarenta y cinco años de su vida más que un prólogo a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de Cousin (1834) y los preliminares de su enseñanza en Berlín. Los cursos que dio en Berlín y que representan la última fase que él llamó *positiva,* de su pensamiento, *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación,* fueron publicados por su hijo después de su muerte.

559. LO INFINITO Y LA NATURALEZA

El principio que había asegurado el éxito de la filosofía de Fichte es el del infinito: la infinita actividad que actúa en la conciencia del hombre y explica y determina todas sus manifestaciones, infinita actividad, que aun habiendo sido reconocida por Fichte como trascendente a la conciencia, encuentra siempre en el infinito progreso del saber su imagen adecuada. El reconocimiento y la afirmación del infinito determinaron el entusiasmo que la doctrina de Fichte había suscitado, porque expresaban la aspiración de la época. La filosofía de Kant es una filosofía de lo finito y se mueve, pues, como el mismo Kant sabía muy bien, en el ámbito de la Ilustración. La filosofía de Fichte es una filosofía del infinito dentro y fuera del hombre y abre la época del *romanticismo*. Schelling y los románticos ven claramente que la filosofía de Fichte inicia una nueva dirección o, como ellos dicen, una nueva era de la especulación; y aunque se impacienten muy pronto por dar al principio fichteano nuevos desarrollos, incompatibles con la doctrina de Fichte, no es menos cierto que estos desarrollos arrancan todos de aquel principio del infinito que con la doctrina de Fichte había hecho su clamorosa aparición en filosofía.

Por lo que concierne a Schelling, desde su entusiasta aceptación del fichtismo, intentó dirigirlo a la exposición y defensa de los intereses que más le preocuparon, los naturalisticoestéticos. Desde el principio aplicó con bastante más energía que Fichte el yo absoluto a la sustancia de Spinoza: la sustancia de Spinoza es el principio de la infinitud objetiva; el yo de Fichte es el principio de la infinitud subjetiva. Schelling quiso unir los dos infinitos en el concepto de un absoluto que no fuera reducible al sujeto ni al objeto, porque tiene que ser el fundamento de ambos. Muy pronto advirtió que una pura actividad espiritual (el yo de Fichte) no podría explicar el nacimiento del mundo natural, como un principio puramente objetivo (la sustancia de Spinoza) no podría explicar el origen de la inteligencia, de la razón y del yo. El principio supremo debe ser, pues, un Absoluto o Dios que sea al mismo tiempo objeto y sujeto, razón y naturaleza, es decir, que sea la unidad, la identidad o la indiferencia de ambos. En realidad, si Fichte se dirigió a la naturaleza sólo para descubrir en ella el teatro de la acción moral o para declararla "una pura nada", Schelling se negó a sacrificar la realidad de la naturaleza y con ella la del arte. La naturaleza, según Schelling, tiene vida, racionalidad y, por consiguiente, valor en sí misma. Debe haber en ella un principio autónomo que la explique en todos sus aspectos. Y este principio debe ser idéntico al que explica el mundo de la razón y del yo, o sea la historia. El principio único debe ser a la vez sujeto y objeto, actividad racional y actividad inconsciente, idealidad y realidad. Tal es, en efecto, el absoluto para Schelling.

Cuando Hegel, continuando y llevando al límite la filosofía de la naturaleza de Schelling, llegó a ver en la naturaleza nada más que una manifestación imperfecta y provisional de la razón, quitó a la filosofía de la naturaleza lo que en ella constituía el interés de Schelling: la afirmación de la autonomía y del valor de la naturaleza en sí misma. En manos de Hegel, la filosofía de la naturaleza de Schelling se dirigía contra el mismo Schelling. Pero como, por otra parte, la solución hegeliana tuvo que parecerle al mismo

Schelling consecuencia fatal de las premisas que él mismo había admitido y hecho valer, Schelling se encontró ante un callejón sin salida, y su actividad literaria, iniciada tan brillantemente, se interrumpió de modo imprevisto. En el silencio, no carente de rencor, en que se encerró, iba examinando el principio del que Hegel había partido para llegar a la conclusión de la identidad de lo real y de lo racional. Contra este principio está dirigida la última fase de su filosofía, la llamada *filosofía positiva,* que responde al principio de que la esencia racional no da nunca la existencia y que la razón, por cuanto se desarrolla completamente en sí misma, no alcanza jamás y en ningún punto la realidad positiva. Era la inversión exacta de la tesis de Hegel.

Pero, al mismo tiempo, era la representación de la segunda de las alternativas de la filosofía romántica: aquella según la cual el hombre y su saber, la naturaleza y la historia, son la manifestación o revelación de Dios.

560. LO ABSOLUTO COMO IDENTIDAD

En 1794, inmediatamente después de la publicación del *Concepto de la teoría de la ciencia* de Fichte, Schelling publicó el escrito *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* en el que se reconocía en el yo infinito el principio incondicionado de todo saber. Lo incondicionado es el yo; todo lo que es condicionado es no-yo; y puesto que el no-yo es puesto por el yo, todo lo que es condicionado es determinado por lo incondicionado. Esta era, según Schelling, la forma absoluta de todo saber. En 1795, después de la publicación de la *Teoría de la ciencia* Schelling publicó su segundo ensayo, *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano.* La tesis del ensayo es que el yo absoluto debe ser pensado como Spinoza había pensado su sustancia única. Lo incondicionado no puede ser objeto, ni puede ser un sujeto condicionado, o sea, finito, sino que debe ser un sujeto absoluto, que sea causa de sí mismo. Tal sujeto absoluto comprende la realidad entera en su unidad, y es, por eso, el *Uno-todo*, de que hablaba Spinoza: en su absoluta potencia coinciden necesidad y libertad. "Me he vuelto spinozista, escribía Schelling a Hegel con ocasión de este escrito; ¿quieres saber cómo? Para Spinoza el mundo es todo; para mí es todo el yo." En las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo,* Schelling acentúa aún su spinozismo que, en esta primera fase de su pensamiento, constituye ya una primera, aunque débil barrera, entre él y Fichte. El problema que se plantea en este escrito es cómo sea posible el paso de lo infinito a lo finito, del sujeto al objeto o, en otros términos, cómo sea posible la existencia del mundo. El problema puede ser resuelto sólo reconociendo la identidad o la unidad entre sujeto y objeto; pero esta identidad, a su vez, es pensable como objeto absoluto (cosa en sí) o como sujeto absoluto (sujeto en sí). La primera solución da lugar al dogmatismo (p realismo) y la segunda al criticismo (o idealismo). Los dos sistemas tienen, pues, el mismo problema y el mismo término final, que la identidad de sujeto y objeto. Pero mientras el dogmatismo postula esta identidad como condición absoluta, el criticismo hace de ella una tarea infinita; así pues, mientras aquél implica la ilimitada pasividad del sujeto, éste exige la

ilimitada actividad del mismo. El primero dice: ¡anúlate, cesa de ser! El segundo dice: ¡seas! (*Werke*, sene I, vol. I, p. 335). Si los dos sistemas coinciden en el reconocimiento de la identidad, se oponen en el de la libertad. Sobre este punto el uno niega lo que el otro afirma. Estas afirmaciones de Schelling se alejan ya bastante de las de Fichte por la importancia que, casi involuntariamente, Schelling da en ellas al objeto, o sea, al mundo natural.

El alejamiento aumenta aún más en los ensayos que Schelling publicó en 1797 con el título de *Visión universal de la nueva literatura filosófica*. Si la verdad es el acuerdo del conocimiento con el objeto, el conocimiento es imposible, dice Schelling, si el objeto es una cosa en sí, completamente extraña a él. El conocimiento es posible sólo como identidad de la representación y del concepto; y por esta identidad el objeto es el mismo yo, lo que el yo mismo hace e intuye. Nada es dado en el conocimiento, sino que todo se origina, y se origina del yo. La materia misma nace del espíritu (*Werke*, I, I, p. 374). La conciencia común ve en el conocimiento dos factores, el subjetivo y el objetivo, el concepto y la intuición, la representación y la cosa, que se relacionan entre sí como la copia y el original. Pero la conciencia filosófica reconoce en el original mismo, o sea en el objeto, un producto necesario del espíritu; y en la copia la repetición de este producto. 'El mundo infinito, dice Schelling (*Ib.*, 360), no es más que nuestro espíritu creador en sus infinitas producciones y reproducciones." Desde este punto de vista la naturaleza es la *historia del espíritu;* que, como autointuición o autoproducción, es para sí mismo su objeto y fin. Pero la autointuición o autoproducción de la naturaleza es un acto inconsciente que, por lo tanto, aparece al espíritu mismo como un producto. Mediante la vida y la organización la naturaleza tiende a producir la conciencia y la libertad. Los grados de desarrollo de la naturaleza pueden, pues, ser comprendidos sólo como creaciones o productos del espíritu. "La serie de grados de organización y el paso de la naturaleza muerta a la naturaleza viva, revelan claramente una fuerza productiva que se desarrolla gradualmente hasta la completa libertad" (*Ib.*, p. 387). Puesto que es inconsciente, la actividad productiva del espíritu no es conocimiento, sino *voluntad.* Mientras el conocimiento depende de la voluntad, la voluntad es independiente del conocimiento y no está condicionada por él. La voluntad es el principio espiritual inconsciente de toda producción, el fundamento de la naturaleza y, en general, de todas las manifestaciones del espíritu. Schelling creyó poder reconocer en ella aquel punto fuera del mundo que Arquímedes necesitaba para poder levantar el mundo. "Fuera del mundo" significa fuera del conocimiento teorético, en la conciencia pura de la actividad, que es el querer (*Ib.*, p. 396). Con el reconocimiento del querer como actividad inconsciente, Schelling había puesto el fundamento de su filosofía de la naturaleza.

561. LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

En los escritos examinados Schelling ha ido elaborando el concepto de lo infinito como absoluta identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza. En esta elaboración la naturaleza, para él, se ha espiritualizado y se ha

transformado en subjetividad o yo; en esto siguió las huellas de Fichte. Pero al mismo tiempo el espíritu se ha subjetivado y se ha convertido en su principio creador o productivo, en actividad inconsciente o querer. Ante los ojos de Schelling este segundo aspecto de lo absoluto adquirió una importancia que no tuvo para Fichte, puesto que Schelling no se propuso, como Fichte, justificar la actividad infinita del yo, sino más bien justificar la infinita actividad de la naturaleza. Los escritos ulteriores tendieron a retrotraer los numerosos descubrimientos científicos de su tiempo en el campo de la química, de la electricidad, del magnetismo y de la biología al concepto de lo absoluto como identidad y a trazar, a través de tales descubrimientos, una visión única y simple del mundo natural como realización y revelación de un absoluto que es al mismo tiempo naturaleza y espíritu, actividad inconsciente y razón.

Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) parten del fenómeno de la *combustión* en la que Lavoisier había descubierto (1783) un fenómeno de oxidación, destruyendo la vieja teoría del flogisto, es decir, una materia especial que interviniese para producir el fenómeno. Schelling se propuso estudiar todas las consecuencias posibles del descubrimiento del oxígeno para la investigación natural, y no sólo en lo relativo a la química, sino también para todo el conjunto de la vida animal y vegetal, a la cual el oxígeno es indispensable *(Ideen,* I, 1; *Werke*, I, II, p. 79). Ya que los fenómenos que acompañan a la combustión son la luz y el calor, estrechamente unidos, Schelling imaginó que podría reducirlos a un fluido elástico único, que creyó hallar en el aire, el cual sería probablemente el medio universal por el que la naturaleza actúa sobre la materia muerta. De este modo volvió sin darse cuenta a una teoría de tipo flogistico. Tuvo mayor fortuna en su intuición de la unidad de la fuerza magnética y de la energía eléctrica, que no creía diferentes entre sí, sino debidas a un principio único, reconociendo al mismo tiempo este principio en la fuerza de atracción v de repulsión de los cuerpos (*Ib.*, 1, 5, p. 156 s.). La atracción y la repulsión son consideradas por él como los principios del sistema natural. En efecto, todo fenómeno natural es efecto de una fuerza que, como tal, es limitada y, por tanto, está condicionada por la acción de una fuerza opuesta; de manera que todo producto natural se origina de una acción y de una reacción, y la naturaleza actúa mediante la lucha de fuerzas opuestas. Si se consideran estas fuerzas como ya dadas en los cuerpos, su acción queda condicionada por la cantidad (masa) o por la cualidad de los cuerpos mismos; en el primer caso las fuerzas obran *mecánicamente* y en el segundo *químicamente;* la atracción mecánica es la *gravitación* y la atracción química es la *afinidad* (*Ib.*, II, 1, p. 187). Si la lucha de las dos fuerzas opuestas se considera en lo que respecta al producto, son posibles tres casos: que las fuerzas estén equilibradas, y tenemos entonces los *cuerpos no vivientes;* que el equilibrio se rompa y se restablezca, y tenemos entonces el *fenómeno químico;* y que el equilibrio no se restablezca y que la lucha de las fuerzas sea permanente, y tenemos entonces la *vida* (*Ib.*, p. 186-187). De esta forma, todo el mundo natural, desde la materia bruta a los organismos vivientes, es reducido a la acción de dos fuerzas originarias, y estas mismas fuerzas son retrotraídas por Schelling a los fundamentos mismos del conocer y, por consiguiente, a la conciencia. La conciencia se origina sólo al

distinguirse de la intuición, es decir, del objeto intuido; y todo lo que se origina de la intuición se presenta al intelecto como un dato, como un producto, que el mismo intelecto analiza y cuyos factores son transformados por él en conceptos y presentados como causas que actúan independientemente de él y de las condiciones subjetivas del conocimiento, o sea, como *fuerzas.* Los *factores de la intuición* valen, pues, para el entendimiento como *fuerzas fundamentales* de la naturaleza. Ahora bien, la intuición se origina en virtud de una actividad originaria e ilimitada en sí, que permanece privada de forma si no resulta limitada, reflejada y rechazada por otra actividad. La dirección de la primera actividad es centrifuga y la de la segunda centrípeta; una actúa repulsivamente y origina el *espacio* que tiende, en efecto, a extenderse desde un punto en todas las direcciones posibles; la otra es atractiva, y origina el punto que se desliza en una sola dirección, el *tiempo;* ambas originan conjuntamente la acción de la fuerza que llena el espacio y el tiempo. Este producto de la intuición se presenta a la inteligencia como un objeto independiente; y se origina así la *materia,* cuyos factores se presentan al entendimiento como constituidos por las fuerzas fundamentales de repulsión y de atracción (*Ib.*, p. 213-227). Pero estas fuerzas materiales no sólo radican, según Schelling, en la intuición, sino que también son a su vez fuerzas intuitivas. La naturaleza misma debe ser, en otros términos, un proceso de intuición y de conocimiento y, por consiguiente, no puro objeto, sino *sujeto-objeto.* En todo producto natural la subjetividad y la objetividad se ponen y se unifican y los modos en que se ponen y se unifican constituyen un proceso de continua potenciación, mediante el cual la identidad de sujeto y objeto se realiza siempre más completamente.

Schelling alcanzó claramente en este punto su doctrina de lo absoluto como identidad, y la obtuvo mediante la filosofía de la naturaleza. El escrito siguiente *Sobre el alma del mundo* (1798), al que da el subtítulo de "Hipótesis de la más alta física para la explicación del organismo universal, está destinado a demostrar la continuidad del mundo organico y del mundo inorgánico en un *todo* que es él mismo un organismo viviente; esto es lo que, según Schelling, entendían los antiguos con la expresión "alma del mundo". Schelling admite que el alma del mundo constituye la unidad de las dos fuerzas opuestas (atracción-repulsión) que actúan en la naturaleza, que el choque de estas fuerzas constituye el *dualismo,* y su unificación la *polaridad* de la naturaleza (*Werke*, I, II, p. 381). Y adelanta la hipótesis de que el alma del mundo se manifiesta materialmente en el fluido que los antiguos llamaban éter, el dualismo es la oposición de la luz y del oxígeno en que se divide el éter, y la polaridad en la fuerza magnética. Pero la tesis fundamental de la obra es que la naturaleza es un todo viviente y que cualquier cosa está provista de vida. "Las cosas, dice Schelling (*Ib.*, p. 500), no son principios del organismo, sino al contrario, el organismo es el principio de las cosas." Y añade: "Lo esencial de todas las cosas (que no son puras apariencias, sino que se entrelazan en una serie infinita de grados de individualidad) es la vida; lo accidental es sólo la clase de vida, y lo que está muerto en la naturaleza no está muerto en sí, sino que es sólo vida apagada." La vida es "el hálito universal de la naturaleza'. Hay una única vida y un único espíritu. El espíritu se distingue del espíritu por su principio

individualizador; la vida se distingue de la vida por la forma de vivir. La vida es respecto al individuo lo que lo universal a lo particular, lo positivo a lo negativo. Todos los seres son idénticos en su principio positivo y distintos en el negativo, y de esto se origina en toda la creación la unidad y la multiplicidad de la vida (*Ib.*, p. 506-507).

Estos conceptos inspiran la más ordenada y completa exposición de la filosofía de la naturaleza de Schelling, el *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799). Aquí la naturaleza se considera explícitamente como lo incondicionado, lo infinito, al que pertenece el ser, pero del que no se puede decir que *es* porque sólo de cada una de sus manifestaciones se puede decir que *es*. El ser de la naturaleza es actividad y cada una de sus manifestaciones es forma determinada o limitación de su actividad originaria. El principio y las leyes que determinan tales determinaciones o limitaciones son indagadas en la naturaleza misma. La naturaleza es, pues, *autónoma* porque se da a sí misma las leyes; y es *autárquica* porque se basta a sí misma en cuanto todo cuanto ocurre en ella se puede explicar con sus principios inmanentes (*Werke*, I, III, p. 17). La infinitud de la naturaleza se manifiesta como impulso a un infinito desarrollo, como infinita productividad; pero importa abstenerse de considerar sus acciones como puros hechos y percibir, en cambio, la acción en la acción misma (*Ib.*, p. 13). Ahora bien, los puntos de interrupción de la infinita actividad de la naturaleza son las *cualidades originarias*, que, por consiguiente, son las manifestaciones negativas de la actividad de la naturaleza. Estas cualidades son *acciones* de un determinado grado y constituyen las unidades indivisibles de la naturaleza, unidades que, desde el punto de vista de la mecánica atomista, aparecen como átomos, pero que desde un punto de vista dinámico han de ser reconocidas como acciones originarias que representan grados distintos de una sola e idéntica actividad. Los cuerpos naturales son combinaciones de estas acciones; el conjunto de estas acciones constituye la *cohesión y* sus límites constituyen la *figura* del cuerpo en el espacio; cohesión y figura son, pues, las dos primeras condiciones de los cuerpos individuales. La formación de los cuerpos, en cuanto es formación de su figura propia, presupone una condición de informidad, porque el paso de una forma a la otra ocurre siempre mediante la pérdida de una forma. Ahora bien, la materia informe es la materia fluida; por consiguiente, todo el desarrollo de la naturaleza se reduce a una lucha entre lo que es fluido y no fluido, entre lo que está falto de forma y la forma (*Ib.*, p. 33). Todas las formas en particular son grados diversos de desarrollo de una única organización absoluta; y esta organización tiende a realizarse cada vez más completamente a través de una cada vez mayor unificación de los productos singulares o acciones. Todo producto, como grado determinado del desarrollo natural, es una tentativa frustrada de conseguir la unificación absoluta de las acciones naturales. Los productos singulares (esto es, los individuos singulares), son tan sólo medios respecto a la tarea a que tiende la naturaleza intrínsecamente. "El individuo, dice Schelling (*Ib.*, p. 51), debe aparecer como un medio y la especie como un fin de la naturaleza —el individuo pasa y la especie permanece— si es verdad que los productos singulares de la naturaleza deben ser considerados como

tentativas frustradas de representar lo absoluto." Por eso el momento supremo de la vida individual es el acto de la *generación,* con el que el individuo cumple el fin de la especie, tras lo cual la naturaleza no tiene ya interés en conservarlo. Cuanto más elevada es la organización individual, mayor es la diferencia de los sexos y, por consiguiente, más incompleto el individuo singular.

Esta concepción por la que todo el mundo de la naturaleza orgánica e inorgánica constituye un todo que va desarrollándose, un organismo vivo que renueva al infinito en cada producto singular la tentativa de realizarse infinitamente, se halla frente a la dificultad de explicar por qué la naturaleza orgánica es condicionada por la inorgánica. La respuesta de Schelling es que la actividad orgánica no es determinada necesariamente por las condiciones físico-químicas (como sostiene el materialismo), ni es enteramente independiente de ellas (como sostiene el vitalismo), sino que más bien es estimulada por ellas. La actividad orgánica es *irritabilidad,* que es síntesis de receptividad y de actividad y, en efecto, la insensibilidad a todos los estímulos exteriores no es más que la muerte. El mundo inorgánico exterior condiciona, pues, la vida orgánica, pero sólo como un estímulo que suscita y limita la actividad productiva del organismo (*Ib.*, *p.* 89).

Por otra parte, la vida inorgánica no es verdaderamente tal, dice Schelling, sino que es ella misma organización y evolución. La diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico consiste en lo siguiente: que mientras el primero tiene en sí la propia organización o la propia forma de vida, el segundo está falto de ella y forma parte de una organización que lo comprende. Por eso Schelling procuró establecer las leyes de la organización o evolución de lo inorgánico. Los cuerpos de la naturaleza inorgánica no se producen mediante la reunión de elementos originariamente distintos, o sea, por composición, sino mediante la producción o emanación de una unidad originaria, es decir, por evolución. Ahora bien, organización y evolución significan la misma cosa. Había que decir, por tanto, que también los cuerpos celestes tienen su genealogía y su generación; y que la gravitación, que es la ley fundamental que gobierna su producción, sea el efecto de un proceso de división, de diferenciación, por el que ellos llegan a constituir un sistema jerárquicamente ordenado, en el cual hay una masa central a la que están subordinadas las masas subalternas (*Ib.*, p. 106 s.). En otros términos, la génesis de los cuerpos celestes es el fruto de un proceso sustancialmente análogo a la génesis de los cuerpos vivientes; y Schelling encuentra en esto un motivo para afirmar la unidad de las fuerzas que actúan en todas partes del mundo natural. Ahora bien, las fuerzas universales de la naturaleza son: el magnetismo, la electricidad y el proceso químico, y estas fuerzas son análogas a las tres que actúan en la naturaleza orgánica: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Del magnetismo universal brota la sensibilidad; del proceso eléctrico, la irritabilidad, y del químico, la reproducción, que es actividad formativa. La polaridad, definida por Schelling como "la identidad en la duplicidad y la duplicidad en la identidad", es la causa del magnetismo y de la sensibilidad y constituye su afinidad. Como tal, es la fuente universal y dinámica de la actividad v,

por consiguiente, también "la fuente de vida en la naturaleza" (*Ib.*, p. 19).

En un escrito bastante más breve, *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799), Schelling determina la relación entre la filosofía de la naturaleza y la investigación experimental. Esta, por su cuenta, no puede alcanzar nunca valor de ciencia. La naturaleza es *a frión,* en el sentido de que cada una de sus manifestaciones es determinada con anticipación por su totalidad, por la idea de naturaleza en general (*Werke*, \, III, p. 279). "El experimento, dice Schelling (*Ib*., p. 176), es una pregunta hecha a la naturaleza, a la que la naturaleza está obligada a contestar." Pero no se sale de la duda y de la oscuridad si no se está iluminado y dirigido por una concepción general de la naturaleza. Por consiguiente, sólo ' la física especulativa, que es el alma de los verdaderos experimentos, ha sido y es la madre de todos los grandes descubrimientos en la naturaleza" (*Ib*., p. 280).

Mas a todo esto la filosofía de la naturaleza había alejado bastante a Schelling de la posición de la fichteana teoría de la ciencia, de la que había partido o había creído partir. En un escrito del año 1800, *Deducción universal del proceso dinámico,* reivindica contra Fichte el valor autónomo de la naturaleza. La naturaleza no es un simple fenómeno, sino una realidad que tiene su fundamento en sí misma y cuyo desarrollo precede a la conciencia y la condiciona *(Werke,* I, IV, p. 76). En otro escrito de 1801, *Sobre el verdadero concepto de filosofía de la naturaleza,* Schelling afirma que la naturaleza, como autoproducción o autodesarrollo, es el puro sujeto-objeto y como tal se presenta y se manifiesta en la conciencia, que es sólo un grado mas alto de la subjetividad natural. "Para mí, dice Schelling *(Werke*, I, IV, p. 86), lo objetivo es al mismo tiempo ideal y real; estas dos cosas no están nunca separadas, sino que están originariamente unidas también en la naturaleza. Lo ideal-real se vuelve objetivo sólo a través de la conciencia que nace de él y en la que lo subjetivo se eleva a su más alto poder." Finalmente, en un escrito de 1806, *Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina de Fichte revisada y corregida,* Schelling ataca la filosofía religiosa de Fichte expuesta en la trilogía *Caracteres peculiares del tiempo presente, La esencia del docto* y la *Introducción a la vida feliz,* trilogía a la que llama irónicamente "el infierno, el purgatorio y el paraíso de la filosofía de Fichte". Le reprocha a Fichte que considere la naturaleza en el mismo sentido que el mas cerril y desvariado asceta, es decir, como pura nada, o desde un punto de vista meramente mecánico y utilitario, como un medio del que se vale el yo para realizar su libertad. Fichte no tuvo la suficiente alteza de miras para comprender la vida dinámica de la naturaleza y la belleza del mundo *(Werke,* I, VII, p. 94 y 103). En este punto, verdaderamente, no podía ser más radical la antítesis entre Fichte y Schelling, dado el gran alejamiento de los intereses espirituales en que cada cual se movía. Schelling reconocía cada vez con mayor claridad en la naturaleza la realidad incondicionada y al mismo Dios. En el apéndice a la *Introducción a las ideas* (1803), y, más aún, en los *Aforismos* (1805-1806-1807), sostiene el carácter divino de la naturaleza y la identifica con Dios. Dios es razón, y la razón de Dios se

identifica con las ideas de Dios. Pero las ideas de Dios son todo; así pues, Dios es *todo,* es la totalidad del devenir, que se realiza en infinitas formas. "lo absoluto no es sólo un quererse a sí mismo, sino un querer en infinitos modos, o sea, en todas las formas, en todos los grados y en todas las potencias de la realidad. La expresión de este eterno e infinito querer es el mundo" (*Werke*, I, II, p. 362). La relación entre el mundo de las ideas divinas y el mundo sensible es la relación entre lo infinito y lo finito. "La forma de objetivación de lo infinito en lo finito como forma de manifestación de lo en sí o de la esencia, es la corporeidad en general. En cuanto las ideas se presentan en la objetivación de lo finito, son necesariamente corpóreas; en cuanto en esta relativa identidad se presentan, sin embargo, como formas del todo, en su manifestación son ideas y son cuerpos, y al mismo tiempo mundos, o sea, cuerpos celestes. El sistema de los cuerpos celestes no es, por tanto, otra cosa que el reino de las ideas, visible y conocible por lo finito" *(Werke,* I, II, p. 187).

562. LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

El reconocimiento del valor autónomo de la naturaleza y, por consiguiente, de lo absoluto como identidad o indiferencia de la naturaleza y espíritu, lleva a Schelling a admitir dos posibles direcciones en la investigación filosófica: una, *filosofía de la naturaleza,* encaminada a mostrar cómo la naturaleza se resuelve en el espíritu; la otra, *filosofía trascendental* tendente a mostrar cómo el espíritu se resuelve en la naturaleza. Puesto que no hay una naturaleza que sea puramente naturaleza (o sea, pura objetividad) ni hay un espíritu que sea puramente espíritu (o sea, pura subjetividad), una indagación hecha sobre la naturaleza habrá de llegar necesariamente al espíritu y una investigación sobre el espíritu habrá de llegar necesariamente a la naturaleza. Schelling se había ocupado de la primera investigación en los escritos hasta aquí examinados de filosofía de la naturaleza; la segunda indagación la intentó en la obra: *Sistema del idealismo trascendental,* publicada en 1800. En esta obra parte, como Fichte, del yo o autoconciencia absoluta; pero reconoce en seguida en el yo una dualidad de fuerzas. Si el yo, al producir (y por consiguiente al limitarse mediante el objeto producido), fuera consciente de producir, no existiría para él un objeto a él opuesto, porque este objeto se le revelaría inmediatamente como su misma actividad. Pero el acto en que el yo produce el objeto intuyéndolo y el acto con que se hace consciente del objeto reflexionando, son dos actos diferentes. El segundo acto encuentra al objeto ya producido y lo considera, por tanto, extraño. El primer acto, el de la producción o intuición, es, pues, *inconsciente*. Schelling distingue en el yo una *actividad real* que produce el objeto y una *actividad ideal* que lo percibe y se hace consciente de él. Pero como la actividad real (imaginación productiva) no es consciente de producir, la actividad ideal siente el objeto como algo extraño, como no puesto por él y, por tanto, externo. La realidad se identifica, pues, con la producción inconsciente, la idealidad con el conocimiento del producto y con la conciencia (filosófica, no originaria)

del producir. El carácter inconsciente de la producción originaria que el yo hace del objeto, funda, según Schelling, la realidad del conocimiento. "Destruiría la realidad del conocer, dice (*Werke*, I, III, p. 408), sólo un idealismo que hiciera surgir la originaria limitación libre y conscientemente, donde el idealismo trascendental nos hace ser tan poco libres en relación con la limitación misma cuanto podría desear el mismo realista." El yo siente, si encuentra en sí algo que se le oponga, una negación de su actividad, una real pasividad. Y hasta aquí su actividad es real, o sea, productiva. Pero no puede tener conciencia de lo que siente como de una sensación propia, sino por una actividad suya que prosiga más allá del límite constituido por la misma sensación. El empirismo, dice Schelling, explica la pasividad del yo, no la actividad por la que se hace consciente de sí mismo y vuelve a sí mismo, refiriendo a sı la misma sensación exterior. Esta actividad se explica claramente sólo si, después de haber advertido en la misma sensación la *actividad limitada* (como producente) del yo, se reconoce que ella prosigue idealmente más allá del límite, precisamente en el mismo acto por el que lo pone. De tal modo el yo real *finito* (como limitado por el objeto sentido) y el yo ideal *infinito* (porque prosigue más allá del límite constituido por el objeto) se identifican y hacen un todo único. Esta identificación no es, sin embargo, un acto inmóvil, sino un suceso que se reproduce hasta el infinito. "El yo como sujeto de actividad infinita es dinámicamente (potencialmente) infinito; la actividad misma, en cuanto es puesta como actividad del yo, se hace finita; pero en cuanto se hace finita se extiende nuevamente más allá del límite; en cuanto extensa es también limitada de nuevo y este suceso perdura hasta el infinito" (*Ib.*, p., 432).

Que el yo produzca de tal modo todas las cosas es la conclusión a que llega la reflexión filosófica libremente, pero que no pertenece al acto originario del yo: en el que, por consiguiente, persiste la actividad inconsciente, aun cuando la reflexión filosófica demuestre la completa derivación de las cosas del yo. El reconocimiento de una *cosa en si,* extraña y opuesta al yo, que como tal intervenga desde el exterior en la limitación del yo y en la determinación de su pasividad, pertenece a aquella condición del yo en la cual éste no se ha elevado aún a la reflexión filosófica. En cambio, para esta última "la cosa en sí no es más que la sombra de la actividad ideal, sobrepasando el límite, sombra que por medio de la intuición se devuelve al yo y que, por consiguiente, es un producto del yo" (*Ib.*, p. 422). Ahora bien, si se considera el eterno cambio de la actividad real finita y de la actividad ideal infinita, en relación al producto de esta actividad, se ve que este producto refleja en sí a entrambas. El producto de la actividad del yo es la *materia; y* ya se ha visto por la exposición de la filosofía de la naturaleza que, en efecto, los factores de la materia, de las *fuerzas* que la constituyen, son los mismos factores de la intuición productiva. Esta marca esencial de la filosofía de la naturaleza, Schelling la justifica ahora. Como en la actividad del yo, por la que el producto es construido, hay un aspecto que tiende a lo infinito, así uno de los factores de la materia es una fuerza expansiva infinita (atracción); y como la otra actividad del yo es una actividad limitada, que contrasta con la primera, así existe en la materia una fuerza opuesta negativa e inhibitoria (la repulsión).

La acción recíproca de estas fuerzas explica (como se ha visto en el párrafo anterior) la constitución de todas las fuerzas fundamentales de la naturaleza.

Pero lo que ahora Schelling quiere aclarar es que la construcción de la materia *procede de igual forma* en la construcción que el yo hace de sí mismo, y forma un todo con ella. Como la materia es paralela al acto por el que el yo siente y se intuye como siente elevándose a la inteligencia, así el mundo orgánico es paralelo al acto por el que el yo, como inteligencia, se intuye a sí mismo en la variedad de sus manifestaciones y trata de conducir estas manifestaciones a un todo orgánico, a un *organismo*.

El mundo de la organización es el producto de un acto de reflexión a la segunda potencia del acto por el que la inteligencia, después de haber reflejado el objeto sentido *(primera fase)* se refleja sobre sí misma reconociéndose en la misma organización a la que en este acto da lugar *(segunda fase).* En esta segunda fase la inteligencia se reconoce en la misma organización que es su producto, o sea, se vuelve cuerpo orgánico (organismo humano) en el punto más alto de la organización misma. La *tercera fase* será aquella en que la inteligencia se hace consciente de la pura forma de su actividad, separándola, con la *abstracción trascendental* de cualquier materia. "En cuanto el yo produce de por sí toda cosa, y no sólo éste o aquel concepto o la forma del pensamiento, sino todo uno e indivisible saber, es *a priori.* Pero en cuanto somos inconscientes de este producir, no hay nada en nosotros *a priori*, sino todo *a posteriori*" (*Ib.*, *p.* 528-529). Pero no podemos hacernos conscientes de que todo sea *a priori* si no separamos el acto de producir del producto. En esta separación (abstracción trascendental) se pierde todo elemento material y no queda más que la pura forma, que es precisamente el *a priori.* Sin embargo, el único *a priori* es verdaderamente la actividad inconsciente. "No los conceptos, dice Schelling, sino nuestra propia naturaleza y todo su mecanismo es lo innato en nosotros. Esta naturaleza es una naturaleza determinada y actúa de determinada manera, pero de un modo completamente inconsciente, porque ella no es más que este actuar; el concepto de este actuar no está en ella, porque, de lo contrario, desde su origen, debería ser algo diferente de este actuar; y si llega a ella, llega sólo merced a un nuevo acto que toma por objeto propio el primero" (*Ib.*, p. 529). La tercera fase es, pues, la de la filosofía.

Ahora bien, la filosofía, que (como se ha visto) consiste en el acto por el que la inteligencia se independiza de cualquier objeto y se reconoce en su pura forma, es posible sólo por medio de la voluntad. La voluntad es, en efecto, la autodeterminación de la inteligencia en cuanto prescinde de los objetos (*Ib.*, p. 533). Schelling introduce, pues, la voluntad sólo como principio de la reflexión filosófica. Sin embargo, ella exige la existencia de otros seres inteligentes. Efectivamente, la autodeterminación de la inteligencia, separando la inteligencia misma de cualquier limitación objetiva, haría de ella una actividad ilimitada (que como tal no podría querer nada de particular) si no se diera al mismo tiempo el reconocimiento de otras actividades libres, de otros actos de inteligencia, que limiten la autodeterminación de la inteligencia misma (*Ib.*, p. 547). "En virtud de la originaria autointuición de mi libre actividad, esta libre actividad puede ser puesta sólo cuantitativamente, es decir, sólo dentro de limitaciones, las

cuales, siendo la actividad libre y consciente, son posibles únicamente por obra de inteligencias fuera de mí; así que yo, en las influencias de las inteligencias exteriores a mí, no discierno más que los límites originarios de mi propia individualidad, y tendría que intuirla también aunque efectivamente no hubiese para mí otras inteligencias" (*Ib.*, 550). La existencia de estas otras inteligencias garantiza, además, la realidad independiente del mundo. "Para el individuo las otras inteligencias son como los eternos apoyos del universo, otros tantos espejos indestructibles del mundo objetivo' (*Ib.*, p. 556).

563. LA HISTORIA Y EL ARTE

Lo absoluto o Dios, como identidad o indiferencia de dos fuerzas, una subjetiva, espiritual o ideal, o sea consciente, y la otra objetiva, natural y real, o sea inconsciente, se halla y se manifiesta en el dominio que es propio de la libertad humana, en el de la historia. El hombre no es libre en cuanto se identifica con lo absoluto, que es superior a la misma libertad, ni es libre en cuanto es pura objetividad natural, porque como tal es simplemente determinado; es libre sólo en cuanto oscila entre la subjetividad y la objetividad y se refiere al principio absoluto de ambas. "Si sólo reflexiono sobre la actividad objetiva como tal, en el yo existe sólo la necesidad cultural; si sólo reflexiono sobre la actividad subjetiva, en el yo existe sólo el absoluto querer que por su naturaleza no tiene por objeto más que la autodeterminación en sí; pero si reflexiono sobre la actividad que va más allá de una y otra y que determina al mismo tiempo la subjetiva y la objetiva, en el yo hay albedrío y con él libertad de querer" (*Ib.*, p. 578-579). La libertad humana es, pues, la síntesis de necesidad y libertad y el dominio en que se manifiesta y se realiza esta síntesis es el de la historia.

La historia es para la filosofía práctica lo que la naturaleza es para la filosofía teórica. Por consiguiente, hay en ella el mismo desarrollo orgánico, el mismo incesante progreso que Schelling descubrió en el mundo natural; desarrollo orgánico y progreso que hacen de la historia un plan providencial que va realizándose gradualmente en el tiempo. "La libertad tiene que ser necesidad, la necesidad tiene que ser libertad, dice Schelling (*Ib.*, p. 594). Ahora bien, la necesidad, en oposición a la libertad, no es más que el inconsciente. Lo que hay en mí de inconsciente, es involuntario; lo que es consciente, es obra de mi querer. Que en la libertad debe encontrarse la necesidad, significa, pues, que mediante la misma libertad, y mientras yo creo actuar libremente, tiene que nacer de forma inconsciente, o sea sin mi cooperación, lo que yo no me proponía." Del juego libre y aparentemente desordenado de las voluntades individuales se delinea progresivamente, a través de la historia, un plan ordenado y armónico, por obra de la actividad inconsciente que actúa en él. "Este eterno inconsciente que, igual que el eterno sol en el reino de los espíritus se esconde en su propia luz serena, y aun no transformándose nunca en objeto, imprime su identidad a todas las acciones libres, es el mismo para todas las inteligencias, es la raíz invisible de la cual todas las inteligencias son sólo potencias, y es el eterno intermediario entre lo subjetivo, que se determina a sí mismo en nosotros, y lo objetivo o

intuyente, como también el fundamento de la conformidad a la ley en la libertad y de la libertad en la conformidad a la ley propia de lo objetivo" (*Ib.*, p. 600). La historia es como un drama en el que todos recitan su papel con plena libertad y según su propio capricho, y al que sólo el espíritu del poeta da unidad de desarrollo. Pero el poeta de la historia —lo absoluto o Dios— no es independiente de su drama; mediante la libre acción de los hombres, él mismo actúa y se revela, de modo que los hombres son colaboradores de toda la obra e inventores del papel especial que recitan (*Ib.*, p. 602). Volviendo a tomar este concepto de la historia en las *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803), Schelling lo determinaba señalando respectivamente en el Estado y en la Iglesia la expresión real e ideal de la armonía perfecta de necesidad y libertad. En el Estado perfecto lo que es necesario es al mismo tiempo libre y recíprocamente; y lo mismo sucede subjetiva o idealmente en la Iglesia. La unidad del Estado y de la Iglesia constituye el Estado absoluto que Schelling vislumbra en la Monarquía (*Werke*, I, p. 314).

Ya se ha visto como Schelling, cuando quiso explicar la identidad de libertad y de necesidad en la historia, recurrió a la imagen de Dios como poeta creador de la historia. Y para él, en realidad, la poesía y en general el arte es el único órgano que permite discernir la identidad de sujeto y objeto, de ideal y real, de consciente e inconsciente, de libertad y necesidad, que constituye lo absoluto. El artista se lanza a su creación por una fuerza inconsciente que lo inspira y lo entusiasma: fuerza que le obliga a expresar o escribir cosas que ni el mismo penetra enteramente y cuyo significado es infinito (*System, Werke,* I, III, p. 617). Si el arte se debe a la acción de dos actividades diferentes entre sí, el genio no es ni una ni otra, sino que está por encima de ambas. Si se llama arte a la actividad consciente, que es en realidad sólo una parte de la actividad estética, hay que reconocer en la poesía el elemento inconsciente que es su otra parte esencial, la que no se puede obtener con el ejercicio ni se puede aprender de ninguna manera (*Ib.*, p. 618). Precisamente por este último elemento el carácter fundamental de la obra de arte aparece como una *infinitud inconsciente*, síntesis de naturaleza y libertad. La mitología griega, por ejemplo, encierra en sí un significado infinito y símbolos para todas las ideas, sin que se pueda atribuir al pueblo que la creó una intención consciente dirigida a este fin (*Ib.*, p. 619-620). Lo mismo se puede decir de cualquier obra de arte. Esta realiza la unificación de lo consciente y lo inconsciente *después* de su separación, y en esto se distingue del producto orgánico que presenta estas dos fuerzas aún indivisas, *antes* de su separación. El producto de la naturaleza orgánica es, pues, bello sólo accidentalmente y no necesariamente; y Schelling invierte la regla artística de la imitación de la naturaleza, afirmando que no es la hermosa naturaleza la que da la regla al arte, sino al contrario, lo que el arte produce en su perfección es principio y norma para la valoración de la belleza natural (*Ib.*, *p.* 622).

La intuición estética, lo mismo si actúa en la obra del genio, que es siempre genio estético, que si se manifiesta en la ciencia, es el verdadero órgano de la filosofía. Es la intuición intelectual transformada a su vez en objeto de intuición y tiene, por consiguiente, una validez universal que la intuición intelectual, propia del filósofo, no posee. "La filosofía alcanza

ciertamente el punto más alto; pero a este punto no lleva más que un fragmento del hombre. El arte lleva a todo el hombre, tal como es, hacia el conocimiento del punto más alto, y en esto consiste la eterna diversidad y el milagro del arte" (*Ib.*, p. 630). Con esta doctrina de Schelling, el arte adquiere, por primera vez en la historia de la filosofía, un significado universal y total. Kant había visto en el arte una actitud posible del hombre frente a la naturaleza: Schiller la forma total originaria y suprema del hombre. Schelling ve en ella la vida misma de lo Absoluto, y la raíz de toda realidad. La exaltación romántica del valor del arte se orientará precisamente, como veremos, a esta idea fundamental de Schelling, que tomará y desarrollará bien pronto A. W. Schlegel.

Entre tanto, Schelling reemprendía y desarrollaba su doctrina en un curso de *Filosofía del arte* que dio en Jena en los años 1802-04 y en Wurzburgo en 1805, y que quedó inédito. En él reanuda y desarrolla en forma de teoremas concatenados el principio de que "el universo está en Dios como absoluta obra de arte y como eterna belleza" (*Werke*, I, V, p. 385). El arte presenta las cosas tal como son en sí mismas, es decir, en lo absoluto cual formas absolutas de las cosas; y la inmediata causa de todo arte es Dios mismo. Ahora bien, las formas de las cosas que el arte descubre y presenta son las *ideas,* y estas últimas, como imágenes de lo divino, cuando se consideran como reales aparecen como *divinidad.* Las ideas son Dios mismo en una forma particular, pues cualquier idea es Dios, pero un Dios particular. De aquí deriva que las que para la filosofía son ideas, para el arte son divinidades, y recíprocamente (*Ib.*, § 28, p. 390-91). Ahora bien, el mundo de las divinidades no es objeto del entendimiento o de la razón, sino sólo de la fantasía y constituye en su conjunto la *mitología.* La mitología es, pues, la condición necesaria y la materia prima de todo arte (*Ib.*, § 38, p. 405). Así como el desarrollo cósmico se escinde en el dominio de la naturaleza y en el del espíritu, asimismo la mitología y el arte, que lo expresan en su forma absoluta, se dividen en una corriente real y en una corriente ideal. La mitología realista alcanza su más alta cima con los griegos y la mitología idealista alcanza la plenitud de los tiempos con el cristianismo. La esencia de la poesía griega consiste en haber compenetrado de tal forma lo finito y lo infinito que hace imposible toda simbolización de uno por parte del otro y en haber alcanzado la forma perfecta o absoluta de la poesía (*Ib.*, p. 422). La esencia del cristianismo es el concepto de la historia del mundo como liberación del mundo y del hijo de Dios como símbolo de la eterna humanización de Dios. De esta idea deriva el reino de Dios en la Tierra, representado por la Iglesia y simbolizado en el culto. La Iglesia católica y su culto aparecen así a Schelling como una "viviente obra de arte" (*Ib.*, p. 434). Como la mitología, también el arte se desarrolla en una dirección real y en una dirección ideal. La dirección real está constituida por las artes figurativas y la dirección ideal por la poesía. Las artes figurativas son la música, la pintura y la plástica, que comprende la arquitectura, el bajo relieve y la escultura. El arte poética se divide en lírica, épica y dramática, que comprende la comedia y la tragedia. La música se halla entre las artes figurativas porque su esencia, que es el ritmo, es la primera y más pura forma del movimiento del universo; y bajo este

aspecto Schelling ve en el sistema solar la expresión de todo el sistema de la música (*Ib*., p. 503).

564. LA ORIENTACIÓN RELIGIOSOTEOSOFICA

En 1801, Schelling publicó una nueva *Exposición de mi sistema filosófico* siguiendo el método geométrico de Spinoza. En ella, en lugar de comenzar por el yo, como en el sistema del idealismo trascendental, Schelling parte de la razón, definida desde un principio (*Darstellung meines Systems* § 1) como "indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo". Esta indiferencia se explica luego como identidad, y la identidad misma es entendida (§ 32) no como causa del universo, sino como el universo mismo. En cuanto a la identidad absoluta, que representa la infinitud autoconsciente de la vida divina, los fenómenos particulares constituyen la diferencia cuantitativa entre lo subjetivo y lo objetivo (§ 37). La materia es la totalidad relativa, la primera manifestación de la identidad absoluta; y Schelling parte de este supuesto para deducir las fuerzas particulares de la materia. En 1802, en un diálogo titulado *Bruno o el principio divino y el principio natural de las cosas,* Schelling presentaba en forma popular su concepto de la divinidad como artífice del mundo, y del mundo como devenir de la revelación divina. El diálogo muestra ya los signos del creciente interés de Schelling por el problema religioso, que abordó poco después en el escrito *Filosofía y Religión.* La unidad de filosofía y religión es sólo posible si hay un conocimiento inmediato de lo absoluto. Pero el conocimiento inmediato de lo absoluto no está fuera de lo absoluto: es lo absoluto mismo en su autoobjetivación y autointuición. Esta autoobjetivación de lo absoluto es el proceso intemporal de su revelación, lo que Fichte llama "la verdadera teogonia trascendental", es decir, el nacimiento de un mundo de ideas que es la condición de todo conocer (*Werke*, I, VI, p. 35). ¿Cómo de este mundo puramente ideal nace el de la materia? Si este mundo se considera dependiente de Dios, ¿no se hace entonces de Dios la causa de la imperfección y del mal que encierra? (*Ib*., p. 47).

En estas preguntas se descubre ya una nueva orientación de la especulación de Schelling. Este, hasta ahora, había apreciado en la materia sólo vida, perfección y belleza, y, por consiguiente, no había sentido en ningún caso la exigencia de separarla de alguna manera de la vida divina, insistiendo siempre en la tentativa de deducirla de la misma naturaleza de Dios. Esta deducción es ahora declarada imposible. Schelling admite que el mundo de la materia es fruto de una caída, de un alejamiento de la vida divina; y se apoya explícitamente en Platón. Dios implica la *posibilidad* de esta caída, y la implica no en su naturaleza absoluta, sino en la imagen originaria que le es propia en cuanto se intuye o se objetiva, imagen que esta dotada, como El mismo, de libertad (*Ib*., p. 39). La posibilidad de la caída no significa su realidad; esta realidad es fruto de la libertad de la imagen en que Dios se revela y se reitera al mismo tiempo, dando lugar a la naturaleza finita, es decir, al mundo material. El cual, por esto, después del alejamiento de Dios, tiende a volver a El,

justificando con este retorno su caída y su alejamiento. De este modo, la historia es una epopeya representada poéticamente en el espíritu de Dios; la *Ilíada* es el alejamiento de las cosas de Dios y la *Odisea* su retorno. Y en este retorno está la verdadera inmortalidad, que no es nunca inmortalidad individual porque el individuo, como finitud, es por sí mismo alejamiento y castigo; pero es *palingenesia,* o sea, disolución del mundo sensible y su resolución total en el mundo espiritual (*Ib*., p. 62-64).

En el espíritu de esta doctrina, que reproduce viejas especulaciones de la patrística, se mueven las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos que se le refieren,* que Schelling publicó en 1809. Hegel, en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* (1807), había criticado con dureza el concepto schellingiano de lo absoluto como identidad o indiferencia, hallando en él un ' abismo vacío" en que se pierden todas las determinaciones concretas de la realidad, y comparándolo con la noche "en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos". En resumen, Hegel mantenía que lo absoluto de Schelling está falto de vida y concreción interior y, por tanto, es incapaz de valer como principio explicativo de cualquier realidad. Las *Investigaciones* son una respuesta, si bien parcial, de Schelling a las objeciones de Hegel. Schelling se propone en ellas demostrar; 1.°, que lo absoluto, aun considerado como identidad, implica articulación interior y, por tanto, vida y devenir; 2.°, que lo absoluto así entendido se presta a justificar la existencia humana como libertad y moralidad.

En el primer punto Schelling hace suyas algunas tesis de Jacobo Böhme (vol. II, § 371). En Dios existe no sólo el *ser,* sino, como fundamento de este ser, un *sustrato* o *naturaleza* que es distinto de El y que constituye un oscuro anhelo, un deseo inconsciente de ser, de salir de la oscuridad y de alcanzar la luz divina (*Werke*, I, VII, p. 359). Ahora bien, en Dios el ser y el fundamento, la inteligencia y la voluntad, están unidos y armonizados; en el hombre pueden estar separados. "Si en el espíritu del hombre, dice Schelling, la identidad de los dos principios fuese tan indisoluble como en Dios, no existiría ninguna distinción, o sea, que Dios como espíritu no se revelaría. Esta misma unidad que en Dios es inseparable, tiene que ser separable en el hombre, y tal es la posibilidad del bien y del mal' (*Ib*., p. 364). El hombre puede permanecer unido al querer tenebroso, que es lo individual, y negarse a conducir su voluntad a la luz del ser de Dios, es decir, hacerla universal. En esto reside la posibilidad del pecado y del mal. Esta posibilidad se traduce en realidad por una solicitación o tentación que en el hombre proviene del mismo fundamento de Dios, por lo cual tiene una voluntad propia diferente de la de Dios. El querer del amor y el querer del fundamento son dos quereres distintos, cada uno de los cuales es de por sí; pero el querer del amor no puede contraponerse al querer del fundamento ni suprimirlo, porque de lo contrario tendría que contraponerse a sí mismo. Efectivamente, el fundamento tiene que actuar para que pueda haber amor, y ha de actuar independientemente de él para que éste exista realmente (*Ib*., p. 375). La misma exigencia de la revelación de Dios exige la acción independiente y la acción contrapuesta del fundamento. Así la

posibilidad humana de pecar está fundada en la misma *naturaleza* de Dios, aunque no en el mismo Dios. Y el hombre se decide por el bien o por el mal precisamente en el acto en que emerge, con la creación, de esta naturaleza. Cada cual *actúa* conforme a lo que es; pero *es* conforme a lo que decidió ser cuando se formó en el fundamento de Dios. De aquí deriva la inconsciente e irresistible inclinación al mal que se manifiesta en algunos hombres; éstos, sin embargo, son igualmente libres y responsables de sus acciones, por la elección que han hecho de su ser en el acto de la creación.

Schelling pone así en Dios, como en las criaturas que de El proceden, dos principios; y más allá y antes que ellos como principio originario, admite también la *indiferencia*, de la que se había servido antes igualmente para definir la naturaleza de Dios. El principio originario es la indiferencia entre lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, lo inconsciente y lo consciente y, en cuanto indiferencia, es extraño a su oposición y la hace posible (*Ib.*, p. 407). Schelling procuró llenar de vida concreta y articulada el vacío de la indiferencia que Hegel le había reprochado; pero lo consiguió sólo a costa de hacer de la indiferencia una dualidad de principios y de determinar esta dualidad con la oposición problemática y puramente humana del bien y del mal.

565. LA FILOSOFIA POSITIVA

Las *Investigaciones* (1809) interrumpen la actividad literaria de Schelling, quien desde esta fecha se encierra en un silencio desdeñoso, presenciando el triunfo de Hegel que identificaba resueltamente la realidad y la razón y desenvolvía sobre este fundamento todas las partes de un sistema rígidamente organizado y completo. Schelling rompió su silencio sólo tres años después de la muerte de Hegel con una publicación ocasional, con un breve prólogo a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de Cousin (1834). Pero ya en este escrito se descubre la nueva dirección de su filosofía, que él llamó positiva y que expuso en los cursos, dejados inéditos, dados en la Universidad de Berlín.

Schelling no había llegado nunca a identificar lo real con lo racional. Aun designando lo absoluto con el nombre de yo o de razón, había incluido siempre en él una referencia a la realidad, al objeto, a lo existente como tal y, por consiguiente, lo había considerado siempre como indiferencia de idealidad y de realidad. La doctrina de Hegel le parece, pues, una caricatura, una exageración unilateral de su propio sistema. Hegel destruyó la distinción entre lo lógico y lo real, puso lo lógico en lugar de lo real, lo redujo todo al concepto y pretendió derivar de éste roda la realidad, tanto la existencia del mundo como la de Dios. Este procedimiento es imposible, según Schelling. Se puede comenzar, cierto es, un sistema de filosofía con un principio puramente racional. "Pero del mismo modo que todas las formas que se llaman *a priori* expresan sólo el lado negativo del conocimiento, sin el cual no es posible el conocimiento, y no el lado positivo, por el cual nace, de aquí que su carácter de universalidad y de necesidad resulta ser sólo un carácter

negativo; del mismo modo, aquel *prius* absoluto que, en su universalidad y necesidad es sólo lo que no puede no concebirse, o sea, el ser en sí, no es sino el carácter universal negativo, aquello sin lo cual nada existe, pero no es aquello por lo que cualquier cosa existe (*Werke*, I, X, p. 201 s.).

Esta distinción entre las condiciones *negativas* sin las que nada puede existir, y las condiciones *positivas* por las que existe cualquier cosa en realidad, constituye el principio que anima los dos cursos de Schelling sobre la *Filosofía de la mitología y* sobre la *Filosofía de la revelación.* Las condiciones negativas son las formas necesarias del ser y del pensamiento. Si el ser es (existe), no puede ser ni puede ser pensado sino de tal o cual modo: estas formas constituyen una necesidad del pensamiento y expresan aquello sin lo cual no se puede pensar; conciernen al *quid sit,* a la esencia de la realidad. En cambio, la condición positiva, por la que el ser existe, es la creación, la voluntad de Dios de revelarse, y de esta voluntad completamente incondicional y libre depende el que en realidad exista cualquier cosa; sólo se refiere al *quoa sit*, la existencia. La identidad de pensamiento y ser vale sólo en relación con la esencia, nunca en relación con la existencia *(Werke,* II, III, p. 57 s.). La filosofía negativa o racional llega a determinar las posibilidades o *potencias* del ser. Estas posibilidades son tres: la primera, puramente negativa, es el simple poder ser; la segunda, positiva, es el deber ser necesario (*müssen*); la tercera, que une las dos primeras, es el deber ser obligatorio (*sollen*). Schelling identifica estas tres potencias respectivamente con la causa material, la causa eficiente y la causa final de Aristóteles *(Werke,* II, I, p. 286 s.; 302 s.; 317 s.; 335 s.). El principio que unifica estas tres potencias es lo que Aristóteles llamó la sustancia o el fundamento, el *quoa quid erat esse.* En el ámbito de la misma filosofía negativo-racional se sitúa, sin embargo, la distinción entre posibilidad y realidad, entre esencia y existencia; y la realidad y la existencia son introducidas con la consideración de la razón activa autoconsciente, que Aristóteles llamó *nous y* Fichte ha llamado *yo.* El yo, al principio, quiere ser semejante a Dios y competir con Dios, y de aquí nace el mito de Prometeo. Después se subordina al propio Dios y ante El se reconoce como nada. En este reconocimiento la filosofía racional alcanza su cima. En la autonegación del yo se halla el límite constituido por una realidad auténtica: un Dios existente, real, personal, señor del ser y por encima del ser, o sea supramundano *(Werke* II, I, p. 566). Se impone en este punto el paso de la filosofía negativa a la Filosofía positiva; pero este paso es un desquiciamiento de la actividad, que tiene que dejar de ser teórica y especulativa para transformarse en práctica y religiosa. La filosofía positiva lleva a situarse en el terreno de una religión filosófica que tiene la misión de reconocer la religión real, que es la mitológica y la revelada (*Ib.*, p. 571).

La filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación se reparten el campo de la filosofía positiva. La creación es la revelación progresiva de Dios, pero no se identifica con la revelación, que en su sentido propio presupone la conciencia humana de Dios (religión) y, por tanto, la existencia del mundo espiritual y humano. Dios se revela primero en su naturaleza y en su necesidad, después en su absoluta personalidad y libertad. La revelación de la naturaleza de Dios tiene lugar en la religión

natural o *mitología*; la revelación de la absoluta personalidad y libertad de Dios se da en la *religión revelada*, en la que sólo Dios se manifiesta en toda su verdad. Por consiguiente, la mitología y la filosofía de la revelación describen el desarrollo gradual a través del cual la religión alcanza cada vez más la profundidad de la vida divina (*Werke*, I, VIII, p. 345 s.). Desde este punto de vista el término más elevado que la filosofía puede alcanzar es la fe, porque es el término en que consigue el reposo y, finalmente, reposa. La fe es no sólo el objetivo final de la revelación, sino también el de la filosofía de la revelación y es fe filosófica o religión filosófica.

Así, Schelling, que había empezado defendiendo la autonomía de la naturaleza frente al subjetivismo de Fichte, termina su actividad filosófica defendiendo la autonomía de la existencia real —tanto la de Dios como la del mundo— contra el racionalismo de Hegel. En esta segunda defensa los supuestos doctrinales, de los que había partido y que le sirvieron para construir la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental, resultan casi invertidos. El espíritu que anima a Schelling en esta última fase de su especulación, es el mismo que animara a Hamann y a Jacobi, los filósofos de la fe. Las complicadas reconstrucciones de la mitología y las interpretaciones bíblicas y teológicas de que se vale en este período, ofrecen muy escaso interés. El único principio que permanece aún firme y constituye la inspiración genérica de sus contrastantes posiciones doctrinales, es el principio propio del romanticismo: el reconocimiento de lo infinito manifestándose en el orden progresivo y necesario de la naturaleza y de la historia. Y este principio lo une con Fichte y Hegel en una sola familia.

BIBLIOGRAFÍA

§ 557. Sobre la vida de Schelling: K. F. A. Schelling (su hijo), *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Leipzig, 1869-70, y las monografías indicadas abajo. Cf. asimismo: W. Dilthey (con el seudónimo de Hoffner), en "Westermanns Monatschefte", 1874-75.

§ 558. *Sämmtliche Werke*, por su hijo K. F. A. Schelling, dos series: I serie (obras editadas), 10 vols., II serie (obras inéditas), 4 vols., Stuttgart y Augsburgo, 1856 sig.; *Werke*, selección en 3 vols., por A. Drews, Leipzig, 1907.

§ 559. K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1872, 3.ª edición, 1902; E. von Hartmann, *Sch.s philos. System*, Leipzig, 1897; O. Braun, *Sch.*, Leipzig, 1911; Brehier, *Sch.*, París, 1912; N. Hartmann, *Die philos. des deutschen Ideal*, vol. I, Berlín, 1923, p. 123-186; Knittermeyer, *Sch. und die romantische Schule*, Munich, 1929; S. Drago del Boca, *La filos. di Sch.*, Florencia, 1943; H. Zeltner, *S.*, Stuttgart, 1954; H. Fuhrmans, S.s *Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, 1954; K. Jaspers, *S.*, Munich, 1955; E. Benz, *S.*, Zurich-Stuttgart, 1955; A. Dempf-A. Wenzel, *S.*, Munich, 1955; W. Wieland, *S.s Lehre von der Zeit*, Heidelberg, 1956; G. Semerari, *Interpretazione di S.*, I, Nápoles, 1958.

§ 561. R. Köber, *Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilos.*, Berlín, 1881.

§ 563. M. Adam, *Sch.s. Kunstphilos.*, Leipzig, 1907; G. Mehlis, *Sch.s Geschichtephilos. in den Jahren 1799-1804*, Heidelberg, 1907; A. Faggi, *Sch. e la filosof. dell'arte*, Módena, 1909.

§ 565. Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur*, París, 1902; Croce, *Dal primo al secondo Sch.*, en "Crítica", 1909.

CAPITULO V

HEGEL

566. VIDA

Jorge Guillermo Federico Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart. Siguió los cursos de filosofía y teología en la Universidad de Tubinga (1788-1793), donde trabó amistad con Schelling y Hölderlin. Los acontecimientos de la Revolución francesa suscitaron en él un gran entusiasmo y ejercieron sobre su pensamiento un influjo duradero. Con sus amigos de Tubinga plantó un árbol de la libertad y fue el orador más fervoroso entre los defensores de los principios revolucionarios de libertad e igualdad (Dilthey, p. 14). Cuando Napoleón entró en Jena (el 13 de octubre de 1806), Hegel escribió una carta: ' He visto al Emperador —este alma del mundo— cabalgar por la ciudad en visita de reconocimiento: suscita verdaderamente un sentimiento maravilloso la vista de tal individuo, que, abstraído en su pensamiento, montado a caballo, abraza el mundo y lo domina" (*Werke*, XIX, p. 68). Este entusiasmo no disminuyó cuando Hegel prestó su adhesión al Estado prusiano y reconoció en él la encarnación de la razón absoluta. En efecto, más tarde comparaba la revolución con "una magnífica salida del sol, una sublime conmoción, una exaltación del espíritu que han hecho estremecer al mundo de emoción, como si sólo en aquel momento la reconciliación de lo divino y del mundo se hubiera efectuado" (*Werke*, IX, p. 441).

Acabados los estudios, Hegel fue, siguiendo la costumbre, preceptor en casas privadas y estuvo durante algún tiempo en Berna (1793-96). Las cuartillas (publicadas después de su muerte) del diario de un viaje a los Alpes berneses, nos lo revelan completamente insensible al espectáculo de la naturaleza. No encuentra "nada grande ni agradable" en el aspecto de los glaciares, y en las montañas no ve más que "masas informes" en las cuales la vista no puede reposar con placer ni la imaginación hallar objeto de ocupación o de juego. "El aspecto de estas masas eternamente muertas, dice, me ha producido solamente una impresión monótona, y a la larga, molesta" (Rosenkranz, p. 482). Pertenecen al tiempo de su estancia en Jena los primeros escritos, que quedaron inéditos: una *Vida de Jesús* (1795) y un ensayo *Sobre la relación de la religión racional con la religión positiva* (1795-1796). Después de tres años de permanencia en Suiza, Hegel volvió a Alemania y obtuvo un puesto de preceptor privado en Francfort del Main (1797). Allí escribió en 1798 un breve trabajo, que quedó inédito, *Sobre las más recientes relaciones internas de Württemberg*, y el mismo año publicó

sin su nombre la traducción comentada y corregida de un escrito de J. J. Cart, aparecido en París en 1793, sobre las antiguas relaciones políticas en Berna, en el que se criticaba a la aristocracia suiza, de la cual tenía Hegel experiencia personal. En 1798-99 Hegel compuso algunos escritos, que quedaron inéditos, de naturaleza teológica, y en 1800 el primer esbozo breve de su sistema, que también permaneció inédito. Al morir su padre, que le dejó un pequeño capital, se dirigió a Jena, donde se dio a conocer públicamente con la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (1801). Durante este tiempo, componía y dejaba inéditos otros escritos políticos. En 1801 publicó la disertación *De orbitis planetarum*, y en 1802-03 colaboró con Schelling en la "Revista crítica de Filosofía". En 1805 llegó a ser profesor en Jena y redactor jefe de un diario bávaro, que se inspiraba en la política de Napoleón. En 1808 fue nombrado director del Gimnasio de Nuremberg, cargo que desempeñó hasta 1816. Este año fue nombrado profesor de filosofía en Heidelberg; y en 1818 fue llamado a la Universidad de Berlín. Empezó entonces el periodo de su mayor éxito. Se convirtió en el filósofo oficial del Estado prusiano y en dictador de la cultura alemana. En su disertación inaugural en Berlín proclamó Hegel que había "afinidad electiva" entre su sistema y el Estado prusiano; y por su parte éste aceptó la alianza, y no dudó en intervenir enérgicamente, por invitación del mismo Hegel, para proteger contra cualquier crítica la filosofía que había adoptado y a su autor. Hegel no dudó tampoco en formular el proyecto de una revista oficial que debería tener la misión de obligar a los profesores a enseñar "el saber realmente adquirido", y a guardarse "de una mala originalidad", revista cuyo comité de redacción habría debido tener la diginidad de un órgano del gobierno (*Werke*, XVII, p. 383). Hegel murió en Berlín, quizá del cólera, el 14 de noviembre de 1831.

567. OBRAS

Las obras de su juventud demuestran (como ha puesto de relieve Dilthey) un interés preferentemente religiosopolítico. Este interés se transforma, en las grandes obras de su madurez, en un interés historicopolítico. La realidad, que está continuamente delante de los ojos de Hegel, y sobre cuyos aspectos formula sus categorías de interpretación, es la de la historia humana y la de la vida de los pueblos. El mismo filosofar de Hegel es esencialmente *histórico*: procede mediante la asimilación de las más diversas doctrinas (que presenta e interpreta libremente) y mediante la polémica incesante con los pensadores contemporáneos (Kant, Jacobi, Schelling).

Las obras juveniles (compuestas entre 1793 y 1800) quedaron inéditas, y son casi todas de naturaleza teológica: *Religión del pueblo y cristianismo; Vida de Jesús; La posibilidad de la religión cristiana; El espíritu del cristianismo y su destino.* Inéditos quedaron también un primer esbozo de *Sistema*, compuesto en Jena en 1800; una *Lógica y metafísica*, una *Filosofía de la naturaleza* y un *Sistema de la moralidad.* La primera obra filosófica publicada por Hegel es, como se ha dicho, la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), en la cual Hegel se pronuncia en favor

del idealismo de Schelling que, en cuanto es subjetivo y objetivo a un mismo tiempo, le parece el verdadero y absoluto idealismo. Del mismo año 1801 es la disertación para su habilitación a la libre enseñanza *de orbitis planetarum*. Con Schelling colaboró Hegel dos años sucesivos en la "Revista crítica de la Filosofía", en la que, sin embargo, no es fácil distinguir los escritos que pertenecen a uno o a otro filósofo. Se pueden atribuir a Hegel los siguientes escritos: 1, *Sobre la esencia de la filosofía critica y en general; 2, Cómo el común entendimiento humano toma la filosofía*; 3, *Relación del escepticismo con la filosofía*; 4, *Fe y saber*; 5, *Sobre el tratamiento científico del derecho natural*. La primera gran obra de Hegel es la *Fenomenología del espíritu* (1807), en cuyo prólogo (1806) declaraba su separación de la doctrina de Schelling.

En Nuremberg publicó la *Ciencia de la lógica,* cuyas dos partes aparecieron en 1812 y 1816, respectivamente.

En Heidelberg apareció, en 1817, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, que es la más completa formulación del sistema de Hegel. En las dos sucesivas ediciones de 1827 y 1830, Hegel aumentó mucho el volumen de su obra; a la cual los discípulos que cuidaron de la primera edición completa de sus obras (1832-1845) añadieron largas anotaciones, sacadas de los apuntes o de las lecciones del filósofo.

En Berlín publicó Hegel la que, en cierto modo, es su obra más significativa: *Esbozos de filosofía del derecho, o sea, derecho natural y ciencia del Estado en compendio* (1821). Durante el período de su enseñanza en Berlín, Hegel, aparte de esta obra, publicó muy poco: algunas breves críticas, el prólogo a una obra de un alumno suyo y un artículo sobre el *Reformbill* ingles (1831).

Después de su muerte los discípulos recogieron, ordenaron y publicaron sus cursos en Berlín: *La filosofía de la historia, La filosofía del arte; La filosofía de la religión* y *La historia de la filosofía.*

568. LA DISOLUCIÓN DE LO FINITO Y LA IDENTIDAD DE LO REAL Y LO RACIONAL

El tema fundamental de la filosofía de Hegel, como el de Fichte y Schelling, es lo *infinito* en su unidad con lo finito. Esta unidad que en los escritos teológicos de su juventud se reconoce y ensalza en la religión, en los escritos posteriores la reconoció en la filosofía. Pero tanto en unos como en otros, tal unidad se entiende en el sentido de que lo infinito, como única y total realidad o sustancia de las cosas, no está *más allá* de lo finito, sino que lo supera y lo anula en sí mismo. Esto establece inmediatamente la diferencia esencial entre la doctrina de Hegel por un lado y la de Fichte y Schelling por otro. El Yo de Fichte y lo Absoluto de Schelling (ambos actividad infinita) ponen ellos mismos lo finito como tal, y en cierto modo lo justifican y lo hacen subsistir como finito; pero así lo finito, para adecuarse a lo infinito y reunirse con él, es lanzado hacia un progreso infinito (el mundo de la naturaleza y de la historia), que como tal no alcanza nunca su término. Ahora bien, este progreso a lo infinito es, según Hegel, el falso o mal infinito o infinito negativo; no supera verdaderamente lo finito,

porque lo hace resurgir continuamente, y expresa solamente la exigencia abstracta de su superación (*Enc.*, § 94). Lo infinito no puede ser puesto al lado de lo finito, ya que en tal caso éste sería su barrera y su límite y no sería verdaderamente infinito, sino solamente finito. Lo que, según Hegel, es "el concepto fundamental de la filosofía", el verdadero infinito, debe por esto anular y quitar de en medio lo finito, reconociendo y realizando, dentro de las apariencias del mismo, su propia infinitud. "Lo infinito es lo afirmativo y sólo lo finito es superado", dice Hegel, que ve en la *idealidad*, esto es, en la no verdad, de lo finito la proposición fundamental de la filosofía (*Enc.*, § 95).

La fórmula que expresa mejor la completa abolición de lo finito en la filosofía hegeliana es la que el mismo Hegel ha dado en el prólogo a la *Filosofía del derecho*: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional." Esta fórmula no expresa, en efecto, la posibilidad de que la realidad sea penetrada o entendida por la razón, sino la necesaria, total y sustancial identidad de la realidad y de la razón. La razón es el principio infinito autoconsciente; la identidad absoluta de la realidad con la razón expresa la resolución absoluta de lo finito en lo infinito. Por esto Hegel no realiza el intento (que condena en Fichte) de deducir toda la realidad de un principio único; ya que en tal caso la realidad misma sería en cierta manera no idéntica con su principio racional. Tampoco realiza el intento (que condena en Schelling) de anular las determinaciones de la realidad en un Absoluto indiferente. Intenta conservar y garantizar toda la riqueza de la realidad y no reducirla a esquemas intelectuales supuestos de antemano. Declara su conformidad con el empirismo en el principio de que lo que es verdadero debe ser en realidad, y no puede reducirse a un puro *deber ser*, que acceda a adoptar actitudes despreciativas ante lo que es real y presente (*Enc.*, § 38). Pero la realidad misma, en su vida concreta, es, para Hegel, intrínsecamente razón; y tal se revela al sujeto que la investiga. Por su parte, la razón no es pura idealidad, abstracción, esquema, deber ser; es lo que real y concretamente existe. Los resultados inmediatos de la disolución de lo finito o identidad de realidad y razón, son dos: 1.° Lo finito no tiene ninguna realidad como finito. 2.° En cuanto es real, lo finito no es tal, sino que es el mismo infinito. Por esta segunda proposición la realidad, tal como es, se justifica enteramente, y cualquier pretensión de contraponer a la misma un deber ser cae en la nada. *El ser y el deber ser coinciden.*

De aquí nace la tenaz oposición de Hegel a Kant. Kant había querido, como se ha visto, construir una filosofía de lo finito, y la antítesis entre el deber ser y el ser forma parte integrante de tal filosofía. Para Kant, las ideas de la razón son meros ideales, reglas necesarias que impulsan la investigación científica a lo infinito, hacia una plenitud y una sistematización que nunca alcanza. Además, en el dominio moral, la voluntad no coincide con la razón, y no alcanza nunca la santidad, que es el término de un progreso a lo infinito, sino que en su actualidad es propia únicamente de Dios. En una palabra, el ser no se adecúa nunca totalmente con el deber ser, ni la realidad con la racionalidad. Según Hegel, en cambio, esta adecuación es en todo caso necesaria. Separar la realidad de lo racional significa, según Hegel, ver en las ideas y en los ideales nada más que puras quimeras, y en la filosofía un sistema de fantasmas cerebrales; o bien significa que las ideas y los ideales

son algo demasiado excelente para tener realidad o algo demasiado impotente para procurársela. "La separación de la realidad de la idea, dice Hegel (*Enc.*, § 6), es especialmente grata al entendimiento, que tiene los sueños de sus abstracciones por algo veraz, *y* está muy ufano con su deber ser, que aun en el campo político va predicando muy a gusto; como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para entender como debe ser y no es; puesto que, si fuese como debe ser, ¿dónde iría a parar la presunción de aquel deber ser? '' La filosofía no debe, pues, ocuparse más que del ser: "No sabe nada de lo que solamente debe ser y que, por consiguiente, *no* es" (*Enc.*, § 38). La razón no es tan impotente que no sea capaz de realizarse, dice Hegel, sino que es la misma realidad. "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad: así expresa el idealismo el concepto de la razón" *(Fen. del espíritu*, C V, 3).

El deber ser, y lo finito que con él está estrechamente unido *(Ciencia de la lógica*, trad. ital., I, p. 138 sigs.), caen, por tanto, completamente fuera de la filosofía. Todas las obras de Hegel están esmaltadas de observaciones llenas de ironía y de burla a propósito del deber ser que no es, del ideal que no es real, de la razón que se supone impotente para realizarse en el mundo. "Entender lo que es, es el objetivo de la filosofía, puesto que lo que es, es la razón", dice en la *Filosofía del derecho* (*Werke*, VIII, p. 19). La filosofía dice siempre demasiado tarde cómo debe ser el mundo, ya que llega cuando la realidad ha completado su proceso de formación y ya todo está hecho. Es como el mochuelo de Minerva, que emprende el vuelo a la hora crepuscular (*Ib.*, p. 21). Esto vale para cualquier realidad, tanto en la naturaleza como en el Estado. Si para la naturaleza se admite que es racional en sí, y que el saber debe inquirir y comprender la razón presente en la naturaleza real, lo mismo debe admitirse para el mundo ético, es decir, para el Estado. La verdad no es nunca un problema (*Ib.*). La filosofía debe, pues, "mantenerse en paz con la realidad'', y renunciar a la absurda pretensión de determinarla y guiarla. Debe solamente transponer en forma de pensamiento, o sea elaborar en conceptos, el contenido real que la experiencia le ofrece, demostrando su intrínseca racionalidad por medio de la reflexión (*Enc.*, § 12).

Estas aclaraciones señalan el rasgo esencial de la filosofía y de la personalidad de Hegel. El único objetivo que Hegel pretendió atribuir a la filosofía (y ha procurado realizar con *su* filosofía) es la justificación racional de la realidad, de la presencialidad, del hecho, cualquiera que sea. Ha abordado este objetivo con mayor energía precisamente en el punto en que corre peligro de tangencia con el cinismo: ante la realidad política, el Estado. "Sobre el derecho, la eticidad y el Estado, la verdad es tan antigua como es enunciada y reconocida públicamente en las leyes públicas, en la moral pública, en la religión pública. ¿De qué tiene jamás necesidad esta verdad, en cuanto el espíritu pensante no se contenta con poseerla de esta manera inmediata, sino también de comprenderla y de conquistar la forma racional al contenido, ya racional en sí mismo, para que éste aparezca justificado por el pensamiento libre? '' *(FU. del derecho*, p. 6). El tema de la filosofía del derecho consiste simplemente, dicho en otros términos, en la justificación racional de la realidad política en acto y la transformación en conceptos filosóficos de aquella racionalidad que ya se ha realizado en las

instituciones vigentes. Tal es la actitud de Hegel frente a la realidad política, igual que frente a cualquier otra realidad. En esta posición queda concretada aquella disolución de lo finito en lo infinito, que es el alfa y el omega de su filosofía. "Lo finito es solamente esto, dice Hegel (*Ciencia de Lóg.*, I, p. 147); convertirse en finito él mismo por su naturaleza. La infinitud es su destino afirmativo, lo que él es verdaderamente en sí. Así lo finito desaparece en lo infinito, y lo que *es*, es únicamente lo infinito."

569. LA DIALÉCTICA

Una razón que es la realidad misma, que a veces, en la realidad, es alienada o desterrada de sí misma y que, por lo tanto, tiene el objetivo, en la filosofía de reconocerse a sí misma y unificarse consigo misma más allá de todo extrañamiento o alienación, es el tema fundamental de la filosofía de Hegel. Precisamente, en este sentido, Hegel denomina a la razón Autoconciencia o Idea. Una razón tal se halla, naturalmente, bajo el signo de la necesidad. Si cada cosa que existe, es razón, cada cosa es necesariamente lo que es, ni puede ser entendida o conocida sino en esta necesidad. El saber es, pues, saber necesario y de lo necesario y, en cuanto tal, es *ciencia*. De aquí la oposición de Hegel a toda filosofía de la fe o del sentimiento, como la de Jacobi o de los otros románticos. Hegel comparte con estos últimos el principio de la identidad de lo finito y de lo infinito; pero niega que tal identidad pueda ser, dada la forma de una intuición inmediata o sentimental: esta identidad debe ser demostrada en su necesidad, es decir, tiene que ser ciencia. Y como ciencia es *dialéctica*.

Para Hegel, la dialéctica no es solamente el método del saber, ni tampoco la ley de desarrollo de la realidad: es una y otra cosa a un mismo tiempo. En primer lugar, es el proceso por el cual la razón se reconoce en la realidad que aparece como extraña u opuesta a la razón, quitando o conciliando esta oposición; pero también es el proceso por el cual la realidad se concilia consigo misma y se actúa en su unidad racional, superando las diferencias, las divisiones, las oposiciones, que constituyen sus aspectos particulares y pacificándose en la unidad del Todo. Hegel derivó indudablemente de Fichte el concepto de la dialéctica como "síntesis de los opuestos" establecido en la *Teoría de la ciencia* de 1794. Pero desde sus primeros escritos aparece evidente la exigencia de un proceso conciliador o sintético, en el que las divisiones y las oposiciones de la realidad se justificaran al mismo tiempo como tales y se superaran en la unidad de una síntesis. La superioridad del amor y de la religión se justifica precisamente en estos escritos con su capacidad de unificar lo que está dividido, aun conservando en cierto modo la variedad y la riqueza de la división. Más tarde, a partir del ensayo sobre la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, el objetivo de justificar la variedad y la oposición y conciliarias es atribuido a la filosofía; y de la razón histórica que tiene propiamente este objetivo, se distingue el *entendimiento* como facultad que, por su parte, permanece firme ante las diferencias y oposiciones inconciliadas. "La filosofía, dice entonces Hegel, en cuanto constituye la totalidad del saber producido por la reflexión, viene a ser un sistema, es decir, un conjunto orgánico de conceptos, cuya ley

suprema no es el entendimiento sino la razón. El entendimiento ha de mostrar rectamente los opuestos a que da lugar, el límite, el fundamento y la condición de cada opuesto; en cambio, la razón reunifica estos elementos en contradicción, los coloca a ambos juntos y los resuelve a entrambos" (*Erste Druckschriften*, editor Lasson, p. 25-26).

Este pumo de vista se mantuvo luego firme en todo el desarrollo de la filosofía de Hegel. En la *Enciclopedia*, Hegel contrapone al concepto aristotélico-escolastico de dialéctica, aceptado también por Kant, como "un arte extrínseco que mediante el arbitrio produce la confusión entre conceptos determinados e introduce en ellos una simple apariencia de contradicción", su concepto de dialéctica como necesaria síntesis racional de oposiciones auténticas. "La dialéctica, dice Hegel, es esta resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación. Todo finito consiste en esto, que suprime a sí mismo. El momento dialéctico constituye, pues, el alma motora del progreso científico y el principio en virtud del cual sólo se introducen en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad; en eso consiste la verdadera, y nada extrínseca, elevación sobre lo finito (*Enc.*, § 81).

La dialéctica es para Hegel la ley del mundo y de la razón que lo domina. Es la transcripción filosófica del concepto religioso de *providencia*. Y en efecto, la dialéctica tiene por objetivo unificar lo múltiple, conciliar las oposiciones, pacificar los conflictos, reducir cada cosa al orden y a la perfección del todo. Según Hegel, multiplicidad, oposición, conflictos son, sin duda alguna, reales como formas o aspectos de la alienación en que la razón viene a encontrarse frente a sí misma; pero precisamente por ello son reales sólo como instrumentos de paso, formas de mediación del proceso a través del cual la razón se constituye en su unidad e identidad consigo misma, como Autoconciencia absoluta. En consecuencia, la dialéctica, al igual que la providencia, lo justifica todo: la particularidad, la accidentalidad, la imperfección, el mal, la enfermedad, la muerte, porque todo se resuelve finalmente en la perfección de la Autoconciencia pacificada y feliz. Pero, a diferencia del concepto religioso de providencia, por el cual esta justificación permanece general y abstracta sin poder descender al detalle de las determinaciones particulares, la dialéctica tiene la pretensión de efectuar el detalle de esta justificación de tal modo que nada quede fuera de ella y de *demostrar* el modo preciso de su efectuación.

570. LA FORMACIÓN DEL SISTEMA

Los escritos de juventud de Hegel comprenden su producción literaria desde 1793 a 1800, producción que quedó inédita y cuya importancia para entender la personalidad del filósofo ha sido puesta en claro solamente en época reciente. Estos escritos son de contenido teológico o político y revelan con mucha claridad la naturaleza de los afanes que desde el principio dominaron la actividad filosófica de Hegel. El primer problema que en los mismos se debate, es cómo sea posible el paso de la primitiva religiosidad cristiana a una *religión del pueblo* que sea la base de una cultura religiosa y

moral, en vía de progreso. Ya en los fragmentos que pertenecen al período de Tubinga, Hegel se muestra insatisfecho de la oposición que el iluminismo había establecido entre la fe eclesiástica y la religión racional. Se preocupa de establecer una continuidad en el desarrollo religioso de la humanidad, que va desde el fetichismo hasta la religión racional, y ve el grado preparatorio de esta última en la religión del pueblo, que está fundada en el amor. Una religión fundada en el amor es, en efecto, capaz de constituir el fundamento de una vida moral que constituya la unidad de un pueblo; y es, por esto, "el alma del Estado". La obra siguiente, la *Vida de Jesús*, es una contribución ulterior a la determinación de esta religión del pueblo. La doctrina de Cristo es identificada con la religión racional de Kant, y las vicisitudes de la vida de Cristo son interpretadas como la lucha entre la religión racional, por un lado, y las creencias eclesiásticas y el ceremonial farisaico por otro. En el ensayo *Sobre la relación de la religión racional con la religión positiva,* Hegel se pregunta de qué manera la religión de Cristo ha llevado a una fe positiva e histórica fundada en la autoridad. Su respuesta es que tal transformación se ha realizado por exigencias prácticas y políticas, las cuales han reducido la enseñanza de Cristo a las formas del ceremonial y de la vida nacional de los hebreos. Otros fragmentos sobre la religión del pueblo muestran la constante preocupación de Hegel en este período: hacer de la religión racional, que se na afirmado por primera vez en la doctrina de Cristo, una religión del pueblo que sea el fundamento de la vida política, sin que por ello venga a caer en la religiosidad externa de la fe eclesiástica.

Durante su permanencia en Francfort (1797), el pensamiento de Hegel se orientó más claramente hacia el panteísmo, sobre todo por la influencia ejercida sobre él por Fichte y Schelling. Aparece en los fragmentos de este período lo que debía ser el tema de toda la filosofía hegeliana: la unidad de Dios y del hombre. Esta unidad ha sido expresada por el cristianismo con el amor. El amor es la vida misma de Dios en el hombre y en la comunidad humana. El amor unifica a Dios y el hombre y unifica a los hombres en la verdadera iglesia de Dios. La unidad de lo divino y lo humano no se ha realizado solamente una vez en la persona de Jesús, sino que se realiza en el espíritu humano todas las veces que se eleva a la religión de Jesús, esto es, al amor. Hegel logra dar en estos fragmentos con una fórmula que quedará para él como definitiva: la religión es la misma unidad del espíritu divino y el humano. "¿Cómo podría reconocer el Espíritu lo que no fuera espíritu? La relación de un espíritu con otro espíritu es sentimiento de armonía y de unidad; ¿cómo podrían unificarse las cosas heterogéneas? La fe en lo divino es posible solamente en cuanto en el creyente mismo está lo divino, que se encuentra a sí mismo y su propia naturaleza en que cree, aunque no tenga conciencia de que este hallazgo sea su misma naturaleza." Hegel, sin embargo, cree que esta unidad, real en forma de sentimiento, no se puede expresar en el lenguaje de la reflexión. El lenguaje objetivo de la sensibilidad y del entendimiento es distinto del que tiene la vida misma: "Lo que en el reino de la muerte es contradicción, no lo es en el reino de la vida." — En un escrito *Sobre el destino de Jesús* se presenta otro rasgo fundamental de la filosofía de Hegel: la necesidad de unificar lo ideal y lo real y, por tanto, la tendencia a considerar como "vacía"

cualquier idealidad que no se transforme en realidad. El destino de Jesús fue, según Hegel, el de separar su predicación del reino de Dios del destino de su pueblo, de su nación y del mundo y, por tanto, "encontrar en el vacío la libertad" en cuya busca iba. La existencia de Jesús fue de este modo, por una parte, la realización de lo divino en la lucha por el reino de Dios, y por otra parte la fuga del mundo hacia el cielo, esto es, hacia una vacía e irreal idealidad.

La necesidad de que lo ideal no permanezca tal, sino que adquiera la potencia de concretarse y convertirse en realidad actual, es la que palpita también en las dos obras políticas de Hegel sobre la *Constitución de Württemberg* y sobre la *Constitución de Alemania.* Aquella vida mejor, que los hombres han aprendido a concebir como ideal, debe convertirse ahora, según Hegel, en una realidad viviente. El mundo intelectual debe producir un orden jurídico externo, en el cual llegue a ser "universalidad dotada de fuerza". En estos escritos políticos, así como en los fragmentos que contienen el primer esbozo del sistema de Hegel (*Systemfragment*),el carácter fundamental de la realidad se sitúa en el concepto de *vida.* Vida es aquí lo que a continuación Hegel llamará Idea; lo ideal que se ha manifestado y actuado en la realidad, la unidad que se ha realizado en lo múltiple, sin derramarse ni dividirse. La vida es lo infinito, es Dios mismo, la totalidad que lo abarca todo. Es más que el espíritu, que es sólo la ley viviente de la unificación de lo múltiple. Es más que la naturaleza, que es vida fijada e inmovilizada por la reflexión. No puede alcanzarse con el pensamiento, que permanece determinado por la oposición de sujeto y objeto, oposición que está más acá de la vida en cuanto absoluta unidad. La resolución de la vida finita del hombre en la vida infinita de Dios, sólo puede efectuarse por la religión. "La filosofía debe terminar en la religión, porque es un pensar, y tiene por una parte la oposición del no pensar y por otra parte de lo pensante y de lo pensado; tiene como objetivo mostrar en todo lo finito la finitud y alcanzar el cumplimiento por medio de la razón, reconociendo especialmente, a través de lo infinito de su competencia, los engaños, y poniendo de este modo el verdadero infinito mas allá de su esfera." Este reconocimiento de la superioridad de la religión, que aproxima el pensamiento del Hegel joven al de Schleiermacher (§ 553), concluye de manera característica el período de formación de la filosofía hegeliana. En la religión, Hegel ha reconocido la unidad de lo finito y de lo infinito y el principio de realización de esta unidad en la vida social.

Sin embargo, cuando sale a la palestra con su primera obra, *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), Hegel está convencido de que no es la religión, sino la filosofía, la que debe ser y es la expresión más alta de lo absoluto. "Debe surgir, dice (*Werke*, I, edic. Lasson, p. 34), la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Sólo con esta condición, la multiplicidad de las relaciones se ve libre de la accidentalidad, en cuanto reciben su puesto en el conjunto de la totalidad objetiva del saber y alcanzan su objetiva realización. El filosofar que no se construye como un sistema, es una fuga continua de las limitaciones, es más una lucha de la razón por la libertad que un puro autoconocimiento de ésta, autoconocimiento que se ha convertido en seguro de sí y claro acerca de sí mismo. La ra/.ón libre y su hecho son una única cosa, y su actividad es su

puro representante." La necesidad de una ciencia absoluta que sea el autoconocimiento de la razón absoluta, esto es, de la realidad infinita, se propone aquí claramente, precisamente al comienzo de la actividad Filosófica pública de Hegel.

571. LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

El principio de la disolución de lo finito en lo infinito o de la identidad de racional y real, ha sido expuesto por Hegel de dos maneras distintas. Primeramente Hegel se dedico a fijar el *camino* que la conciencia humana ha tenido que recorrer para llegar hasta él; o lo que es lo mismo, el camino que aquel mismo principio ha debido recorrer a través de la conciencia humana para llegar hasta sí mismo. En segundo lugar, Hegel ha establecido aquel principio tal como aparece en acto en todas las determinaciones Fundamentales de la realidad. La primera exposición la dio Hegel en la *Fenomenología del espíritu*; la segunda la ofreció en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en las obras que amplían cada una de las partes de la misma (Ciencia de la lógica, Filosofía del arte, Filosofía de la religión, Filosofía del derecho, Filosofía de la historia). Es evidente también que el camino que el espíritu infinito ha debido seguir para reconocerse a sí mismo en su infinitud a través de las manifestaciones finitas forma parte de la realidad y que, por tanto, la fenomenología del espíritu debe representarse como parte del sistema general de la realidad y precisamente de la filosofía del espíritu. Como tal, en efecto, lo presenta Hegel en la *Enciclopedia.* Pero es también evidente que, como parte de la filosofía del espíritu, la fenomenología no es ya la misma cosa, ya que es un conjunto de determinaciones inmutables, de categorías absolutas, en las cuales el carácter dramático de la primera exposición se ha perdido. La filosofía del espíritu encuentra ya el espíritu apaciguado consigo mismo en la serie de sus desarrollos progresivos y necesarios; la fenomenología del espíritu presenta al espíritu en su lucha dramática para alcanzarse y conquistarse en su infinitud, y narra también, por tanto, sus alternativas y contrastes. La confusión que el mismo Hegel sembró al incluir la fenomenología del espíritu como una sección de la filosofía del espíritu, queda inmediatamente eliminada si se tiene presente el intento explícito de Hegel en la *Fenomenología del espíritu.* Las vicisitudes del espíritu en esta obra son las vicisitudes del principio hegeliano de lo infinito en sus primeras apariciones o vislumbres, en las manifestaciones más disparatadas de la vida humana, en su progresiva afirmación y desenvolvimiento.

Y de hecho, la *Fenomenología* es la historia novelada de la conciencia que a través de rodeos, contrastes, escisiones y, por tanto, de la desdicha y el dolor, sale de su individualidad, alcanza la universalidad y se reconoce como razón que es realidad y realidad que es razón. Por lo cual, todo el ciclo de la fenomenología se puede ver resumido en una de sus figuras particulares que por algo ha venido a ser la más popular: la de la *conciencia infeliz.* La conciencia infeliz es aquella que no sabe que es toda la realidad, por lo que se encuentra dividida en diferencias, oposiciones o conflictos que la devoran internamente y de los que sólo se libra al llegar a la conciencia

de ser todo, es decir, a la autoconciencia y a la justificación absoluta de la propia totalidad interna.

La fenomenología tiene, pues, una finalidad propedéutica y pedagógica. "Lo singular, dice Hegel (*Fenomenología*, p. 28), debe recorrer los grados de formación del espíritu universal, incluso según el contenido, pero como figuras ya sobrepasadas del espíritu, como grados de un camino ya trazado y allanado. De semejante manera, nosotros, observando que en el campo cognoscitivo lo que en edades precedentes mantenía alerta el espíritu de los adultos ahora se ha convertido en conocimientos, ejercicios, y hasta en juegos de niños, reconoceremos en el progreso pedagógico, como en una proyección, la historia de la civilización. Tal existencia pasada es propiedad adquirida para el *espíritu universal;* propiedad que constituye la sustancia del individuo y que, apareciéndole externamente, constituye su naturaleza inorgánica. Si enfocamos la cuestión desde el ángulo visual del individuo, comprobaremos que la cultura consiste en conquistar lo que aparece delante de sí, consiste en consumar su naturaleza inorgánica y apropiársela. Pero esto puede ser considerado también respecto al espíritu universal, en cuanto es *sustancia;* en tal caso, ésta se da la propia autoconciencia y se produce en sí misma el propio devenir y la propia reflexión." La fenomenología es, por tanto, el *Protreptikon* de Hegel. Puesto que no hay otro modo de elevarse a la filosofía como ciencia, si no es mostrando el devenir de la misma, la fenomenología, como devenir de la filosofía, prepara e introduce al individuo en la filosofía, esto es, tiende a que se reconozca y resuelva en el espíritu universal.

El punto de partida de la fenomenología es la *certeza sensible.* Esta aparece a primera vista como la más rica y la más segura; en realidad, es la más pobre. Ella no nos da certeza más que de una cosa singular, *esta* cosa, pero la cosa puede ser un árbol, una casa, etc., de la cual estamos ciertos, no en cuanto árbol o casa, sino en cuanto *este* árbol o *esta* casa, es decir, en cuanto presentes en este momento, aquí y ahora, delante de nosotros. Esto implica que la certeza sensible no sea certeza de la cosa particular, sino del *esto,* al cual la particularidad de la cosa es indiferente y que, por consiguiente, es un universal (un genérico *esto).* Ahora bien, el *esto* no depende de la cosa, sino del yo que la considera. Por esto en el fondo la certeza sensible no es más que la certeza de un yo también él *universal,* ya que tampoco es más que este o aquel yo, un yo en general.

Si de la certeza sensible se pasa a la *percepción*, se tiene el mismo revertir al yo universal: un objeto no puede ser percibido como uno, en la multiplicidad de sus cualidades (por ejemplo, blanco, cúbico, sabroso), si el yo no toma sobre sí la unidad afirmada, o sea, si no reconoce que la unidad del objeto es establecida por él mismo.

Si por último se pasa de la percepción al *entendimiento,* éste reconoce en el objeto sólo una *fuerza* que actúa según una determinada ley. Por esto se ve llevado a ver en el objeto mismo un simple *fenómeno,* al que se contrapone la verdadera esencia del objeto, que es ultrasensible. Puesto que el fenómeno está solamente en la conciencia y lo que está más allá del fenómeno, o es una nada o es algo para la conciencia, la conciencia en este momento ha resuelto todo el objeto en sí misma, y se ha convertido en

conciencia de sí, autoconciencia. Los erados de la conciencia —certeza sensible, percepción, entendimiento— se han disuelto en la *autoconciencia.* Pero, a su vez, la autoconciencia, en cuanto se considera como un objeto, como una cosa distinta de sí, se divide en autoconciencias diversas e independientes; y de aquí nace la historia de la autoconciencia del mundo humano.

La primera figura que entonces se presenta es la de *señorío y esclavitud,* propia del mundo antiguo. Las autoconciencias diversas deben afrontar la lucha, porque solamente así pueden alcanzar la plena conciencia de su ser. La lucha supone un riesgo de vida y muerte; pero no se resuelve con la muerte de las autoconciencias contendientes, sino con la subordinación de unas a otras en la relación siervo-señor. En esta relación la autoconciencia vencedora se pone como libertad de iniciativa frente al siervo, que está ligado al trabajo y a la materia. Esto sucede hasta que el siervo alcance él mismo la conciencia de su propia dignidad e independencia; entonces el señor cae, y la responsabilidad de la historia queda confiada solamente a la conciencia servil.

El *estoicismo* y el *escepticismo* representan los ulteriores movimientos de liberación de la autoconciencia. Pero en el *estoicismo,* la conciencia que quiere librarse del vínculo de la naturaleza despreciándolo, alcanza sólo una libertad abstracta, ya que aquel vínculo permanece en cuanto la realidad de la naturaleza no es negada. El *escepticismo* niega esta realidad y por esto pone toda la realidad en la conciencia misma. Pero esta conciencia es todavía la conciencia singular, que está en oposición con otras conciencias individuales, negando lo que ellas afirman y afirmando lo que ellas niegan. Con ello la autoconciencia (que es en sí una) está en oposición consigo misma; y por este contraste da lugar a una nueva figura, que es la de la conciencia infeliz.

La *conciencia infeliz* interpreta el contraste como la presencia simultánea de dos conciencias: una intransmutable, que es la divina; la otra transmutable, que es la humana. Esta es la situación propia de la conciencia religiosa medieval. La cual, más que pensamiento, es devoción, esto es, subordinación o dependencia de la conciencia individual a la conciencia divina, de la cual la primera declara recibirlo todo como un don gratuito. Esta conciencia devota culmina en el ascetismo, en virtud del cual la conciencia reconoce la infelicidad y miseria de la carne y tiende a librarse de ella unificándose con lo intransmutable (esto es, Dios). Pero en virtud de esta unificación, la conciencia reconoce que ella misma es la conciencia absoluta; la cual no existe ya por sí en el *mas allá,* en Dios, sino en sí misma. Y con este reconocimiento empieza el ciclo del sujeto absoluto.

Como *sujeto absoluto* la autoconciencia se ha convertido en *razón,* y ha asumido en sí toda la realidad. Mientras que en los momentos anteriores la realidad del mundo se le aparecía como algo diferente y opuesto (como la negación de sí), ahora, en cambio, puede soportarla: porque sabe que ninguna realidad es nada diverso de ella. "La razón, dice Hegel *(Fen.,* I, p. 211), es la certeza de ser toda realidad." Pero esta certeza, para convertirse en verdad, debe justificarse; y el primer intento de justificarse es "un inquieto buscar" que se vuelve en un principio hacia el mundo de la naturaleza. Esta es la fase del naturalismo del Renacimiento y del

empirismo. Aquí la conciencia cree, desde luego, buscar la esencia de las cosas; pero en realidad no se busca más que a sí misma; y aquella creencia se origina de no haber hecho aún de la razón objeto de su propia investigación. Queda determinada así la observación de la naturaleza, que partiendo de la simple descripción, se va profundizando con la investigación de la ley y con el experimento; y que se transfiere después al dominio del mundo orgánico, para pasar, finalmente, al mismo de la conciencia con la psicología. Hegel examina largamente a este propósito dos pretendidas ciencias que estaban de moda en sus tiempos: la *fisiognòmica* de J. K. Lavater (1741-1801), que tenía la pretensión de determinar el carácter del individuo a través de su fisonomía, y la *frenología* de F. J. Gall, (1758-1828), que pretendía conocer el carácter por la forma y las protuberancias del cráneo. En todas estas investigaciones, la razón, aun buscando aparentemente otra cosa, en realidad se busca a sí misma: intenta reconocerse en la realidad objetiva que tiene delante. Los vagabundeos de la razón tienen, por tanto, un término, cuando alcanza este reconocimiento; y lo alcanza en la fase de la eticidad.

Hegel entiende por *eticidad* la razón que se hace consciente de sí en cuanto se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo y sobre todo en el Estado. La eticidad es distinta de la moralidad, que contrapone el deber ser (ley o imperativo racional) al ser, esto es, a la realidad, y que tiene la pretensión de reducir lo real a lo ideal. La eticidad es la moralidad (esto es, la razón), que se ha realizado en formas históricas y concretas y que, por tanto, es sustancial y plenamente, razón real o realidad racional. No obstante, antes de alcanzar la eticidad, la autoconciencia errabunda sufre otras desviaciones. Desengañada de la ciencia y de la investigación naturalista se lanza, como el Fausto de Goethe, a la vida y va en busca del placer. "Las sombras de la ciencia, de las leyes, de los principios, que están entre ella y su realización, desaparecen como una niebla inerte que no puede sostener la autoconciencia con la certeza de su realidad. La autoconciencia coge la vida como se coge un fruto maduro" *(Fen.,* V, B, a). Pero en la búsqueda del placer la autoconciencia encuentra un destino extraño que la trastorna inexorablemente. Busca entonces hacerse suyo este destino sintiéndolo como una *ley del corazón* (y Hegel alude aquí a los románticos). Pero la ley del corazón tropieza con la ley de todos, que se le presenta como una potencia superior y enemiga. Por esto procura vencer esta potencia con la virtud; y constituye así una tercera figura. Pero el contraste entre la virtud, que es el bien abstractamente entrevisto por el individuo, y el curso del mundo, que es el bien realizado y concreto, no puede terminar más que con la derrota de la virtud misma. "El curso del mundo obtiene la victoria sobre lo que, en contraposición con él, constituye la virtud...; pero no triunfa sobre algo real..., triunfa sobre el pomposo discurrir sobre el bien supremo de la humanidad y la opresión de ésta, sobre el pomposo discurrir sobre el sacrificio por el bien y sobre el abuso de las aptitudes... El individuo que da a entender que obra por tan nobles motivos y tiene en sus labios frases tan excelentes, vale frente a sí como una excelente esencia, pero es, en cambio, una hinchazón que agranda la propia cabeza y la de los demás la hincha de aire" *(Ib.,* V, B, c). Y así el curso del mundo siempre tiene razón; y el esfuerzo de la persona moral, en que Kant ponía el límite más alto de la dignidad humana, aparece a Hegel

como falto de sentido. No le queda a la autoconciencia más que librarse definitivamente de la individualidad, por la cual, en estas figuras, está todavía lastrada y oprimida. El primer paso es el de la acción, por la cual la individualidad da lugar a una obra, que, sin embargo, inmediatamente se le contrapone como externa y entra en el círculo de las relaciones recíprocas entre las diversas individualidades. La obra o el objetivo del individuo no depende, en cuanto a su consecución, del individuo mismo; y entonces éste se encierra en la conciencia de su propia honradez, que le garantiza el haber *querido* aquel objetivo. Una vez más al individuo se le escapa aquí la realidad, la presencialidad misma de su ser. Y esta realidad y presencialidad no puede conseguirla más que en aquella eticidad en que la razón legisladora y examinadora de las leyes (que todavía pretendería oponerse a la realidad de estas leyes) encuentra su corrección y su cumplimiento. "El inteligente y esencial hacer el bien, dice Hegel (*Fen.*, V, C, c), es, en su más rica e importante figura, el inteligente y universal obrar del Estado —obrar en cuya comparación el obrar del individuo como tal, se convierte en algo tan mezquino que no vale casi la pena de mencionarlo siquiera. Aquel obrar es de tal potencia que si el obrar individual quisiera contraponérsele y quisiera afirmarse únicamente por sí como culpa o engañar por amor de otro a lo universal, por lo que se refiere al derecho y a la parte que tiene en él, este obrar individual sería del todo inútil e irresistiblemente destruido." Las leyes éticas más indudables: "decir la verdad", "amar al prójimo", no tienen significado si no se reconoce el modo justo de realizarlas. Pero este modo justo no puede determinarlo el individuo; está ya determinado en la misma sustancia de la vida social, en la costumbre, en las instituciones y en el Estado. Solamente con el reconocerse y ponerse en el Estado, la autoconciencia renuncia, con la individualidad, a toda escisión interna, a toda infelicidad, y alcanza la paz y la seguridad de sí misma.

Con ello las novelescas vicisitudes de la conciencia se acaban; el ciclo de la fenomenología queda agotado. Hegel añadió, además a su obra otras tres secciones (el espíritu, la religión, el saber absoluto) que anticipan el contenido de la filosofía del espíritu y en parte de la filosofía de la historia. Pero estos añadidos le fueron sugeridos (como se ha aclarado por estudios recientes) solamente por motivos editoriales, que constituyen una irónica intrusión de lo accidental y contingente en un dominio que, según Hegel, es el de la pura necesidad. El fin propedèutico de la obra queda en este punto conseguido: las figuraciones de la autoconciencia, contrastada e infeliz en la individualidad, quedan agotadas. Está pronta, desde este momento, a considerarse a sí misma no en las figuras errabundas, sino en sus determinaciones inmutables y necesarias, en sus categorías.

572. LA LÓGICA

La diferencia capital entre la *Fenomenología del espíritu* y las ciencias de la *Enciclopedia* puede reconocerse fácilmente precisamente por medio de este cambio terminológico: la primera se refiere a *figuras,* las otras se refieren a conceptos o *categorías.* Una figura es una situación histórica o espiritual, o incluso simplemente fantaseada o poética que constituye una vicisitud del proceso a través del cual la autoconciencia infinita llega a

reconocerse. Un concepto o una categoría es un momento necesario de la realización de la conciencia infinita. Si la fenomenología que considera las figuras es una novela, las ciencias filosóficas que consideran las categorías son una historia: la historia de la autoconciencia infinita en sus momentos inmutables, universales y necesarios. En efecto, Hegel ha concebido el sistema de su filosofía en sus tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

No ha desarrollado con la misma extensión las tres partes. A la lógica dedicó la segunda de sus obras fundamentales, la *Ciencia de la lógica* (1812-16), que luego recapituló en la primera parte de la *Enciclopedia.* A la filosofía de la naturaleza dedicó solamente (además del primer esbozo de Jena) la segunda parte de la *Enciclopedia,* que los discípulos enriquecieron con los apuntes de sus lecciones. A la filosofía del espíritu se retieren, en cambio, además de la tercera parte de la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho,* los cursos de sus lecciones en Berlín.

Hegel indica la razón infinita con el nombre de *Idea y* distingue la historia o devenir de la idea en tres momentos que constituyen las partes de su filosofía: 1.° La *Lógica* o ciencia de la idea *en sí y por sí*; esto es, de su primitivo ser implícito y de su desarrollo gradual. 2. La *Filosofía de la naturaleza,* que es la ciencia de la Idea en su ser otro, esto es, en su hacerse externa y extraña a sí misma en el mundo natural. 3.° La *Filosofía del espíritu,* que es la ciencia de la idea que vuelve de su enajenamiento a sí misma, esto es, a su completa autoconciencia. Hegel ha tomado esta división triàdica del neoplatonismo" antiguo y especialmente de Proclo. Y del neoplatonismo antiguo hace también derivar la forma de su sistema: el de un proceso único y continuativo que actúa y revela en sus pasos necesarios un principio absoluto. Solamente que él no pone el absoluto fuera del proceso, como una Unidad inalcanzable, sino que lo identifica con el proceso mismo, y de este modo lo hace inmanente. Transformando el infinito progresivo de Fichte y Schelling en un infinito actual y concluido, Hegel lo ha transferido a la forma de la metafísica escolástica y ha expresado en esta forma el pensamiento fundamental de su filosofía: que el mismo finito es, en su realidad, lo infinito.

La *lógica* es definida por Hegel como "la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento" (*Enc.,* § 19). No es una disciplina puramente formal: su contenido le es inmanente y es la absoluta verdad o realidad, Dios mismo. El reino de la lógica es Dios, antes de la creación del mundo. "El reino del pensamiento puro es la verdad, tal como es en sí y por sí, sin velo. Esto se puede expresar diciendo que es la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (*Cienc. de la lóg.*, I, p. 32). Los conceptos de la lógica no son, pues, pensamientos subjetivos, a los que la realidad permanezca externa y contrapuesta, sino pensamientos objetivos, que expresan la realidad misma en su esencia necesaria, en su verdad absoluta (*Enc.,* § 24). La lógica es la misma metafísica; y tiene un puesto predominante en el sistema de Hegel, porque ofrece con sus conceptos el esqueleto o sustancia de toda la realidad. El principio de la identidad de lo real y de lo racional hace de los conceptos de la razón los grados y las determinaciones necesarias de la realidad misma. Pero es evidente que la

razón, en este sentido, no es el entendimiento finito. Hegel llama entendimiento "al pensamiento que produce sólo determinaciones químicas y que se mueve en ellas"; y llama finitas a las determinaciones del pensamiento que son solamente subjetivas, que están en contraste con lo objetivo y que, además, por su contenido limitado, se contraponen entre sí, y, con mayor motivo, con lo absoluto (*Enc.*, § 25). El entendimiento así entendido es sólo un aspecto parcial, es el primer momento de la razón. Es el momento precisamente *intelectual*, en que el pensamiento se atiene a las determinaciones rígidas, limitándose a considerarlas en su propia diferencia recíproca. A ello debe seguir el momento *dialéctico*, que nace ver que aquellas determinaciones son unilaterales y limitadas y exigen ser puestas en relación con las determinaciones opuestas o negativas. El tercer momento, el *especulativo* o positivo racional, muestra la unidad de las determinaciones diversas precisamente en su oposición. El resorte propulsor de este proceso a través del cual la razón real o la realidad racional se desarrolla y se determina en un contenido cada vez más rico y concreto, es el segundo momento, el dialéctico, por el cual todas las determinaciones pierden su rigidez, se vuelven fluidas y se convierten en momentos de una Idea única e infinita. El momento dialéctico representa la crisis de disolución de lo finito. "Todo lo finito tiene como cualidad propia el suprimirse a sí mismo" (*Ib.*, § 81). A través del momento dialéctico lo finito se niega y se resuelve en lo infinito.

El punto de partida de la lógica es el concepto más vacío y abstracto, el de *ser,* del ser absolutamente indeterminado, falto de todo posible contenido. En esta abstracción, el ser es idéntico a la nada; y el concepto de esta identidad, es decir, de la unidad del ser y de la nada, es el *devenir,* que ya los antiguos definían como el paso de la nada al ser. Esta primera tríada hegeliana, ser, nada, devenir, que ha hecho nacer tantas discusiones como piedra de toque de la validez y de la legitimidad de todo el procedimiento dialéctico, no presenta en verdad ningún interés particular. Hegel mismo ha aclarado ampliamente el significado de la misma. Debiendo justificar el comienzo de su sistema, Hegel ha empezado por el concepto mismo de comienzo. "El comienzo no es la pura nada, sino una nada de la cual debe salir algo. Por tanto, aun en el comienzo está contenido ya el ser. El comienzo contiene, pues, lo uno y lo otro, el ser y la nada; es la unidad del ser con la nada" (*Cienc. de la lóg.*, 1, p. 62). El resorte de la dialéctica hegeliana no es la relación ser-nada, que vale sólo para el ser absolutamente indeterminado y no es más que la aclaración puramente verbal de un pretendido comienzo absoluto, sino que es, como se ha visto, la autodisolución de lo finito que incesantemente se transforma en lo infinito. El ser y la nada, como pura abstracción, son lo opuesto al *ser determinado* que precisamente es requerido y evidenciado por dicha oposición; y el ser determinado es tal, en virtud de la *cualidad,* que lo especifica y hace finito, de la *cantidad,* y, finalmente, de la *medida,* la cual determina la cantidad de la cualidad. Todas estas categorías consideran el ser en su aislamiento, esto es, fuera de toda relación. Del ser se pasa a la esencia cuando el ser, volviendo sobre sí mismo, desentraña sus propias relaciones; se reconoce como idéntico y diverso, y descubre su propia razón suficiente.

Las categorías fundamentales de la *esencia,* son: la esencia como razón de la existencia, el fenómeno y la realidad en acto. Reconociéndose *idéntica* a

sí misma y *diversa* de las demás esencias, la esencia descubre su propia *razón de ser; y* en virtud de esta razón de ser se convierte en existencia. La aparición de su existencia es el *fenómeno,* que es, según Hegel, no una mera apariencia, sino la manifestación adecuada y plena de la esencia de lo que existe. Lo que existe, la *realidad en acto* es, pues, la unidad de la esencia y de la existencia, esto es, de lo interno y de lo externo. Las tres relaciones que la caracterizan son la *sustancialidad*, la *causalidad* y la *acción recíproca* (las categorías kantianas de la relación).

Determinado y enriquecido de este modo por la reflexión sobre sí mismo, el ser se convierte en *concepto*: que no es ya el concepto del entendimiento, distinto de la realidad y opuesto a él, sino el concepto de la razón, esto es, "el espíritu viviente de la realidad" (*Enc.*, § 162). El concepto es en primer lugar concepto *subjetivo* o puramente formal; luego concepto *objetivo*, cual se manifiesta en los aspectos fundamentales de la naturaleza; hay, en fin, *Idea,* unidad de lo objetivo y de lo subjetivo, razón autoconsciente. El concepto subjetivo se determina primero en sus tres aspectos de universalidad, particularidad, individualidad; luego se expresa y articula en el *juicio*, y finalmente se organiza en el *silogismo,* el cual expresa desde un punto de vista formal la racionalidad del todo. Todo es silogismo, porque todo es racional; pero de esta racionalidad el silogismo expresa únicamente el aspecto forma! y subjetivo, que se concreta y actúa sólo pasando al concepto objetivo, que es el de la naturaleza. El paso del concepto subjetivo al concepto objetivo es explicado por Hegel como paso del concepto de Dios al de su existencia; con la advertencia de que la existencia de Dios se revela únicamente en su obra, esto es, en la naturaleza (*Cienc. de la lóg.*, III, p. 180 y sigs.). El concepto como objetividad constituye las categorías fundamentales de la naturaleza: *mecanismo, quimismo* y *teleología*, la última de las cuales es la categoría fundamental de la naturaleza orgánica.

La última categoría de la lógica es la *Idea.* "La idea, dice Hegel, puede ser concebida como razón (éste es el significado filosófico propio de razón); además, como sujeto-objeto, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo; como posibilidad que tiene en sí misma su realidad; como aquello cuya naturaleza puede ser concebida sólo como existente, etc., ya que en ella están contenidas todas las relaciones del entendimiento, pero en su *infinito* retorno e identidad en sí" (*Enc.,* § 214). De este modo la idea es la totalidad de la realidad en toda la riqueza de sus determinaciones y relaciones interiores. "El ser singular es un cierto lado de la idea: para ésta hacen falta, pues, todavía otras realidades, que a su vez aparecen como existentes particularmente por sí; sólo en todas ellas conjuntamente y en su relación se realiza el concepto. El individuo no corresponde por sí a su concepto: esta limitación de su existencia constituye la finitud y la ruina de lo singular" (*Ib.,* § 213). La idea no es la sustancia de Spinoza o, mejor, encuentra en ella sólo un aspecto parcial suyo; ya que es subjetividad, espiritualidad, proceso. En ella "lo infinito supera a lo finito, el pensamiento al ser, la subjetividad a la objetividad" (*Ib.*, § 215). En su forma inmediata la idea es *vida,* esto es, un alma realizada en un *cuerpo* (*Ib.,* § 216); pero en su forma mediata y, con todo, finita, es el *conocer;* en el cual lo subjetivo y lo objetivo aparecen distintos (ya que el conocer se refiere siempre a una realidad distinta de sí) y, sin embargo, unidos (ya que

se refiere siempre a esta realidad). El contraste entre lo subjetivo y lo objetivo constituye precisamente la finitud del conocer; que puede asumir la forma teorética, en la cual el impulso lo da la verdad, o la forma práctica (el querer), en la cual el impulso es dado por el bien. Más allá de la vida y del conocer y como su unidad, está la *Idea absoluta,* esto es, la idea que se reconoce en el sistema total de la logicidad (*Ib.,* § 237). Es la identidad de la idea teorética y de la idea práctica y es vida que ha superado, empero, toda inmediatez y toda finitud. "Todo lo restante es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrariedad y caducidad; solamente la idea absoluta es ser, vida que no pasa, verdad consciente de sí misma, y es toda la verdad" (*Cienc. de la lóg.*, III, p. 335). Con ello el desarrollo lógico de la idea ha concluido. La idea ha alcanzado su máxima determinación y concreción, ha realizado su método como sistema, y determinado su forma como contenido y su contenido como forma. En otras palabras, la Idea en su forma absoluta no es otra cosa que la lógica misma de Hegel en la totalidad y en la unidad de sus determinaciones.

573. LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

El texto fundamental de la filosofía de la naturaleza de Hegel es la segunda parte de la *Enciclopedia* que, como las demás partes, fue enriquecida en la edición de las obras que hicieron sus discípulos inmediatos (vol. VII, I, 1847) con numerosas anotaciones sacadas de las lecciones de Hegel. Un primer esbozo de esta filosofía de la naturaleza es la brevísima exposición (unas siete páginas) del *Curso propedèutico* (1808-11) que Hegel escribió para los estudiantes del liceo de Nuremberg. Allí Hegel dividía la filosofía de la naturaleza en tres partes: matemáticas, física y física de lo orgánico, división que se repite también en la primera edición (1817) de la *Enciclopedia.*

Hegel no siente por el mundo natural ningún verdadero interés estético y científico. Ya hemos visto (§ 566) que le era indiferente y molesto uno de los más soberbios espectáculos naturales, el de los Alpes. No le conmovía ni exaltaba más el espectáculo de los cielos. Las palabras de Kant —que expresan tan claramente los intereses fundamentales del filósofo de Koenigsberg— "Dos cosas llenan el alma de veneración y admiración siempre nueva y creciente, el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral en mí" (*K. P. V.*, concl.), no tienen sentido para él. La infinitud de los cielos puede interesar al sentimiento, en cuanto calma las pasiones, pero no dice nada a là razón; porque "es lo externo, vacío, negativo infinito". En cuanto a los astros, son una erupción de luz que no es más digna de admiración que la erupción que llena de puntos rojos la piel de un cuerpo orgánico, o que un enjambre de moscas o un hormiguero (*Enc.,* § § 276, 341; *Werke,* VII, I, p. 92-93, 461). En lo referente al aspecto científico de la naturaleza, Hegel admite que la filosofía de la naturaleza tiene como presupuesto y condición la física empírica; pero ésta debe limitarse a procurarle el material y hacer el trabajo preparatorio, del que ella se sirve después libremente para mostrar la necesidad con que las determinaciones naturales se encadenan en un organismo conceptual. Por sí mismos los resultados de la investigación

empírica no tienen el más mínimo significado. "Si la física, dice Hegel (*Ib.*, § 246, p. 12), debiera fundarse en percepciones, y las percepciones no fueran otra cosa que datos de los sentidos, el procedimiento de la física consistiría en el ver, escuchar, oler, etc., y aun los animales serían, en este aspecto físicos." Supuestas estas premisas, no debemos admirarnos de que la filosofía de la naturaleza sea la parte más débil de la obra de Hegel; el cual se sirve en ella del modo más arbitrario y fantástico de los resultados propios de la ciencia de su tiempo, interpretándolos y encadenándolos de manera que pierden su valor científico, sin que por ello adquieran ningún significado filosófico.

El concepto de naturaleza desempeña, sin embargo, en la doctrina de Hegel una función importante y no podría ser eliminado sin eliminar toda su doctrina. El principio mismo de la identidad de realidad y razón pone, en efecto, a esta doctrina en la necesidad de justificar y resolver en la razón todos los aspectos de la realidad. Hegel rechaza fuera de la realidad y, por tanto, de la apariencia, todo lo que es finito, accidental y contingente, unido al tiempo y al espacio, y la misma *individualidad* en lo que tiene de propio y de irreductible a la razón. Pero todo esto debe, sin embargo, hallar algún sitio, alguna justificación, aunque sea a título de mera apariencia, si, al menos como apariencia, es real; y encuentra lugar y justificación precisamente en la naturaleza. La naturaleza es "la idea en la forma del ser otro" y como tal es esencialmente *exterioridad*. Considerada en sí, esto es, en la idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no corresponde al concepto; es, pues, la *contradicción no resuelta*. Su carácter propio es el ser negación, *non ens*. Es la *decadencia* de la idea por sí misma, porque la idea en la forma de la exterioridad es inadecuada a sí misma; y sólo a la conciencia sensible, que es ante todo ella misma exterior, aparece la naturaleza como algo real. Es, pues, absurdo querer intentar conocer a Dios en las obras naturales; las más bajas manifestaciones del espíritu sirven mejor para este fin. "En la naturaleza, no sólo el juego de las formas se abandona a una accidentalidad sin regla y sin freno, sino que cualquier forma carece por sí del concepto de sí misma. La cúspide a que nos impulsa la naturaleza en su existencia es la vida; pero ésta, como idea solamente natural, está sujeta a lo irracional de la exterioridad, y la vitalidad individual, en todo momento de su existencia, está en pugna con una individualidad distinta de ella; mientras en toda manifestación espiritual hay el momento de la relación libre y universal consigo misma' (*Enc.*, § 248). Hegel habla de una "impotencia de la naturaleza" —como si la naturaleza no fuese la Idea misma, que no puede ser impotente— y reconoce que la filosofía encuentra en esta impotencia un límite que le impide su explicación total. "La impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía; y lo más inconveniente que se pueda imaginar es pretender del concepto que deba entender conceptualmente tales accidentalidades, y, como se ha dicho, construirlas, deducirlas; parece, en fin, que la tarea es tanto más fácil cuanto más mezquino y más aislado es el producto que se ha de construir. Se pueden buscar ciertamente, aun en las cosas más particulares, huellas de la determinación conceptual; pero lo particular no se agota con aquella determinación" (*Ib.*, § 250). Parecería que en la naturaleza debería haber algo de más o de menos que la Idea, esto es, que la escueta

racionalidad; qué cosa sea y cómo se pueda encontrar en ella, Hegel no lo dice.

Las divisiones fundamentales de la filosofía de la naturaleza son: la mecánica, la física y la física orgánica. La *mecánica* considera la exterioridad, que es la esencia propia de la naturaleza, en su abstracción (espacio y tiempo), o en su aislamiento (materia y movimiento), o en su libertad de movimiento (mecánica absoluta). El espacio es "la universalidad abstracta de la exterioridad", esto es, la exterioridad considerada en su forma universal y abstracta. El tiempo es "el ser que mientras es, no es, y mientras no es, es: el devenir intuido". La materia, considerada primero en su inercia, luego en su movimiento (choque y caída), es la realidad fraccionada y aislada, que determina y unifica entre sí el espacio y el tiempo, los cuales en sí son abstracciones. En fin, la mecánica absoluta alcanza el verdadero y propio concepto de materia, que es el de gravitación. La gravitación es, según Hegel, un movimiento libre y por esto los cuerpos en que se realiza, los cuerpos celestes, se mueven libremente. "El movimiento de los cuerpos celestes no consiste en un ser impulsado a una parte y a otra, sino que es el movimiento libre; van, como los antiguos decían, como divinidades bienaventuradas. La corporeidad celeste no es tal que tenga fuera de sí el principio del reposo o del movimiento" (*Ib.*, p. 97). Por esto no es semejante a la de los cuerpos terrestres.

La segunda gran división de la filosofía de la naturaleza, la *física*, comprende la física de la individualidad universal, esto es, de los elementos de la materia, la física de la individualidad particular, esto es, de las propiedades fundamentales de la materia (peso específico, cohesión, sonido, calor) y la física de la individualidad total, o sea de las propiedades magnéticas, eléctricas y químicas de la materia.

La tercera división, *física orgánica*, comprende la naturaleza geológica, la naturaleza vegetal y el organismo animal. Según Hegel, forma parte de la física orgánica también la conformación particular de la tierra, estudiada por la geografía física. La distinción entre viejo y nuevo mundo no es casual o convencional, sino esencial y racional. El nuevo mundo es tal absolutamente por toda su configuración física y política. Aunque geológicamente el nuevo mundo sea tan antiguo como el viejo, el mar que lo separa del viejo mundo muestra "una inmadurez física". El viejo mundo, en sus tres partes, África, Asia y Europa, es un todo completo, en el cual Europa, cuyo centro es Alemania, constituye la parte racional de la tierra (*Ib.*, p. 242; *FU. de la Hist.*, trad. ital., I, p. 220 sigs.). Por lo que se refiere al organismo animal, véase lo que Hegel dice de la muerte: 'La inadecuación del animal a la universalidad constituye su enfermedad original: y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es precisamente el cumplimiento de su destino. El individuo se niega en cuanto modela su singularidad sobre la universalidad; pero, con ello, por ser ésta abstracta e inmediata, alcanza solamente una objetividad abstracta en la cual su actividad se paraliza, se osifica, y la vida se convierte en una costumbre carente de proceso, de manera que el individuo se mata a sí mismo" (*Enc.*, § 375). En otras palabras, el individuo muere porque su actividad limitada se solidifica en costumbres que hacen imposible la universalización de su vida. Pero, en cuanto sus actividades se unlversalizan verdaderamente, no son ya

individualidad, ni naturaleza, sino espíritu, y el espíritu es eterno porque es la verdad misma (*Werke*, VII, I, p. 693 sigs.). La muerte del individuo constituye de este modo el tránsito del dominio de la naturaleza al del espíritu.

574. LA FILOSOFIA DEL ESPÍRITU

La filosofía del espíritu ha sido expuesta por Hegel, además de en la tercera parte de la *Enciclopedia*, en la *Filosofía del derecho y* en las lecciones publicadas después de su muerte sobre *Estética, Filosofía de la religión* y *Filosofía de la historia.*

El espíritu es la Idea que, después de haberse apartado de sí en el mundo natural, retorna a sí misma. El supuesto del espíritu es, por esto, la naturaleza, que en el espíritu revela su última finalidad y en él desaparece como naturaleza, es decir, como exterioridad, para hacerse subjetividad y libertad. La esencia del espíritu es la libertad, por la cual el espíritu puede abstraer de cualquier cosa exterior, y aun de su propia existencia, puede soportar la negación de su individualidad y manifestarse como espíritu en sus particulares determinaciones que son otras tantas revelaciones suyas (*Enc.*, §§ 381-84).

Los grados a través de los cuales el espíritu se desarrolla, no permanecen como realidades particulares frente a los grados superiores tal como sucede en la naturaleza, sino que están comprendidos en los grados superiores y a su vez estos últimos están presentes en los grados inferiores (*Ib.*, § 380). El desarrollo del espíritu se realiza por medio de tres momentos principales: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. Espíritu subjetivo y espíritu objetivo constituyen el espíritu finito, que se caracteriza por la inadecuación entre el concepto y la realidad. En otras palabras, no son todavía, explícita y totalmente, lo que el espíritu es en su esencia infinita. El espíritu infinito, en cambio, constituye la total y explícita revelación del espíritu a sí mismo.

El *espíritu subjetivo* es el espíritu en cuanto cognoscitivo. Es alma (y constituye el objeto de la antropología) en cuanto permanece vinculado a la individualidad y a las condiciones naturales (geográficas, físicas, etc.). El alma se desarrolla, como alma sintiente, a través del sentimiento inmediato, que es su genio particular, y el sentimiento de sí mismo, que se mecaniza con la costumbre; y alcanza, como alma real, su propia expresión externa en las aptitudes corpóreas y en el lenguaje. El espíritu subjetivo es *conciencia* (y constituye el objeto de la fenomenología del espíritu) en cuanto refleja sobre sí mismo y alcanza a ponerse como yo o autoconciencia. De la inmediata certeza que la conciencia tiene de sí misma en su singularidad, pasa a la autoconciencia universal, que precisamente en cuanto universal, es razón. En fin, el espíritu subjetivo es, en sentido estricto, espíritu (y constituye el objeto de la psicología) en cuanto se considere en sus manifestaciones universales, que son el conocer teorético, la actividad práctica y el querer libre. El conocer es entendido por Hegel como totalidad de todas aquellas determinaciones —intuición, representación (que a su vez puede ser recuerdo, imaginación y memoria), pensamiento— que

constituyen el proceso concreto a través del cual la razón se halla a sí misma en su contenido. La actividad práctica se entiende como unidad de aquellas manifestaciones (sentimiento práctico, impulsos, felicidad) a través de las cuales el espíritu alcanza su propia posesión y, por consiguiente, se hace libre. Y el espíritu libre es, en erecto, el momento culminante de b espiritualidad subjetiva. Es el querer racional que se determina independientemente de las condiciones accidentales y limitadoras en las cuales vive el individuo. El espíritu libre es la voluntad de libertad convertida en algo esencial y constitutivo del espíritu.

Pero esta voluntad de libertad halla su realización solamente en la esfera del *espíritu objetivo.* La libertad se realiza en instituciones históricas concretas, que se distinguen por la unidad del querer racional con el querer individual: unidad, cuyo valor necesario es el poder o la autoridad de la cual dichas instituciones están revestidas. Los momentos del espíritu objetivo son: el derecho, la moralidad y la eticidad. En el derecho, el espíritu *es persona,* constituida esencialmente por la posesión de una propiedad. En la moralidad es *sujeto,* provisto de una voluntad particular, pero que pretende erigirse en voluntad universal, esto es, voluntad del bien. La moralidad está marcada por la distinción entre lo interno y lo externo, esto es, entre la pura intención moral y la acción. En la esfera de la eticidad esta distinción queda superada. En ella el deber ser y el ser coinciden. "La sustancia que se sabe libremente, en la cual el deber ser absoluto es asimismo ser, tiene su realidad como espíritu de un pueblo" (*Enc.,* § 514). La sustancia ética se realiza en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. La *familia* supone un momento natural porque tiene su base en la diferencia de los sexos: es, desde el punto de vista del derecho, una sola persona. La totalidad de personas (familias o individuos), en el sistema de sus intereses particulares, constituye la *sociedad civil.* La cual se realiza en el sistema de las necesidades y de los medios para satisfacerlas, en la administración de justicia y en la policía: que son los rasgos fundamentales y comunes de todo vivir civil. El *Estado* es la unidad de la familia y de la sociedad civil, porque tiene la unidad que es propia de la familia y realiza y garantiza esta unidad en las formas que son propias de la sociedad civil. En el Estado es menester considerar: 1.°, el derecho interno, esto es, su constitución; 2.°, el derecho externo, o sea, sus relaciones con los demás Estados; 3.°, la historia del mundo o historia universal, como sucesiva encarnación de los estados particulares de la Idea absoluta. La constitución del Estado es la realidad misma de la justicia. El Estado es, en efecto, "la realidad ética consciente de sí" (*Ib.,* § 535); y fuera del Estado, libertad, justicia, igualdad, son abstracciones que sólo en virtud de la ley, y como ley, encuentran su realidad. El Estado es la realidad de un pueblo particular, determinado naturalmente por particulares condiciones geográficas e históricas. Las relaciones entre los diferentes Estados caen, según Hegel, bajo la casualidad y el capricho, porque un derecho universal de los Estados es un deber ser sin realidad (*Ib.,* § 545). Estas relaciones de paz y de guerra dan lugar, con sus alternativas, a la historia universal, que es también el juicio universal, porque de vez en cuando da la victoria a aquel Estado que expresa y realiza en sí el espíritu del mundo (*Ib.,* § 549).

En el *espíritu absoluto*, el concepto del espíritu, que en su proceso ha resuelto en sí toda realidad, encuentra su realización final. El espíritu es en

esta esfera tal como se ha realizado en la forma de la eticidad, esto es, espíritu de un pueblo; y en las formas del espíritu absoluto el espíritu de un pueblo se manifiesta a sí mismo y se comprende en su espiritualidad. Estas formas son: el arte, la religión y la filosofía, que no se diferencian por su contenido, que es identico, sino únicamente por la forma en la cual cada una de ellas presenta el mismo contenido, que es lo Absoluto o Dios. El arte conoce lo absoluto en forma de *intuición sensible,* la religión en forma de *representación,* la filosofía en forma de puro *concepto.*

575. LA FILOSOFIA DEL ARTE

El arte tiene en común con la religión y la filosofía su objetivo final, que es la expresión y la revelación de lo divino. Pero da a esta expresión una forma sensible. Tiene necesidad, por consiguiente, de un material externo, que está constituido por imágenes y representaciones y tiene necesidad también de las formas naturales, en las cuales debe expresar su contenido espiritual (*Enc.,* § 558). Pero el material externo y las formas naturales no valen en el arte como tales, sino únicamente como expresiones o revelaciones de un contenido espiritual; por tanto, la imitación de la naturaleza no expresa de ninguna manera la esencia del arte. "El arte bello, dice Hegel (*Ib.,* § 562), tiene como condición la autoconciencia del espíritu libre; y por consiguiente, la conciencia de la dependencia del elemento sensible y meramente natural respecto del espíritu: hace del elemento natural sólo una expresión del espíritu, que es la forma interna, que se manifiesta sólo a sí misma." La aparición del arte anuncia el fin de una religión que está todavía ligada a la exterioridad sensible. Al mismo tiempo que parece dar a la religión su máxima transfiguración, expresión y esplendor, el arte la eleva por encima de su limitación, sustrayéndola a las formas en las cuales la religión estaba todavía ligada a la apariencia sensible. Frente a esta apariencia, la belleza del arte es infinitud y libertad. El arte se eleva por encima del punto de vista del entendimiento, y lo finito que está necesariamente unido a él. Para el entendimiento, el sujeto y el objeto son igualmente finitos, por ser externos y opuestos el uno al otro y, por tanto, recíprocamente limitantes entre sí. Para el arte bello el sujeto y el objeto se compenetran y forman los dos un todo. El objeto no es ya una realidad externa e independiente, porque es la manifestación del concepto, esto es, de la subjetividad misma; el sujeto no se contrapone ya al objeto, sino que se realiza en el objeto que constituye con él un todo. "Así, dice Hegel (*Werke*, *X*, 1.°, p. 145), queda suprimida la referencia puramente finita del objeto, que hacía de este solamente un medio útil para fines exteriores, un medio que o se oponía a su realización de un modo carente de libertad, o estaba obligado a admitir en sí esos fines extraños. Y queda al mismo tiempo suprimida la referencia no libre del sujeto, porque éste renuncia a la distinción entre las intenciones subjetivas propias y el material y los medios externos, y cesa, en la realización de las intenciones subjetivas

mediante. los objetos, de atenerse a la relación finita del simple deber ser, porque tiene ante sí el concepto y el fin perfectamente realizados."

Hegel distingue tres formas fundamentales del arte: el arte simbólico, el arte clásico y el arte romántico. El *arte simbólico* se caracteriza por el desequilibrio entre la Idea infinita y su forma sensible. La Idea procura apropiarse la forma; pero, puesto que todavía no ha encontrado su forma verdadera, esta apropiación tiene carácter de violencia. En el intento de hacer la materia sensible adecuada a sí misma, la Idea la maltrata, la desgarra y la dispersa, dando lugar a lo *sublime,* que representa típicamente la forma del arte simbólico, propio de los pueblos orientales. En cambio, en el *arte clásico* hay plena y completa conformidad entre la idea y su manifestación sensible. El ideal del arte encuentra aquí su realización completa. La forma sensible ha sido transfigurada, sustraída a la finitud y hecha perfectamente conforme con el concepto. Esto sucede porque la Idea infinita ha encontrado finalmente su forma adecuada: la *figura humana.* La figura humana es la única forma sensible en que el espíritu puede ser representado y manifestado plenamente. "La forma que tiene en sí misma la idea en cuanto espiritual, o mejor, la espiritualidad individualmente determinante, si se debe expresar en la apariencia temporal, es la forma humana. Ha sido frecuentemente calumniada como degradación de lo espiritual, la personificación y humanización del arte. Pero el arte, en cuanto tiene que llevar el espíritu a la forma sensible para hacerlo accesible a la intuición, debe proceder a esta humanización, porque solamente en su cuerpo el espíritu se manifiesta sensiblemente de una manera adecuada" (*Ib.*, p. 99). La fase sucesiva del arte, que es la tercera, se distingue por la ruptura de la unidad de contenido y forma; por tanto, es también un retorno al simbolismo, pero un retorno que es al mismo tiempo un progreso. El arte clásico ha alcanzado su desarrollo más alto en cuanto arte; su defecto es el de ser únicamente arte, y nada más. En su tercera fase, el arte intenta en cambio elevarse a un nivel superior: se convierte en arte *romántico* o *cristiano.* La unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, que en el arte clásico es una unidad directa e inmediata, se convierte en unidad consciente en el arte romántico; por la cual el contenido no es dado por la forma humana, sino por la interioridad consciente de sí misma. El cristianismo, concibiendo a Dios como espíritu, no individuable o particular, sino absoluto, y procurando representarlo en espíritu y verdad, ha renunciado a la representación puramente sensible y corpórea, en favor de la expresión espiritualizada e interiorizada. La belleza, en esta fase del arte, no es ya la belleza corpórea y exteriorizada, sino la belleza puramente espiritual, la de la interioridad como tal, de la subjetividad infinita en sí misma. El arte romántico es, por tanto, indiferente a la belleza del mundo sensible: no lo idealiza, como hace el arte griego, sino que lo representa en su realidad indiferente y trivial, y se sirve de ella sólo en los límites en que se presta a expresar la interioridad como tal (*Werke*, X, 2, p. 133). De aquí la diferente actitud del arte clásico y del arte romántico frente a la muerte. Esta es para el arte clásico el mal supremo (*Odis.*, XI,

v. 482-491). En el arte romàntico, al contrario, la muerte es representada como un morir del alma natural y de la subjetividad finita, un morir que es negativo sólo respecto a lo que es negativo en sí, y tiene por objeto la superación de lo que está desprovisto de valor, la liberación del espíritu de su finitud y de su desdoblamiento, y la conciliación espiritual del sujeto con lo absoluto" (*Ib.*, X, 2, p. 128).

Indudablemente, también el arte romántico tiene sus límites; pero son los límites mismos del arte como tal. Este está siempre ligado a la forma sensible, y la forma sensible no es revelación adecuada y plena de la Idea infinita, del espíritu como tal. Las tres formas del arte, simbólica, clásica, romántica, son los tres erados a través de los cuales se realiza el *ideal* del arte, esto es, la unidad del espíritu y de la naturaleza. El arte simbólico se encuentra aún en la búsqueda del ideal, el arte clásico lo ha alcanzado, el arte romántico lo ha sobrepasado (*Ib.*, X, 1, p. 103-4). Ahora bien, si este ideal es considerado, no ya en sus grados de desarrollo, sino en las determinaciones necesarias en que se realiza, nos encontramos ante el *reino del arte,* constituido por el sistema de las artes particulares. La primera realización del arte es la *arquitectura.* En virtud de ella el mundo inorgánico externo sufre una purificación, se ordena según las reglas de la simetría, se aproxima al espíritu y se convierte en el templo de Dios, en la casa de su comunidad. Con la escultura, Dios mismo se introduce en la objetividad del mundo externo y se convierte en inmanente a la figura sensible en un estado de calma inmóvil y de feliz serenidad. La arquitectura y la escultura se relacionan entre sí como el arte simbólico y el arte clásico: la arquitectura es el arte simbólico; la escultura es el arte clásico por excelencia. El arte romántico es la unidad de arquitectura y escultura, una unidad que se vale de nuevos medios expresivos, porque pretende seguir el movimiento de la espiritualidad pura en todas sus particularidades, y en su despliegue en variedad de manifestaciones. Este arte tiene a su disposición tres elementos: la luz y el color, el sonido como tal y, en fin, el sonido como signo de la representación, esto es, la palabra. El arte romántico se manifiesta, por tanto, en la pintura, en la música y en la poesía. De estas tres artes, la poesía es la más elevada. "La poesía es el arte universal, el arte del espíritu que se ha hecho libre en sí mismo, desvinculado ya para su realización, del material sensible externo; del espíritu que se mueve solamente en el espacio interior y en el tiempo interior de la representación y de la sensación. Sin embargo, precisamente en este grado supremo, el arte se eleva también por encima de sí mismo, en cuanto se abandona el elemento sensible del espíritu y, por la poesía de la representación, sobrepasa la prosa del pensamiento" (*Ib.*, X, 1.°, p. 112).

Pero en todas sus formas y en todas sus determinaciones, el arte permanece en el dominio de la apariencia. Como ya se ha visto en la lógica, la apariencia no es una apariencia engañosa, sino manifestación necesaria del ser o de la realidad en sí. Pero el arte no es la manifestación más elevada de la realidad, es decir, de la Idea infinita. Sus límites son los de la intuición sensible, de la cual deduce la forma de sus manifestaciones. En su realidad más profunda, la Idea infinita escapa a la expresión sensible, y se manifiesta más adecuadamente en la religión y en la actividad racional de la filosofía. Los bellos días del arte griego y la edad de oro de la Edad Media avanzada

han sido superados. Ninguno ve ya en las obras de arte la expresión mas elevada de la idea; se respeta el arte y se lo admira; pero se lo somete al análisis del pensamiento para reconocer su función y su lugar. El mismo artista no puede sustraerse al influjo de la cultura racional, de la cual depende, en último análisis, el juicio sobre su obra. "En todos estos aspectos, dice Hegel (*Ib.*, I, 1.°, p. 15-16), el arte fue y sigue siendo para nosotros, en cuanto a su supremo destino, una cosa del pasado. Ha perdido para nosotros su propia verdad y vitalidad, y ha quedado relegado en nuestra representación, de manera que no afirma ya en realidad su necesidad y no ocupa ya el lugar supremo.' El "futuro del arte" está en la religión (*Enc.*, § 563). Esto no quiere decir, por otra parte (como alguien ha interpretado) que el arte esté destinado a desaparecer del mundo espiritual de los hombres. Lo que ha desaparecido y no puede ya volver es, según Hegel, el valor supremo del arte, aquella consideración que hacía del arte la más alta y plena manifestación de lo absoluto. No puede ya volver, en otras palabras, la forma clásica del arte. Pero el arte fue y sigue siendo una categoría del espíritu absoluto; y todas las categorías son necesarias e inmutables, porque constituyen, en su totalidad, la autoconciencia viviente de Dios.

576. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La religión es la segunda forma del espíritu absoluto, precisamente aquella en la cual lo absoluto se manifiesta en forma de representación. Las *Lecciones de filosofía de la religión* se abren con la discusión del problema de la religión entre la filosofía de la religión y la religión misma. La solución de Hegel es que la filosofía de la religión no debe crear la religión, sino simplemente reconocer la religión que ya existe, la religión determinada, positiva, presente. La actitud de Hegel ante la religión es la que adopta ante cualquier otra realidad: reconocer la realidad presente, tal cual es, y justificarla, mostrando en ella la idea infinita en acto. El objeto de la religión es Dios, el sujeto de ella es la conciencia humana dirigida hacia Dios, el término u objetivo es la unificación de Dios y de la conciencia, esto es, la conciencia llena y penetrada por Dios. Los momentos de la religión son, pues, Dios, la conciencia de Dios y el servicio de Dios o culto. La filosofía de la religión es el culto divino más elevado, ya que en ella Dios mismo se manifiesta y se revela en la forma suprema que es la del *pensamiento; y* la revelación de Dios como pensamiento es Dios mismo.

Puesto que es esencial a la religión la relación entre Dios y la conciencia, la primera forma de religión es la inmediatez de esta relación, que es propia del *sentimiento.* Pero el sentimiento, aunque dé la certeza de la existencia de Dios, no puede justificar esta certeza y transformarla en verdad objetivamente válida. Ya cuando se dice que es necesario tener a Dios en el corazón se exige algo más que el sentimiento, porque el corazón es un sentimiento que dura y constituye el carácter o forma universal de la existencia (*Werke*, XI, p. 129). El sentimiento es individual, accidental y mudable: no es la forma adecuada de la revelación de Dios. Un paso más allá del sentimiento lo representa ya la *intuición* de Dios que se tiene en el arte, por la cual Dios es representado objetivamente en forma de intuición

sensible. Pero esta intuición es caracterizada por el dualismo entre el objeto intuido y el sujeto intuyeme. La religión exige, en cambio, la unidad de la conciencia religiosa y de su objeto, y por tanto la interiorización del objeto y la espiritualización de la intuición: lo cual sucede en la *representación.* Es propio de la representación presentar sus determinaciones (que están esencialmente conexas) como yuxtapuestas, como si fueran independientes unas de otras, y reunirías de una manera puramente accidental. Se tiene de esta manera la representación de los atributos divinos, singularmente tomados, de las relaciones entre Dios y el mundo de la creación, de la relación entre Dios y la historia del mundo en la providencia, etcétera. Todas estas representaciones se unen de una manera puramente exterior, de modo que se llega a reconocer la inconcebibilidad de la esencia divina que las unifica. La exterioridad en que permanecen las determinaciones de la religión es propia de la conciencia religiosa común, y contradice la exigencia de espiritualizar la intuición religiosa y de unificar las representaciones religiosas.

La contradicción puede resolverse solamente a medida que la religión se transforma en verdadero y propio *saber. A* este saber el hombre debe, con todo, elevarse solamente por medio de la fe, que es el principio obligado de la *educación* religiosa. El contenido de la religión debe ser dado y no puede ser dado sino a través del abandono de la conciencia religiosa en su objeto, esto es, en Dios: este abandono es la fe. Sólo cuando la fe busca su esclarecimiento y procura convertirse en consciente, debe intervenir la reflexión filosófica para justificarla (*Ib.*, p. 146 sigs.). En esta fase, en la cual la fe se transforma en saber e interviene la mediación, como en todo saber, para justificar la inmediatez del sentimiento, encuentran su función las pruebas de la existencia de Dios. Hegel, que dedicó en el verano de 1829 dieciséis lecciones a estas pruebas (*Werke*, XII, p. 357-553; edic. Lasson, vol. XIV), las rescata, en cierta manera, de la condenación total que Kant había lanzado contra ellas. No las considera, sin embargo, como puros productos de la actividad racional, sino sólo como grados Se desarrollo del saber religioso: son el camino a través del cual la conciencia humana se eleva a Dios. El punto de partida de la prueba *cosmológica* es la conciencia de nuestra existencia finita y accidental en un mundo de cosas finitas y accidentales; la prueba muestra el camino a través del cual la conciencia puede elevarse hasta el ser infinito y necesario, causa del mundo. El punto de partida de la prueba *teleológica* es la conciencia de nuestro cuerpo orgánico situado en un mundo inorgánico, del finalismo interno de nuestro cuerpo y del acuerdo finalistico entre el mundo orgánico y el inorgánico; la prueba muestra el camino a través del cual la conciencia religiosa se eleva al ser infinito y necesario, causa final e inteligente del mundo. El punto de partida de la prueba *ontológica* es el concepto o la conciencia de Dios como ser absolutamente perfecto, y la prueba muestra el camino a través del cual la conciencia religiosa se eleva a concebir la unidad entre lo infinito y lo finito, de Dios y del mundo, del saber divino y del saber humano de Dios. Esta última prueba es la más profunda y significativa, según Hegel, el cual responde a la crítica kantiana que si la unidad del pensamiento y del ser no se encuentra en las cosas finitas, que por esto precisamente son finitas, constituye, en cambio, el concepto propio de Dios (*Enc.*, § 51). En

realidad, la prueba ontológica expresa el principio mismo de la filosofía hegeliana, la resolución de lo finito en lo infinito. El concepto que el hombre tiene de Dios, es el concepto mismo que Dios tiene de sí. "El hombre conoce a Dios sólo en cuanto Dios se conoce a sí mismo en los hombres. Este saber es la autoconciencia de Dios, pero es, también, el saber que Dios tiene de los hombres, y éste es el saber que los hombres tienen de Dios. El espíritu de los hombres, en cuanto conocen a Dios, es el espíritu de Dios mismo" (*Vorlesungen über die Beweise des Daseins Gottes*, en *Werke*, edic. Lasson, XIV, p. 117).

El desarrollo de la religión es el desarrollo de la idea de Dios en la conciencia humana. En el primer estadio de este desarrollo, la idea de Dios aparece como la potencia o la sustancia absoluta de la naturaleza, y la religión es una *religión natural:* tales son las religiones orientales (china, india, budista). En el segundo estadio, la idea de Dios aparece en el paso de la sustancialidad a la individualidad espiritual, y se tienen las *religiones naturales que pasan a religiones de la libertad* (religión persa, siria, egipcia). En el tercer estadio, la idea de Dios aparece como individualidad espiritual, y se tienen las *religiones de la individualidad espiritual* (judaica, griega, romana). El cuarto estadio es aquel en el cual la idea de Dios aparece como espíritu absoluto, y constituye la *religión absoluta,* la cristiana. La religión absoluta es la religión perfectamente objetiva, en el sentido de que ha realizado su concepto: el contenido de este concepto, esto es, la unidad de lo divino y lo humano, la conciliación de ambos, la encarnación de Dios, se ha convertido en objeto y tema de la conciencia religiosa. Dios, que es espíritu, se ha revelado plenamente como tal en esta religión. Pero el espíritu es pensamiento, y como tal se distingue de sí mismo, y pone otra cosa distinta de sí, de la cual, sin embargo, no queda separado, así como el pensamiento no queda nunca separado del objeto que reconoce y hace suyo. El espíritu no es, pues, simplemente una unidad, sino también una trinidad, cuyos momentos son los siguientes: 1.º el permanecer inmutable de Dios, el cual, aun revelándose, queda eternamente en posesión de sí en tal revelación; 2.º la distinción de la manifestación de Dios por Dios mismo, por la cual manifestación se convierte en el mundo de la apariencia (naturaleza y espíritu finito); 3.º la vuelta del mundo a Dios y su conciliación con Él. Estos tres momentos están eternamente en Dios; pero la creación que hace Dios del mundo, distinguiéndose de sí mismo y poniendo lo otro como su propia manifestación, es eterna como esta manifestación misma. Hegel reproduce aquí simplemente la dialéctica de Proclo (vol. I, § 127); pero se sirve de la terminología cristiana y habla del reino del Padre, del reino del Hijo, del reino del Espíritu. El reino del Padre *es* Dios, antes de la creación del mundo, en su eterna idea en sí y por sí (*Werke*, XII, p. 223 sigs.). El reino del Hijo es el mundo en el espacio y en el tiempo, la naturaleza y el espíritu finito, en todo el desarrollo que va de la naturaleza al espíritu, del espíritu finito al estado, al espíritu del mundo, a la religión, de la religión finita a la absoluta o cristiana. En el punto central de este mundo está Cristo como Redentor, Hombre-Dios o Hijo de Dios (*Werke*, XII, p. 247 sigs.). El reino del Espíritu es la conciliación cumplida en Cristo, y a través de Cristo de una vez para siempre, pero que la religión desarrolla y vive a través de la presencia de Dios en su comunidad (*Werke*, XII, p. 308 sigs.).

El reino de Dios se realiza plena y totalmente en el mundo. La penetración de la religión cristiana en el mundo es la conciencia de la libertad que se realiza en el dominio de la eticidad y del Estado. "La verdadera conciliación, a través de la cual lo divino se realiza en el campo de la realidad, consiste en la vida jurídica y ética del Estado... En la eticidad está la conciliación de la religión con la realidad, el mundo presente y completo" (*Ib.*, p. 344). Pero la libertad del espíritu es ante todo libertad de la razón, en cuyo libre uso consiste la filosofía; por esto nace de la religión natural una nueva filosofía que no se deja limitar o circunscribir por ninguna autoridad ni por ningún supuesto. Esta filosofía es el punto final del desarrollo histórico de la religión. "Se le ha echado en cara a la filosofía el ponerse por encima de la religión; pero esto es falso de hecho, porque ella tiene por contenido solamente la religión y nada más. Ofrece esto en forma de pensamiento, y sólo de este modo se pone por encima de la forma de la fe; el contenido es el mismo" (*Ib.*, p. 355).

577. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En la filosofía culmina, pues, y se concluye el devenir racional de la realidad. Es la unidad del arte y de la religión y es el concepto de ambas, esto es, el conocimiento de lo que necesariamente son. En la filosofía, la Idea se piensa a sí misma como Idea y alcanza, por tanto, la autoconciencia absoluta, la autoconciencia que es razón y pensamiento, y como tal, absoluta infinitud. Como se ha visto, la diferencia entre religión y filosofía consiste solamente en el modo de representar lo absoluto, modo que para la filosofía es especulativo y dialéctico y para la religión es representativo e intelectual. Por esta diferencia, la filosofía puede comprender y justificar la religión; pero la religión no puede comprender y justificar la filosofía. "La filosofía, dice Hegel (*Enc.*, § 573), puede ciertamente reconocer sus propias formas en las categorías del modo religioso de representar, y conocer así su contenido y hacerle justicia. Pero lo contrario no tiene lugar; ya que el modo religioso de representar no se aplica a sí la crítica del pensamiento y no se comprende a sí mismo, sino que en su inmediatez excluye los otros modos." Junto con la filosofía, la idea ha vuelto a la forma lógica del pensamiento, concluyendo el ciclo de su devenir; pero ha vuelto enriquecida con todo su devenir concreto, y, por consiguiente, en toda su infinitud y necesidad. "La filosofía desenvuelta totalmente reposa en sí misma: es una sola idea en el todo y en cada uno de sus miembros, algo análogo al individuo viviente, en el cual por todos los miembros se agita una única vida y late un pulso único... La idea es a un tiempo el punto central y la periferia; es la fuente luminosa, que se difunde sin salir nunca de sí, pero queda presente e inmanente en sí misma. Por tanto, es el sistema de la necesidad, de su propia necesidad, que es a la vez su libertad" (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. italiana, I, p. 39).

De esta forma la idea es objeto, además de serlo de la filosofía, de la *historia de la filosofía.* La historia de la filosofía no es más que *filosofía de la filosofía.* No es de ninguna manera una sucesión desordenada y accidental de opiniones que mutuamente se excluyen y destruyen; es el

desenvolvimiento necesario de la filosofía como tal. Precisamente como las formas históricas del arte y de la religión se suceden en el orden de su necesidad especulativa, del mismo modo los sistemas filosóficos se suceden en el orden de las determinaciones conceptuales de la realidad. "Yo afirmo, dice Hegel (*Ib.*, p. 41), que la sucesión de los sistemas filosóficos, que se manifiesta en la historia, es idéntica a la sucesión que se da en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. Afirmo que, si los conceptos fundamentales que han aparecido en la historia de la filosofía son despojados de lo que se refiere a su formación exterior, su aplicación a lo particular, y cosas por el estilo, se obtienen precisamente los diversos estadios de determinación de la idea en su concepto lógico." Por consiguiente, el desarrollo de los sistemas, en la historia de la filosofía, es determinado únicamente por las exigencias de la dialéctica interna de la idea. "Lo finito no es verdadero, no es como debe ser: para que exista, es preciso que se dé la determinación. Pero la idea externa destruye las formaciones finitas; una filosofía cuya forma no sea absoluta e idéntica al contenido, debe perecer, porque su forma no es la verdadera" (*Ib.*, *p.* 48). Por el mismo motivo, toda filosofía es necesaria; ninguna desaparece verdaderamente, sino que todas se conservan positivamente como momentos de una totalidad completa.

Hegel, por tanto, entiende la historicidad de la filosofía como *tradición.* La historia de la filosofía es el crecimiento de un patrimonio que se va acumulando incesantemente y que cada uno hace suyo. "Lo que cada generación ha hecho en el campo de la ciencia y de la producción espiritual, es un legado al que ha contribuido con sus ahorros todo el mundo anterior... Este legado es al mismo tiempo un recibir y un hacer fructificar el legado. Plasma el alma de cada generación siguiente, constituye su sustancia espiritual en forma de hábitos, determina sus máximas, sus prejuicios, su riqueza; y, al propio tiempo, el patrimonio recibido se convierte a su vez en material disponible que es transformado por el espíritu. De esta manera lo que *se* ha recibido es cambiado, y la materia elaborada, gracias precisamente a su elaboración, se enriquece y al mismo tiempo se conserva" (*Ib.*, p. 11-12). La historicidad entendida en el sentido iluminista como negación y crítica de la tradición, es sustituida por Hegel por el ideal romántico de la historicidad como una herencia, como un revivir, que es al mismo tiempo renovar y conservar el patrimonio espiritual ya adquirido. Por consiguiente, su historia de la filosofía, que comienza por la filosofía griega (Hegel se refiere a las filosofías orientales, china e india, pero opina que han de ser excluidas de la tradición filosófica propia y verdadera) y termina con las de Fichte y Schelling, concluye verdaderamente en su misma filosofía. "La filosofía, que es la última en el tiempo, es al mismo tiempo un resultado de todas las precedentes y debe contener los principios de todas: es, por tal motivo —en el supuesto de que sea verdaderamente una filosofía—, la más desarrollada, rica y concreta" (*Enc.*, § 13). La *última* filosofía es la de Hegel. "El punto de vista actual de la filosofía es el de que la idea sea conocida en su necesidad... A este punto ha llegado el espíritu universal, y cada estadio tiene, en el verdadero sistema de la filosofía, su forma específica. Nada se pierde, todos los principios se conservan; la filosofía última es, en efecto, la totalidad de las formas. Esta idea concreta es la

conclusión de los conatos del espíritu, en casi dos milenios y medio de trabajo intensísimo., para llegar a ser objetivo de sí mismo, para conocerse" (*Lec. de hist. de la fil.*, trad. ital., III, II, p. 410 s.).

578, LA FILOSOFIA DEL DERECHO

Se ha dicho muchas veces que el interés dominante de Hegel está dirigido al mundo ético-político, al mundo de la historia. En este mundo actúa efectivamente y de un modo total la razón autoconsciente, la Idea. Las mismas formas del espíritu absoluto, arte, religión, filosofía, no son más que abstracciones extraídas de la realidad ético-política, extraídas del *espíritu del pueblo* que las pone en el ser. La última obra publicada por Hegel, la *Filosofía del derecho* (1821), afirma con resolución tajante e! desprecio irónico de Hegel por lo ideal que no es real, por el deber ser que no es ser, por toda consideración problemática de la realidad política e histórica. En el dominio de esta realidad no tiene lugar lo problemático, según Hegel. Como todos admiten que la naturaleza debe ser reconocida por lo que es y que es intrínsecamente racional, del mismo modo se debe admitir que en el mundo ético, en el Estado, la razón se afirma en el hecho como fuerza y potencia y que allí se mantiene y habita. En este dominio más que nunca la razón no es impotente.

En el mundo ético (familia, sociedad civil, Estado) la libertad se ha convertido en realidad. "El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza" *(FU. del der.,* § 4). Pero, a fin de que el derecho como tal se realice y subsista, es menester que la voluntad finita del individuo se resuelva en una voluntad infinita y universal, que tenga por objeto a sí misma, esto es, que quiera su misma libre voluntad. Tal es el concepto, la idea de la voluntad, esto es, la voluntad en su forma racional o autoconsciente infinita. "La voluntad, que es en sí y por sí, es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por tanto, tal objeto no es para ella otra cosa, ni un límite, sino que es, antes bien, sólo ella misma que ha vuelto a sí. Además, no es una simple posibilidad, disposición, poder *(potentia),* sino lo *realmente* infinito (*infinitumactu*), porque la existencia del concepto o su objetiva exteriorización, es la interioridad misma" (*Ib.,* § 22). La voluntad infinita es, en otras palabras, la que ha realizado históricamente su libertad y ha tomado una existencia concreta. "Una existencia en general, que sea existencia de la voluntad libre, es el derecho. Este, por tanto, es en general libertad en cuanto idea" (*Ib.*, § 29). La ciencia del derecho debe, por consiguiente, partir, como cualquier otra ciencia, de la existencia del derecho, porque la existencia es la idea que se ha realizado, y el objetivo de la ciencia es el de darse cuenta del proceso de esta realización (*Ib.*, § 31).

Hegel divide su filosofía del derecho en tres partes: derecho abstracto, moralidad y eticidad. El *derecho abstracto* es el de la persona individual y se expresa en la propiedad que es "la esfera externa de su libertad" (*Ib.*, § 41). La *moralidad*, es la esfera de la voluntad subjetiva, que se manifiesta en la acción. El valor que la acción posee para el sujeto que la ejecuta es la intención; y el fin al que ella tiende es el bienestar. Cuando la intención y el

bienestar se elevan a la universalidad, el fin absoluto de la voluntad se identifica con el bien. Pero el bien es todavía aquí una idea abstracta, que no existe por su cuenta, sino que espera pasar a la existencia por obra de la voluntad subjetiva (*Ib.*, § 131). Y en esta relación entre el bien y la voluntad subjetiva, todavía externa y formal, consiste la posibilidad de la voluntad misma de ser mala, es decir, de darse un contenido que no se pueda reducir a la universalidad del bien (*Ib.*, § 139). En otras palabras, el dominio de la moralidad se caracteriza por la separación abstracta entre la subjetividad que debe realizar el bien y el bien que debe ser realizado. Por esta separación, la voluntad no es buena desde el principio, pero lo puede ser solamente gracias a su actividad; y por otro lado, el bien no es real sin la voluntad subjetiva a la cual toca el realizarlo (*Ib.*, § 131, apénd.).

Esta separación es anulada y resuelta en la *eticidad*, en la cual el bien se ha realizado concretamente, y se ha hecho existente. Esta es la esfera de la necesidad, cuyos momentos son las fuerzas éticas que rigen la vida de los individuos y constituyen sus deberes. Los deberes éticos son, efectivamente, los obligatorios, que pueden ciertamente aparecer como una limitación de la subjetividad indeterminada o de la libertad abstracta del individuo, pero que son en realidad la redención del individuo mismo por el impulso natural y también por su. subjetividad abstracta o individual (*Ib.*, § 149). La eticidad se realiza primero, como se ha visto, en la familia y en la sociedad civil; y solamente en esta última, esto es, desde el punto de vista de las necesidades, la persona jurídica o el sujeto moral se convierte propiamente en *hombre*, es decir, "la concreción de la representación" (*Ib.*, § 190). En otras palabras, hombre, según Hegel, es el individuo ético sumergido en el sistema de las necesidades, que constituye el aspecto fundamental de la sociedad civil. Pero sólo en el Estado se realiza plenamente la sustancia infinita y racional del espíritu. "El Estado es la realidad de la libertad concreta", dice Hegel (*Ib.*, § 260). Es, por una parte, para el individuo, una fuerza externa que le obliga y subordina a sí y, por otra parte, es su fin inmanente, así como es el fin de la familia y de la sociedad civil que, con respecto a él, son organismos particulares e imperfectos y deben depender del Estado. "El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual que se desarrolla en forma real como organización de un mundo" (*Ib.*, § 270). Hegel rechaza, pues, la doctrina del contrato social que hace depender el Estado del arbitrio de los individuos, y ve en ella consecuencias "que destruyen lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del mismo" (*Ib.*, § 258). El Estado, en cambio, está estrechamente vinculado con la religión, porque es la suprema manifestación de lo divino en el mundo; incluye por eso en sí la religión, como las otras formas absolutas del espíritu, el arte y la filosofía, las nace valer como intereses propios, las defiende, las consolida (*Ib.*, § 270). En cuanto a la soberanía, el Estado no la recaba del pueblo, que fuera y antes del Estado es una multitud desorganizada, sino de sí mismo, de su propia sustancia. "El pueblo, dice Hegel (*Ib.*, § 279), considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente conectiva de la totalidad, es la muchedumbre informe, que ya no es Estado, y a la cual ya no compete ninguna de las determinaciones que existen solamente en la totalidad formada en sí: soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases, y cualquiera otra." Hegel excluye asimismo, por la misma causa, el principio

democrático de la participación de todos en los asuntos del Estado. En este principio ve un producto de la abstracción por la cual el individuo se considera, simplemente por ser tal, como componente del Estado. En realidad, según Hegel, el individuo forma parte del Estado sólo en cuanto desarrolla su actividad concreta en un ámbito determinado (la clase, la corporación, etc.), y, por tanto, no subsiste su participación directa en el Estado fuera de este ámbito (*Ib.*, § 308).

Como vida divina que se realiza en el mundo, el Estado no puede hallar en las leyes de la moral un límite o un impedimento a su acción. El Estado tiene exigencias diversas y superiores a las de la moral. "El bienestar de un Estado tiene un derecho completamente distinto del bienestar individual", dice Hegel. El Estado, como sustancia ética, "tiene su existencia, esto es, su derecho, en una existencia no abstracta, sino concreta, y solamente esta existencia concreta, no una de las muchas proposiciones generales consideradas como preceptos morales, puede ser principio de su obrar y de su comportamiento" (*Ib.*, § 337). De este modo, el principio del maquiavelismo está justificado. En la historia, en fin, el Estado encuentra el juicio (el *juicio universal)* que decide sobre su nacimiento, su desarrollo y su desaparición.

579. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

El principio fundamental, que es al mismo tiempo el punto de partida y el término final de la filosofía hegeliana —la resolución de lo finito en lo infinito, la identidad de lo racional y lo real—, ha llevado a Hegel a identificar en todos los campos el desarrollo cronológico de la realidad con el devenir absoluto de la Idea. En los estadios sucesivos a través de los cuales han pasado en su historia temporal el arte, la religión y la filosofía, Hegel ha reconocido las formas eternas, las categorías inmutables y necesarias del espíritu absoluto. Las *Lecciones de filosofía de la historia*, que se proponen demostrar en acto la plena y total racionalidad de la historia, recapitulan, por decirlo así, todo el pensamiento de Hegel y revelan claramente el interés que siempre le ha dominado.

Hegel no niega que la historia pueda aparecer, desde un cierto punto de vista, como un tejido de hechos contingentes, insignificantes y mudables y, por tanto, falta de todo plan racional o divino y dominada por un espíritu de desorden, de destrucción y de mal. Pero puede parecer tal solamente desde el punto de vista del intelecto finito, esto es, del individuo, que mide la historia con el rasero de sus ideales individuales, aunque sean muy respetables, y no sabe elevarse al punto de vista puramente especulativo de la razón absoluta. En realidad "el gran contenido de la historia del mundo es racional, y debe ser racional: una voluntad divina domina como fuerza poderosa en e! mundo, y no es tan impotente que no sepa determinar su gran contenido" (*Lec. de fil. de la bist.*, trad. ital., I, p. 11). La misma fe religiosa en la providencia, o sea, en el gobierno divino del mundo, supone la racionalidad de la historia; aunque esta fe es genérica y se parapeta a menudo detrás de la incapacidad humana para comprender los designios providenciales. Debe ser sustraída a esta limitación, según Hegel, y llevada a

la forma de un saber que reconozca los *caminos* de la providencia divina, y sea capaz de determinar, por esto, el fin y los modos de la racionalidad de la historia.

El *fin* de la historia del mundo es "que el espíritu alcance el saber de lo que él es verdaderamente, y objetive este saber, lo realice haciendo de él un mundo existente, y se manifieste objetivamente a sí mismo" (*Ib.*, I, p. 61). Este espíritu, que se manifiesta y realiza en un mundo existente —esto es, en la presencialidad, en el hecho, en la realidad histórica—, es el espíritu del mundo que se encarna en los espíritus de los pueblos que se suceden en la vanguardia de la historia. "Los principios de los espíritus de los pueblos, en una necesaria y gradual sucesión, no son ellos mismos más que momentos del único espíritu universal, el cual, a través de ellos, en la historia, se eleva y concluye en una totalidad autocomprensiva" (*Ib.*, p. 62). El fin de la historia se realiza, pues, y es real, en todos los momentos particulares de la misma. Por esto los lamentos sobre la imposible realización de lo ideal se refieren solamente a los ideales del individuo, que no pueden valer como ley para la realidad universal. Son únicamente las imaginaciones, las aspiraciones y las esperanzas de los individuos las que dan pábulo a las ilusiones destruidas, a los sueños rotos. "De sí mismos pueden soñar muchas cosas que después se reducen a una idea exagerada del propio valor. Puede también suceder, ciertamente, que de este modo quede sacrificado el derecho del individuo; pero esto no se refiere a la historia del mundo, a la cual los individuos sirven sólo como medio para su progreso" (*Ib.*, I, *p.* 63). La filosofía no debe preocuparse de los sueños de Tos individuos; debe mantener su supuesto de que lo ideal se realiza y de que posee realidad sólo aquello que está conforme con la idea. Ella debe reconciliar lo real, que parece injusto, con lo racional, y hacer ver que éste tiene su fundamento propio en la idea, y debe por ello satisfacer a la razón (*Ib.*, p. 66).

Los medios de la historia del mundo son precisamente los individuos con sus pasiones. Hegel está muy lejos de condenar o excluir las pasiones; antes bien, afirma que "nada grande ha sido llevado a cabo en el mundo sin pasión" (*Ib.*, *p.* 74) y reconoce en la pasión el lado subjetivo o formal de la actividad del querer, en cuanto su fin es todavía indeterminado. Pero las pasiones son simples medios que conducen en la historia a fines diversos de aquellos a los que ellas explícitamente tienden. "Los hombres llevan a efecto lo que a ellos les interesa, pero de esto sale a la luz también otra cosa, que le es implícita, pero que no está en su conciencia o intención" (*Ib.*, p. 77). Aquello que está implícito en las pasiones o en las voluntades individuales de los hombres, el espíritu del mundo lo hace explícito y lo realiza. Pero puesto que el espíritu del mundo es siempre espíritu de un pueblo determinado, la acción del individuo será tanto más eficaz cuanto más conforme esté con el espíritu del pueblo a que pertenece el individuo. "Cada individuo es hijo de su pueblo, en un momento determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar fuera de la tierra" (*Ib.*, *p.* 86). Hegel reconoce a la tradición toda la fuerza necesitante de una realidad absoluta. Pero la tradición no es sólo conservación, sino también progreso; y así como la tradición encuentra sus instrumentos en los individuos conservadores, así el progreso encuentra sus instrumentos en los *héroes* o individuos de la historia

del mundo. Ellos son los videntes: saben cuál es la verdad de su mundo y de su tiempo, cuál es el concepto, el universal próximo a surgir; y los demás se reúnen en torno a su bandera, porque ellos expresan aquello cuya hora ha sonado. "Los demás deben obedecerles, porque lo sienten" (*Ib.*, p. 89). Solamente a estos individuos les reconoce Hegel el derecho de oponerse a la condición de las cosas presentes y de trabajar para el porvenir. La señal de su destino excepcional es el éxito: resistirles es cosa vana. Aparentemente tales individuos (Alejandro, César, Napoleón) no hacen más que seguir su propia pasión y su propia ambición; pero se trata, dice Hegel, de una *astucia de la razón* que se vale de los individuos y de sus pasiones como medios para alcanzar sus fines. El individuo, en un cierto momento, perece o es llevado a la ruina por su mismo éxito: la idea universal, que le había suscitado, ha alcanzado ya sus fines.

Respecto a tales fines, los individuos o los pueblos son únicamente medios. "Las individualidades, dice Hegel (*Ib.*, p. 44), desaparecen para nosotros; les atribuimos valor sólo en cuanto traducen a la realidad lo que quiere el espíritu del pueblo." Pero también *el* espíritu singular de un pueblo particular puede perecer; lo que no perece es el espíritu universal, del cual el espíritu de un pueblo es sólo un eslabón. "Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso por el cual el espíritu alcanza el libre conocimiento de sí" (*Ib.*, *p.* 49). El designio providencial de la historia se revela en la victoria que periódicamente consigue el pueblo que tiene el más alto concepto del espíritu. "El espíritu particular de un pueblo está sometido a lo transitorio, pasa, pierde su importancia para la historia del mundo, cesa de ser el portador del concepto supremo que el espíritu ha conquistado de sí. El pueblo del momento, el dominador, es, en efecto, a la vuelta del tiempo, el que ha concebido el más elevado concepto del espíritu. Puede suceder que los pueblos portadores de conceptos no tan elevados continúen existiendo. En la historia del mundo son apartados a un lado" (*Ib. p.* 55).

Se ha dicho que el fin último de la historia del mundo es la realización de la libertad del espíritu. Ahora bien, esta libertad se realiza, según Hegel, en el Estado; el Estado es, pues, el fin supremo. Sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional y obra según una voluntad universal. Por esto sólo en el Estado pueden existir arte, religión y filosofía. Estas formas del espíritu absoluto expresan, en efecto, el mismo contenido racional que se realiza en la existencia histórica del Estado; de manera que sólo con una determinada religión puede existir una determinada forma estatal, y sólo en un determinado Estado puede subsistir una determinada filosofía y un determinado arte (*Ib.*, *p.* 119). El Estado es el objeto más específicamente determinado de la historia universal del mundo, "aquel en que la libertad alcanza su objetividad y vive gozando de ella" (*Ib.*, *p.* 109).

La historia del mundo es, desde este punto de vista, la sucesión de formas estatales que constituyen momentos de un devenir absoluto. Los tres momentos de ella, el mundo oriental, el mundo grecorromano y el mundo germánico, son los tres momentos de la realización de la libertad del espíritu del mundo. En el mundo oriental uno solo es libre; en el mundo grecorromano algunos son libres; en el mundo germánico todos los hombres saben que son libres, esto es, es libre el hombre en cuanto hombre. Hegel

expone y determina en toda su particularidad geográfica e histórica esta división; pero su exposición es a este propósito, como ya en la filosofía de la naturaleza, una arbitraria manipulación del material empleado y una continua violación de los cánones científicos que presiden su recopilación y utilización de las disciplinas correspondientes. En realidad la investigación historiográfica se funda en el interés por el pasado en cuanto tal; y Hegel no tiene interés por el pasado, como tampoco tiene interés por el futuro. Su única categoría historiográfica es la del presente, que es, por otra parte, la eternidad. "En la idea también aquello que parece pasado se conserva eternamente. La idea es presente, el espíritu es inmortal; en ningún momento ha dejado de existir ni dejará de existir nunca; no hay pasado, ni futuro, sino que hay absolutamente *ahora.* Con esto queda dicho ya que el mundo actual, la forma actual y autoconciencia del espíritu, comprende en sí todos los grados que se manifiestan como antecedentes en la historia. Es cierto que se han desarrollado independientemente uno después del otro; pero lo que es el espíritu, lo ha sido siempre en sí, y la diferencia consiste solamente en el desarrollo de este en sí" (*Ib.*, I, p. 189). Hegel ha llevado así a su más cruda y radical expresión aquel concepto de la historia, que habiendo relampagueado en la fantasía de Lessing y de Herder, había encontrado sus formulaciones preparatorias en Fichte y Schelling. Es el concepto de la historia como profecía al revés, como desarrollo necesario de un todo completo y, por esto, como una totalidad inmóvil y carente de desarrollo, como un presente eterno, sin pasado y sin porvenir.

BIBLIOGRAFÍA

§ 566. Sobre la vida de Hegel: K. Rosenkranz, *H.s. Leben*, Berlín, 1844; R. Haym, *H. und sein Zeit*, Berlín, 1857; W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, en "Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften", 1905, y otros escritos en *Gesammelte Schriften*, IV, Leipzig, 1921.

i 567. Las obras completas de Hegel aparecieron después de la muerte del filósofo, en edición preparada por un grupo de amigos: Marheineke, Schulze, Gans, Hotho, Michelet, Fórster, con el título de *Werke, Wollständige Ausgabe*, en 19 vols., Berlín, 1832-45. Esta edición fue reimpresa más veces sin cambios substanciales (a ella se refieren las citas del texto cuando no se da otra indicación). Una nueva edic. crítica, empezada en 1905 por G. Lasson, comprende hasta ahora los siguientes volúmenes: I, *Erste Druckschriften*; II, *Phänomenologie des Geistes*; III-IV, *Die Wissenschaft der Logik*; V, *Encyclopädie des philosophischen Wissenschaften* (trad. cast., Madrid, 1917-18); VI, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, VII, *Schriften zür Politik und Rechtsphilosophie*; VIII-IX, *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte* (trad. cast., Madrid, 1928); X, *Aesthetik*, 1..0 parte (traducción castellana, Buenos Aires, 1946); XII-XIV, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; XVIII, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Otra buena edición es también la preparada por H. Glockner, en 20 vols., Stuttgart, 1931, de la que forma parte también una monografía sobre Hegel del propio Glockner, en 2 vols., y un *Hegel-Lexikon*, en 4 volúmenes.

§ 568. Bibliografía, en Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1906. Para un examen de la literatura hegeliana mas moderna: N. Bobbio, en "Belfagor", 1950.

Haym, obr. cit.; J. H. Stirling, *The secret of H.*, Londres, 1865; K. Rosenkranz, *H. als deutscher Nationalphilosoph.*, Leipzig, 1870; T. Häring, *H., sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, 1929-1938; E. de Negri, *Interpretazione di H.*, Florencia, 1943; T. Litt, *H.*, Heidelberg, 1953; A. Cresson-R. Serreaus, *H.*, París, 1955.

§ 570. Los escritos de juventud de Hegel han sido editados por H. Nohl, *H.s theologische Jugendschriften*, Tubinga, 1907. Cfr. también J. Hoffmeister, *Dokumente* za *H.s Entwicklung* Stuttgart, 1936.

Sobre los escritos juveniles de Hegel y la formación del sistema hegeliano: Dilthey, *Jugendgeschichte H.s.*, cit.; Della Volpe, *H. romantico e mìstico,* Florencia, 1929; y especialmente: Haering, *H., sein Wollen und sein Werk*, I, Leipzig, 1929, que es precisamente un comentario a sus escritos juveniles, De Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Florencia, 1930; G. Lukacs, *Der junge H.*, Zurich, 1948; P. Asveld, *La pensée religieuse dujeune H.*, Lovaina, 1953; A. T. B. Peperzak, *Le jeune H. et la visión morale du monde,* La Haya, 1960; N. Merker, *Le origini della logica Hegeliana*, Milán, 1961.

§ 571. Sobre la fenomenología del espíritu: J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de H.*, Part's, 1929; Th. Haering, en *Werhandlungen des dritten Hegelkongresses in Rom.*, Tubinga, 1934, p. 118 y sigs.; De Negri, *Interpretazione di H.*, Florencia, 1942; A. Kojève, *Introduction à la lecture de H.*, París, 1947; Hyppolite, *Genèse et structure de ¡a Fenomenologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1947.

§ 572. Sobre la lógica: P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platón et dans Hegel,* París, 1860; W. Wallace, *Prolegomena to the Study of H. 's Philosophy and Specially ofbis Logic,* Oxford, 1894; J. B. Baillie, *The Origin and the Significance of H.'s Logic,* Londres, 1901; Hibben, *H.'s Logic,* Nueva York, 1902; G. Mure. *A Study of H.'s Logic,* Oxford, 1950; G. Mure, *A Study o f He gel's Logic,* Oxford, 1950; J. Hyppolite, *Logique et existence. Essais sur la logique de H.*, París, 1953; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana,* Milán, 1961.

§ 573. Sobre la filosofía de la naturaleza: S. Alexander, en "Mind", 1886; E. Meyerson, *De l'explication dans les Sciences,* París, 1927, p. 343 sigs.

§ 575. Sobre la estética Croce, *Ultimi saggi*, Bari, 1935, p. 147-160.

§ 576. Sobre la filosofía de la religión: J. M. Sterret, *Studies in H.'s Philosophy of Religión,* Londres, 1891.

§ 578. Sobre la filosofía del derecho: K. Majer-Moreau, *H.s. Socialphilosophie*, Tubinga, 1907; S. Brie, *Der Volksgeist bei H.*, en "Archiv. für Rechts-und-Wirtschaftsphilosophie", 1908-1909; y especialmente: Rosenzweig, *H. und der Staat*, 2 vols., Berlín, 1920.

§ 579. Sobre la filosofía de la historia: G. Lasson, *H. als Geschichtephilosoph*, Leipzig, 1920; K. Léese, *Die Geschichtephilosophie H s,* Berlín, 1922; Hyppolite, *Introduction à la phil. de l'Histoire de Hegel*, París, 1948; A. Plebe, *H., filosofo della storia,* Turín, 1952.

Bibliografía española: J. Ortega y Gasset, *Hegel y América, La "Filosofia de la historia" de Hegel y la historiología* (1928); X. Zubiri, *Hegel y el problema metafisico* (1931).

CAPITULO VI

SCHOPENHAUER

580. VIDA Y ESCRITOS

Adversario del idealismo en el terreno del racionalismo optimista, Arturo Schopenhauer comparte con él el espíritu romántico y la aspiración a lo infinito. Nació en Danzig el 22 de febrero de 1788; su padre era banquero, y su madre, Juana, una conocida escritora de novelas. Viajó en su juventud por Francia e Inglaterra y, después de la muerte de su padre, que quería dedicarlo al comercio, frecuento la Universidad de Gotinga, donde tuvo por maestro al escéptico Schulze. En su formación influyeron las doctrinas de Platón y de Kant. Kant fue considerado siempre por Schopenhauer como el filósofo más original y de más talla que jamas apareciera en la historia del pensamiento. En 1811, en Berlín, Schopenhauer seguía las lecciones de Fichte; en 1813 se graduó en Jena con su tesis *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* En los años aiguientes (1814-18), Schopenhauer vivió en Dresde. Allí se dedicó a escribir una obra, *Sobre la vista y los colores* (1816), en defensa de las doctrinas científicas de Goethe, con el que había trabado una buena amistad durante su permanencia en Weimar, y preparó para la imprenta su obra principal, *El mundo como voluntad y representación,* que fue publicada en 1819. Después de un viaje a Roma y a Nápoles, ingresó en 1820 como docente libre en la Universidad de Berlín, y hasta 1832 dio en ella sus cursos libres, sin demasiado entusiasmo y sin ningún éxito. Entre 1822 y 1825 fue de nuevo a Italia. La epidemia de cólera de 1831 le hizo huir de Berlín y se estableció en Francfort del Main, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 21 de septiembre de 1861. Mientras, en 1836, había publicado *La voluntad en la naturaleza,* y en 1841, *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Su última obra, *Parerga y paralipómena,* fue publicada en 1851, y es un conjunto de tratados y de ensayos, algunos de los cuales, por su forma popular y brillante, contribuyeron no poco a difundir su filosofía. Comprenden, entre otros: *La filosofía de la universidad, Aforismos sobre la sabiduría de la vida, Pensamientos sobre asuntos diversos.*

La obra de Schopenhauer no alcanzó éxito inmediato, tuvo que esperar más de veinte años para publicar la segunda edición de *El mundo como voluntad y como representación,* edición que enriqueció con un segundo volumen de notas y suplementos. Era el período de mayor floración idealista a la cual Schopenhauer se oponía despectivamente, dirigiendo a Fichte, a Schelling, a Hegel y a sus seguidores los más ásperos sarcasmos. El

idealismo es despectivamente definido por él como la "filosofía de las universidades"; es una filosofía farisaica que no está al servicio de la verdad, sino de intereses vulgares, y por ello no se preocupa más que de justificar sofísticamente las creencias y los prejuicios que resultan útiles a la Iglesia y al Estado. A Fichte y a Schelling, Schopenhauer les reconoce aún cierto ingenio, aunque mal empleado; pero en cuanto a Hegel, es "un charlatán pesado y necio", y su filosofía, "una bufonada filosófica", "la más vacía e insignificante chachara con la que jamás se haya complacido una cabeza de alcornoque", expresada en la jerga más repugnante, al mismo tiempo que insensata, que recuerda el delirio de los locos". Schopenhauer no trata mejor, por otra parte, ni siquiera a Schleiermacher, Herbart y Fries. En el lenguaje florido y pintoresco que emplea para expresar su poco benévola apreciación de la filosofía contemporánea se manifiesta continuamente la exigencia, que sintió de manera intensísima, de la libertad de la filosofía, exigencia que le hace indignarse ante la divinización que del Estado hacía Hegel. "¿Qué mejor preparación para los futuros empleados administrativos y jefes de negociado que ésta que enseñaba a dar la vida entera al Estado, a pertenecerle en alma y cuerpo como la abeja a la colmena, y a no tener otra mira que llegar a ser una rueda capaz de cooperar a mantener en pie la gran máquina del Estado? El jefe de negociado y el hombre eran así una sola y misma cosa..."

581. LA VOLUNTAD INFINITA

El punto de partida de la filosofía de Schopenhauer es la distinción kantiana entre los fenómenos y el noumeno. Pero esta distinción la entiende Schopenhauer en un sentido que nada tiene de común con el genuinamente kantiano. Para Kant, el fenómeno es la realidad, la única realidad posible para el conocimiento humano; y el noúmeno es el límite intrínseco de este conocimiento. Para Schopenhauer, el fenómeno es apariencia, ilusión, sueño, lo que la filosofía india llama "velo de Maya"; y el noúmeno es la realidad que se oculta detrás del sueño y la ilusión. Desde el principio, Schopenhauer conduce el concepto de fenómeno hacia un sentido totalmente extraño al espíritu de Kant y extraído de la filosofía india y budista, que conocía profundamente. Y sobre esta base presenta su filosofía como la culminación necesaria de la de Kant: él ha descubierto la vía de acceso al noúmeno, que Kant consideraba inaccesible. Schopenhauer no hace ningún caso de la doctrina moral de Kant, que había afirmado que en la fe moral y en sus condiciones (postulados de la razón práctica) existía la posibilidad de una relación del hombre con el mundo nouménico. Pera él, Kant es el Kant de la *Crítica de la razón pura*; más aún: sólo el de la primera edición de dicha *Crítica.* El camino de acceso al noúmeno que Schopenhauer descubre, es la *voluntad*: no la voluntad finita, individual y consciente, sino la voluntad *infinita*, y, por eso, una e indivisible, independiente de toda individuación. Tal voluntad, que vive en el hombre como en cualquier otro ser de la naturaleza, es, pues, un principio infinito, de típica inspiración romántica. Schopenhauer aborrecía la filosofía de los aburridos idealistas; pero precisamente en virtud de esta oposición su

filosofía conserva con ella una estrecha relación. Para Hegel, la realidad es razón, y para Schopenhauer es voluntad irracional; pero, para uno *y* otro, sólo lo infinito es real y lo finito es apariencia. Hegel llega a un optimismo que justifica todo lo que existe; Schopenhauer desemboca en un pesimismo que tiende a negar y suprimir toda Ja realidad. Pero uno y otro están dominados por la misma avidez de lo infinito y descuidan igualmente lo individual, que también para Schopenhauer es mera apariencia. Si Hegel identifica la libertad con la necesidad dialéctica, Schopenhauer la. niega explícitamente por contraria al determinismo que reina en todo el mundo fenoménico.

La voluntad infinita está interiormente escindida, es discorde y devoradora de sí misma: es, esencialmente, desdicha y dolor. Schopenhauer se declara partidario y profeta de la liberación de la voluntad de vivir y halla el camino de la liberación en el ascetismo. Sin embargo, personalmente aún no se siente empeñado en esta tarea. No obstante el carácter profético de *su* filosofía, Schopenhauer no ve en la filosofía más que una suma de conceptos abstractos y genéricos que hacen de ella "una repetición completa y como un reflejo del mundo en conceptos abstractos" (*Mundo,* I, § 15). Por lo tanto, el filósofo no es comprometido por las enseñanzas de su filosofía. "Que el santo sea un filósofo, es tan innecesario como que el filósofo sea un santo: como no es preciso que un hombre muy hermoso sea un gran escultor, o que un gran escultor sea un hombre bello. Por otra parte, sena absurdo pretender de un moralista que sólo recomiende las virtudes que él posee. Reflejar de manera abstracta, universal, límpida, en conceptos, la moral esencial del mundo, y así, cual una imagen reflejada, fijarla en conceptos permanentes y siempre ordenados de la razón: esto, y no otra cosa, es filosofía" (*Ib.*, I, § 68). De esta suerte, Schopenhauer ni siquiera se propuso emprender el camino de la liberación ascética, tan elocuentemente defendida por él como último resultado de su filosofía. En realidad, permaneció aferradísimo a aquella voluntad de vivir de la que tanto predicaba la necesidad de liberarse. Y cuando, después de la muerte de Hegel, decayó la moda del hegelianismo y la atención del público comenzó a volverse hacia él, se alegró en sumo grado. Su personalidad cae por completo fuera de su filosofía, la cual queda privada, por ello, del máximo mérito de toda filosofía: el testimonio vivo del filósofo que la ha elaborado.

582. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

"El mundo en mi representación": con este aserto se inicia la obra principal de Schopenhauer. Este principio, como los axiomas de Euclides, resulta evidente apenas es comprendido. La filosofía moderna, desde Descartes hasta Berkeley, ostenta el mérito de haber llevado a su pleno conocimiento este principio. Ello significa que la verdad filosófica debe, en todo caso, ser idealista. ' Nada más cierto —dice Schopenhauer (*Mundo,* II, c. 1)— que nadie puede salir de sí mismo para identificarse directamente con las cosas distintas de él; todo aquello de que tiene conocimiento cierto, es decir, inmediato, se encuentra dentro de su conciencia." La representación tiene dos aspectos esenciales e inseparables, cuya distinción constituye la

forma generai del conocimiento: ser abstracta o concreta, pura o empirica. De una parte está el *sujeto* de la representación, que es aquello que lo conoce todo, pero que no es conocido por nadie, porque no puede llegar a ser nunca objeto de conocimiento. De otra parte está el. *objeto* de la representación, condicionado por las formas *a priori* del espacio y del tiempo que en él producen la multiplicidad. El sujeto está fuera del espacio y del tiempo, y está, total e indiviso, en todo ser capaz de poseer representaciones. "Uno sólo de estos seres integra, con el objeto, el mundo como representación, con tanta plenitud como los millones de seres existentes. Pero si también este ser se desvaneciera, cesaría de existir el mundo como representación" (*Ib.*, I, § 2). No puede haber objeto sin sujeto, ni sujeto sin objeto. El materialismo queda excluido porque niega el sujeto reduciéndolo a objeto (a la materia). El idealismo (el de Fichte) queda eliminado porque supone la tentativa opuesta, e igualmente imposible, de negar el objeto reduciéndolo a sujeto.

Ahora bien, la realidad del objeto se reduce a su acción. La pretensión de que el objeto tenga existencia fuera de la representación que de él tiene el sujeto, y de que, por tanto, el objeto intuido no se agote en su acción, carece de sentido, incluso es contradictoria. La acción causal del objeto sobre otros objetos constituye toda la realidad del objeto mismo. En consecuencia, si se llama *materia* al objeto del conocimiento, la realidad de la materia se agota en su *causalidad.* De esta afirmación, Schopenhauer deduce como primera consecuencia la eliminación de toda diferencia notable entre vigilia y ensueño. Lo que afirmó la antiquísima filosofía india, lo que han dicho los poetas de todos los tiempos, desde Píndaro hasta Calderón, encuentra, según Schopenhauer, una confirmación decisiva en la conclusión idealista de la filosofía moderna: la vida es sueño, y se distingue del sueño propiamente dicho tan sólo por su mayor continuidad y conexión interior *(Mundo,* 1, § 5). La segunda consecuencia es que la función fundamental de la inteligencia es la *intuición* inmediata de la relación causal existente entre sus objetos: la realidad de estos objetos consiste, en efecto, como se ha visto, exclusivamente en su causalidad. La inteligencia es, pues, esencialmente intuitiva, en oposición con la razón, que es, en cambio, esencialmente discursiva y sólo opera con conceptos abstractos (*Ib.*, I, § 8). Los conceptos abstractos son irreductibles a las intuiciones intelectuales, por cuanto derivan de éstas y las presuponen (*Ib.*, I, § 10). El saber propiamente humano es conocimiento abstracto, esto es, mediante conceptos; pero tal saber no tiene otro fundamento de su certeza que la propia intuición intelectual. Schopenhauer considera que incluso la geometría se funda por completo en la intuición, por lo que adquiriría mayor evidencia si adoptase explícitamente el método intuitivo (*Ib.*, I, § 15).

Espacio, tiempo y causalidad constituyen las formas *a priori* de la representación, es decir, las condiciones a que ha de someterse todo objeto intuido. De aquí la importancia que Schopenhauer da al principio de causalidad, cuyas distintas formas determinan las categorías de los objetos cognoscibles. En su ensayo *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer había distinguido cuatro formas del principio de causalidad y cuatro clases de objetos cognoscibles correspondientes. 1.ª, el principio de razón suficiente del *devenir* regula las relaciones entre las cosas

naturales y determina la sucesión necesaria del efecto a la causa. Esta forma delimita las representaciones intuitivas, completas y empíricas: esto es, de las cosas o de los cuerpos naturales. En los diversos aspectos de esta forma de causalidad se funda la diferencia entre el cuerpo orgánico, la planta y el animal: el cuerpo orgánico es determinado en sus cambios por *causas* (en el sentido restringido de la palabra); la planta, por *estímulos*; el animal, por *motivos.* 2.ª, el principio de razón suficiente del *conocer* regula las relaciones entre juicios y hace depender la verdad de la conclusión de la de las premisas. Esta forma de principio delimita aquella clase de conocimientos que tan sólo posee el hombre, es decir, los conocimientos racionales verdaderos y propios. 3.ª, el principio de razón suficiente del *ser* regula las relaciones entre las partes del tiempo y del espacio, y por eso mismo determina la concatenación lógica de los entes aritméticos y geométricos. Por tanto, en él se funda la verdad de los conocimientos matemáticos. 4.ª, el principio de razón suficiente del obrar regula las relaciones entre las acciones y las hace depender de sus motivos. La motivación es, por ello, una clase particular de la causalidad y, precisamente, la causalidad vista desde el interior mismo del sujeto agente.

Estas cuatro formas de principio de causalidad constituyen cuatro formas de *necesidad* que dominan todo el mundo de la representación: la necesidad lógica según el principio de la *ratio cognoscendi*; la necesidad física según la ley de la causalidad; la necesidad matemática según el principio de la *ratio essendi, y* la necesidad moral, según la cual todo hombre, como todo animal, *debe* cumplir la acción sugerida por el motivo, cuando este motivo se le ha presentado. Esta última forma de necesidad excluye, evidentemente, la libertad de la voluntad humana, que de hecho no existe, según Schopenhauer. El hombre, como representación, es solamente un fenómeno entre otros fenómenos, y está sometido a la ley general de los fenómenos mismos, que es la causalidad, en la forma específica que le es propia: la de la motivación. Pero, puesto que la realidad no se reduce por completo a la representación, que sólo es fenoménica, hay para el hombre otra posibilidad de considerarse libre, posibilidad ligada a la esencia nouménica del mundo y de sí mismo.

583. EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Si el mundo fuese sólo representación, se reduciría a una visión fantástica o a un sueño inconsciente. Pero no es sólo representación y revela en el hombre mismo su realidad última, su noúmeno. El hombre, por tanto, como sujeto cognoscente, está fuera del mundo de la representación y de su causalidad; como cuerpo está dentro de este mundo y sometido a su acción causal. Pero el cuerpo mismo no es dado al hombre como mero fenómeno, esto es, no es únicamente intuido por él como una representación entre las otras representaciones. Le es dado de modo más intrínseco e inmediato: como *voluntad.* Se admite corrientemente que los actos y los movimientos del cuerpo son efectos de la voluntad; para Schopenhauer son la voluntad misma en su manifestación objetiva, en su objetivización. El cuerpo entero no es más que la *objetividad* de la voluntad, la voluntad convertida en objeto

de intuición o representación. La voluntad es, pues, la cosa en sí, la realidad interna, de la cual la representación es fenòmeno o apariencia. "El fenòmeno es representación y nada más; toda representación, de cualquier especie que sea, todo objeto, es fenómeno. La cosa en sí, por el contrario, es solamente la voluntad; ésta, como tal, no es representación, sino algo *toto genere diverso.* Toda representación, todo objeto, es un fenómeno, una exteriorización visible u objetivación de la voluntad. Ella es lo íntimo del ser, el núcleo de cada individuo e igualmente del todo. Se manifiesta en toda fuerza ciega natural y también en la conducta meditada del hombre. La diferencia que separa la fuerza ciega del proceder reflexivo proviene del distinto grado de manifestación, y no de la esencia de la voluntad que se manifiesta" (*Ib.*, I, § 21).

Como cosa en sí, la voluntad se sustrae a las formas propias del fenómeno, esto es, al espacio, al tiempo y a la causalidad. Estas formas constituyen el *principium individuationis*, porque individualizan y multiplican los seres naturales. La voluntad que se sustrae a tales formas se sustrae al principio de individuación; es, pues, única en todos los seres. Además, por sustraerse a la causalidad, la voluntad obra de manera absolutamente libre, sin motivación, y es, por tanto, irracional y ciega. Schopenhauer la identifica con las fuerzas que actúan en la naturaleza, fuerzas que adoptan aspectos y nombres diversos (gravedad, magnetismo, electricidad, estímulo, motivo) en sus manifestaciones fenoménicas, pero que en sí son una única e idéntica fuerza: la voluntad de vivir.

La objetivación de la voluntad en la representación tiene *grados* diversos. Todo grado es una *idea* en sentido platónico: una forma eterna o un modelo, una especie, que luego se individualiza y multiplica en el mundo de la representación, por obra del tiempo, del espacio y de la causalidad. La *ley natural* es la relación de la idea con la forma de su fenómeno. El grado más bajo de la objetivación de la voluntad está constituido por las fuerzas generales de la naturaleza. Los grados superiores son las plantas y los animales hasta el hombre, en los cuales comienza a aparecer la individualidad verdadera y propia. A través de estos grados, la voluntad una tiende a una objetivación cada vez más elevada; por esto aparta los grados inferiores del propio fenómeno, después de haberlos empujado al conflicto con objeto de triunfar sobre ellos y objetivarse en un nivel superior. Todo grado de objetivación de la voluntad opone al otro la materia, el espacio y el tiempo, e implica, por tanto, lucha, batalla y victorias alternantes. Esto sucede: tanto en la naturaleza inorgánica como en el mundo vegetal y animal, e incluso entre los hombres. En los grados inferiores, la voluntad aparece como un impulso ciego, una sorda agitación. En los animales llega a ser representación intuitiva y cesa de obrar como impulso ciego. En los hombres llega a ser razón que actúa en virtud de *motivos.* Pero lo que gana la voluntad en claridad lo pierde en seguridad: la razón está sujeta al error y, como guía de la vida, falla muchas veces en su objetivo. Esto no impide que haya surgido expresamente al servicio de la voluntad y que sea su esclava (*Ib.*, I, § 27). De esta esclavitud puede librarse sólo a través del *arte* y a través de la *ascesis.*

584. LA LIBERACIÓN DEL ARTE

La primera e inmediata objetivación de la voluntad es la idea, en el sentido de especie, de esencia universal y genèrica. La idea está fuera del espacio y del tiempo, fuera del principio de causalidad en todas sus formas y, por lo tanto, fuera del conocimiento común y científico, vinculado precisamente al espacio, al tiempo y a la causalidad. Está también fuera del individuo como tal, que sólo conoce objetos particulares, objetos que son objetivación mediata de la voluntad y mediata de las ideas. Los objetos particulares —las cosas y los seres existentes en el espacio y en el tiempo—, por su multiplicidad y su mutabilidad, no constituyen una objetivación adecuada y plena de la voluntad. Objetivación adecuada y plena lo es solamente la idea. Y la idea no es el objeto del conocimiento, sino sólo el del arte, que es *obra del genio.* Ahora bien, mientras el conocimiento y, por consiguiente, la ciencia, está continuamente prisionera en las formas del principio de individuación y esclavizada a las necesidades de la voluntad, el arte es conocimiento libre y desinteresado. Quien contempla las ideas no es el individuo natural, sometido a las exigencias de la voluntad, sino el sujeto puro del conocimiento, el *ojo puro del mundo.* El genio es la actitud de contemplación de las ideas en su grado más elevado. "Mientras para el hombre corriente —dice Schopenhauer *(Mundo,* I, § 36)— el patrimonio cognoscitivo propio es la linterna que ilumina el camino, para el hombre genial es el sol que revela el mundo.'

La contemplación estética sustrae al hombre de la cadena infinita de las necesidades y de los deseos con una satisfacción inmóvil y completa. Esta satisfacción no se alcanza jamás de otra forma. "Ningún objeto de la voluntad, una vez logrado, puede producir una satisfacción duradera, que sea inmutable; se asemeje sólo a la limosna que, dada al mendigo, prolonga hoy su vida para continuar mañana su tormento" (*Ib.*, I, § 38). En la contemplación estética, en cambio, la cadena de las necesidades se interrumpe porque el individuo mismo es, en cierto modo, anulado. "La pura objetividad de la intuición, en virtud de la cual llega a ser conocida no ya la cosa particular como tal, sino la idea de su especie, resulta determinada por el hecho de que ya no se es consciente de sí mismo, sino sólo de los objetos intuidos; por consiguiente, la propia conciencia permanece simplemente como el sostén de la existencia objetiva de aquellos objetos" (*Ib.*, II, c. 30). En esto consiste la analogía y, finalmente, la afinidad del arte con la anulación de la voluntad, debida al ascetismo. Cuando, al elevarnos a la contemplación de la idea, entramos en lucha con los impulsos discordantes de la voluntad, tenemos el sentimiento de lo *sublime,* el cual, precisamente por esta lucha, se distingue del sentimiento de lo bello en que aquella no se da (*Ib.*, I, § 39).

Las diferentes artes corresponden a grados diversos de objetividad de la voluntad. Van desde la arquitectura, que corresponde al grado inferior de objetividad (esto es, a la materia inorgánica), a través de la escultura, la pintura y la poesía, hasta la tragedia, que es el arte superior. La tragedia revela el íntimo conflicto y la lucha de la voluntad consigo misma. "El dolor sin nombre, el afán de la humanidad, el triunfo de la perfidia, la tiránica influencia de las circunstancias y el derrumbamiento fatal de los justos y de

ios inocentes, son presentados por la tragedia a plena luz, y se alcanza así un indicio muy significativo de la naturaleza del mundo y del ser" (*Ib.*, I, § 51). Entre las diversas artes, la música merece un lugar especial. A diferencia de las demás, la música no corresponde a las ideas, sino que, como las ideas mismas, es revelación inmediata de la voluntad. "La música es una objetivación e imagen de la voluntad tan directa como el mundo, o incluso como las ideas mismas, cuya múltiple manifestación fenoménica constituye el mundo de los objetos particulares" (*Ib.*, I, § 52). La música es, por ello, el arte más universal y profundo, el lenguaje universal en grado sumo, "el cual es, respecto a la universalidad de los conceptos, poco más o menos lo que éstos son respecto a la singularidad de las cosas".

Todo arte es liberador: el placer que procura es la cesación del dolor de la necesidad, cesación alcanzada merced al desasimiento del conocimiento respecto a la voluntad y a su actitud de contemplación desinteresada. Pero la liberación del arte es, sin embargo, siempre temporal y parcial. No redime al hombre de la vida sino por breves instantes y no es un camino para sustraerse a la vida, sino solo un alivio de la vida misma. El camino de la liberación total es por esto mismo, distinto e independiente del arte.

585. LA VIDA COMO DOLOR

En el umbral del tratado de ética, que debe indicar el camino de la liberación humana de la voluntad de vivir, Schopenhauer se debate con el problema de la libertad. ¿Cómo puede el hombre liberarse de la voluntad si no es libre frente a ella, si es un esclavo de la voluntad misma? En el *Ensayo sobre el libre albedrío* (1840), incluido en los *Dos problemas fundamentales de la ética*, Schopenhauer se había ya pronunciado claramente contra una libertad entendida como *liberum arbitrium indifferentiae*Al mismo tiempo, interpretando a su modo la doctrina de Kant, había situado la libertad en la esencia nouménica o inteligible del hombre. A esta solución se inclina también en su obra principal. El fenómeno, todo fenómeno, está sometido a una de las formas del principio de razón suficiente; de ahí que sea necesario. Pero el noúmeno escapa a aquellas formas; así pues, es libertad, y es libertad en el sentido más vasto y extenso: es libertad como omnipotencia. Es omnipotente, por tanto, la voluntad en sí, el noúmeno de todas las cosas, y, por ello, también del hombre. Pero el hombre es sólo un fenómeno de la voluntad, la cual en sí es una e indivisible; ¿cómo puede ser, pues, libre? Schopenhauer distingue el *carácter empírico* del hombre, que es puro fenómeno y, por tanto, necesario y determinado, y el *carácter inteligible*, que es un acto de voluntad fuera del tiempo y, por ello, indivisible e inmutable. El carácter inteligible se manifiesta en las acciones y determina la naturaleza del carácter empírico; pero no por ello está en la mano del hombre, porque éste no puede escogerlo; es la voluntad quien lo escoge para él. Al carácter inteligible y al carácter empírico se añade después el *carácter adquirido,* que se forma viviendo, al ir utilizando las cosas del mundo, y consiste en la conciencia clara y abstracta del propio carácter empírico. En todo esto aún no hay trazas de libertad. Pero la voluntad es en sí misma libre y puede promover en el hombre y para el hombre su propia liberación.

Esto sucede sólo en aquel acto en que la voluntad misma llega "a la plena conciencia en sí, al claro y exhaustivo conocimiento de su propio ser, tal como se refleja en el mundo" (*Ib.*, I, § 55). Pero cómo esta conciencia de la voluntad, este su autoconocimiento o autoobjetivación —que no puede ser sino producto de la voluntad misma— pueda anular o atenazar la voluntad omnipotente, es cosa que Schopenhauer no se detiene a explicar.

La autonegación de la voluntad debe ser, pues, producto del claro y límpido conocimiento que la voluntad tiene de sí misma. Lo fundamental de este conocimiento es que la vida es dolor y que la voluntad de vivir es el principio del dolor. Querer significa, en efecto, desear y el deseo implica la ausencia de lo que se desea. Deseo es falta, deficiencia, indigencia, por consiguiente, dolor. La vida se lanza a un esfuerzo constante para vencer el dolor, esfuerzo que resulta vano en el momento mismo en que alcanza su término. La satisfacción del deseo y de la necesidad origina inmediatamente un nuevo deseo o una nueva necesidad, de modo que esa.satisfacción nunca tiene carácter definido y positivo: el placer es la cesación del dolor y, por tanto, un estado negativo y pasajero. Por otra parte, cuando el aguijón de los deseos y de las pasiones se nace menos incensó sobreviene el hastío, que es aún más insoportable que el dolor. La vida es, por esto, un continuo oscilar entre el dolor y el hastío; de los siete días de la semana, seis corresponden a la fatiga y a la necesidad, y el séptimo al hastío (*Ib.*, I, § 57). Contra la tesis de Leibniz, de que éste es el mejor de los mundos posibles, Schopenhauer afirma radicalmente lo opuesto, es decir, que es el peor de los mundos posibles. Posible no es lo que puede imaginarse con la fantasía, sino lo que realmente puede existir; y por poco peor que el mundo fuera, ya no podría existir. Así pues, no pudiendo ser posible un mundo peor, por no poder existir, éste es, precisamente, el peor de los mundos posibles. "El optimismo no es más —dice Schopenhauer, repitiendo a su modo una tesis de Hume— que la autoalabanza injustificada del verdadero creador del mundo, es decir, de la voluntad de vivir, la cual se mira complacida en su propia obra: de aquí Sue sea no sólo una doctrina falsa, sino incluso perniciosa" (*Mundo*, , c. 46).

Sin embargo, Schopenhauer admite el finalismo en la naturaleza y habla de una finalidad *interna* por la cual todas las partes de un organismo singular convergen a la conservación del mismo y de su especie; también habla de una finalidad *externa* que consiste en la relación entre la naturaleza orgánica y la inorgánica que hace posible la conservación de toda la naturaleza orgánica (*Ib.*, I, § 28). Pero Schopenhauer no dice cómo se concilia este finalismo con el pesimismo, esto es, con la tesis de que nuestro mundo es el peor de los mundos posibles. Solamente observa que el finalismo garantiza la conservación de la especie, no la de los individuos de cada especie, los cuales son presa de la incesante guerra exterminadora que la voluntad de vivir lleva contra sí misma. Pero es obvio que un número determinado de individuos tenga que salvarse si se ha de conservar la especie; por tanto, la salvación de dichos individuos debe formar parte del finalismo general.

En cambio, por lo que respecta al mundo de la historia, el pesimismo de Schopenhauer es más coherente. Y así afirma que la verdadera filosofía de la historia no consiste en elevar los objetivos pasajeros de los hombres a objetivos absolutos y eternos y en construir artificiosamente su progreso,

sino en saber que la historia, desde el principio hasta el final de su desenvolvimiento, repite siempre la misma trama, bajo diferentes nombres y trajes distintos. Este único hecho es el moverse, el actuar, el sufrir; en una palabra, el *destino* del género humano, tal como surge de la característica fundamental del hombre: muchas cosas malas, pocas buenas. Por tanto, la única utilidad que puede tener la historia es la de dar al género humano la conciencia de sí mismo y del propio destino. Un pueblo que no conozca su historia vive como el animal: sin darse razón de su pasado, limitado e inmerso en el presente. Lo que hace la razón para el individuo, lo hace la historia para una totalidad de individuos; refiere el presente al pasado y anticipa el futuro. Por esto, toda laguna en la historia es como una laguna en la autoconciencia del hombre; y en presencia de un monumento de la antigüedad que haya sobrevivido a su historia, el hombre permanece ignorante y estupefacto, como el animal ante las acciones humanas o como el sonámbulo que por la mañana descubre lo que él mismo ha hecho estando dormido (*Ib.*, II, c. 38).

586. EL ASCETISMO

El fundamento de la ética de Schopenhauer es la continua laceración que la voluntad hace de sí misma; laceración que en el individuo es la contraposición y la insurrección continua de las necesidades, y fuera del individuo, la contraposición que la voluntad tiene de vivir escindida y discorde en los diversos individuos. Sólo tiene un remedio: el reconocer la unidad fundamental de la voluntad en todos los seres y, por tanto, el considerar a los demás como iguales a nosotros mismos. El hombre malvado no sólo es el atormentador, sino también el atormentado; sólo por un ensueño ilusorio se cree aparte de los demás y libre de su dolor. El remordimiento temporal o la angustia permanente, que acompañan a la maldad, son la oscura conciencia de la unidad de la voluntad en todos los hombres. Toda maldad es injusticia, esto es, desconocimiento de esta unidad. Toda bondad es justicia, o sea, reconocimiento de esta unidad por debajo del velo de Maya, por debajo de la ilusoria multiplicidad del *principiimi individuationes.* Pero la justicia es sólo el primer grado de aquel reconocimiento; el grado superior es la *bondad,* que es el amor desinteresado a los otros. Cuando este amor es perfecto, consigue que el otro individuo y su destino sean parejos a nosotros mismos y a nuestro destino: no se puede ir más allá, puesto que no hay razón alguna para preferir las otras individualidades a la nuestra. Ahora bien, así entendido, el amor no es otra cosa que *compasión*: "es siempre, tan sólo, el conocimiento del dolor de los demás, hecho comprensible a través del dolor propio y puesto a la par con éste" (*Ib.*, I, § 67). En este grado, el individuo ve en todo dolor ajeno el suyo propio, porque reconoce en todos los otros seres su más verdadero e íntimo yo. El velo de Maya se ha rasgado por completo para él y está preparado para la liberación total.

Esta liberación es la *ascesis.* Por ella, la voluntad cambia de dirección, no afirma ya su propia esencia, reflejándose en el fenómeno, sino que la rechaza. La ascesis es "el horror del nombre ante el ser del cual es expresión

su propio fenómeno, ante la voluntad de vivir, ante lo nuclear y esencial de un mundo que vemos lleno de dolor" (*Ib.*, I, § 68). El asceta deja de amar la vida, no ata su voluntad a nada, guarda en sí mismo la máxima indiferencia por todo. El primer paso de la ascesis es la castidad perfecta, que nos libera de la primera y fundamental manifestación de la voluntad de vivir, a saber, del impulso a la generación. Tal impulso domina, según Schopenhauer, todas las formas del amor sexual, que, por muy espiritual que pueda parecer, está siempre bajo la presión de los intereses y de las exigencias de la generación. La elección individual en el amor no es verdaderamente individual, sino elección de la especie y llevada a cabo según los intereses de la especie. Para Schopenhauer, la voluntad de vivir aparece en esta función como "el genio de la especie", que suscita y determina las elecciones, los enamoramientos, las pasiones, con objeto de garantizar la continuidad y la prosperidad de la especie misma. En toda relación, incluso en la más elevada, entre individuos de distinto sexo, no hay más que "una meditación del genio de la especie sobre el individuo, posible gracias a los dos y sobre la combinación de sus cualidades" (*Ib.*, II, c. 44).

Se comprende, por tanto, que la primera exigencia de la liberación ascética de la voluntad de vivir haya de ser el librarse totalmente del impulso sexual, es decir, la castidad absoluta. La resignación, la pobreza, el sacrificio y las otras manifestaciones del ascetismo tienden al mismo fin: liberar la voluntad de vivir de su propia cadena, romperla y anularla. Si la voluntad de vivir fuese anulada por completo en un solo individuo, perecería toda, porque es única. El hombre tiene la misión de liberar radicalmente del dolor a toda la realidad: a través del hombre, el mundo entero será redimido.

Schopenhauer busca la confirmación de esta tesis en la filosofía india, en el budismo y en los místicos cristianos. Y ve en la supresión de la voluntad de vivir el único acto verdadero de libertad que le es posible al hombre. El suicidio no sirve para este fin, porque no es una negación de la voluntad, sino una enérgica afirmación de la misma. De hecho, el suicida quiera la vida; sólo esta descontento de las condiciones en que le ha tocado vivir; destruye, pues, el fenómeno de la vida, su cuerpo, pero no la voluntad de vivir, que por ello mismo no queda afectada o disminuida con su gesto (*Ib.*, I, § 69). El hombre es, como fenómeno, un anillo de la cadena causal: lo que hace está determinado necesariamente por su carácter, y su verdadero carácter es inmutable. Pero cuando conoce la voluntad como cosa en sí, se sustrae a la determinación de los motivos que actúan sobre él en tanto que fenómeno: este conocimiento no es un motivo, sino un *quietivo* de su querer, y el carácter mismo del hombre puede ser así anulado y destruido por dicho conocimiento (*Ib.*, I, § 70). Con ello, el hombre se hace libre, se regenera y entra en aquel estado que los cristianos llaman *estado de gracia*. El término en el cual puede entonces situarse y descansar en la nada, la pura nada, la aniquilación absoluta de todo lo existente, en cuanto es vida y voluntad de vivir. "Lo que resta después de la supresión completa de la voluntad —dice Schopenhauer al final de su obra (*Ib.*, 1, § 71)— es, ciertamente, la nada para todos los que están aún llenos de voluntad. Pero para aquellos otros en los que la voluntad se ha apartado y ha renegado de sí misma, este universo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, es la nada." Schopenhauer se opone tan resueltamente al panteísmo como al

teísmo. Si un Dios personal es, para él, "una fábula judía", el Uno-todo del panteísmo es, para él, el simple fenómeno accidental de un principio más amplio. "El mundo no colma todas las posibilidades del ser, sino que deja aún fuera de sí lo que indicamos sólo negativamente como negación de la voluntad de vivir" (*Ib.*, II, c. 50). El mundo del panteísmo es el mundo del optimismo, mientras el mundo de Schopenhauer existe sólo para hacer posible su propia negación.

BIBLIOGRAFÍA

§ 580. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Frauenstädt, 6 vols., Leipzig, 1873-74; ed. Grisebach, 6 vols., Leipzig, 1891; ed. Steiner, 12 vols., Stuttgart, 1894 sigs.; ed. Frischeisen-Köhler, 8 vols., Berlín, 1913; ed. Deussen, 14 vols., Berlín, 1911 sigs. Esta última es una edición crítica completa.

Traducciones españolas: *Parerga y Paralipómena*, en 2 vols., de la Biblioteca Económica Filosófica, dirigida por Antonio Zozaya. *El mundo como voluntad y como representación,* Madrid, 1896.

El cardenal Ceferino González y Díaz Tuñón examinó la obra de Sch., en el tomo III de su *Historia de la Filosofía,* Madrid, 1879. El profesor Urbano González Serrano publicó en varias revistas y periódicos, a la muerte de Sch., en 1894, estudios sobre la obra y la personalidad del filósofo alemán.

§ 581. Th. Ribot, *La philosophie de Sch.*, París, 1874; W. Wallace, *Sch.*, Londres, 1891; E. Grisebach, *Sch., neue Beiträge zur Geschichte sein Lebens*, Berlín, 1905; O. Siebert, *A. Sch.*, Stuttgart, 1906; S. Covotti, *La vita e il pensiero di A. Sch.*, Turín, 1909; Th. Ruyssen, *Sch.*, París, 1911; E. Seillière, *Sch.*, París, 1912; M. Beer, *Sch.*, Londres. 1914; W. Doering, *Sch., Leben und Werke;* W. Schneider, *S.*, Viena, 1937; T. R. Borch, *S.*, Berlín, 1941; P. Martinetti, *S.*, Milán. 1941; F. Copleston, *A. S.*, Londres, 1946; A. Cresson, *S.*, París, 1946; M. Guéroult, S. *et Fichte,* París, 1946.

§ 582. L. Ducros, *Sch., les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant à Sch.*, París, 1884; M. Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon S.*, París, 1948.

§ 584. A. Fauçonnet, *L'esthétique de Sch.*, París, 1914.

§ 585. Renouvier, *Sch. et la métaphysique du pessimisme*, en "L'année philosophique", 1893; K. Fischer, *Die philosophie des Pessimismus*, en "Kleine Schriften", I, Heidelberg, 1897.

§ 586. E. Bergmann, *Die Erlösungslehre Sch.s.*, Munich, 1921.

CAPITULO VII

LA POLEMICA SOBRE EL IDEALISMO

587. HERBART: VIDA Y ESCRITOS

Los grandes sistemas idealistas y la orientación romántica suscitaron en Alemania un movimiento de reacción antiidealista y antirromántico, que tomó aspectos y direcciones distintos, si bien todos ellos adoptaron alguno de los temas que el idealismo consideraba haber superado y destruido. Es evidente que, incluso para estas orientaciones, el idealismo, en una o en otra de sus formas, no fue inútil; la misma polémica ocultaba a menudo mayores p menores afinidades de inspiración, de suerte que los mismos oponentes al idealismo tenían todos, en diverso grado, alguna relación con él.

El tema polémico del realismo fue realzado contra el idealismo por Juan Federico Herbart. Nacido en Oldenburgo el 4 de mayo de 1776, Herbart fue discípulo de Fichte en Jena; pero desde el principio adoptó una posición crítica frente a las doctrinas de su maestro. Un escrito suyo de 1794 va dirigido contra el segundo principio de la *Teoría de la ciencia,* de Fichte, y en otro de pocos años después (la crítica de una disertación de Rist sobre Los *ideales éticos y estéticos),* aunque tratando de aclarar el principio de la filosofía de Fichte, intentó desviarlo hacia otro significado, al observar que el yo de Fichte conduce a un círculo vicioso, en el sentido de que se pone siempre de nuevo como el sujeto de su subjetividad, y que este círculo hace del yo mismo una unidad sintética. En 1796, en una crítica de Schelling, Herbart se pronunció ya claramente en favor del realismo y reafirmó su posición en un escrito publicado en Suiza, adonde se había trasladado como preceptor particular. La obra del pedagogo suizo Enrique Pestalozzi (1746-1827) llevó a Herbart a la consideración del problema educativo, al que dedicó en 1806 su *Pedagogía general* y, más tarde, el *Esquema de lecciones de pedagogía* (1835), obras que ejercieron un amplio y duradero influjo en la teoría y la práctica de la educación en Alemania. En 1805; Herbart fue nombrado profesor de filosofía y pedagogía en Königsberg; y en 1833, habiendo pretendido en vano suceder a Hegel en la cátedra de Berlín, pasó a enseñar en Gotinga, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 14 de agosto de 1841.

Sus obras principales son: *Filosofía práctica universal,* 1808; *Introducción a la filosofía,* 1813; *Manual de psicología,* 1816; *La psicología como ciencia,* 1824-1825; *Metafísica general,* 1828-29. La *Introducción a la filosofía,* renovada y ampliada por él mismo en cuatro ediciones sucesivas, contiene esquemáticamente su sistema.

588. HERBART: METAFISICA Y LOGICA

La tesis fundamental de Herbart es la inversión pura y simple de la idealista: para el idealismo, toda realidad es puesta por el yo; para Herbart, toda realidad es una *posición absoluta,* esto es, absolutamente independiente del yo. Pero, a pesar de esta inversión, Herbart considera que la reflexión filosófica tiene capacidad para llegar a determinar la naturaleza y los caracteres generales de la realidad; para tal fin, no debe hacer otra cosa que transformar en conceptos y, por tanto, depurar y liberar de contradicciones los datos de la experiencia interna y externa. La filosofía no es, pues, otra cosa que la elaboración de conceptos. Como tal, debe referirse, en primer lugar y directamente, a todos los objetos, cualesquiera que sean (la naturaleza o el yo, el arte o el Estado), sin preocuparse de incluirlos o fundirlos confusamente en el yo o en alguna misteriosa intuición; y, en segundo lugar, debe elevar los conceptos a la forma de la claridad y de la distinción, que llega a ser explícita en los juicios, y dar las reglas para la unificación de los juicios mismos en el razonamiento silogístico. De la filosofía es, pues, parte integrante la lógica, que formula las leyes más generales para aislar, ordenar y relacionar los conceptos, y que es la propedéutica general de toda ciencia. La lógica de Herbart es la lógica tradicional, aristotelicoescolástica, con algún reflejo kantiano. La observación fundamental que la domina es que, en ella, los conceptos no valen como objetos reales ni como actos del pensamiento, sino, simplemente, en relación con lo que mediante ellos se piensa, es decir, en relación con su referencia objetiva *(Int.,* § § 34-35).

El punto de partida de toda filosofía, es decir, de toda elaboración conceptual, es la experiencia; pero la experiencia, para Herbart, como ya antes para los eleatas y Platón, está llena de contradicciones y, por tanto, en situación de no poder ser considerada como la realidad misma. Es apariencia; pero apariencia de algo que *es.* El hecho mismo de que algo aparezca, demuestra que algo existe; y si bien lo que existe no tiene los caracteres y las cualidades que aparecen, es, sin embargo, en su realidad, revelado por la apariencia. Determinar qué cosa sea esta realidad que la experiencia presupone y revela en su mero ejercicio es, precisamente, la labor de la filosofía; y, en este aspecto, la filosofía es *metafísica.* A través de la reflexión sobre la experiencia, la eliminación de las contradicciones y su elaboración en conceptos, la metafísica debe llegar a la verdadera realidad. La experiencia es contradictoria, porque son contradictorias las realidades que revela como experiencia interna y externa: las cosas y el yo. Una cosa es una unidad; pero si se pregunta en qué consiste se ha de responder enumerando sus diversas cualidades, que son muchas y, sin embargo, deben ser inherentes a su unidad: es, por tanto, al mismo tiempo una y múltiple. Lo mismo vale para el yo, que, aun siendo *un* yo, posee una pluralidad de determinaciones originales, y es, además, multiplicado infinitamente por su propia autoconciencia, porque ésta es la representación de un yo, que es, a su vez, un representar y que, por tanto, remite a otra representación y a otro representar, y así sucesivamente hasta el infinito. Esta crítica del yo es la crítica del idealismo: lejos de constituir la base sólida de todo el saber, el yo mismo es un nudo de problemas que no se resuelven en su ámbito *(Intr.,*

§ 124). El espacio, el tiempo, la causalidad y, sobre todo, el carácter fundamental de la experiencia sensible, a saber, el cambio, dan lugar a contradicciones y aporías. Herbart distingue tres formas de cambio: el que no tiene causa, es decir, el devenir absoluto; el que tiene causa interna, o sea, la autodeterminación; el que tiene causa externa, o sea, el mecanismo. Estas tres formas de cambio están sometidas a la misma dificultad fundamental. Todo cambio supone un elemento o un principio que cambie (la causa, interna o externa, o el sujeto del devenir absoluto); pero este elemento o principio, al dar lugar al cambio, cambia a su vez en su interior, y se divide de nuevo en un principio del cambio y en el cambio que se deriva de él; y así hasta el infinito. La consideración del cambio da lugar, pues, a una multiplicación infinita de términos, sin que se llegue a comprender el movimiento mismo. Este es, pues, esencialmente contradictorio y, por consiguiente, irreal. En la condenación del cambio está implícita la condenación de la libertad moral, entendida como autodeterminación, y del idealismo que resuelve la realidad en el devenir absoluto del yo. Por esto son igualmente imposibles, según Herbart, la libertad trascendental, de que habla Kant, y la libertad infinita, de que habla Fichte.

Estas consideraciones excluyen del ser toda multiplicidad y toda relación. La pluralidad y las relaciones pertenecen al pensamiento del ser, no al ser mismo. Que una cosa cualquiera, *A* por ejemplo, exista, significa sólo que es necesario contentarse con la simple posición de *A*. Atribuir a este *A* un conjunto de notas y de caracteres, por ejemplo, *a, b,* etc., es posible, pero sólo con tal de que inmediatamente se advierta que *a, b,* etc., traducen conceptualmente a *A y* que, por esto, deben desaparecer apenas se hable del ser *A*. En este sentido, el ser es una *posición absoluta*: es absolutamente independiente de la multiplicidad de notas conceptuales con que es traducido y expresado y se halla privado de negaciones y relaciones. La conclusión es que "existe efectivamente fuera de nosotros una cantidad de *entes*, cuya naturaleza simple y propia nos es desconocida, pero sobre cuyas condiciones internas y externas podemos adquirir un conjunto de conocimientos que pueden aumentar hasta el infinito". Estos entes son considerados diferentes entre sí y no relativos, de suerte que toda su relación debe considerarse como una consideración *accidental*, que no cualifica ni modifica su naturaleza. Las consideraciones accidentales multiplican el ente por el *pensamiento*; pero, precisamente por ser *accidentales* respecto al ente, no lo multiplican en sí mismo.

La doctrina de las consideraciones accidentales constituye el punto central de la filosofía de Herbart, que sin ella se reduciría al puro y simple eleatismo, es decir, al reconocimiento de la unidad y de la inmutabilidad del ser, sin ninguna posibilidad de explicar el mundo fenoménico. Tal doctrina introduce, no obstante, una cierta contradicción en la misma filosofía herbartiana, la cual, por un lado, se funda en la capacidad del pensamiento para alcanzar la naturaleza de la realidad a través de conceptos; pero, por otro, considera éstos como accidentales respecto a la realidad, es decir, tales que no implican, con su multiplicidad, una multiplicidad en la realidad misma. Ahora bien, si lo real se revela en el concepto, no se ve cómo la multiplicidad interna del concepto no implica la interna multiplicidad de lo real; y si esta implicación no existe, cómo se puede considerar el concepto como revelador de lo real.

Además de la doctrina de las consideraciones accidentales, otros conceptos subsidiarios son necesarios para que el mundo fenoménico pueda ser explicado con la hipótesis de las realidades simples. Tales conceptos son el del espacio inteligible, el del tiempo y el del movimiento inteligibles. Estos conceptos nada tienen que ver con las correspondientes determinaciones empíricas. Por ejemplo, el movimiento inteligible, que es el movimiento originario y no implica ningún cambio en el interior de los entes, puede no obstante producir una perturbación cuando llegan a encontrarse entes de diversas cualidades que, por el principio de contradicción, no pueden coexistir en un mismo punto. En tal caso, la reacción de todo ente perturbado es un acto de *autoconservación.* En el ente simple, que es el alma, la autoconservación es una *representación*; en los otros entes, la autoconservación es un estado interno del ente que debe ser pensado como algo análogo y correspondiente a la representación.

Al llegar a este punto de la metafísica se pasa a la psicología y a la filosofía de la naturaleza. Los conceptos subsidiarios, de que la metafísica se vale para determinar la naturaleza de los entes simples, encuentran su explicación inmediata en estas dos ciencias. La primera de ellas, empero, es la psicología, porque sólo a través de las representaciones de este ente simple que es nuestra alma se nos dan "autoconservaciones" de los otros entes simples que fenoménicamente aparecen como cosas naturales. La psicología y la filosofía de la naturaleza constituyen la piedra de toque de los conceptos fundamentales de la metafísica, así determinados.

589. HERBART: PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

De las tesis fundamentales de la metafísica resulta de manera inmediata que las representaciones no pueden ser otra cosa que la autoconservación de un ente simple, llamado *alma.* Sentado esto, la idea capital de la psicología es la siguiente: "las representaciones, compenetrándose recíprocamente en el alma, que es una, se anulan en cuanto son contrarias y se unifican en una fuerza común en cuanto no son opuestas." Toda la vida del alma se puede explicar, según Herbart, por esta idea fundamental. Dos representaciones opuestas tienden a desaparecer porque se contraponen mutuamente; pero en cuanto una de ellas ceda o se haga inoperante por alguna otra representación, la representación contraria resurge. En otros términos, las representaciones se transforman, mediante sus presiones recíprocas, en una *tendencia* a representar, que toma el nombre de apetito, vida, estímulo, actividad real, voluntad, etc. No existen, por tanto, *facultades* distintas en el alma. Ni el sentimiento ni la voluntad son nada fuera o al lado de las representaciones. Consisten sólo en estados cambiantes de representación y son más bien "conceptos de clase", según los cuales se ordenan los fenómenos observados.

Esta doctrina implica que las representaciones son *fuerzas, y* como fuerzas operan en el alma humana. Herbart habla incluso de una *estática* y de una *mecánica* del espíritu e introduce el cálculo matemático para determinar el comportamiento de las representaciones, llegando a fórmulas que deberían expresar las leyes generales de los fenómenos

psíquicos. La introducción del cálculo en la psicología debía ser explotada después en el desarrollo ulterior de esta ciencia.

La mecánica de las representaciones explica todos los aspectos de la vida espiritual. Dada la estrechez de la conciencia, no todas las representaciones pueden estar presentes en cada instante en la conciencia de un hombre. Las representaciones se reúnen, en virtud de su acción recíproca, en series o *conjuntos*, cuyo comportamiento determina todas las potencialidades del hombre. Si estos conjuntos no actúan por entero, sino que una parte es apartada mientras la otra se une de modo ilegítimo, surgen las conexiones ininteligibles que se tienen en el *sueño* y en la *ilusión*. En cambio, si los conjuntos representativos se organizan plenamente, se tiene el entendimiento, que puede ser definido como 'la facultad de conectar los pensamientos según la naturaleza de lo pensado". El intelecto garantiza por ello la concordancia entre los pensamientos y los hechos de la experiencia. Si los conjuntos representativos están, además, entrelazados y compuestos hasta alcanzar una completa unidad, de tal modo que toda la serie se encuentre en su lugar, se tiene la *razón* como "capacidad de reflexión y de comprensión de razones y contrarrazones". A la razón se vinculan el sentido interno y el libre albedrío. El sentido interno es la relación de muchos conjuntos de representaciones, de tal manera que un conjunto acoge a otro, al igual que las nuevas percepciones del sentido externo son recogidas y elaboradas por las representaciones homogéneas anteriores. Este fenómeno, en virtud del cual un conjunto representativo acoge en sí una nueva representación homogénea, es llamado por Herbart *apercepción*. El sentido interno no es más que la apercepción misma. Con el mecanismo de la representación se explica la libertad. Esta es sólo el dominio de los conjuntos representativos más fuertes sobre las excitaciones y sobre los movimientos del mecanismo psíquico. Los niños no son libres porque aún no han adquirido un *carácter*, es decir, un conjunto de representaciones dominantes. El carácter mismo, es decir, el *yo*, está, por tanto, constituido por un conjunto compacto de representaciones: esto da cuenta también de la posibilidad de que el yo se rompa o escinda, como sucede en la *demencia*.

La filosofía de la naturaleza de Herbart no es más que la traducción exacta, a otro lenguaje, de estos conceptos fundamentales de la psicología. El supuesto metafísico es siempre el encuentro accidental de entes simples, con las autoconservaciones que se derivan de esto. El encuentro de dos entes opuestos determina la tendencia a su compenetración, que es la *atracción;* el encuentro de dos seres cuya oposición no es suficientemente fuerte para determinar su compenetración, produce una *repulsión*. Atracción y repulsión (que en su conjunto constituyen la *materia)* son, por tanto, resultado del *estado interno* de un ente, es decir, de su autoconservación, de su reacción ante el encuentro casual con otro ente. Todas las fuerzas de la naturaleza se explican por la oposición en la que se hallan los entes simples en sus encuentros casuales. Los grados y los motivos diversos de la oposición determinan la cohesión, la elasticidad, la configuración, el calor, la electricidad.

Herbart, sin embargo, no considera suficiente esta pura mecánica de las fuerzas para explicar la vida orgánica en su totalidad. El desenvolvimiento *finalista* de esa vida y, sobre todo, la constitución de los organismos más

elevados supone una inteligencia divina que, sin ser ella misma un ente simple, sea el fundamento de las relaciones que existen entre los entes.

590. HERBART: ESTÉTICA

Con el nombre de estética Herbart comprende la teoría del arte y la moral. Bello es todo lo que es objeto de aprobación; la teoría de lo bello, la estética, comprende, por tanto, toda disciplina genéricamente valorativa. Tarea de la estética es individualizar y exponer ordenadamente los *conceptos-modelo* o *ideas*, que deben ser depurados de todos los elementos subjetivos y mudables y, por tanto, puestos por encima de las emociones y de los apetitos. La idea de lo bello no se identifica, por esto mismo, con el concepto de lo útil o lo agradable. La característica de la belleza artística es que place espontáneamente y suscita de inmediato los más variados efectos, aunque pasajeros, que son fijados o hechos permanentes por el *juicio* estético.

En el dominio moral, los conceptos-modos o ideas expresan relaciones entre voluntades diversas, entendiendo por voluntad no ya una facultad del alma, sino los actos particulares o individualizados del querer. La primera idea moral es la de *libertad interna*, que expresa la armonía entre la voluntad y el juicio que sobre ella se formula. Esta armonía es el acuerdo entre el acto y la valoración del acto, acuerdo que "complace absolutamente" y que es la libertad interna del sujeto agente. La segunda idea moral es la de la *perfección*, que nace de la confrontación de diferentes grados de voluntad considerados en cuanto a su intensidad, extensión y concentración. No hay una medida absoluta de la perfección; la idea de ésta no expresa otra cosa que una confrontación entre el más y el menos. La tercera idea moral es la de la *benevolencia*, que expresa la armonía entre la voluntad propia y una voluntad extraña. En esta idea de benevolencia está fundado el pensamiento capital de la moral cristiana: el del amor. La cuarta idea moral es la del *derecho*, que nace como solución del conflicto entre las voluntades de diversas personas; conflicto que no surge, empero, propiamente de la malevolencia de las personas, sino tan sólo del objeto de su voluntad. La validez y santidad de todo derecho se apoyan en el hecho de que el conflicto "*desagrada*";y Herbart ve una confirmación de este fundamento del derecho en la doctrina de Grozio, que definió el concepto del derecho natural como opuesto al estado de guerra. La quinta y última idea moral es la de la *retribución* o *equidad*, la cual nace del Hecho de que una acción no retribuida implica el concepto de perturbación, que es eliminado mediante la retribución. Estas cinco ideas morales fundamentales constituyen la guía y la orientación de la conducta moral, porque expresan, elaborada y purificada en conceptos, la experiencia moral. No poseen, pues, ninguna validez lógica absoluta. A este propósito, Herbart afirma que la "malevolencia es tan comprensible como la benevolencia; el conflicto es tanto y acaso más comprensible del derecho, y así sucesivamente" (*Introducción*, § 94). Por otra parte, las ideas valen sólo en su conjunto y en su conexión; aisladamente no bastan para garantizarle a la vida su dirección, ya que

una conducta perfectamente racional por un lado puede ser irracional por otro.

La teoría de la *virtud* se refiere a la conformidad de la conducta humana, a su unidad personal, respecto a todo el conjunto de las ideas morales. Pero sólo la experiencia permite establecer los límites y la modalidad de la realización de las ideas morales en las múltiples vicisitudes de la vida. La teoría de la virtud depende por ello de la psicología, que le facilita el conocimiento de lo que es el hombre empíricamente; y como la psicología depende de la metafísica, depende, indirectamente, también de esta. Las dos ramas principales de la teoría de la virtud son la política y la pedagogía. La *política* toma por fundamento la idea del derecho, sin la cual no puede concebirse ninguna estructura social concorde con la razón. La pedagogía se funda en todas las ideas morales; pero destaca especialmente la de perfección, en cuanto hace de ella una aplicación constante. Junto con la ética, que con las ideas morales proporciona a la pedagogía los *fines* a los que debe tender la educación, Herbart pone la psicología como ciencia de los *medios* de la educación misma. Herbart recaba como propio de la psicología el principio de la posibilidad de educar, que él ve en la relación de los conjuntos representativos del educando, ya sea entre sí, ya sea con el organismo físico (*Lec. de pred.*, § 33). Este principio suministra el fin próximo de la educación, cuyo fin remoto es la vida moral. El fin próximo es el *interés* que nace del acto con el que los conjuntos representativos se acrecientan y se unifican, esto es, de la apercepción. El interés debe ser plurilateral y abarcar todos los aspectos de la experiencia, sin descuidar ninguno. La pluralidad de intereses es el fin de lo que Herbart llama *instrucción educativa,* es decir, la educación por medio de la instrucción.

Con la teoría de la virtud tiene estrechísima relación la religión. La misma idea de Dios no es otra cosa que el conjunto de las ideas éticas simples. Pero la religión no implica solamente la idea de Dios; implica también la *fe* en el gobierno providencial; y esta fe puede y debe estar fundamentada en la metafísica, en cuanto conduce a una consideración teológica de la naturaleza. La fe, según Herbart, responde a una necesidad esencial del hombre, ya que contribuye a su perfeccionamiento moral y le da una serena confianza ante las vicisitudes de la vida. Un sistema de teología natural es, sin embargo, imposible, porque al hombre le faltan datos, que acaso le son sabiamente negados. Aparte de lo que se puede afirmar de Dios en virtud de las ideas prácticas y de la teología natural, nada es lícito afirmar del ser supremo. Herbart se opone a la especulación de Schelling, que quiere fijar con demasiada aproximación los contornos de la divinidad, y a la tesis de Jacobi, que ve en el saber una amenaza para la fe.

591. PSICOLOGISMO: FRÍES

Herbart elaboró un sistema totalmente antitético al idealista en el terreno del *realismo.* Fries trató de construir la antítesis del idealismo en el campo del *empirismo psicológico.* Jacobo Federico Fries nació el 23 de agosto de 1773 en Barby. Profesor de Heidelberg y después en Jena, fue separado de su cargo en 1819 por el gobierno prusiano. Pero en 1842 volvió a ser

nuevamente profesor de física y matemáticas, y en 1825 pudo reanudar también sus cursos de filosofía. Murió en Jena el 10 de agosto de 1844. Sus obras principales son: *Reinbold, Fichte y Schelling* (1803, 2.ª ed., con el título de *Escritos polémicos,* 1824); *Sistema de filosofia como ciencia evidente* (1804); *Saber, fe y presentimiento* (1805); *Nueva crítica de la razón* (1807); *Sistema de lógica* (1811); *Manual de filosofía práctica* (1818-32); *Manual de antropología psíquica* (1820); *Sistema de metafísica* (1824); *Manual de doctrina de la naturaleza* (1826); *Historia de la filosofía* (1837-40).

La idea directriz de Fries es que el hombre no posee otro órgano de investigación filosófica que la *autoobservación* (esto es, la introspección), y por eso no tiene otro camino para fundamentar una verdad cualquiera que el de reducirla a los elementos subjetivos revelados por la autoobservación. Mientras para Herbart la experiencia es sólo el punto de partida de la elaboración de los conceptos, para Fries la experiencia es el único camino de la investigación filosófica, la cual no puede hacer otra cosa que hacerla transparente a sí misma mediante la autoobservación. La experiencia de que nos habla Fries es, por tanto, el objeto de la observación interior, o sea, la experiencia puramente psicológica. La influencia del idealismo se revela en esta subjetivación de la experiencia, que hace que la experiencia sea accesible solamente por observación interior. Se comprende que, desde este punto de vista, la única y verdadera ciencia filosófica sea la *psicología,* es decir, precisamente la descripción de la experiencia interior; psicología que Fries llama *antropología psíquica,* para distinguirla, por un lado, de la antropología *pragmática* (de que se había ocupado Kant), que se refiere a la conducta y no a la naturaleza del hombre, y, por otro, de la antropología *somática* (o fisiológica), que trata de la naturaleza corpórea del hombre. Fries no está, sin embargo, de acuerdo con Herbart en lo que respecta a la posibilidad de aplicar el método matemático a la psicología. Resulta imposible aplicar el cálculo a la vida espiritual porque falta, en ese dominio, toda unidad de medida; se trata, en efecto, de magnitudes intensivas (no extensivas, como las espaciales), y de éstas no existe medida.

Frente a una filosofía concebida como psicología, las elucubraciones especulativas del idealismo romántico pierden todo su valor. Estas construcciones, para Fries, no son más que un retroceso respecto a Kant, quien, por primera vez, afirmó la necesidad de un autoconocimiento de la razón como condición previa a su aplicación a un objeto cualquiera. Sin embargo, Kant no llevó sus investigaciones hasta el fin, es decir, hasta un psicologismo radical. Su crítica adolece del error de querer buscar el fundamento *trascendental* de la verdad, o sea, la validez objetiva del conocimiento humano. Esta investigación le es imposible al hombre, afirma Fries (*Polem. Schriften*, II, p. 352; *Neue Kritik*, II, p. 179 sigs.). "La crítica de la razón es una ciencia empírica fundada en la autoobservación" (*Metaph.*, p. 110): no es más que psicología, antropología psíquica. Constituye 'la ciencia fundamental de toda filosofía. Su objeto es reducir los fenómenos internos del espíritu humano a las leyes fundamentales de la vida de la razón" (*Anthrop.*, I, p. 4).

La autoobservación revela inmediatamente al hombre sus tres actividades fundamentales: el conocimiento, el sentimiento y la voluntad. Pero también

le revela que él mismo, como espíritu, es la *causa* de esta actividad. En este testimonio de la experiencia interior se encuentra ya, según Fries, la refutación de Fichte: el yo no es un acto, sino un agente; no es actividad, sino causa de la actividad. En consecuencia, ni siquiera es posible negar, como hizo Herbart, las facultades del alma; esta negación es el resultado de una falsa doctrina metafísica (*Anthrop.*, § 5). En las tres actividades que la experiencia interna revela se fundan, efectivamente, las tres facultades fundamentales del espíritu humano: el conocimiento, el corazón y la capacidad de acción. (*Anthrop.*, § 14).

El conocimiento humano es enteramente representación, y la ley de la verdad que lo regula exige que se represente los objetos y su existencia tal como son. Pero el único fundamento de esta ley es un hecho inmediato de nuestra vida espiritual: la *autoconfianza* de la razón. La razón tiene la confianza de poseer en sí misma la verdad: en este testimonio psicológico funda Fries la validez objetiva de todo el conocimiento humano, al que reconoce los mismos límites que Kant; la visión humana de las cosas, formada por intuiciones sensibles y conceptos, no tiene nada que ver con la idea de la esencia eterna de las cosas. Esta esencia eterna es más bien el objeto de la fe. "Nosotros —dice Fries (*Anthrop.*, § 32)— *sabemos* tan sólo lo que concierne a las apariencias sensibles; *creemos* en la verdadera esencia de las cosas; y el sentimiento de la verdad nos hace *presentir* en nosotros mismos el significado de la fe en las apariencias.' Por ello, todo el conocimiento del hombre es saber, fe y presentimiento (*Ahndung*). La espacialidad y la temporalidad del mundo corpóreo y la temporalidad de los fenómenos de la vida espiritual pertenecen solo a los límites subjetivos del espíritu humano y, por tanto, a la razón humana, cuyo conocimiento se limita a lo aparente. La verdad eterna consiste en las ideas de lo absoluto, de la libertad y de la eternidad, ideas que no nos son dadas en el saber, sino en la fe (*Ib.*, c. 11, § 96). Encaminan hacia la fe las ideas estéticas mismas de lo sublime y de lo bello: lo sublime es, en efecto, el símbolo de la verdad eterna y perfecta; lo bello es la apariencia, el símbolo o lo análogo de la virtud (*Ib.*, I, § 66). Fries unifica así el ideal estético y el ideal religioso, que, en su opinión, apelan igualmente a la fe.

En cuanto a la vida moral, su más alto ideal es la *dignidad* del hombre. La máxima fundamental de la vida moral es "el respeto a la dignidad personal del espíritu humano" (*Anthrop.*, I, § 58; *System der Phil.*, § 419). El valor absoluto de la dignidad personal es la raíz de todos los deberes, porque impone a la voluntad exigencias necesarias que no dejan opción. En el mismo principio debe inspirarse la doctrina del derecho, cuya máxima es: "Trata a los hombres de modo que no ofendas en ninguno la ley de la igualdad de la dignidad personal (*System der Phil.*, § 431). El fin del Estado es hacer valer el derecho fundado en esta máxima y garantizar asimismo la mayor uniformidad del bienestar, compatible con la mayor libertad posible. Fries sostiene el ideal liberal de participación del pueblo en la vida del Estado: "El Gobierno constriñe a los individuos con el poder de la ley; el pueblo constriñe a los gobernantes a cumplir la ley con el temor de sus opiniones claramente expresadas" (*System der phil.*, § 466). Su confianza en el poder del pueblo para inspirar la acción del gobierno y para participar directamente en los asuntos públicos fue objeto de la critica

despreciativa de Hegel, quien en el pròlogo de su *Filosofía del derecho* ve en ella el intento de disolver "la rica estructuración de ethos en sí, que es el Estado; la arquitectónica de su racionalidad" en la "amalgama del corazón, de la amistad y de la inspiración". Hegel definía simplemente la doctrina de su colega Fries como una "vanidad que se apropia el nombre de filosofía"; pero no hay duda de que esta doctrina ha valorizado, y no sin eficacia histórica, exigencias que la doctrina de Hegel dejaba insatisfechas. En realidad, la antítesis entre Fries y Hegel era radical; y así aparece, sobre todo, respecto al concepto que constituía la culminación de la filosofía hegeliana: el de la *historia.* Fríes niega en este terreno la posibilidad de toda consideración teológica y de todo progreso. "La historia de los hombres está sometida a las leyes de un desarrollo natural, en el cual la fuerza vence a la fuerza o la prudencia a la- prudencia." Un progreso real solamente es alcanzado en el dominio intelectual, al que debe, por tanto, ceñirse la filosofía de la historia.

592. PSICOLOGISMO: BENEKE

En la misma línea de reacción psicológica contra el idealismo especulativo se mueve el pensamiento de Federico Eduardo Beneke (17 de febrero de 1798, 1 de marzo de 1854). Docente libre en Berlín, Beneke se vio privado en 1822, cuando publicó su obra *Fundamentos de la física de las costumbres,* del permiso de dar lecciones en aquella Universidad. Acusó del hecho a Hegel, que era amigo del ministro prusiano Altenstein, y parece que no sin motivo. A Hegel no le agradaba que en la misma Universidad se enseñasen doctrinas opuestas a la suya. Beneke pasó a enseñar a Gotinga (1824-27); pero pudo volver más tarde a Berlín, donde, después de la muerte de Hegel, obtuvo una cátedra (1832). Sus obras principales son: *Teoría del conocimiento* (1820); *Teoría de la experiencia interna* (1820); *Nueva fundamentación de la metafísica* (1822); *Fundamentación de la física de las costumbres* (1822); *Esbozos psicológicos* (1825); *Kant y la misión filosófica de nuestro tiempo* (1832); *Manual de lógica* (1832); *Manual de psicología como ciencia natural* (1833); *La filosofía en sus relaciones con la experiencia, la especulación y la vida* (1833); *Teoría de la educación y de la enseñanza* (1835-36); *Líneas generales del sistema natural de la filosofía práctica* (1837-38); *Sistema de metafísica y de filosofía de la religión* (1840); *Sistema de la lógica* (1842) y *Psicología pragmática* (1850).

Como Fries, Beneke quiere partir de Kant, librando su doctrina de los errores que contiene y desenvolviéndola en sus principios fundamentales. El error de Kant fue, según Beneke, haber instaurado una investigación independiente de la experiencia para llegar al conocimiento de las formas *a priori* de la intuición y de las categorías. Toda investigación debe fundarse, por el contrario, exclusivamente en la experiencia, y precisamente en la experiencia psicológica. La psicología es la disciplina filosófica fundamental. Todos los conceptos filosóficos —lo que es lógicamente válido o no válido, lo que es moral o inmoral, y así sucesivamente— no son más que distintas formas estructurales de la vida psíquica. Por ello, la lógica, la moral, la metafísica, la filosofía de la religión, la filosofía del derecho y de la

pedagogía, no son otra cosa que "psicología" o "psicología aplicada". Mediante los conceptos de las disciplinas filosóficas no puede ser pensado nada más que lo que se ha formado en el alma humana y según las leyes de su desarrollo; si estas leyes son conocidas con seguridad y claridad, también se alcanza un seguro y claro conocimiento de aquellas disciplinas" *(Die Phil.*, p. XV). Ahora bien, la psicología no puede fundarse en la metafísica, porque la precede, y en esto Beneke se aparta de Herbart. Ella debe seguir el mismo método de las ciencias naturales, esto es, debe partir de la experiencia para aislar los últimos elementos psíquicos y para determinar, mediante la inducción, las leyes de la vida psíquica. La psicología podrá *reconstruir* así la vida psíquica, de la misma manera que la física reconstruye el mundo natural con los elementos y las leyes sacadas de la experiencia. Beneke es, por esto mismo, defensor de una psicología constructiva y genética que tenga por objeto todas las percepciones internas del alma y que, por tanto, prescinda de toda relación de estas percepciones con el mundo exterior. Las mismas impresiones de los sentidos externos pueden ser consideradas por la psicología, en cuanto son, al mismo tiempo, percepciones internas.

Como se ha dicho, todas las disciplinas filosóficas son partes o aplicaciones de la psicología. La lógica no es otra cosa que el estudio de los procesos psíquicos del pensamiento, cuyos elementos más simples son los conceptos. Estos nacen como representaciones comunes, en que vienen a unirse los elementos similares *de* las representaciones diversas que se encuentran simultáneamente en la conciencia. Los principios lógicos son "las fórmulas más universales de los juicios analíticos"; expresan, pues, la identidad de las representaciones conceptuales. La *metafísica* no es nada más que teoría del conocimiento y, como tal, su problema fundamental es el de la relación entre las representaciones y la realidad externa. Pero tampoco este problema puede ser planteado y resuelto si no es en el ámbito de la experiencia interna. Esta no nos ofrece otra cosa que representaciones: ¿como se puede, pues, hablar de una relación entre las representaciones mismas y una realidad independiente? Beneke recurre al testimonio de la conciencia. En la percepción de nosotros mismos, el ser nos es dado inmediatamente sin mezcla de una forma extraña. En las representaciones de los sentidos, en cambio, lo objetivo y lo subjetivo se unen tan estrechamente que es imposible separarlos con seguridad (*Metaph.*, p. 354); de modo que, aun cuando no se puede negar que en su base se halle algo real, no es posible determinar de que naturaleza es esta realidad (*Ib.*, p. 252). Él devenir, sin embargo, debe ser una forma esencial de esta realidad en sí (*Ib.*, p. 261).

La vida moral y la religión están fundadas en el *sentimiento*. La *religión* se origina del sentimiento de dependencia del hombre respecto a Dios, sentimiento que está justificado por lo fragmentario de la vida humana y por la exigencia de una plenitud que sólo le puede venir de Dios. La doctrina que puede satisfacer un sentimiento religioso de esta naturaleza es el teísmo, no el panteísmo.

El fundamento de la *ética* es un *sentimiento moral* de una naturaleza específica. Beneke rechaza la moral universalista de Kant, en virtud de la exigencia de que todo individuo actúe de conformidad con los principios de la propia individualidad. La moralidad exige de los hombres diversos

acciones diversas. Por esto no puede establecer una ley universal subjetiva de la conducta moral; pero puede y debe determinar el orden de los valores que deben ser preferidos en las elecciones individuales; y los valores están determinados por el sentimiento. En efecto, la apreciación de los valores es obra de confrontaciones y parangones que son efectuados por el alma de conformidad con las leyes de su desarrollo. Así es como es determinada la superioridad de ciertos valores respecto a otros; y los valores superiores son sentidos y, por consiguiente, pensados como obligatorios y tales que convierten en debida la acción realizada conforme a ellos. El sentimiento moral no es, por tanto, innato, sin una elaboración psíquica, el producto de un desarrollo debido a las leyes generales de la experiencia interior.

593. LA DERECHA HEGELIANA: ESCOLÁSTICA DEL HEGELIANISMO

A su muerte, dejó Hegel una numerosa pléyade de discípulos que, en los años siguientes, formó el clima filosófico y cultural de Alemania. Pero en este grupo se produjo muy pronto una escisión que determinó la formación de dos corrientes antagónicas; en 1837, David Strauss (en los *Streitschriften*, III, Tubinga, 1837) designó estas dos corrientes, con términos sacados de los usos del Parlamento francés, como *derecha* e *izquierda* hegelianas. La escisión fue debida a la diferente posición adoptada por los discípulos de Hegel frente a la religión. Hegel había afirmado con mucha energía que la religión y la filosofía tienen el mismo contenido; pero con igual energía había distinguido entre religión y filosofía, en cuanto la primera expresa dicho contenido en la forma de la *representación*, y la segunda en la forma del *concepto* (§ 576). No se había pronunciado, en verdad, acerca de problemas específicamente religiosos, como los de Dios, de la encarnación y de la inmortalidad del alma; pero es necesario reconocer Que el carácter mismo de su doctrina no sólo no exigía, sino que directamente excluía que se- pronunciase a este respecto. En efecto, por una parte, reconocía a la religión histórica pleno valor en su propio ámbito, es decir, precisamente en el de la representación; por otra, consideraba que el contenido de la religión tenía que ser tomado por la filosofía y llevado ai plano del concepto, en el cual, evidentemente, aquellos problemas ya no tienen sentido. Sin embargo, el propio Hegel había presentado su filosofía como la justificación especulativa de las realizaciones históricas del espíritu del pueblo, es decir, de la Iglesia y del Estado; así se explica que muchos discípulos creyeran permanecer fieles al espíritu del maestro utilizando su filosofía para una justificación de las creencias religiosas tradicionales.

La derecha hegeliana es cabalmente la escolástica del hegelianismo. Utiliza la razón hegeliana, esto es, la sistemática de la especulación de Hegel, con el mismo propósito con que la escolástica medieval había utilizado la razón aristotélica, o la escolástica ocasionalista la razón cartesiana, a saber, para justificar la verdad religiosa. Numerosísimos profesores de las universidades alemanas (y especialmente prusianas, dado que el gobierno prusiano consideraba como filosofía propia y original la de Hegel), teólogos y pastores se dedicaron a demostrar la concordancia intrínseca del hegelianismo con las creencias fundamentales del cristianismo, y se

apoyaron en él para una pretendida *justificación especulativa* de tales creencias. De este modo, Carlos Fernando Gòschel (1781-1861), en un escrito alabado por e! mismo Hegel, *Aforismos sobre el no saber y sobre el saber absoluto* (1829), intento demostrar que la justificación de lo sobrenatural sólo es posible con una teología especulativa en sentido hegeliano. Seguidamente, en la obra *Sobre las pruebas de la inmortalidad del alma a la luz de la filosofía especulativa* (1835), desarrolló tres pruebas de la inmortalidad, correspondientes a las tres pruebas de la existencia de Dios y a los tres grados del individuo, del sujeto y del espíritu.

El tema de la inmortalidad reaparece frecuentemente en las polémicas de la escuela hegeliana, sobre todo en relación con la negación radical que de la inmortalidad había hecho Feuerbach en los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad.* En la polémica intervinieron Federico Richter (nacido en 1802), con un escrito, *La nueva inmortalidad* (1833), en el que negaba que se pudiese tratar de la inmortalidad desde el punto de vista de Hegel, y Casimiro Conradi 1784-1849), que, por el contrario, defendió la inmortalidad *(Inmortalidad y vida eterna,* 1837), como defendió en toda ocasión la concordancia entre hegelianismo y cristianismo.

A la derecha hegeliana pertenece, en una primera fase, Bruno Bauer (1809-1882), que, después de la aparición de la *Vida de Jesús* (1835), de Strauss, fundó, con finalidad polémica, la *Revista de teología especulativa*, que se publicó durante tres años (de 1836 a 1838) y fue el órgano de la derecha hegeliana. En ella colaboraron Gòschel, Conradi, Erdmann y Jorge Andrés Gabler (1786-1853), defensores de la más íntima concordancia entre hegelianismo y cristianismo. En años sucesivos, Bruno Bauer, junto con su hermano Edgardo (1820-86), pasó a defender la exigencia de una crítica bíblica radical y se declaró ateo *(La doctrina hegeliana del arte y de la religión,* 1842; *La critica del evangelio de Juan,* 1840; *La crítica de los evangelios sinópticos,* 1841-42).

También pertenece a la derecha hegeliana el historiador de la filosofía Juan Eduardo Erdmann (1805-1892), autor de las *Lecciones sobre la fe y el saber* (1837), de un escrito sobre *Cuerpo y alma* (1837) y de otro sobre *¿Naturaleza o creación?* (1840), en el cual el concepto de creación es defendido y expuesto en los términos de la especulación hegeliana. Erdmann escribió también una obra de *Psicología* (1840), que declaró haber compuesto como simple "entretenimiento", así como las *Orientaciones de lógica y metafísica* (1841) y otros escritos teóricos, cuyas divergencias con la doctrina hegeliana son insignificantes. En el desarrollo histórico dé la filosofía, Erdmann admite una doble necesidad: una necesidad histórica, por la cual todo sistema de filosofía es la explicación del carácter de la época en que surge; otra filosofía, por la cual todo sistema debe asumir como premisas propias las conclusiones del sistema precedente.

En el centro de la escuela hegeliana, Strauss había puesto a Carlos Federico Rosenkranz (1805-1879), que replicó jocosamente a esta designación en una comedia titulada precisamente *El centro de la especulación* (1840). Rosenkranz fue el biógrafo entusiasta de Hegel (*Vida de Hegel,* 1844; *Apología de Hegel,* 1858, contra la monografía publicada por Haym en 1857). En numerosísimas de sus obras recorrió toda la trama de la especulación hegeliana, que casi no reformó más que en la distribución

de las partes del sistema. Así, en el *Sistema de la ciencia* (1850), divide toda la enciclopedia en tres partes: Dialéctica, Física y Etica; en la *Dialéctica,* la idea como razón pone al ser como pensamiento en la universalidad de los conceptos ideales; en la *Física,* la idea como naturaleza pone el pensamiento como ser en la particularidad de la realidad material; en la *Etica,* la idea como espíritu pone al ser como pensamiento y al pensamiento como existente por sí, en la subjetividad que libremente se conoce a sí misma. A su vez, la *Dialéctica* es dividida por Rosenkranz *(Ciencia de la idea lógica,* 1858-59) en tres partes: Metafísica, Lógica y Doctrina de la idea, la última de las cuales unifica el ser y el pensamiento que en las otras dos partes están contrapuestas. El resultado más importante de esta nueva distribución del contenido de la filosofía hegeliana es la limitación de la lógica a la doctrina del concepto, del juicio y del silogismo y, por tanto, la afirmación de su relativa independencia de la metafísica (que es Ontología, Etiología y Teleología). Rosekranz quiso realizar así un retorno parcial a la lógica y a la metafísica aristotélicas. La misma redistribución del contenido de la especulación hegeliana muestra su trabajo sobre la *Filosofía de la naturaleza de Hegel* (1868), que es un examen de la reelaboración de la filosofía de la naturaleza de Hegel, hecha por el italiano Augusto Vera en su traducción francesa de la *Enciclopedia* (París, 1863-66).

En la filosofía hegeliana se inspiró, para reducirla a lo que consideraba como los dos puntos capitales de toda filosofía, la lógica aristotélica y el criticismo kantiano, Kuno Fischer (Sandewalde, Silesia, 1824 - Heidelberg, 1907), profesor de filosofía en la Universidad de Jena. Su obra más considerable es, sin embargo, histórica. La *Historia de la filosofía moderna* (1854-77) es una serie de formidables monografías que van desde Descartes hasta Hegel y que tuvo grandísima influencia en la cultura filosófica del siglo XIX. En el *Sistema de lógica y metafísica o Teoría de la ciencia* (1852), Fischer, después de haber delineado en una propedéutica la historia de la lógica hasta Hegel, esclarece en sentido hegeliano el método de la lógica, entendido como desarrollo genético de las categorías. Este desarrollo está dominado por la contradicción, que continuamente plantea al pensamiento problemas de cuya solución nacen nuevos conceptos y nuevos problemas. Así, de la primera pregunta: ¿qué es el ser? , nacen siempre nuevos problemas hasta llegar al del *fundamento* del ser; y del desenvolvimiento de este último surge, en fin, el del término final, que es la autorrealización de la idea. La lógica, está, por ello, dividida en tres partes, que se refieren, respectivamente, al ser, al fundamento (o esencia) y al concepto (o fin).

La personalidad más notable de la llamada Escuela de Tubinga, de crítica teológica y bíblica, fue Fernando Cristian Baur (1792-1860), que en sus trabajos de crítica bíblica y sobre los orígenes del cristianismo *(Simbólica y Mitología o la religión natural de la antigüedad,* 1824-25; *La gnosis cristiana,* 1835; *La doctrina cristiana de la Trinidad,* 1841) utiliza el principio hegeliano del desarrollo histórico necesario, en el cual vienen a colocarse los grados de formación de la conciencia religiosa.

594. LA IZQUIERDA HEGELIANA. STRAUSS

Así como la derecha hegeliana es, por sus tendencias fundamentales, la elaboración de una escolastica del hegelianismo, la izquierda hegeliana tiende, en cambio, hacia una reforma radicai del propio hegelianismo, contraponiéndole aquellos puntos y caracteres del hombre que no habían encontrado en él un reconocimiento adecuado. En el plano religioso, esta tendencia motivó una crítica radical de los textos bíblicos e intentó reducir el significado de la religión a exigencias y necesidades humanas (Strauss, Feuerbach). En el plano histórico-político trató de interpretar la historia en función de las necesidades humanas y negó el valor directivo de la razón (Marx).

David Federico Strauss (27 enero 1808 - 8 febrero 1874) fue discípulo de Fernando Baur en Tubinga y estuvo en estrecha relación con la escuela hegeliana. En 1835 publicó su *Vida de Jesús*, obra que se hizo pronto famosa y suscitó las violentas polémicas que consumaron la división de la escuela hegeliana. Esta obra fue el primer intento radical, sistemático y completo, de aplicar el concepto hegeliano de la religión a la crítica de los textos bíblicos. El resultado de este intento fue considerar el contenido de la fe religiosa, en cuanto no se deja reducir a filosofía o a historia, como un simple *mito*. "Si —dice Strauss (*Leben Jesu*, § 14)— la religión trae a la conciencia el mismo fondo de verdad absoluta de la filosofía, aunque en forma de imagen y no de concepto, el mito puede faltar tan sólo por encima o por debajo del punto de vista de la religión, pero es necesario a su propia esencia."

El mito es una idea metafísica expresada en forma de relato imaginario o fantástico. Tiene, por tanto, dos aspectos: uno negativo, en cuanto no es historia; otro positivo, en cuanto es una ficción producida por la orientación intelectual de una sociedad dada (*Ib.*, § 15). Es diferente de la leyenda, que es la transfiguración o la invención, realizada por la tradición, de un hecho histórico, sin significado metafísico. Los mitos se encuentran en todas las religiones, ya que constituyen la parte propia y esencial de la religión misma, y, en realidad, lo que en las religiones no es mito, o es historia o es filosofía.

Un *mito evangélico* es una narración que se refiere mediata o inmediatamente a Jesús y que se debe considerar, no como expresión de un hecho, sino de una idea de sus partidarios primitivos. Las dos fuentes de los mitos evangélicos son: 1.ª, la espera del Mesías en todas sus formas, esperanza que abrigaba el pueblo hebreo antes de Jesús e independientemente de él; 2.ª, la impresión particular producida por Jesús en virtud de su personalidad, de su actuación, de su destino, impresión que modificó la idea que sus compatriotas se habían formado del Mesías. Partiendo de estas ideas básicas, Strauss lleva adelante el análisis filosófico e histórico de los textos evangélicos, relegando al mito y a la leyenda todo elemento sobrenatural o, en general, no fundado sobre el testimonio comprobado y concordante de las fuentes. El cuerpo de la obra está así destinado a demostrar la *diferencia* entre la religión cristiana, caracterizada por sus mitos, y la filosofía. En la conclusión, Strauss se esfuerza, por el contrario, en demostrar la identidad de contenido entre cristianismo y

filosofía. Este contenido idèntico está constituido por la unidad de lo infinito y de lo finito, de Dios y del hombre. "La verdadera y real existencia del espíritu no es Dios en sí, sino el Dios-hombre; no es ni la infinitud sola, ni la sola naturaleza finita, sino el movimiento que va de uno al otro, movimiento que del lado divino es la revelación, y del lado humano la religión" (*Ib.*, § 147). La exigencia de que esta unidad salga del campo de las simples posibilidades y se realice como una certeza sensible es la que lleva al principio cristiano de la encarnación, al Dios-hombre. Pero la encarnación, entendida como un hecho particular, en la personal de un individuo histórico determinado, es ella misma un mito. Sólo "la humanidad es la reunión de las dos naturalezas, el Dios hecho hombre, es decir, el espíritu infinito que se ha alineado en la naturaleza finita y la naturaleza finita que vuelve hacia su infinitud" (*Ib.*, § 148). Por eso, Jesús no puede ser sino uno de aquellos *individuos cósmicos* en los cuales se realiza, según Hegel, la idea sustancial de la historia. El es "aquel en el cual la conciencia de la unidad de lo divino y de lo humano surge enérgicamente por vez primera, y en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo, lo cual no obsta para que la conciencia religiosa, conquistada y promulgada por él por vez primera, pueda recibir ulteriores purificaciones y ampliaciones que fueron el resultado del desarrollo progresivo del espíritu humano" (*Ib.*, § 149).

En otra obra suya, *La fe cristiana en su desarrollo y en la lucha con la ciencia moderna* (1841-42), Strauss contrapone el panteísmo de la filosofía moderna al teísmo de la religión cristiana. La historia del dogma cristiano es la crítica del dogma mismo, ya que revela el progresivo triunfo del panteísmo sobre el teísmo y llega a reconocer, con Hegel, que Dios no es otra cosa que el pensamiento que piensa en todos, que los atributos de Dios no son otra cosa que las leyes de la naturaleza, que el todo es inmutable y que lo absoluto se refleja desde la eternidad en los espíritus finitos.

El carácter naturalista de este panteísmo se acentúa en el último escrito significativo de Strauss: *La antigua y la nueva fe* (1872). Aquí formula cuatro preguntas: ¿Somos aún cristianos? ¿Tenemos aún una religión? ¿Cómo concebimos el mundo? ¿Cómo ordenamos nuestra vida? A la primera pregunta responde negativamente, y a la segunda, afirmativamente. También el panteísmo es una religión. "Exigimos para nuestro Universo la misma veneración que las personas piadosas chapadas a la antigua exigen para su Dios. Nuestro sentimiento por el Todo, si es ofendido, reacciona de manera enteramente religiosa" *(Der alte und der neue Glaube,* § 44). Pero el Todo, el Universo, es, en esta obra de Strauss, el mismo de los materialistas o, por lo menos, puede ser sustituido por él. La disputa entre materialismo e idealismo —dice Strauss— es predominantemente verbal. Ambos se oponen al dualismo tradicional de alma y cuerpo, que es su enemigo común. Y, aunque uno invoca los términos de "átomos" y de "fuerzas mecánicas" y el otro emplea los términos de "representaciones" y de "fuerzas espirituales", subsiste el hecho de que el aspecto espiritual y el aspecto físico de la naturaleza humana son una sola e idéntica cosa diversamente considerada (*Ib.*, § 66). Strauss, influido por la teoría de la evolución de Darwin, se

inclina hacia una concepción materialista de aquel desarrollo còsmico, que en las primeras obras consideraba como el devenir de la razón. Y también su moral se hace naturalista. "Toda acción moral del hombre es la determinación de los individuos según la idea de la especie. Realizar esta idea en sí mismos, hacerse y conservarse conformes al concepto y al destino de la humanidad, es el deber de los hombres para consigo mismos. Reconocer y estimar prácticamente en todos los demás la especie humana es nuestro deber para con los demás" (*Ib.*, § 74). De acuerdo con este ideal, el hombre debe dominar la sensibilidad, pero no mortificarla. El dominio sobre la naturaleza externa sólo puede alcanzarse mediante la solidaridad entre los hombres; y esta solidaridad se realiza a través de la firme ordenación de la familia y del Estado. Strauss es favorable a una política conservadora y se declara contrario al movimiento socialista (*Ib.*, § 84).

595. FEUERBACH: HUMANISMO

Si la obra de Strauss está, en su parte más vigorosa, ligada aún al hegelianismo, la de Feuerbach se contrapone vivamente a éste y constituye su inversión total. Luis Feuerbach nació el 28 de julio de 1804 en Landshut, en Baviera, y murió en Rechenberg el 13 de septiembre de 1872. Discípulo de Hegel en Berlín, docente privado en Erlangen, vio su carrera universitaria truncada por la hostilidad que despertaron las ideas que expuso sobre la religión en uno de sus primeros escritos: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830). Se retiró entonces a la soledad y al estudio y vivió casi siempre en Bruckberg. En el invierno de 1848-49, por invitación de una parte de los estudiantes de Heidelberg, dio en aquella ciudad las *Lecciones sobre la esencia de la religión.* La invitación había sido posible por los acontecimientos de 1848, y fue sólo un paréntesis en la vida de Feuerbach, que pasó sus últimos años en la miseria en Rechenberg. Hegeliano ferviente al principio, Feuerbach se separó en seguida del hegelianismo; este alejamiento se hizo patente en su escrito *Critica de la filosofía hegeliana* (1839), al cual siguieron, en el mismo sentido, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843) y *Principios de la filosofía del porvenir* (1844). Pero, mientras tanto, había publicado en 1841 su obra fundamental, *La esencia del cristianismo,* a la que siguió en 1845 otra igualmente importante: *La esencia de la religión.* Las obras siguientes no hacen más que reafirmar las tesis contenidas en las dos últimas: *Lecciones sobre la esencia de la religión* (pronunciadas, como se ha dicho, en 1848-49, pero publicadas en 1851); *Teogonia según las fuentes de la antigüedad clásica hebraico-cristiana* (1857); *Divinidad, libertad e inmortalidad desde el punto de vista de la antropología* (1866); *Espiritualismo y materialismo* (1866) y *El Eudemonismo* (postuma).

Feuerbach comienza por presentar su filosofía o la "filosofía del porvenir" como la inversión total de la de Hegel. "La tarea de la verdadera filosofía no es la de reconocer lo infinito como finito, sino considerar lo finito como no finito, como infinito; esto es, poner no lo

finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito." La filosofía de Hegel es siempre una teología porque considera el ser infinito; pero una teología es siempre, en verdad, una *antropología,* y la misión de la filosofia consiste en reconocerla como tal. En otros términos, Feuerbach admite, con Hegel, la unidad de lo infinito y de lo finito; pero esta unidad se realiza, para él, no en Dios o en la idea absoluta, sino en el hombre. Pero —y aquí hallamos la característica fundamental de Feuerbach- el hombre, aun definido por aquella unidad, no se reduce a ella; el hombre es un ser natural, real y sensible y como tal debe ser considerado por la filosofía, que no puede reducirlo a puro sentimiento, sino que debe considerarlo por entero, "de la cabeza a los pies" (*Nachlass*, ed. Grün, p. 93). Desde este punto *de* vista, las necesidades, el carácter natural, la materialidad del hombre, no caen fuera de la consideración filosófica, sino dentro; y, al mismo tiempo, el hombre debe ser considerado en su comunión con los demás hombres, pues sólo en ella recobra la libertad y la infinitud. "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú" (*Fil. del porvenir,* § 62). Ahora bien, sólo la religión ha considerado siempre al hombre en su totalidad y concreción, y de ahí el interés de Feuerbach por la religión y su intento de dar lugar a una filosofía que suplantase a la religión precisamente en su carácter esencial.

A este objetivo se dirige la crítica religiosa contenida en la *Esencia del cristianismo* y en la *Esencia de la religión.* El fundamento y el objeto de la religión es el ser del hombre. "Pero la religión es la conciencia de lo infinito: por eso no es, ni puede ser, otra cosa que la conciencia que el hombre tiene no de la limitación, sino de la *infinitud* de su ser" *(Es. del crist.,* § 1). La conciencia, en sentido propio, es siempre conciencia de lo infinito; y es por ello la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su naturaleza. En esta tesis fundamental está ya implícita toda la filosofía de Feuerbach. "El ser absoluto, el Dios del hombre, es el ser mismo del hombre." Toda limitación de la razón o, en general, de la naturaleza humana es una ilusión. El hombre singular puede, ciertamente, sentirse limitado, y en esto se distingue del animal; pero esto sucede únicamente porque tiene el sentimiento o el pensamiento de la perfección y de la infinitud de su *especie.* Dice Feuerbach: "¿Piensas el infinito? Pues bien, es que piensas y afirmas la infinitud de la potencia de! pensamiento. ¿Sientes el infinito? Es que sientes y afirmas la infinitud de la potencia del sentimiento." En este sentido, la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que él tiene de sí mismo; su conocimiento del ser supremo es el conocimiento que tiene de su propio ser. "La religión es la primera, aunque indirecta, conciencia que el hombre tiene de sí mismo; por eso la religión precede en todo a la filosofía, no sólo en la historia de la humanidad, sino también en la de los individuos. El análisis que Feuerbach hacc de la religión en general y del cristianismo en particular es, en consecuencia, la reducción de los atributos divinos a los atributos humanos: de la teología a la *antropología.* La razón como unidad, infinitud y necesidad del ser es el primer atributo de la divinidad, porque es, en realidad, el primer atributo del hombre del que, refiriéndolo a Dios, adquiere conciencia él mismo. Del mismo modo, la idea de la perfección

divina no es más que una idea directiva y constitutiva del hombre: le hace ver lo que él *debería* ser y no es, lo pone en un estado de tensión y de desacuerdo consigo mismo y lo impulsa hacia el amor, por el cual Dios se reconcilia con el hombre, esto es, el hombre con el hombre. "Dios es amor; ésta, que es la proposición más sublime del cristianismo, expresa sólo la certeza que el corazón tiene de sí mismo, de su potencia como única potencia legítima, es decir, divina... Dios es amor, significa que el corazón es el Dios del hombre, el ser absoluto. Dios es el *optativo* del corazón transformado en un *presente* feliz" (*Ib.*, § 13). Desde este punto de vista se ha de comprender el misterio de la Encarnación y de la Pasión. Que el propio Dios tome la carne del hombre y sufra por él, es algo que expresa la excelencia del hombre y del amor humano, no tan sólo la naturaleza divina del sufrimiento soportado por el bien de los hombres. De suerte que la fe en Dios no es más que el Dios del hombre, y la Trinidad cristiana, que es fe, amor y esperanza, tiene su fundamento en el deseo humano de ver realizados sus propios votos. El *milagro* es, cabalmente, un voto realizado sobrenaturalmente y es, por tanto, el fruto de la fantasía, que ve realizados sin obstáculos todos los deseos de los hombres. Cristo es Dios conocido personalmente, es decir. Dios en su revelación, en su manifestación sensible. El cristianismo, uniendo estrechamente a Dios y al hombre, es la religión perfecta. En cuanto a la fe en la vida futura, es tan sólo fe en la vida terrenal tal como debería ser; no se refiere a una vida desconocida y diferente, sino sólo a la verdad, a la infinitud y a la eternidad de la vida humana.

Toda religión, por tanto, incluso el cristianismo, contiene siempre, sin embargo, un elemento de ilusión y de error. Si es el conjunto de las relaciones del hombre con su propio ser —y en esto consiste su fuerza y su potencia moral—, considera este ser como si fuese *otro* diferente del hombre, y ésta es su debilidad, el origen del error y del fanatismo. Feuerbach dedica, por ello, la segunda parte de su obra sobre la *Esencia del cristianismo* a poner de relieve las 'contradicciones'' implícitas en la existencia de Dios y en los puntos fundamentales del cristianismo.

En su obra sobre la *Esencia de la religión* (1845), comienza a delinearse la orientación naturalista de la filosofía de Feuerbach. Dios es identificado con la naturaleza; y el sentimiento de dependencia, en el cual (con Schleiermacher) se reconoce la esencia de la religión, es entendido como dependencia del hombre respecto a la naturaleza. "El sentimiento de dependencia de los hombres es el fundamento de la religión; el objeto de este sentimiento de dependencia, aquello de que el hombre depende y se siente dependiente, originariamente no es otra cosa que la naturaleza. La naturaleza es el primer y originario objeto de la religión, como lo demuestra la historia de todos los pueblos y de todas las religiones" (*Es. de la relig.*, § 2). Ahora bien, la dependencia de la naturaleza se siente sobre todo en la necesidad. La necesidad es el sentimiento y la expresión del no ser del hombre sin la naturaleza; y la satisfacción de la necesidad es el sentimiento opuesto de independencia de la naturaleza y de dominio sobre ella. De la necesidad y de la dificultad para satisfacerla nace la religión, la cual tiene, por ello, como supuesto la oposición entre el querer y el poder, entre el deseo y la satisfacción, entre la intención y el efecto,

entre la representación y la realidad, entre el pensamiento y el ser. "En el querer, en el desear, en el representar, el nombre es ilimitado, libre, omnipotente: es Dios; pero en el poder, en la satisfacción, en la realidad, es condicionado, dependiente, limitado; es hombre, en el sentido de un ser finito" (*Ib.*, § 30). Pero Dios es el principio imaginado o fantástico de la realización total de todas las voluntades y los deseos humanos. Dios es el ser al que nada es imposible, y es por ello la representación imaginada de un dominio absoluto de las voluntades humanas sobre la naturaleza, de una completa realización de los deseos humanos (*Ib.*, § 42). A Dios se atribuye la creación del mundo natural precisamente para atribuirle el más absoluto dominio de la naturaleza y, por consiguiente, la capacidad de volcar este dominio al servicio de tos hombres. "Dios es la causa, el hombre es el objetivo del mundo; Dios es el ser primero en teoría, pero el hombre es el ser primero de la práctica" (*Ib.*, § 53). De aquí el principio: "como es tu corazón, así es tu Dios." Tal como son los deseos de los hombres, así son sus divinidades. Los griegos tenían divinidades limitadas porque sus deseos eran limitados. Los deseos de los cristianos no tienen límites; quieren ser más felices que. los dioses del Olimpo, quieren la satisfacción de todo posible deseo, !a eliminación de todo límite y de toda necesidad; por eso la divinidad cristiana es una divinidad infinita y omnipotente (*Ib.*, § 55). Pero para todas las religiones indistintamente es cierto el principio de que "la divinización de los hombres es el objetivo último de la religión" (*Ib.*, § 29).

Las *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848-49) vuelven a exponer y refunden los dos escritos precedentes; pero no contienen nada nuevo. Los escritos siguientes de Feuerbach insisten con expresiones violentamente polémicas y a veces paradójicas sobre una *antropología* para la cual el cuerpo y el alma, el espíritu y la carne están inseparable y necesariamente conexos. La importancia que las necesidades, y con ellas el aspecto material o físico del hombre, tienen en sus investigaciones antropológicas, lleva a Feuerbach a afirmaciones paradójicas, como la contenida ya en el título de una obra suya de 1862, *El misterio del sacrificio o el hombre es lo que come.* Pero Feuerbach no ha caído nunca en el materialismo, es decir, en la reducción del espíritu a la materia, del alma al cuerpo. Lo que le preocupa es reivindicar, en la forma más enérgica, la integridad del hombre, que no es nunca puro espíritu y pensamiento, como, por otra parte, no es nunca pura materia. El aspecto Fisiológico del pensamiento —dice Feuerbach— aparece en la conciencia sólo en los momentos patológicos, cuando el pensamiento está obstaculizado y turbado por la necesidad insatisfecha o por la enfermedad; pero "el alma está donde ama, más que donde vive" (*Espiritualismo y materialismo*, *Werke*, X, p. 163-64).

Los últimos escritos de Feuerbach, *Espiritualismo y materialismo* (1866) y *Eudemonismo* (postumo), contienen su doctrina moral. La voluntad no es libre, porque se identifica con el impulso total del ser individual humano hacia la propia felicidad. Pero la felicidad no está restringida a una sola persona, de la misma manera que el individuo humano no vive en el aislamiento; abraza al *yo* y al *tú* y tiende a repartirse entre una pluralidad de personas. El principio de la moral es,

por tanto, la felicidad bilateral o multilateral. Feuerbach no justifica la coincidencia entre la felicidad propia y la felicidad ajena, coincidencia en cuyo ámbito, como explícitamente advierte, únicamente la búsqueda de la felicidad llega a ser virtud. Se limita a afirmar, en sentido político además de filosófico, la estrecha conexión del hombre con los demás hombres; y dice de sí mismo que no es "ni materialista, ni idealista, ni filósofo de la identidad. Así pues, ¿qué es? Es en el pensamiento lo que es de hecho; en espíritu lo que es en la carne; en esencia lo que es en los sentidos, *hombre;* o mejor, ya que él reduce la esencia del nombre a la sociedad, hombre social, comunista" (*Werke*, VII, p. 310).

La filosofía de Fuerbach es el intento de transformar la teología de Hegel en una antropología fundada en el mismo principio: la unidad de lo infinito y de lo finito. Pero este principio no se presta a fundar una antropología auténtica, que no puede ser más que la búsqueda del fundamento y de la estructura de lo finito como tal. Por ello la obra de Feuerbach, aunque habiendo entrevisto, con fuerza y vivacidad polémica, la necesidad de una doctrina del hombre, no puede decirse que haya contribuido en gran escala a la estructuración de esta doctrina.

596. STIRNER: EL ANARQUISMO

Una oposición extrema al universalismo de Hegel, que pretendió negar y disolver el individuo, es representada por el individualismo anárquico de Stirner. Max Stirner, seudónimo de Juan Gaspar Schmidt, nació en Bayreuht el 25 de octubre de 1806 y murió el 25 de junio de 1856. Fue discípulo de Hegel en Berlín. Su obra *El único y su propiedad* fue publicada en 1845 y es su único escrito notable. Es también autor de una *Historia de la reacción* (1852) y de otros escritos polémicos y ocasionales, publicados y recopilados después de su muerte.

La tesis fundamental *de* Stirner es que el individuo es la única realidad y el único valor; la consecuencia que Stirner saca de esta tesis es el *egoísmo* absoluto. El individuo, precisamente en su individualidad, por la cual es único e irrepetible, es la medida de todo. Subordinarlo a Dios, a la humanidad, al espíritu, a un ideal cualquiera, aunque sea al del mismo hombre, es imposible, ya que todo lo que es diferente del yo personal, toda realidad que se distinga de él y se le contraponga, es un espectro, del que acaba siendo un esclavo. Stirner hace suya la tesis de Feuerbach de que Dios no es nada fuera del hombre y que es la misma esencia del hombre. Pero esta tesis es insuficiente y, simplemente, preparatoria respecto a la tesis radical que de ella surge. La esencia del hombre es ya algo diferente del hombre particular, es ya un ideal que pretende subordinarlo a sí. De este modo, el hombre se convierte a sí mismo en un fantasma, pues no vale ya en su singularidad, sino como idea, como espíritu, como especie, es decir, como algo superior a que debe subordinarse. Stirner se niega a reconocer nada superior al hombre mismo.

No hace ninguna distinción entre los ideales de la moral, de la religión y de la política y las ideas fijas de la locura. El sacrificio de sí mismo, el desinterés, son formas de "obsesión, que se encuentran tanto en los

aspectos morales como en los inmorales". "El desinterés brota lozano con la obsesión, tanto en los poseídos por el demonio como en los poseídos por el espíritu del bien; de una parte, en los vicios, en las locuras, etc.; de otra, en la humildad, en el sacrificio, etc." *(El único,* trad. ital., p. 46). Que el hombre deba vivir y actuar conforme a una idea es, según Stirner, el más pernicioso prejuicio que el hombre cultivó jamás, ya que es el prejuicio que lo convierte en esclavo de una jerarquía. La Iglesia, el Estado, la sociedad, los partidos, son jerarquías de este género que pretenden esclavizar al individuo, indicándole algo que está por encima de el. El propio socialismo, a pesar de que tiende a sustraer al hombre de la esclavitud de la propiedad privada, lo quiere esclavizar a la sociedad. La libertad que predica es, por tanto, ilusoria. La verdadera libertad no puede tener otro centro ni otro fin que el yo individual. "¿Por qué, si se aspira a la libertad por amor al yo, no hacer de este yo el principio, el centro, el fin de todas las cosas? ¿No valgo yo más que la libertad? ¿Acaso no soy yo quien me hago libre a mí mismo? ¿Acaso no soy yo lo primero? (*Ib.*, 121-122).

La libertad es, por otra parte, una condición puramente negativa del yo; la condición positiva es la *propiedad.* "¿Qué es mi propiedad? Lo que está en mi poder. Yo me confiero a mí mismo el derecho de apoderarme de mi propiedad y declararme, sin necesidad de nadie, propietario" (*Ib.*, p. 189). El fundamento de la propiedad no es otro que el poder del yo individual. Por eso la verdadera propiedad es la voluntad. "No ya el árbol, sino mi fuerza para disponer de él como me parezca, constituye mi propiedad." En este sentido, también los sentimientos constituyen la propiedad del yo individual; pero constituyen la propiedad no en cuanto son impuestos o idealizados, sino en cuanto están espontánea y estrechamente unidos con el egoísmo del yo. "También yo amo a los hombres —dice Stirner (*Ib.*, p. 215)—; pero los amo con la conciencia del egoísta, los amo porque su amor me hace feliz, porque el amor está encarnado en mi naturaleza, porque así me place. Yo no reconozco ninguna ley que me obligue a amar." Pero, desde este punto de vista, también el otro hombre por el que yo tenga interés o amor no es una persona, sino un objeto. "Nadie es para mí una persona que tenga derecho a mi respeto, sino que todo individuo es, como cualquier otro ser, un objeto por el cual siento o no siento simpatía, un objeto interesante o no interesante, un objeto del que puedo o no me puedo servir" (*Ib.*, p. 231). Así es que no resulta posible una sociedad jerárquicamente ordenada y organizada, sino solamente una *asociación* en la que todo individuo entra para multiplicar su fuerza y en la que, por tanto, no ve más que un medio. La asociación puede nacer tan sólo de la disolución de la sociedad, que representa para el hombre el estado natural; y puede ser sólo producto de una insurrección que sea la sublevación del individuo y tienda a abolir toda constitución política: cosa que, en cambio, no hacen las revoluciones, porque procuran sustituir una constitución por otra.

Las ideas de Stirner, no obstante la forma paradójica y a menudo chocante en que son formuladas, expresan una exigencia que se reafirma violentamente tantas veces como es negada o eludida: la de la unicidad,

insustituibilidad y singularidad del hombre. Y esta exigencia ha hecho célebre el libro de Stirner (que se ha traducido a todas las lenguas) en la cultura contemporánea. Pero el mismo Stirner, aclarando el presupuesto último de sus afirmaciones, ha puesto de relieve el carácter abstracto e imperfecto que ha dado a la reivindicación de esta exigencia. Para él, el hombre, el individuo es un *dado,* una realidad inexpresable, una pura *fuerza natural.* No puede ser más o menos hombre, no puede llegar a ser un verdadero hombre, como la oveja no puede llegar a ser una verdadera oveja. "¿Creéis, por ventura, que yo quiero aconsejar la imitación de los brutos? No, ciertamente; también esto sería una nueva tarea, un nuevo ideal" (*Ib.*, p. 245). No es posible ninguna distinción, ningún conflicto entre el hombre ideal y el hombre real. "Yo, el Único, soy el hombre." La pregunta: "¿Qué es el hombre? ", se transforma en la pregunta: "¿Quién es el hombre? " En el *qué* se busca el concepto; en el *quién,* la cuestión está resuelta, porque la respuesta es dada por el mismo que interroga" (*Ib.*, p. 270). El hombre es una fuerza, una fuerza natural que se expansiona: esto es todo. El problema no es cómo debe conquistar la vida, sino cómo debe gastarla y gozarla; no cómo debe formar su yo, sino cómo debe disolverlo y agotarlo (*Ib.*, p. 237). Por eso, Stirner acaba su libro con la frase: "Yo he situado mi causa en la nada." El único hace de sí mismo su propiedad y se consuma a sí mismo; ésta es la última palabra de Stirner.

BIBLIOGRAFÍA

§ 587. Herbart, *Sämtlige Werke*, ed. Hartenstein, 12 vols., Leipzig, 1850-52; ed. Kehrbach, 19 vols., Langensalz, 1887 sigs.; *Philosophische Hauptschriften*, ed. Flügel y Fritzsch, 3 vols., Leipzig, 1913-14.

§ 588. W. Kinkel, *H.*, Giessesn, 1903; O. Flügel, *H.s. Leben undLehre*, Leipzig, 1907; R. Lehmann, *H.*, Leipzig, 1911; Th. Fritzsch, *H.s. Leben undLehre*, Leipzig, 1921.

§ 591. Th. Henke, *Fries's Leben aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt*, Leipzig, 1867. Sobre las relaciones de Fries con Fichte, Schelling y Hegel: K. Fischer, *Akadämische Reden*, Stuttgart, 1862. Sobre Fríes pueden verse también los artículos publicados en "Abhandlungen der Frieschen Schule", 1912, y también M. Hasseblatt, *J. F. Fries*, Munich, 1922; K. Heinrich, *Ueber die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. F. F.*, Würzburg, 1931; J. H. Asenfuss, *Die Religionsphilosophie bei J. F. F.*, Munich, 1934.

§ 592. Para la bibliografía de los escritos de Beneke: O. Gramzow, *F. E. Benekes Leben und Philosophie*, Berna, 1899; A. Wandschneider, *Die Metaphysik Benekes*, Berlín, 1903; A. Kempen, en "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1914 (sobre la filosofía de la religión).

§ 593. Sobre la escuela hegeliana: "Der Gedanke", revista de la Soc. FU. de Berlín, dirigida por C. L. Michelet, Berlín, 1861, que en los primeros números contiene una bibliografía de la escuela bajo el cuidado de Rosenkranz.

J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Berlín, 1894, p. 642 y sigs.; W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, Munich, 1930; espec. M. Rossi, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, I, Mesina, 1953.

Sobre F. C. Baur: Zeller, *Vorträge und Abbandlungen*, Leipzig, 1865, p. 354 y sigs.; C. Fraedrich, *F. C. B.*, Gotha, 1909.

§ 594. Sobre la izquierda hegeliana: v. la antología de K. Lowith, *La sinistra hegeliana*, Bari, 1960, que comprende escritos de Heine, Ruge, Hess, Stirner, Bauer, Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Bonn, 1876-1881.

Sobre Strauss: A. Lévy, *S.*, París, 1910; K. Barth, D. *F. S.*, Zurich, 1948.

§ 595. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, editadas por el propio Feuerbach, 10 vols., Leipzig, 1841-66; ed. W. Bolin y F. Jodl, 10 vols., Stuttgart, 1903-11; *Briefwechsel und Nachlass*, ed. K. Grün, Leipzig, 1874.

F. Jodl, *L. F.*, Stuttgart, 1904, 2.ª edición, 1921; A. Lévy, *La philosophie de* F. *et son influence sur ¡a littérature allemande*, París, 1904; A. Kohut, *L. F.*, Leipzig, 1909; S. Rawidowicz, *L. F.s. Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlín, 1931; F. Lombardi, *L. F.*, *seguito da una scelta di passi trad.*, Florencia, 1935; K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. ital., Turín, 1949; G. Cesa, *// giovane F.*, Bari, 1963.

§ 596. Stirner, *El Unico* (hay traducción española); Marx, *Ideología alemana* (1845-1846); J. H. Mackay, *N. S.s Leben und sein Werk*, Berlín, 1898; V. Basch, *L'individualisme anarchiste de M. St.*, París, 1904; A. Ruest, *M. St.*, Berlín y Leipzig, 19O6; Schultheiss, *M. Stirner*, 2.ª edic., Leipzig, 1922.

CAPITULO VIH

KIERKEGAARD

597. VIDA Y ESCRITOS

La obra de Kierkegaard no puede quedar reducida a un momento de la polémica contra el idealismo romántico. Pero la verdad es que muchos temas de la misma constituyen una antítesis polémica frente a los temas del idealismo. La defensa de la individualidad del hombre contra la universalidad del espíritu; la de la existencia contra la razón; las alternativas inconciliables contra la síntesis conciliadora de la dialéctica; la libertad como posibilidad contra la libertad como necesidad y, en fin, la categoría misma de la posibilidad, son puntos fundamentales de la filosofía de Kierkegaard que, en su conjunto, constituyen una alternativa radicalmente distinta de aquella que había servido al idealismo para orientar toda la filosofía europea. Pero se trata de una alternativa que se mantuvo casi inoperante en la filosofía del siglo XIX y que sólo a fines del mismo comenzó a adquirir resonancia primero en el pensamiento religioso y luego en el filosófico.

Soeren Kierkegaard nació en Dinamarca, en Copenhague, el 5 de mayo de 1813. Educado por un padre anciano en el clima de una severa religiosidad, se inscribió en la facultad de teología de Copenhague, donde entre los jóvenes teólogos dominaba la inspiración hegeliana. En 1840, casi a los diez años de haber ingresado en la Universidad, se graduaba con una disertación *Sobre el concepto de la ironía con particular referencia a Sócrates,* que publicó al año siguiente. Pero no emprendió la carrera de pastor, para la cual le facultaba su titulo. En 1841-42 estuvo en Berlín y escuchó las lecciones de Schelling, que allí enseñaba su filosofía positiva, fundada (como hemos visto, § 565) en la distinción radical entre realidad y razón. Entusiasmado al principio con Schelling, pronto se desilusionó de él. Desde entonces vivió en Copenhague, con un pequeño capital que le dejó su padre, absorbido en la composición de sus libros. Los incidentes exteriores de su vida son escasos y aparentemente insignificantes: su noviazgo, que él mismo rompió, con Regina Olsen; el ataque de un periódico humorístico, "El Corsario", del cual se dolió y afligió como de una persecución; la polémica, que ocupó los últimos años de su vida, contra el ambiente teológico de Copenhague y especialmente contra el teólogo hegeliano Martensen. Kierkegaard murió el 11 de octubre de 1855.

Pero tales episodios tuvieron, en su vida interior (como lo atestigua su *Diario)* y en sus obras, una repercusión profunda y aparentemente

desproporcionada a su importancia real. Kierkegaard habla en el *Diario* (I, p. 120) de un "gran terremoto" que se produjo en un cierto momento de su vida y que le obligó a cambiar de actitud frente al mundo (*Tagebücher*, II, A 805). Sólo vagamente alude a la causa de esta conmoción ("Una culpa debía gravitar sobre toda la familia, un castigo de Dios debía descender sobre ella; la familia debía desaparecer, borrada como un intento fallido por la poderosa mano de Dios"); y por más que los biógrafos se han afanado indiscreta e inútilmente en averiguarla, es evidente que a los ojos del mismo Kierkegaard debió ser una amenaza vaga y terrible al mismo tiempo. Kierkegaard habla después en el *Diario*, y habló de ello aún en el lecho de muerte, de una "desgarradura de la carne" que había sido destinado a soportar; y esto es lo que revela, dada la carencia de datos precisos, el carácter grave y obsesionante del asunto. Probablemente, esta desgarradura de la carne fue lo que le impidió llevar a buen fin su noviazgo con Regina Olsen, que él rompió, después de varios años de relaciones, por espontanea iniciativa. Tampoco conocemos de esto ningún motivo preciso, ninguna causa determinada; sólo el sentimiento de una amenaza oscura e impalpable, pero paralizante. Esto debió de apartarle de su carrera de pastor y de cualquier otra, y frente a su misma actividad de escritor declaró que se ponía en una "relación poética", esto es, en una relación de separación y alejamiento: separación acentuada también por el hecho de que publicara sus libros con diferentes seudónimos, como para evitar cualquier atribución de su contenido a su persona. Estos elementos biográficos deben ser tenidos continuamente presentes para comprender la actitud filosófica de Kierkegaard.

He aquí sus principales obras: *El concepto de ironía* (1841); O *lo uno... o lo otro,* de la que forma parte el *Diario de un seductor* (1843); *Temor y temblor* (1843); *La repetición* (1843); *Migajas filosóficas* (1844); *El concepto de la angustia* (1844); *Prólogo* (1844); *Estadios en el camino de la vida* (1845); *Apostilla concluyente no científica* (1846); *El punto de vista sobre mi actividad de escritor* (postuma, pero compuesta en 1846-47); *La enfermedad mortal* (1849). Kierkegaard es también autor de numerosos *Discursos religiosos;* y publicó en los últimos años de su vida el periódico "El momento ', en que se publicaron sus ataques a la iglesia danesa.

598. LA EXISTENCIA COMO POSIBILIDAD

Lo que constituye el rasgo característico de la obra y de la personalidad de Kierkegaard es el haber intentado reducir la comprensión de toda la existencia humana a la categoría de *posibilidad y* haber puesto en claro el carácter *negativo y paralizante* de la posibilidad como tal. Ya Kant había admitido como fundamento de todo poder humano una posibilidad real o trascendental; pero, de tal posibilidad, él había puesto de relieve el aspecto positivo, que hace de ella una efectiva capacidad humana, aunque limitada, pero que encuentra en los mismos límites su validez y su empeño de realización. Kierkegaard descubre y aclara, con una energía nunca alcanzada antes de él, el aspecto negativo de toda posibilidad que entre a constituir la existencia humana. Toda posibilidad es, en efecto, además de

posibilidad-de-que-si, siempre *posibilidad-de-que-sí*, implica la posible nulidad de lo que es posible y, por tanto, la amenaza de la nada. Kierkegaard vive y escribe bajo el signo de esta amenaza. Se ha visto como todos los rasgos salientes de su vida están revestidos, a sus mismos ojos, de una oscuridad problemática. Las relaciones con su familia, el compromiso de matrimonio, su misma actividad de escritor, le parecen cargados de terribles alternativas, que acaban por paralizarle. El mismo ha vivido de lleno la figura tan fuertemente descrita en las páginas finales del *Concepto de la angustia*: la del discípulo de la angustia, del que siente en sı las posibilidades aniquiladoras y terribles que toda alternativa de la existencia trae consigo. Por esto, frente a toda alternativa, Kierkegaard se siente paralizado. El mismo dice que es "una probeta de experimentación para la existencia" y que reúne en sí los puntos extremos de toda oposición. "Lo que yo soy es una nada; esto me da a mí y a mi carácter la satisfacción de conservar mi existencia en el *punto cero,* entre el frío y el calor, entre la sabiduría y la necedad, entre el algo y la nada, como un simple *quizás" (Stadien auf dem Lebensweg*, trad., Schrempf-Pfleiderer, p. 246-247). El punto cero es la indecisión permanente, el equilibrio inestable entre las alternativas opuestas que se abren frente a cualquier posibilidad. Y ésta fue, sin duda, la desgarradura de la carne a que Kierkegaard alude: la imposibilidad de dedicar su propia vida a una tarea precisa, de escoger entre las alternativas opuestas, de reconocerse y hacerse en una posibilidad única. Esta imposibilidad se traduce para él en el reconocimiento de que su propio objetivo, la unidad de su propia personalidad, está precisamente en esta condición excepcional de indecisión e inestabilidad y que el centro de su yo radica en no tener centro.

Su actividad literaria no podía, por tanto, tener otro fin que el de poner en claro las posibilidades fundamentales que se ofrecen al hombre, los estadios y los momentos de la vida que constituyen las alternativas de la existencia y entre las cuales el hombre, generalmente, es llevado a escoger, mientras él, Kierkegaard, no podía escoger. Su actividad fue la de un contemplativo; se llama y se cree poeta. Y multiplicó su personalidad con seudónimos, de manera que se acentuase la separación entre sí mismo y las formas de vida que iba describiendo, de modo que diese a entender claramente que él mismo no se comprometía a escoger entre ellas. Solamente en el cristianismo vio un áncora de salvación, en cuanto el cristianismo le parecía enseñar aquella misma doctrina de la existencia que creía la única verdadera y, al mismo tiempo, ofrecer, con la ayuda sobrenatural de la fe, una manera de sustraerse al peso de una elección demasiado gravosa.

Por otro lado, la filosofía hegeliana le parece a Kierkegaard la antítesis de sus puntos de vista sobre la existencia vividos por él y como una antítesis ilusoria. Las alternativas posibles de la existencia no se dejan reunir y conciliar en la continuidad de un único proceso dialéctico. En éste, la oposición de las alternativas mismas es sólo aparente, porque la verdadera y única realidad es la unidad de la razón consigo misma. Pero el hombre individual, el hombre que existe concretamente, queda absorbido y disuelto en la razón. Frente a ella, Kierkegaard presenta la instancia de lo *singular*, de lo *existente* como tal. "La verdad —dice *(Diario,* I, p. 28; *Tagebücher*, 1, A,

75)– es una verdad sólo cuando es una verdad *para mí."* La verdad no es el objeto del pensamiento, sino el proceso con el que el hombre se la apropia, la hace suya y la vive: "la apropiación de la verdad es la verdad" (*Werke*, VI, p. 164). A la reflexión objetiva propia de la filosofía de Hegel, Kierkegaard contrapone la reflexión subjetiva, vinculada a la existencia: la reflexión en la cual el mismo hombre individual queda directamente envuelto en cuanto a su destino y que no es objetiva y desinteresada, sino apasionada y paradójica. Hegel ha hecho del hombre un género animal, ya que sólo en los animales el genero es superior al individuo. El género humano tiene, en cambio, la característica de que el individuo es superior al género (*Ib.*, X^2, A, 426). Esta es, según Kierkegaard, la enseñanza fundamental del cristianismo y es el punto en que hay que entablar la batalla contra la filosofía hegeliana y, en general, contra toda filosofía que se valga de la reflexión objetiva. Kierkegaard considera, como aspecto esencial de la tarea que se ha propuesto, la inserción de la persona individual, con todas sus exigencias, en la investigación filosófica. Por algo él hubiera querido hacer inscribir sobre su tumba esta sola expresión: "Aquel individuo" *(Diario,* I, p. 328; *Ib.*, 18).

599. ESTADIOS DE LA EXISTENCIA

El primer libro de Kierkegaard se titula significativamente *O lo uno... o lo otro*. Es una colección de escritos seudónimos que presentan la alternativa de dos estadios fundamentales de la vida: la vida estética y la vida moral. El mismo título indica ya que estos estadios no son dos grados de un desarrollo único que pase del uno al otro y los concibe. Entre un estadio y otro hay un abismo y un salto. Cada uno de ellos forma una vida por sí, que, con sus oposiciones internas, se presenta al hombre como una alternativa que excluye la otra.

El *Estadio estético* es la forma de vida de quien existe en el *instante* huidizo e irrepetible. El esteta es el que vive poéticamente, es decir, el que vive a la vez de imaginación y de reflexión. Está dotado de un sentido finísimo para hallar en la vida lo que hay de interesante en ella y sabe tratar los casos vividos como si fuesen obra de la imaginación poética. Así, el esteta se forja un mundo luminoso, del cual está ausente todo lo que la vida presenta como banal, insignificante y mezquino; y vive en un estado de embriaguez intelectual continua. La vida estética excluye la *repetición*, que supone siempre monotonía y quita lo interesante a las coyunturas más prometedoras. La vida estética es representada concretamente por Kierkegaard en Juan, el protagonista del *Diario del seductor,* que sabe poner su dicha no en la búsqueda desenfrenada e indiscriminada del placer, sino en la limitación e intensidad de la satisfacción. Pero la vida estética revela su insuficiencia y su miseria en el aburrimiento. Cualquiera que viva estéticamente está desesperado, lo sepa o no lo sepa: la desesperación es el punto final de la concepción estética de la vida (*Werke*, II, p. 162; *Entweder-Oder.*, trad. Hirsch. II, p. 206); es el ansia de una vida distinta que se ofrece como otra alternativa posible. Pero para alcanzar esta otra alternativa es necesario agarrarse a la desesperación, escoger y darse a ella

con todo empeño, para romper la envoltura de la pura esteticidad y pasarse con un salto a la otra alternativa posible: la vida ética. "Elige, pues, la desesperación, dice Kierkegaard; la desesperación misma es una elección ya que se puede dudar sin elegir pero no se puede desesperar sin elegir. Desesperándose, se elige de nuevo y se elige a sí mismo, no en la propia inmediatez, como individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en la propia validez eterna" (*Ib.*, *p.* 224). La vida ética nace precisamente con esta elección. Ella implica una estabilidad y una continuidad que la vida estética, como incesante búsqueda de la variedad, excluye de sí misma. Ella es el dominio de la reafirmación de sí, del deber y de la fidelidad a sí misma: el dominio de la libertad por la cual el hombre se forma o se afirma de por sí. "El elemento estético es aquel por el cual el hombre es inmediatamente lo que es; el elemento ético es aquel por el cual el hombre se convierte en aquello en que se convierte" (*Ib.*, II, p. 192; *Ib.*, p. 224). En la vida ética, el hombre individual se ha sometido a una forma, adecuándose a lo universal y renunciando a ser una excepción. Así como la vida estética está encarnada en el seductor, de la misma manera la vida ética está encarnada en el marido. El matrimonio es la expresión típica de la eticidad, según Kierkegaard: es un objetivo que puede ser propio de todos. Mientras la concepción estética del amor muestra cómo una pareja de personas excepcionales puede ser feliz por la fuerza de su excepcionalidad, la concepción ética del matrimonio muestra cómo puede ser feliz cualquier pareja de esposos. Además, la persona ética vive de su trabajo. "Su trabajo es también su oficio, por esto trabaja con placer. Su oficio le pone en relación con otras personas y, mientras ejecuta su trabajo, cumple todo lo que podría desear hacer en el mundo" (*Ib.*, *p.* 312). *

En este sentido, la característica de la vida ética es la *elección* que el hombre hace de sí mismo. La elección de sí mismo es una elección absoluta porque no es la elección de una determinación finita cualquiera (que nunca es ef "sí mismo") sino la elección de la libertad: o sea, la libertad misma (*Ib.*, p. 228). Una vez efectuada esta elección, el individuo descubre en sí una riqueza infinita, descubre que tiene en sí una historia en la que reconoce su identidad consigo mismo. Esta historia comprende sus relaciones con los demás, de modo que en el mpmento en que el individuo parece aislarse más, penetra más profundamente en la raíz con la que se agarra a toda la humanidad. Por su elección, no puede renunciar a nada de su historia ni siquiera a los aspectos más dolorosos y crueles de la misma y, al reconocerse en estos aspectos, se *arrepiente.* El arrepentimiento es la última palabra de la elección ética, aquella por la cual esta elección parece insuficiente y pasa al dominio religioso. "El arrepentimiento del individuo, dice Kierkegaard, implica a uno mismo, a la familia, al género humano, hasta que el individuo se encuentra a sí mismo en Dios. Sólo con esta condición puede elegirse a sí mismo y ésta es la única condición querida por él porque sólo así puede elegirse a sí mismo en sentido absoluto" (*Ib.*, p. 230). En consecuencia, la elección absoluta es arrepentimiento, reconocimiento de la propia culpabilidad, de la culpabilidad hasta de lo que se ha heredado. ' Su 'sí mismo' se encuentra en cierto modo fuera de el y debe ser conquistado; el arrepentimiento es su amor porque lo elige él absolutamente, por la mano de Dios" (*Ib.*, p. 230). Este es el jaque final de la vida ética, el jaque por el cual

ella, en virtud de la misma estructura que la constituye, tiende a alcanzar la vida religiosa.

Sin embargo, no hay continuidad entre la vida ética y la religiosa. Media entre ellas un abismo todavía más profundo, una oposición aún más radical que entre la estética y la ética. Kierkegaard aclara esta oposición en *Temor y temblor*, personificando la vida religiosa en la figura de Abraham. Habiendo vivido hasta los setenta años en el respeto de la ley moral, Abraham recibe de Dios la orden de matar a su hijo Isaac y quebrantar así la ley que había observado toda su vida. El significado de la figura de Abraham consiste en el hecho de que el sacrificio del hijo no le es sugerido por ninguna exigencia moral (como en el caso del cónsul Bruto), sino por un simple mandato de Dios, opuesto a la ley moral y al efecto natural y que no tiene la menor justificación ante los mismos familiares de Abraham. En otras palabras, la afirmación del principio religioso anula enteramente la acción del principio moral. Entre los dos principios no hay posibilidad de conciliación o síntesis. Su oposición es radical. Pero, de ser así, la elección entre los dos principios no puede ser facilitada por ninguna consideración general, ni decidida basándose en ninguna norma. Un nombre de fe, como Abraham, optará por el principio religioso y cumplirá la orden divina, aun a costa de una ruptura total con la generalidad de los hombres y con la norma moral. Pero la fe no es un principio general: es una relación privada entre el hombre y Dios, una relación absoluta con lo absoluto. Es el dominio de la soledad: no se entra en ella "en compañía", no se oyen voces humanas y no se descubren reglas. De ahí deriva el carácter incierto y arriesgado de la vida religiosa. ¿Como puede el hombre estar seguro de ser una *excepción justificada*? ¿Cómo puede saber que él es el elegido, aquel al cual Dios ha confiado una tarea excepcional, que exige y justifica la suspensión de la ética? Hay una única señal indirecta: la fuerza angustiosa con que precisamente se le formula esta pregunta al hombre que ha sido elegido verdaderamente' por Dios. La a'ngustia de la incertidumbre es la única confirmación posible. La fe es propiamente la certeza angustiosa, la angustia que tiene la certeza de sí misma y de una oculta relación con Dios. El hombre puede pedirle a Dios que le conceda la fe; pero ¿la posibilidad de orar no es también un don divino? Por esto hay en la fe una contradicción que no se puede eliminar. La fe es paradoja y escándalo. Cristo es el signo de esta paradoja: es el que sufre y muere como hombre, mientras habla y procede como Dios; es el que es y debe ser reconocido como Dios, mientras sufre y muere como un hombre mísero. El hombre queda situado frente a la duda: creer o no creer. Por un lado, es él el que debe elegir; por otro, cualquier iniciativa suya queda excluida, porque Dios lo es todo y de él deriva también la fe. La vida religiosa se debate en las mallas de esta contradicción inexplicable.

Pero esta contradicción es la misma de la existencia numana. Por esto Kierkegaard ve revelada por el cristianismo la sustancia misma de la existencia. Paradoja, escándalo, contradicción, necesidad y, al mismo tiempo, imposibilidad de decidir, duda, angustia: éstas son las características de la existencia y, al mismo tiempo, los factores esenciales del cristianismo. De un cristianismo, empero, que Kierkegaard se dio cuenta (en los últimos años de su vida) que estaba muy lejos del cristianismo de las religiones oficiales. "Poseo un libro —escribió en cierta ocasión (*Werke*, XII, p. **11**)—

que en este país se puede decir que es desconocido y del cual quiero dar el título: "El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo." La polémica contra el pacífico y acomodaticio cristianismo de la Iglesia danesa, polémica en la que declaró que salía a la palestra, más que por el cristianismo, por la sinceridad y la honradez, demuestra que, en realidad, él defendía en el cristianismo el significado de la existencia que había descubierto y hecho suyo. Pero si este significado se encuentra expresado y, por decirlo así, encarnado históricamente en el cristianismo, no está limitado al dominio religioso, sino que está en conexión con cualquier forma o estadio de la existencia. La religión tiene conciencia de él, pero no lo monopoliza: la vida estética y la vida ética lo incluyen igualmente, como hemos visto. Y las obras más significativas de Kierkegaard son las que lo afrontan directamente y lo fijan en su valor humano.

600. EL SENTIMIENTO DE LO POSIBLE: LA ANGUSTIA

Kierkegaard se dedicó primero a delinear los estadios fundamentales de la vida, presentándolos como alternativas que mutuamente se excluyen y como situaciones dominadas por contrastes internos e irremediables. La profundización de su investigación le conduce al punto central en el cual radican las mismas alternativas de la vida y sus contrastes: la existencia como posibilidad. Kierkegaard afronta directamente, en sus dos obras fundamentales, el *Concepto de la angustia y La enfermedad mortal,* la situación de radical incertidumbre, de inestabilidad y de duda en que el hombre se encuentra constitutivamente por la naturaleza problemática del modo de ser que le es propio. En el *Concepto de la angustia,* esta situación es explicada a propósito de la relación del hombre con el mundo; en la *Enfermedad mortal,* a propósito de la relación del hombre consigo mismo, relación constitutiva del yo.

La *angustia* es la condición engendrada en el hombre por lo posible que lo constituye. Está en estrecha conexión con el pecado y está en la base del mismo pecado original. La inocencia de Adán es ignorancia; pero es una ignorancia que contiene un elemento que determinaría la caída. Este elemento no es calma ni reposo; no es tampoco turbación o lucha, porque aún no existe nada contra qué luchar. No es más que una nada; pero precisamente esta nada engendra la angustia. A diferencia del temor y de otros estados análogos, que se refieren siempre a algo determinado, la angustia no se refiere a nada en concreto. Es el puro *sentimiento de la posibilidad.* "La prohibición divina —dice Kierkegaard— inquieta a Adán porque despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que se ofrecía a la inocencia como la nada de la angustia ha entrado ahora en él y queda todavía aquí una nada: la angustiosa posibilidad de *poder.* En cuanto a lo que puede, él no tiene ninguna idea, pues de lo contrario se presupondría lo que sigue de ahí, esto es, la diferencia entre el bien y el mal. No hay en Adán más que la posibilidad de poder, como una forma superior de ignorancia, como una expresión superior de angustia, ya que en este grado superior ella es y no es, el la ama y la rehúye.' En la ignorancia de lo que puede, posee Adán su poder en forma de pura posibilidad; y la experiencia

vivida de esta posibilidad es la angustia. La angustia no es necesidad ni libertad abstracta, esto es, libre albedrío; es libertad *finita,* esto es, limitada e impedida, y así se identifica con el sentimiento de posibilidad.

La conexión de la angustia con lo posible se revela en la conexión de lo posible con el futuro. Lo posible corresponde completamente al futuro. "Para la libertad, lo posible es el futuro; para el tiempo, el futuro es lo posible. Así, tanto a lo uno como a lo otro, en la vida individual, les corresponde la angustia." El pasado puede angustiar sólo en cuanto se representa como futuro, esto es, como una posibilidad de repetirse. Por eso, una culpa pasada engendra angustia sólo si no es verdaderamente pretérita, ya que, si fuera tal, podría engendrar arrepentimiento, pero no angustia. La angustia está ligada a lo que no es, pero puede ser; a la nada que es posible o a la posibilidad aniquiladora. Está vinculada estrechamente a la condición humana. Si el hombre fuese ángel o bestia, no conocería la angustia; y, de hecho, falta o disminuye en los estadios que degradan o inclinan hacia la bestialidad, en aquella *inespiritualidad* por la cual el hombre es demasiado feliz y está demasiado privado de espíritu. Pero incluso en estos estadios la angustia está siempre pronta a manifestarse: está disimulada o escondida; pero está allí, dispuesta a readquirir su dominio sobre el hombre. "Es posible que un deudor consiga libertarse de su acreedor y amansarlo con palabras; pero hay por lo menos un acreedor que no ha sido nunca engañado, y es el espíritu." En efecto, la espiritualidad es la reflexión del hombre sobre sí mismo, sobre su propia condición humana, sobre la imposibilidad de adecuarse a una vida puramente bestial. La conciencia de la muerte es una parte esencial de la espiritualidad. "Cuando la muerte se presenta con su verdadera faz descarnada y truculenta, no se la contempla sin temor. Pero cuando, para burlarse de los hombres que presumen reírse de ella, avanza a escondidas y sólo nuestra meditación, consigue descubrir que bajo los despojos de aquella desconocida, cuya dulzura nos encanta y cuyo gozo nos arrebata en el ímpetu salvaje del placer, está la muerte, entonces somos presa de un terror sin fondo."

Las páginas finales del *Concepto de la angustia* expresan de una manera vigorosamente autobiográfica la naturaleza de la angustia como sentimiento de lo posible. La palabra más terrible pronunciada por Cristo no es la que impresionaba a Lutero: "¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?", sino las otras que El dirigió a Judas: "Lo que has de hacer, hazlo pronto." La primera frase expresa el sufrimiento por lo que *sucedía;* la segunda, la angustia por lo que *podía suceder;* y sólo en ésta se revela verdaderamente la humanidad de Cristo; porque la humanidad significa angustia. La pobreza espiritual sustrae al hombre de la angustia; pero el hombre libertado de la angustia es esclavo de todas las circunstancias, que lo llevan de un sitio a otro sin rumbo fijo. La angustia *forma* al hombre mediante lo posible; y lo posible es la más gravosa de todas las categorías.

Kierkegaard relaciona estrechamente la angustia con el principio de la *infinidad* o de la *omnipotencia* de lo posible: principio que él expresa más frecuentemente diciendo: "En lo posible, todo es posible." Por este principio, toda posibilidad favorable al hombre queda anulada por el número infinito de las posibilidades desfavorables. "De ordinario, dice Kierkegaard, se dice que la posibilidad es ligera porque se entiende como

posibilidad de felicidad, de fortuna, etc. Pero ésta no es precisamente la posibilidad; ésta es una invención falaz que los hombres, en su corrupción, embellecen artificiosamente para tener un pretexto de lamentarse de la vida y de la providencia y para tener una ocasión de darse importancia a sus propios ojos. No, *en la posibilidad todo es igualmente posible* y quien fue realmente educado mediante la posibilidad ha comprendido tanto su lado terrible como su lado agradable. Cuando se sale de la escuela y se sabe mejor que sabe un niño las letras, que no se puede exigir absolutamente nada a la vida y que el espanto, la perdición, la destrucción habitan a nuestra misma puerta, y cuando se ha aprendido a fondo que cada una de las angustias que tememos puede caer sobre nosotros en cualquier instante, nos vemos obligados a dar a la vida otra explicación; nos vemos obligados a alabar la realidad, aunque ésta gravite sobre nosotros con pesada mano, y a acordarnos de que ella es aún, y con mucho, mis fácil que lo posible" *(Der BegrifAngst.*, V). Es la infinitud o indeterminación de las posibilidades lo que hace insuperable la angustia convirtiéndola en la situación fundamental del hombre en el mundo. "Cuando la prudencia ha hecho todos sus innumerables cálculos, cuando ya está hecho el juego, aparece la angustia, aun antes de que el juego se haya decidido o perdido en la realidad; la angustia pone una cruz ante el diablo, de modo que no puede caminar más hacia adelante y la más astuta combinación de la prudencia desaparece como una diversión frente a aquel caso que la angustia forma mediante la omnipotencia de la posibilidad" (*Ib.*, V). De tal manera la omnipotencia de la posibilidad se desentiende de la prudencia que se mueve entre las cosas finitas y enseña al individuo a "descansar en la providencia". De la misma manera, da también el sentido infinito de la culpa que no puede ser visto a través de la finitud: "Si un hombre es culpable, es culpable infinitamente" (*Ib.*, V).

601. LO POSIBLE COMO ESTRUCTURA DEL YO: LA DESESPERACIÓN

La angustia es aquella situación en que el hombre es colocado por lo posible relativo al mundo; la *desesperación* es aquella situación en que el nombre es colocado por lo posible referente a su misma interioridad, a su yo. La posibilidad que provoca la angustia es inherente a la situación del nombre en el mundo: es la posibilidad de hechos, de circunstancias, de ataduras, que relacionan al hombre con el mundo. La desesperación es inherente a la personalidad misma del hombre, a la relación en que el yo está consigo mismo y a la posibilidad de esta relación. La desesperación y la angustia están, pues, estrechamente vinculadas, pero no son idénticas; con todo, ambas se fundan en la estructura problemática de la existencia.

"El yo —dice Kierkegaard— es una relación que se refiere a sí misma; es, en la relación, la orientación interna de esta misma relación. El yo no es relación, sino el retorno de la relación sobre sí misma." Supuesto esto, la desesperación está estrechamente ligada a la naturaleza del yo. En efecto, el yo puede querer y puede no querer ser sí mismo. Si quiere ser sí mismo, puesto que es finito y, por tanto, insuficiente para sí mismo, no alcanzará nunca el equilibrio y el reposo. Si no quiere ser sí mismo, procura romper su

propia relación consigo, que le es constitutiva y, por tanto, choca también aquí contra una imposibilidad fundamental. La desesperación es la característica, tanto de una como de otra alternativa. Por esto es la enfermedad mortal, no porque conduzca a la muerte del yo, sino porque es *vivir la muerte* del yo: es el intento imposible de negar la posibilidad del yo, haciéndolo autosuficiente o destruyéndolo en su naturaleza concreta. Las dos formas de desesperación se reclaman entre sí y se identifican: desesperar de sí en el sentido de quererse librar de sí significa querer ser el yo que no se es verdaderamente; querer ser uno mismo a toda costa significa, a su vez, querer ser el yo que no se es verdaderamente, un yo autosuficiente y pleno. En uno y otro caso la desesperación es la imposibilidad del intento.

Por otro lado, el yo es según Kierkegaard "la síntesis de necesidad y de libertad" y la desesperación nace en él o de la deficiencia de necesidad o de la deficiencia de libertad. La deficiencia de la necesidad es la fuga del yo hacia posibilidades que se multiplican indefinidamente sin solidificarse jamás. El individuo se convierte en un "espejismo". "Al final, dice Kierkegaard, es como si todo fuese posible y éste es precisamente el momento en que el abismo se traga al yo" (*Die Krankheit zum Tode*, I, C, A, b). La desesperación es aquí la que llamamos hoy "evasión", es decir, el refugio en posibilidades fantásticas, ilimitadas, que no se apoyan ni fundamentan en nada. "En la posibilidad todo es posible. Por eso, en la posibilidad se puede uno extraviar de todos los modos posibles, pero esencialmente de dos maneras. Una de estas maneras es la del deseo, la de la aspiración, y la otra es la melancólico-fantástica (la esperanza, el temor o la angustia)" (*Ib.*, I, C, A, b). Luego está la desesperación debida a la deficiencia de lo posible. En este caso, "la posibilidad es lo único que salva. Cuando uno desfallece se manda en busca de agua, agua de colonia, gotas de Hoffmann; pero cuando uno quiere desesperarse, hay que decir: 'Buscad alguna posibilidad, halladle una posibilidad'. La posibilidad es el único remedio; dadle una posibilidad y el desesperado recupera el aliento, se reanima, porque si el nombre se queda sin posibilidad es como si le faltara el aire. A veces la inventiva de la fantasía humana puede bastar para hallar una posibilidad; pero al fin, esto es, cuando se trata de creer, solamente ayuda esto, que a Dios le es todo posible" (*Ib.*).

Precisamente porque a Dios todo le es posible, el creyente posee el contraveneno seguro contra la desesperación "el hecho de que la voluntad de Dios es posible, hace que yo pueda orar; si ella fuese sólo necesaria, el hombre sería esencialmente mudo como el animal" (*Ib.*).

La desesperación es el pecado, y el pecado es lo opuesto a la fe. Lo opuesto al pecado no es la virtud, sino la fe. Esta es la eliminación total de la desesperación, es la condición en la cual el hombre, aun orientándose hacia sí mismo y queriendo ser él mismo, no se engaña sobre su autosuficiencia, sino que reconoce su dependencia de Dios. En este caso, la voluntad de ser uno mismo no tropieza contra la imposibilidad de la autosuficiencia que determina la desesperación, porque es una voluntad que confía en la potencia que ha puesto al hombre, esto es, en Dios. La fe sustituye la desesperación por la esperanza y la confianza en Dios. Pero lleva también al hombre más allá de la razón y de toda posibilidad de comprensión: es una cosa absurda, paradójica y escandalosa. Que la realidad del nombre sea la de

un individuo aislado frènte a Dios; que todo individuo como tal, tanto si es un poderoso de la tierra como un esclavo, exista *delante de Dios*, éste es el escándalo fundamental del cristianismo, escándalo que ninguna especulación puede hacer desaparecer o disminuir. Todas las categorías del pensamiento religioso son impensables. Impensable resulta la trascendencia de Dios, que implica una distancia infinita entre Dios y el hombre, excluyendo así cualquier familiaridad entre ambos, incluso en el acto de su más íntima relación. Impensable es el pecado en su naturaleza concreta, como existencia del individuo que peca. La fe cree, no obstante, todas las cosas y acepta todos los riesgos. La fe es, para Kierkegaard, la inversión paradójica de la existencia; frente a la inestabilidad radical de la existencia constituida por lo posible, la fe se refugia en la estabilidad del principio de toda posibilidad, en Dios, para quien todo es posible. Sólo de este modo la fe se sustrae a la amenaza de la posibilidad y transforma la negación implícita en esta amenaza en una afirmación confiada.

602. LA NOCIÓN DE "POSIBLE"

Los rasgos que Kierkegaard ha reconocido como propios de la existencia humana en el mundo, la angustia y la desesperación, derivan a la existencia misma de las *estructuras de posibilidad* que la constituyen. En las obras en que Kierkegaard ha descrito dramáticamente estos rasgos y que son lo más famoso de su producción, no hay sin embargo un análisis de la noción de posible. Pero, en cambio, lo da en su escrito *Migajas de filosofía* de 1844, pues como veremos, las explicaciones que en ella se adoptan no siempre son coherentes con el uso que Kierkegaard hace de la noción de posible en el *Concepto de la angustia y* en la *Enfermedad mortal.* En el *Intermedio* de aquel escrito (§ 1), Kierkegaard observa correctamente que el error de Aristóteles en el tratado de lo posible *(De Interpretatione*, 13; cfr. § 85) ha sido considerar lo necesario como posible; y como lo posible puede no ser lo necesario y lo necesario no puede menos de ser, esto le ha llevado a admitir, además del posible "mudable", que puede no ser, un posible inmutable que significa simplemente "no imposible". Kierkegaard hace notar que simplemente tendría que haber negado que lo posible entre en lo necesario, o que lo necesario entre en lo posible. En consecuencia, la tesis de Hegel de que la necesidad es la síntesis de lo posible y de lo real, según Kierkegaard, es también fruto de una confusión. Si lo posible y lo real, dice, vinieran a ser en su síntesis lo necesario, pasarían a constituir una esencia absolutamente distinta y, al venir a serlo, al devenir, vendrían a ser lo que excluye el devenir (lo necesario). Si los conceptos de posible y de necesario se mantienen firmes hay que afirmar, según Kierkegaard, que "lo necesario no deviene" y que "el devenir nunca es necesario". En efecto, lo necesario no puede cambiar porque se refiere siempre a sí mismo, haciéndolo siempre del mismo modo. Lo necesario *es* por definición. Nada del mismo puede ser aniquilado mientras qué el devenir es siempre un aniquilamiento parcial, en el sentido de que lo posible que el mismo presenta (no sólo lo excluido sino también lo aceptado) es aniquilado por la realidad en que el mismo desemboca.

Estas notas las tiene presentes Kierkegaard en su análisis del concepto de historia (véase más adelante). Pero en los dos escritos que acabamos de examinar, el uso que Kierkegaard hace de la noción de posible no es perfectamente coherente con ellas. Por ejemplo, en la *Enfermedad mortal* aparece la definición de la realidad como "unidad de posibilidad y de necesidad": definición que combina dos categorías que, según las *Migajas,* van separadas. Además, en las dos obras se afirma la *infinidad* de lo posible en el sentido de admitir que las posibilidades son "infinitas" o, en otros términos, "la omnipotencia de la posibilidad". En efecto, la angustia nace del número infinito de las posibilidades y de su negatividad radical; por su parte, la desesperación nace del exceso o de la deficiencia de las posibilidades del yo. Esta infinidad de lo posible atribuida al hombre, esta "omnipotencia" de lo posible parecen, no obstante, estar en oposición con la finitud que Kierkegaard reconoce como propia del hombre. Es verdad que Kierkegaard supone que todas (o casi todas) las posibilidades humanas son destinadas al fracaso, al menos mientras no se apoyen en las posibilidades de Dios o no sean convalidadas por éstas. Pero, en primer lugar, una posibilidad "destinada al fracaso" no es una posibilidad, como tampoco lo es la "destinada al éxito". La forma de la posibilidad es la de la alternativa, la del *aut-aut*, la de esto o lo otro, sobre la que tanto insiste Kierkegaard. Si para el hombre las posibilidades no tienen esta forma, el hombre no vive en la posibilidad sino en la necesidad: en la necesidad del fracaso. Y si vive en la necesidad, ni siquiera Dios podrá salvarlo sino a condición de cambiar su naturaleza y hacerlo igual a él: ya que lo necesario es lo que no puede ser distinto de lo que es. Por otro lado, que "a Dios todo es posible" significa esto: por desastrosa o desesperada que sea la situación en que un hombre puede hallarse, Dios puede siempre hallar para él, para este hombre *individual,* una posibilidad que le dé respiro y lo salve. Pero Dios puede hacer esto porque tiene a su disposición *infinitas* posibilidades. Si el hombre se hallase en la misma situación, naturalmente no tendría necesidad de Dios.

La doctrina de la infinidad y de la omnipotencia de lo posible de que Kierkegaard se vale en el *Concepto de la angustia y* en la *Enfermedad mortal* no es muy coherente con la noción de posible establecida por él mismo en las *Migajas de filosofía,* pudiéndose considerarla como una especie de contaminación conceptual entre esta doctrina y la noción romántica de infinito.

603. EL INSTANTE Y LA HISTORIA

Como ya queda dicho, las *Migajas de filosofía* contienen también la noción que Kierkegaard tiene de la historia. Como dominio de la realidad que deviene, la historia es, en opinión de este filósofo, el dominio de lo posible.

El devenir puede incluir en sí una duplicación, esto es, una posibilidad de devenir en el interior del propio devenir: este segundo devenir es propiamente el lugar de la historia. Se efectúa en virtud de una libertad de acción relativa, que, a su vez, supone una causa dotada de libertad de acción absoluta. En la historia, lo pasado no tiene mayor necesidad que lo futuro.

Si el pasado, por el hecho de haberse realizado, se hubiera hecho necesario, lo futuro mismo sería necesario en cuanto a su futura realización. Querer predecir el futuro (profetizar) y querer entender la necesidad del pasado son una única y misma cosa, y es sólo cuestión de moda si una generación encuentra lo uno más plausible que lo otro. El pasado no es necesario en el momento en que se realiza; no se hace necesario al suceder (esto sería una contradicción), y aún menos se hace necesario en el acto de ser comprendido o interpretado. Si se hiciera necesario en el acto de ser entendido, ganaría lo que su intelección perdería, puesto que esta última entendería otra cosa distinta de lo que es el pasado y sería una mala intelección. Si el objeto entendido cambia en la intelección, esta última se transforma en error. La conclusión es que la posibilidad, de la cual ha resultado lo posible convertido en real, acompaña siempre a lo real mismo y permanece junto al pasado, aunque entretanto hayan transcurrido miles de años. La verdadera realidad del pasado no es, pues, otra cosa que su misma posibilidad.

De ahí viene que el órgano para el conocimiento de la historia sea la fe. La percepción inmediata no puede engañar y no está sujeta a la duda; pero tiene siempre por objeto lo sucedido, no el devenir, y, por tanto, lo presente, no la historia, que es el pasado. La historia exige un órgano que sea conforme a su naturaleza, la cual incluye una doble incertidumbre, en cuanto es la nada del no ser o la destrucción de la posibilidad que se ha realizado, y, al mismo tiempo, la destrucción de todas las otras posibilidades que han sido excluidas. Pero ésta es precisamente la naturaleza de la fe, ya que la certeza de la fe supone siempre la abolición de una incertidumbre análoga a la del devenir. La fe cree lo que no ve; no cree que la estrella exista, porque esto se ve, sino que cree que la estrella ha sido creada. Lo mismo sucede con cualquier acontecimiento. Lo que ha sucedido es inmediatamente cognoscible, pero no es cognoscible inmediatamente el acto de acaecer. La duplicidad de los hechos acaecidos consiste en haber sucedido y en ser lugar de paso desde la nada y desde una múltiple posibilidad. La percepción y el conocimiento inmediato ignoran la incertidumbre con la que la fe se dirige a su objetivo, pero ignoran también la certeza que nace de aquella incertidumbre. Kierkegaard deduce de ello que la fe es una decisión y que por esto excluye la duda. Fe y duda no son dos clases de conocimiento entre las cuales haya continuidad, sino más bien dos pasiones contrarias. La fe es el significado del devenir; la duda es la protesta contra una conclusión que quiera sobrepasar el conocimiento inmediato.

Desde este punto de vista, la historia no es, de ningún modo, una teofanía, la revelación y la autorrealización de Dios. Y esto implica también que la relación entre el hombre y Dios no se verifica en la historia, esto es, en la continuidad del devenir humano, sino más bien en el *instante*, entendido como una súbita inserción de la verdad divina en el hombre. En este sentido, el cristianismo es paradoja y escándalo. Si la relación entre el hombre y Dios se verifica en el instante, esto quiere decir que el hombre, por su cuenta, vive en la no-verdad; y el conocimiento de esta condición es el pecado. Kierkegaard contrapone el cristianismo así entendido al socratismo, según el cual el hombre, en cambio, vive en la verdad y se trata solamente para él de hacerla explícita, de sacarla fuera mayéuticamente. El

maestro es, en el socratismo, una simple ocasión para el proceso mayéutico, ya que la verdad reside desde el principio en el discípulo. Por esto, Sócrates rehusaba ser llamado maestro y declaraba que no enseñaba nada. Pero desde el punto de vista cristiano, puesto que el hombre es la no-verdad, se trata de volver a crear al hombre, de hacerlo renacer, para adaptarlo a la verdad que le viene del exterior. El maestro es, por esto, un salvador, un redentor, que determina el nacimiento de un hombre nuevo, capaz de acoger en el instante la verdad de Dios.

La relación instantánea entre el hombre y Dios, en la cual toda la iniciativa es divina, porque el hombre es no-verdad, excluye que el hombre pueda con sus fuerzas elevarse hasta Dios y que pueda demostrar su existencia. "Si Dios no existe —dice Kierkegaard—, es absolutamente imposible demostrarlo; pero si existe, hacerlo es, francamente, una locura. Desde el instante en que empieza la prueba, ya he presupuesto su existencia; y no como una cosa dudosa, ya que un presupuesto no puede ser tal, sino una cosa fuera de duda, porque de lo contrario no hubiera emprendido la prueba, dándome cuenta de su imposibilidad." Mientras permanecemos en el terreno de los hechos sensibles y palpables, o en el de las ideas, ninguna deducción puede llegar a la existencia, sino sólo partir de ella. No se prueba, por ejemplo, la existencia de una piedra, sino que se prueba solamente que esto que existe es una piedra; el tribunal no prueba la existencia de un criminal, sino que prueba que el acusado, que ciertamente existe, es un criminal. Si se quisiera ascender hasta Dios partiendo de sus actos concretos, esto es, de lo que inmediatamente se percibe en la naturaleza y en la historia, quedaríamos siempre en suspenso por el temor de que sucediera algo tan terrible que echara al aire todas las pruebas. Si no quedamos en suspenso, es debido a que no consideramos las cosas inmediatamente presentes, sino determinados conceptos de ellas. Y, en tal caso, la prueba no parte de actos concretos, sino que únicamente desarrolla un *idealismo,* que es presupuesto; fortalecidos con la confianza en él, nos atrevemos a desafiar hasta las objeciones futuras. Pero ésta no es una prueba, sino solamente el desarrollo de un presupuesto idealista.

Dios queda, por tanto, más allá de todo posible punto de llegada de la investigación humana. Su única definición posible, según Kierkegaard, es la que lo caracteriza como *diferencia absoluta*; pero es una definición aparente, porque una diferencia absoluta no puede ser pensada y, por tanto, esta diferencia absoluta no significa más que el hombre no es Dios, que el hombre es la no-verdad, el pecado. La investigación sobre Dios no ha dado ni un paso adelante.

El instante es, pues, la inserción paradójica e incomprensible de la eternidad en el tiempo, y realiza la paradoja del cristianismo, que es la venida de Dios al mundo. En este sentido únicamente, el cristianismo es un hecho histórico; y si todo hecho histórico apela a la fe, este hecho histórico particular implica una fe a la segunda potencia, porque exige una decisión que supere la contradicción implícita en la eternidad, que se hace tiempo, en la divinidad que se hace hombre. Pero este hecho histórico no tiene testimonios privilegiados, porque su historicidad se representa, en el instante, cada vez que el hombre individual recibe el don de la fe. Kierkegaard afirma, a este propósito, que no hay ninguna diferencia entre el

"discípulo de primera mano" y el "discípulo de segunda mano" de Cristo. El hombre que vive muchos siglos después de la venida de Cristo cree en la información del contemporáneo de Cristo sólo en virtud de una condición que le viene directamente de Dios. Para él, por tanto, se verifica originalmente la venida de Dios al mundo, y esto sucede en virtud de la fe. La divinidad de Cristo no era más evidente para el testigo inmediato, para el contemporáneo de Jesús, de lo que pueda serlo para cualquier cristiano que haya recibido la fe. En todo caso, aquella revelación no puede suceder más que en el instante, y presupone un instrumento adecuado, la fe, y un dato necesario, la conciencia del pecado. Presupone también un concepto del maestro diferente que el del socratismo: Dios en el tiempo.

604. BALANCE SOBRE LA FILOSOFÍA DE KIERKEGAARD

La filosofía de Kierkegaard, tomada en su conjunto, es una apologética religiosa, un intento de fundar la validez de la religión sobre la estructura de la existencia humana como tal. Pero se trata de una apologética bastante alejada de la racionalización de la vida religiosa efectuada por Hegel y que, después de Hegel, se convirtió en el objetivo de la derecha hegeliana. Para Kierkegaard, la religión no es una visión racional del mundo ni tampoco la transcripción fantastica o emotiva de dicha visión, sino únicamente el camino de salvación, es decir, el único modo de liberarse de la angustia de la desesperación y del fracaso de las posibilidades que constituyen el hombre, mediante la instauración de una relación inmediata con Dios. El retorno a Kierkegaard en la filosofía contemporánea ha sido iniciado por el denominado "renacimiento kierkegaardiano", precisamente en vista de este aspecto de la filosofía de Kierkegaard.

Por otro lado, Kierkegaard ha brindado a la investigación filosófica instrumentos que se han manifestado eficaces, tales como: los conceptos de posibilidad, de elección, de alternativa y de existencia como modo de ser propio del hombre, y ha insistido sobre aquel aspecto de la filosofía por el cual ella es no tanto un saber objetivo cuanto una expresión o proyección total de la existencia humana y, por ende, un compromiso en tal proyección. Esta dimensión se la han apropiado posteriormente todas las corrientes del existencialismo contemporáneo.

La categoría del individuo, del "singular" en la que tanto insiste a lo largo de toda su obra, constituye otra de sus contribuciones a la problemática del pensamiento moderno. En primer lugar, lo singular se contrapone a la universalidad impersonal del Yo de Fichte, del Absoluto de Schelling y de la Idea de Hegel, y expresa la irreducibilidad del hombre, de su naturaleza e intereses y de su libertad a cualquier entidad infinita, inmanente o trascendente, que pretenda absorberlo. En segundo lugar, lo singular se contrapone a la "masa", al "público", a la "multitud", en cuanto es entidad diferenciada e individualizada, que tiene un valor en sí, no reducible al de la unidad indiferenciada del número. En este sentido, Kierkegaard enfrenta la *comunidad*, en la que el individuo singular *es,* a la multitud en la que el singular es nada. "La multitud, dice Kierkegaard, es un absurdo, una suma de unidades negativas, de unidades que no son unidad, que se convierten en

unidad por medio de la suma cuando la suma debería ser y convertirse en suma por medio de la unidad" (*Tagebücher*, X^2 A 390). En estos dos contextos, là categoría de "singular" sirve a Kierkegaard para afrontar problemas que, a la distancia de un siglo, han pasado a ser todavía más urgentes: en especial, el de la salvaguardia del individuo contra el conformismo y el aplanamiento en la mentalidad de "masa". La misma categoría de singular la opone también Kierkegaard al "pueblo" y, en general, a los ideales igualitarios y democráticos que comenzaban a asomar en las revoluciones y movimientos de hace un siglo, empleándola para defender la fuerza y los privilegios del estado y una especie de gobierno de "sacerdotes cristianos" no muy bien identificados (*Das eine was not tut*, 1847-1848, trad. Ulrich, en *Zeitwende*, I, p. 1 y sigs.). En este aspecto, la categoría de singular sirve a Kierkegaard para la defensa de posiciones políticamente conservadoras. Por ultimo, dicha categoría tiene un significado preferentemente religioso. Verdad es que Kierkegaard no ignora que forman parte del "singular" las relaciones con los demás y con el mundo al que definen como la esfera de su "objetivo" o de su trabajo, pero en última instancia, lo que le interesa es la soledad del singular frente a Dios. Su misma definición del yo (o sea, de la personalidad humana) como "una relación que se refiere a sí mismo" dada en la *Enfermedad mortal*, parece encerrar al singular en su intimidad privada. Y parece también que las relaciones con los demás y las relaciones de trabajo, para Kierkegaard, quedan limitadas al *estadio* de la ética, que es siempre un estadio provisional de la existencia; mientras que, en el estadio religioso, que es el definitivo, el singular se encuentra aislado frente a Dios. "Como singular, como individuo, dice Kierkegaard, el hombre está solo: solo en todo el mundo, solo ante la presencia de Dios" (*Tagebücber*, VIII, A 482). En contraste con este último pensamiento de Kierkegaard, el marxismo y el existencialismo, puestos a defender al singular, tratarán de integrarlo en sus relaciones con el mundo y con los demás y de comprenderlo en su historicidad.

BIBLIOGRAFÍA

§ 597. De las obras de Kierkegaard existe la edic. danesa *Samlede Vaerker*, cuidada por A. B. Drachmann, J. L. Heilberg, H. O. Lange, Kiobenhaven, 1901-1906, 2.ª ed., 1920-31; y la trad. alemana *Gesammelte Werke*, al cuidado de H. Gottsched y Chr. Schrempf, Jena, 1909-22, y sucesivas ediciones y reimpresiones.

Bibliografía española: H. Hoffding, *Sòren Kierkegaard*, Revista de Occidente, Madrid, 1930; *El concepto de la angustia*, trad. de J. Gaos, Rev. de Occidente, 1930. juicios sobre la filosofía de K., en *De la Bellesa*, por F. Mirabent, Barcelona, 1936. Sobre las investigaciones realizadas en estos últimos años referentes a algunos aspectos de la biografía de Kierkegaard y, sobre todo, respecto a su modo de vivir y al uso pródigo de su dinero, v. Alf Nyman, *La vita di S. K. alla luce della moderna ricerca*, en "Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo", II, Bolonia, 1953.

§ 598. G. Brandes, S. K., Leipzig, 1879; H. Höffding, S. *K. als philosoph*, Stuttgart, 1896; T. Bohlin, *S. K.*, Gütersolh, 1925; E. L. Alien, *S., His life and thought*, Londres, 1925; E. Geismar, S. *K.*, Gotinga, 1929; W. Ruttenbeck, S. *K.*, Berlín, 1929; Chr. Schrempf, *S. K.*, 2 vols., Jena, 1927-28; E. Przywara, *Das Geheimnis S. K.*, Munich, 1929; J. A. Bain, S. *K.*, *His life and religious teaching*, Londres, 1935; F. Lombardi, *K.*, con una selección de fragmentos traducidos, Florencia, 1936; J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, París, 1937; W. Lowrie, *A short life of K.*, Princeton, 1946; P. Mesnard, *Le vrai visage de K.*, París, 1948; R. Cantoni, *La coscienza inquieta* (S.K.), Milán, 1949; C. Fabro, *Tra K. e Marx*, Florencia, 1952; J. Collins, *The Mind of K.*, Chicago, 1954; J. Hohlenberg, S.

K., Nueva York, 1954; *Symposion Kierkegaardianum*, bajo el cuidado de S. Steffensen y H. Sörensen, Copenhague, 1955; *Kierkegaardiana*, volumen colectivo bajo el cuidado de N. Thulstrup, Copenhague, 1955; T. H. Croxall, *K. Commentary*, Nueva York, 1956; *Studi Kierkegaardiani*, volumen colectivo bajo el cuidado de C. Fabro, Brescia, 1957. Para la bibliografía, v. la nota de Fabro en este último volumen.

Bibliografía en las obras cit. de F. Lombardi y R. Cantoni.

Sobre la personalidad de Kierkegaard como "existencia en el punto cero", F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz, dargestellt an der Lebensform S. K. s.*, Munich, 1933.

CAPITULO IX

MARX

605. FILOSOFIA Y REVOLUCIÓN

La filosofía de Marx es, a primera vista, la última y más lograda expresión del movimiento de la izquierda hegeliana, que fue la primera reacción al idealismo romántico, contraponiendo al mismo una revaloración del hombre y de su mundo. Pero, frente a la misma izquierda hegeliana, la filosofía de Marx se distingue por su carácter antiteorético y comprometido, encaminada como esta a promover y dirigir el esfuerzo de liberación de la clase obrera frente a la sociedad burguesa que se había ido formando a consecuencia de la revolución industrial del siglo XV111. Al idealismo de Hegel que, partiendo de la idea, pretendía justificar toda la realidad *post factum*, Marx contrapone una filosofía que, partiendo del hombre, tienda a transformar activamente la misma realidad. Por eso, la acción, la "praxis" revolucionaria forma parte integrante de esta filosofía, que no se agota en la elaboración de los conceptos, aunque naturalmente no pueda prescindir de ellos. La polémica de Marx contra la izquierda hegeliana obedece precisamente a esta exigencia, que Marx expreso en cierta ocasión en forma paradójica al afirmar: 'La filosofía y el estudio del mundo real guardan entre sí la misma relación que el onanismo y el amor sexual (*Ideología alemana,* III, trad. ital. *Ideologia tedesca*, III, p. 229). El "estudio del mundo real" no tiene nada que ver con el "mundo de las puras ideas", sino que ha de tomar en consideración la realidad efectiva o, como dice Marx, ' empírica y material" del hombre y del mundo en que éste vive. Marx prevé (o augura) el tiempo en que "la ciencia natural comprenderá la ciencia del hombre lo mismo que la ciencia del hombre comprenderá la ciencia natural", y en el que no habrá más que *una* ciencia" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* III, trad. ital., *Manoscritti economico-filosoficidel 1844,* III, p. 266). Pero, mientras tanto, lo que pudiéramos llamar su "filosofía" está constituida sustancialmente por una antropología, por una teoría de la historia y por una teoría de la sociedad: esta ultima, partiendo de la reducción de la sociedad misma a su estructura económica, no es más que una teoría de la economía.

Después de la publicación de las obras juveniles de Marx (ocurrida hacia 1930) que hizo posible un mejor conocimiento de las dos primeras partes de su filosofía, la influencia de la misma ha ido siendo cada vez más extensa y profunda incluso fuera de los movimientos políticos inspirados en la misma y que la han considerado cada vez con mayor frecuencia como un

instrumento maravilloso de lucha más que como un camino abierto a ulteriores desarrollos.

606. VIDA Y OBRAS

Karl Marx, nació en Tréveris el 15 de mayo de 1818. Estudió en la Universidad de Bonn y luego en la de Berlín, donde se hizo un hegeliano entusiasta, graduándose finalmente en filosofía el año 1841 con una tesis sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.* Abandonando la carrera universitaria, Marx se dedicó a la política y al periodismo. Colaboró en la "Gaceta Renana", órgano de los llamados jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda y del movimiento liberal alemán. Suprimida la revista, Marx, cuyas ideas habían ido evolucionando del liberalismo al socialismo, pasó a colaborar en una revista titulada "Anales francoalemanes'', que también fue suspendida. Desde 1843 vivió en París, donde permaneció hasta 1845 colaborando en el órgano de los refugiados alemanes "Adelante". Obligado a salir de París, pasó a Bruselas donde vivió desde 1845 hasta 1848, y en éste mismo año de 1848, en colaboración con Engels con quien trabó gran amistad en París, publicaba el *Manifiesto del partido comunista* que marcó el comienzo del despertar político de la clase trabajadora y elevó el socialismo del terreno utópico al de la realización histórica, hallando en la clase obrera el instrumento que debía promover y apresurar la evolución de la sociedad capitalista hacia su propia negación. Los acontecimientos de 1848 volvieron a trasladar a Marx a Colonia y a París, hasta que por fin, en 1849, se estableció con su familia en Londres, desde donde continuó inspirando y dirigiendo el movimiento obrero internacional y donde murió el 14 de marzo de 1883.

Los escritos filosóficamente más importantes de Marx son los siguientes: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* escrita en 1843, cuya introducción fue publicada en París el año 1844 en los "Anales franco-alemanes"; *Economía y filosofía*, compuesta en 1844, pero publicada después de su muerte; *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica* (1845), escrita en colaboración con Engels y dirigida contra Bruno Bauer y sus amigos los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda que habían elevado la "potencia crítica de la razón" a guía de la historia; *Tesis sobre Feuerbach*, brevísimo, pero importante escrito, compuesto en 1845 y publicado postumo por Engels; *Ideología alemana,* compuesta en 1845-46, dirigida contra Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner, de publicación igualmente postuma ; *La miseria de la filosofía* (1847), dirigida contra la obra de Proudhon titulada *La filosofía de la miseria*; *Crítica de la economía política* (1859); *El capital,* vol. I, 1867; volúmenes II y III publicados postumos por Engels (1885 y 1895).

607. ANTROPOLOGÍA

El punto de partida de Marx es la reivindicación del hombre, del hombre existente, en toaos sus aspectos, hecha ya por Feuerbach. Engels testimonia el

ter...

entusiasmo que la obra de Feuerbach había despertado en él y en Marx, como en otros muchos jóvenes hegelianos alemanes. "¿Quién ha descubierto el misterio del 'sistema'? Feuerbach. ¿Quién ha negado la dialéctica del concepto, la guerra de los dioses que sólo los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto no 'el significado de los hombres' —como si el hombre pudiese tener otro significado que el de hombre—, sino los 'hombres', en el lugar de los viejos andrajos, incluida la autoconciencia infinita? Feuerbach y solamente Feuerbach" (*Sacra fam. Gesamtausgabe*, III, p. 265). Pero Marx no se detiene en este aspecto negativo de la filosofía de Feuerbach y ni siquiera en su aspecto positivo, que es la revaloración de las necesidades, de la sensibilidad y de la materialidad del hombre. Feuerbach se mantuvo en una posición teórica y contemplativa, ignorando el aspecto activo y práctico de la naturaleza humana, que se constituye y realiza únicamente en las relaciones sociales. Únicamente estas relaciones, no ya contempladas, sino realizadas y comprendidas precisamente en su realización histórica, abren camino a lo que Marx llama el *nuevo* materialismo, en oposición al antiguo, de carácter especulativo o contemplativo. "Los filósofos, -dice Marx (*Tesis sobre Feuerbach,* 11°)—, hasta ahora sólo han *interpretado* el mundo diversamente: pero ahora se trata de *transformarlo."* El punto de vista del nuevo materialismo es el de una *praxis* revolucionaria (*Ib.*, 3°); el hombre llega a la solución de sus problemas, no mediante la especulación, sino a través de la acción críticamente iluminada y dirigida.

Lo que Marx ha tratado de realizar, no sólo en su obra de filósofo y economista, sino en su misma actividad política, es una *interpretación* del hombre y de su mundo, que al mismo tiempo sea *empeño de transformación* y, en este sentido, actividad revolucionaria. Ahora bien, esta interpretación sólo es posible si no se le reconoce al hombre una *esencia* determinable únicamente en abstracto, esencia que se le da en su relación privada consigo mismo, en su conciencia o interioridad; pero sólo si se ve el *ser* del hombre en sus relaciones externas con los demás hombres y con la naturaleza que le proporciona los medios de subsistencia. Pero estas relaciones no son determinables de una vez para siempre, sino que son determinadas históricamente por las formas del trabajo y de la producción. En otros términos, la personalidad real y prácticamente activa del hombre es sólo la que se resuelve en las *relaciones de trabajo* en que el hombre se encuentra. Según dice Marx, "se pueden distinguir los hombres de los animales, por la conciencia, por la religión, por todo lo que se quiera; pero ellos comenzaron a distinguirse de los animales cuando comenzaron a *producir* sus medios de subsistencia, progreso que está condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material" (*Ideología alemana*, I, trad. ital., *Ideologia tedesca,* I, pág. 17). El hombre es, en cierto modo, el creador de sí mismo, merced a su trabajo, en cuanto relación activa con la naturaleza; y es creador no sólo de su "existencia material" sino también de su modo de ser o de su existencia específica, como capacidad de expresión o de realización de sí mismo. "Este modo de producción no debe juzgarse sólo en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos, sino más aún, en cuanto es ya un modo determinado de la actividad del individuo, un modo

determinado de extrinsecar su vida, un *modo de vida* determinado. Tal como exteriorizan su vida, así son los individuos" (*Ib.*).

Así, pues, el ser humano es tal en su exterioridad, en aquella relación activa con la naturaleza y con la sociedad constituida por el trabajo o la producción de los bienes materiales: no en su interioridad o conciencia. Según Marx, la producción y el trabajo no son un castigo para el hombre: son el hombre mismo, su modo específico de ser o de hacerse hombre. Para ellos la naturaleza viene a ser "el cuerpo inorgánico del hombre y por ellos también, el hombre puede referirse a sí mismo como naturaleza universal o genérica y elevarse a conciencia de sí, no sólo como individuo sino como "especie o naturaleza universal". En efecto, mientras el animal produce sólo inmediatamente y bajo el imperio de la necesidad "el hombre produce también libre de la necesidad física y lo hace verdaderamente sólo en la libertad de tal necesidad"; mientras el animal "produce cosas sólo en proporción a la medida y necesidad de la especie a que pertenece, el hombre sabe producir en proporción a la medida de cada especie y, ante todo, sabe conferir al objeto la medida inherente y dar forma según las leyes de la belleza" (*Manuscritos económico-políticos de 1844,* I, trad. ital., págs. 230-231).

Consecuentemente, el trabajo es para Marx una manifestación, más aún, la única manifestación de la libertad humana, esto es, de la capacidad humana de crear la propia forma de existencia específica. Verdad es que no se trata de una libertad infinita, pues la producción está siempre condicionada por las condiciones materiales y por las necesidades ya desarrolladas, y estas condiciones actúan como factores de limitación a toda fase de la historia. Pero, por otro lado, se trata de un condicionamiento que no es exterior sino interior a los mismos individuos humanos. "Las condiciones bajo las cuales los individuos tienen relaciones entre sí, son condiciones que pertenecen a su individualidad y no algo exterior a ellos: son condiciones bajo las cuales estos individuos determinados, existentes en situaciones determinadas, pueden producir su vida material y todo lo vinculado con la misma; por consiguiente son las condiciones de su manifestación personal, producidas por esta misma" (*Ideología alemana,* trad. ital., I, p. 70). En las relaciones productoras, que son relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, la actividad humana es a un mismo tiempo condicionada y condicionante, y como le corresponde a ella la iniciativa de tales relaciones, en último análisis, es autocondicionante de sí misma. En efecto, cuando la forma asumida por las relaciones de producción, forma que hasta cierto punto ha condicionado la manifestación personal de los individuos, aparece como un obstáculo para tal manifestación, dicha forma es sustituida por otra que se presta mejor a condicionar estas manifestaciones y que, a su vez, puede convertirse en un estorbo y ser también sustituida. "Porque, dice Marx, en cada estadio, estas condiciones corresponden al desarrollo contemporáneo de las fuerzas productivas, su historia es también la historia de las fuerzas productivas que se desarrollan y que son recogidas por una nueva generación y, por tanto, *es la historia del desarrollo de las fuerzas de los mismos individuos"* (*Ib.*, p. 70-71). En las relaciones productoras, y por lo mismo, en la determinación de la existencia humana históricamente condicionada,

interviene *todo* el hombre, con sus necesidades y con su razón, con sus intereses y su ciencia, pero también interviene en su actitud práctica y activa, es decir, en cuanto se manifiesta y actúa en el trabajo —no en su actitud teorética contemplativa como hombre moral, religioso, filosófico, es decir, como "conciencia" : ya que la conciencia (como veremos en seguida) es el reflejo de su actividad productiva. Marx entiende de modo articulado, no rígido, la relación entre las fuerzas productivas de los individuos y las formas que las mismas determinan, de las relaciones sociales y de la conciencia que las refleja. El desarrollo de las fuerzas productivas se verifica de modo distinto entre los pueblos o grupos humanos distintos, y sólo lentamente y de modo asimismo desigual determina el desarrollo de las formas institucionales correspondientes. De ello se deduce que estas formas continúan a veces sobreviviendo aun cuando hayan aparecido nuevas fuerzas productivas que tienden a destruirlas y a suplantarlas con formas nuevas; o que, en el interior mismo de un grupo, "los individuos tienen desarrollos del todo distintos"; o que, en general, la conciencia pueda aparecer a veces más avanzada respecto a la situación empírica contemporánea, de manera que en las luchas de un período posterior se puede apoyar, como autoridad, en teóricos anteriores" (*Ib.*, *p.* 71). En otros casos, como en Norteamérica, el proceso de desarrollo comienza "con los individuos más evolucionados de las viejas naciones y, por tanto, con la forma de relaciones más desarrollada, correspondiente a estos individuos, incluso antes de que esta forma de relaciones pueda imponerse a otros países" (*Ib.*, p. 71). Esto quiere decir que la reducción, operada por Marx, del individuo (es decir, del ser humano) a las relaciones sociales, no implica para nada el aplastamiento del individuo mismo bajo las formas ya realizadas de tales relaciones ni el determinismo riguroso de tales formas bajo la estructura de cada uno de los individuos humanos.

Pero según Marx, todo ello no hace sino demostrar el *carácter social* del hombre. Como la sociedad produce al hombre en cuanto hombre, dice Marx, así también la sociedad es *producida* por él" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. ital., III, p. 259). La naturaleza misma, con la que cada hombre, como ser viviente, se halla en relación, se humaniza únicamente en la sociabilidad convirtiéndose en un vínculo entre hombre y hombre y en el fundamento de la existencia común. "La sociedad, dice Marx, es la perfecta consustanciación del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza" (*Ib.*, p. 260). Las mismas actividades individuales (por ejemplo, la actividad científica) no son menos sociales que las actividades colectivas públicas: no sólo porque emplean instrumentos, por ejemplo, el lenguaje, que son productos sociales, sino porque su fin o su destino es la sociedad misma. ' El individuo es un *ente social.* Su manifestación de vida —aunque no aparece en la forma directa de una manifestación de vida común, vivida juntamente con otros— es una manifestación y una afirmación de vida social" (*Ib.*, p. 260). Lo que le distingue al individuo es simplemente su modo mas específico o más particular de vivir la vida del género humano. "La muerte, dice Marx, aparece como una dura victoria del género sobre el individuo y una contradicción de su unidad; pero el individuo determinado es solamente un ente genérico determinado y, en cuanto tal, mortal" (*Ib.*, p. 261).

Los fundamentos de la antropología de Marx pueden resumirse de la manera siguiente: 1) No existe una esencia o naturaleza humana en general. 2) El ser del hombre está siempre condicionado históricamente por las relaciones en que el hombre interviene con los demás hombres y con la naturaleza por las exigencias del trabajo productivo. 3) Estas relaciones condicionan al individuo, esto es, a la persona humana existente, pero a su vez, los individuos lo condicionan promoviendo su transformación o desarrollo. 4) El individuo humano es un ente social.

608. EL MATERIALISMO HISTÓRICO

La tercera tesis es el fundamento de la concepción marxista de la historia, es decir, del *materialismo histórico.* Marx insiste en el carácter "empírico" del supuesto de donde parte. Este supuesto es el reconocimiento de que la historia humana la hacen y está hecha por "individuos humanos vivientes" que se encuentran siempre en determinadas "condiciones materiales de vida" que ellos tienen o han encontrado ya existentes o producidas con su misma acción *(Ideologia alemana,* I, p. 17). Sobre la base de este supuesto, Marx anticipa la tesis fundamental de su doctrina de la historia: *el único sujeto de la historia es la sociedad en su estructura económica.* Marx formula esta tesis en oposición polémica con la doctrina de Hegel según la cual el sujeto de la historia es, por el contrario, la Idea, la conciencia o el espíritu absoluto. El mismo declara que, en la revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, llegó a la conclusión de que "tanto las relaciones jurídicas como las formas del estado no pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, pero tienen sus raíces en las relaciones materiales de la existencia, cuyo complejo abarca Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el termino de 'sociedad civil' y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política" *(Para la crítica de la economía política,* prólogo, trad. ital., p. 10). Más concretamente, basándose en su antropología, la tesis se presenta de la siguiente manera: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas positivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la *estructura* económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una *supraestructura* jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, su ser social es el que determina su conciencia" (*Ib.*, p. 10-11).

Desde este punto de vista, el único elemento determinante de la historia, pero también el único elemento que se autodetermina, es la *estructura* económica de la sociedad; en cambio, la *supraestructura*, con todo lo que forma parte de ella, es una especie de sombra o reflejo de la estructura que sólo participa indirectamente de su historicidad. Marx entiende por "supraestructura", además de las formas del derecho y del estado, la moral,

la religión, la metafísica y cualquier otra forma ideològica, así como también sus formas de conciencia correspondientes. "Todas estas cosas, dice, no tienen historia, no tienen desarrollo, pero los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales, transforman juntamente con esta realidad suya, su pensamiento con los productos del mismo. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (*Ideología alemana*, trad. ital., I, p. 23). Marx insiste continuamente en el hecho de que "los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, conforme a sus relaciones sociales. Por eso estas ideas, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que las mismas expresan. Son productos históricos y transitorios. Existe un continuo movimiento de acrecentamiento en las fuerzas productivas, de destrucción en las relaciones sociales, de formación de las ideas; pero de inmutable no hay más que la abstracción del movimiento, *mors immortalis* (*Miseria de la filosofía*, trad. ital., II, I, p. 89). Utilizar categorías, ideas o símiles "fantasmas" de la mente para explicar la historia equivale a invertir su proceso efectivo, hacer de la sombra la explicación de las cosas, en lugar de que las cosas sean la explicación de la sombra. Una verdadera teoría de la historia no explica la praxis partiendo de las ideas sino que, por el contrario, explica la formación de las ideas partiendo de la praxis material y por eso llega al resultado de que "todas las formas y productos de la conciencia pueden ser eliminados no mediante la crítica intelectual, resolviéndolos en la autoconciencia o transformándolos en espíritus, fantasmas o espectros, etc., sino sólo por medio de la demolición práctica de las relaciones sociales existentes, de las que derivan estas ficciones idealistas"; en consecuencia, "la fuerza motriz de la historia no es la crítica sino la revolución, y esto no sólo de la historia en general sino también de la historia de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría" (*Ideología alemana,* trad. ital., I, p. 34).

Desde este punto de vista, las ideas que dominan en una época histórica son las ideas de la clase dominante: "La clase, que es la potencia material dominante de la sociedad, es al mismo tiempo su potencia espiritual dominante" (*Ib.*, p. 43). En efecto, tales ideas no son sino "la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes tomadas como ideas". La dependencia de las ideas dominantes de la clase dominante queda obliterada o escondida, primeramente, por el hecho de que las mismas ideas se elaboran en el interior de la clase, por los "ideólogos activos" cuya tarea es promover la ilusión de la clase sobre sí misma y, en segundo lugar, por el hecho de que toda clase que asume el poder debe representar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad; es decir, debe "dar a las propias ideas la forma de la universalidad y representarlas como las únicas racionales y universalmente válidas" (*Ib.*, p. 44). Por ejemplo, Kant no ha hecho más que transformar "los intereses materiales y la *voluntad* condicionada y determinada por las relaciones materiales de producción" de la burguesía contemporánea en "autodeterminaciones puras de la libre voluntad, de la voluntad en sí y por sí", esto es, en "determinaciones ideológicas puramente conceptuales y en postulados morales" (*Ib.*, III, p. 189-190).

Como ya se ha dicho, sólo la estructura economica de la sociedad tiene, propiamente, historia. El meollo de la historia, pero de la historia en general, esta constituido por la relación entre las *fuerzas productivas y* las *relaciones de producción* (es decir, las relaciones de propiedad). Cuando las fuerzas productivas alcanzan cierto grado de desarrollo entran en contradicción con las relaciones de producción existentes que dejan de ser para pasar a ser condiciones de desarrollo y transformarse en cadenas. Entonces se produce una época de revolución social. Pero una formación social no muere hasta que no se han desarrollado todas las fuerzas productivas a que puede dar curso; las nuevas relaciones de producción sólo aparecen cuando, en el seno de la vieja sociedad, ya están maduras las condiciones materiales de su existencia. A este respecto, Marx admite el *progreso incesante* de la historia: "Los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno, pueden ser designados como épocas que marcan el progreso de la formación económica de la sociedad" *(Para la crítica de la economía política,* prólogo, trad. ital., p. 11). Asimismo admite que este progreso va dirigido al logro de una forma final y conclusiva: "Las relaciones de producción burguesa son la última forma antagonista del proceso de producción social... Pero las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana" (*Ib.*, p. 11-12). Pero realmente, desde este punto de vista, después de la "prehistoria" ya no habrá "historia", esto es, devenir o progreso, pues faltará la única razón del mismo, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones económicas.

609. EL COMUNISMO

Si el hombre, como ente social, está constituido por las relaciones de producción, su naturaleza y su desarrollo dependen de las formas históricamente adoptadas por tales relaciones. Desde este punto de vista, es evidente que el progreso de la naturaleza humana no es un problema puramente individual o privado, resoluble por medio de un perfeccionamiento espiritual, a través de la moral, la religión y la filosofía, sino un problema social resoluble únicamente a través de la transformación de la estructura económica de la sociedad.

Marx se detiene con frecuencia a explicar lo que hoy es uno de los teoremas mejor establecidos de la psicología social, o sea, la estrecha conexión de la personalidad humana con el ambiente social. Un individuo a quien las circunstancias permiten desarrollar solamente una cualidad a costa de las demás, tendrá un desarrollo unilateral y defectuoso. Un individuo que viva en un ambiente estrecho e inmóvil sólo será capaz, si siente necesidad de pensar, de un pensamiento abstracto que le sirva de evasión a su miseria diaria. En cambio, un individuo que tenga relaciones múltiples y activas con el mundo, será capaz de un pensamiento universal y vivo. En todo caso, observa Marx, los 'sermones moralizadores" no sirven para nada *(Ideología alemana,* trad. ital., III, p. 225 y sigs.). El comunismo se presenta entonces como la única solución del problema del hombre por ser la única solución

que hace depender la realización de una personalidad humana unificada y libre de una transformación de la estructura social que condiciona a la persona misma. La sociedad capitalista, nacida *de* la división del trabajo, que na dividido claramente capital y trabajo, produce una laceración interna de la personalidad humana. En efecto, en la sociedad capitalista, las fuerzas productoras han sido arrancadas de los individuos y constituyen un mundo independiente, el mundo de la *propiedad privada.* A estas fuerzas se opone la mayoría de los individuos que, privados de todo contenido real de vida, se ven convertidos en individuos *abstractos*, aunque estén situados en la condición de entrar en vinculación entre sí. El trabajo, que es el único modo por el que los individuos todavía pueden entrar en relación con las fuerzas productoras, ha perdido para ellos toda apariencia de manifestación personal y sustenta su vida sólo a condición de pervertirla (*Ib.*, 1, p. 65). El comunismo, al suprimir la propiedad privada, esto es, el capital, elimina la escisión que la misma ha introducido *en* la estructura social y en la personalidad de los individuos. Entonces el trabajo vuelve a ser la actividad autónoma, personal del hombre, el instrumento de la solidaridad humana. Por eso es el comunismo "el retorno completo y consciente del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, como hombre humano" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. ital., III, p. 258). Por un lado, suprime la oposición entre la naturaleza y el hombre resolviendo a favor de este la relación respectiva con el poner a disposición del hombre todo el conjunto de las fuerzas naturales; por otro lado, suprime la oposición entre hombre y hombre instituyendo la solidaridad del trabajo común. En consecuencia, el comunismo realiza la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza (*Ib.*, p. 260). Sin duda alguna, esta realización se efectuará por grados. En una primera fase de la sociedad comunista, nacida de la sociedad capitalista tras prolongados trabajos de parto, será inevitable cierta desigualdad entre los hombres, particularmente una desigual retribución a base del trabajo prestado. Sólo en una fase más elevada de la sociedad comunista, con la desaparición de la división del trabajo y, por ende, del contraste entre el trabajo intelectual y el manual, cuando el trabajo se haya convertido no sólo en medio de vida, sino en necesidad de la vida y cuando las fuerzas productoras hayan conseguido su desarrollo, la sociedad, dice Marx, "podrá escribir sobre su propia tandera: Cada uno según su capacidad y cada uno según sus propias necesidades" *(Para la critica del programa de Gotha*, 1875).

De esto, que es el comunismo auténtico, Marx distingue el *comunismo rudo y primitivo* que no consiste en la abolición de la propiedad sino en la atribución de toda la propiedad a la comunidad, es decir, en la conversión de todos los hombres en proletarios. Según Marx, este comunismo es "una manifestación de la bajeza de la propiedad privada que pretende establecerse como comunidad positiva" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. ital., III, p. 257). Es una expresión de lo que hoy, después de Nietzsche y Scheler, llamamos *resentimiento.* Dice Marx: "Este comunismo, en cuanto que niega en todas partes la personalidad del hombre, es sólo la expresión consiguiente de la propiedad privada que es tal negación. La envidia general, que se convierte en una fuerza, es únicamente la forma oculta en que se establece la avaricia, satisfaciéndose de otra manera: el

pensamiento de toda propiedad privada como tal se revuelve, al menos contra la propiedad más rica, en envidia y ansia de nivelamiento" (*Ib.*, *p.* 257).

Pero, como ya queda dicho, el nacimiento, la afirmación y la victoria del comunismo están condicionados por el desarrollo económico. El comunismo no puede ser un ideal *deber ser*, una utopía que se contraponga a la realidad histórica y pretenda torcerla en su dirección. Marx afirma enérgicamente que la clase obrera "no tiene que realizar ningún ideal" (*La guerra civil en Francia*, trad. ital., Roma, 1907 p. 47). Y en el *Manifiesto del partido comunista* dice: "Los enunciados teóricos de los comunistas no reposan precisamente en ideas o principios que hayan inventado o descubierto este o aquel reformador del mundo. No son sino expresiones generales de las relaciones efectivas de una lucha de clases ya existente, de un movimiento histórico que se va desarrollando ante nuestros ojos." El fin de la sociedad capitalista y el advenimiento del comunismo serán debidos a un desarrollo inevitable de la misma economía capitalista, la cual, mientras por un lado es incapaz de asegurar la existencia de los trabajadores asalariados, de los cuales no puede prescindir, por otro lado, une a los mismos trabajadores en la gran industria y hace de ellos una fuerza destinada a destruirla. La misma burguesía produce sus propios sepultureros.

Esta eliminación total del elemento ético, este confiar la realización de la exigencia humana del comunismo únicamente al desarrollo de la estructura económica de la sociedad capitalista es la consecuencia inevitable del materialismo histórico, que sería negado en absoluto donde se admitiese que una ideología cualquiera (incluido el comunismo) pueda nacer o realizarse independientemente de la estructura económica de la sociedad o en contra de ella. Pero, en virtud de esta consecuencia, toda la validez del comunismo como ideología política depende de la demostración de la tesis de que éste es el desenlace inevitable del desarrollo de la sociedad capitalista; y se comprende que Marx se haya sentido siempre empeñado en la demostración de esta tesis, a la que dedicó su obra más importante: *El capital*. Esta obra, en la que Marx acumuló y llevó a término todas sus investigaciones en el campo de la economía, no puede comprenderse aisladamente; presupone la filosofía de la historia de Marx, pero sin depender de ella en cuanto a su estructura y a sus puntos fundamentales. El materialismo histórico y la doctrina económica de *El capital* se relacionan entre sí como las premisas mayor y menor de un silogismo. El materialismo histórico afirma que ningún cambio histórico se produce por la acción de una ideología o de un ideal utópico, pues la ideología no hace más que expresar relaciones sociales históricamente determinadas. *El capital* pretende demostrar qı el comunismo expresa las relaciones sociales que se van formando en la sociedad capitalista y que, por tanto, es el desenlace inevitable del desarrollo de dicha sociedad.

Como es sabido, Marx parte del principio de Adam Smith y de Ricardo, de que el *valor* de un bien cualquiera está determinado por la *cantidad de trabajo* necesario para producirlo. Si el capitalista entregara al asalariado todo el producto de su trabajo, no le quedaría ningún margen de ganancia. En cambio, *compra* al asalariado la fuerza de trabajo, pagándola como se paga cualquier otra mercancía, a base de la cantidad de trabajo que basta

para producirla, es decir, a base de todo lo que es necesario para el mantenimiento del obrero y de su familia (que representa la fuerza de trabajo futura). De esta manera es posible el fenómeno del *plusvalor*: que es la parte del valor producido por el trabajo asalariado de que se apropia el capitalista. El plusvalor hace posible la acumulación capitalista, la producción del dinero mediante el dinero, que es el fenómeno fundamental de la sociedad burguesa (*El capital*, I, 3). Marx defiende esta tesis con un análisis minucioso y detallado del nacimiento de la moderna sociedad capitalista, y orienta este análisis a demostrar las dos tesis fundamentales que deberían justificar el comunismo desde el punto de vista del materialismo histórico: la ley *de* la acumulación capitalista, por la cual la riqueza tender/a a concentrarse en pocas manos; y la ley del empobrecimiento progresivo del proletariado, por la cual, paralelamente a la acumulación del capital, se verificaría el nivelamiento en la miseria de todos los grupos productores; éstos, al llegar a cierto punto estarán dispuestos y preparados a la expropiación de la exigua minoría capitalista, para asumir así todas las funciones y poderes sociales. De este modo, la producción capitalista, negación de aquella propiedad privada que es el corolario del trabajo independiente, debe producir al llegar a cierto punto, su propia negación. La sociedad capitalista será destruida por su misma *contradicción* interna: por la contradicción de las fuerzas productoras que ella habrá procurado desarrollar con el fin de lograr el incremento máximo del capital, entrarán en conflicto con este fin y quebrarán la envoltura capitalista, permitiendo la expropiación de los expropiadores. "La producción capitalista, dice Marx (*El Capital*, \, 24, § 7), engendra ella misma la propia negación con la fatalidad que preside en todos los fenómenes de la naturaleza."

La discusión de estas tesis económicas, que han sido contradichas por el desarrollo ulterior de la economía política, cae fuera de los límites de esta obra. Baste aquí haber aludido a ellas únicamente para aclarar la relación entre la filosofía y la doctrina marxistas, relación que es fundamental para la comprensión de la personalidad histórica de Marx.

610. LA ALIENACIÓN

La condición del hombre en la sociedad capitalista ha sido a veces, pero especialmente en las obras juveniles, caracterizada por Marx como *alienación.* Marx tomó este concepto de Hegel, que lo había empleado en las últimas páginas de la *Fenomenología,* para explicar el procedimiento por el cual la Autoconciencia pone el objeto, es decir, *se pone a sí misma como objeto y* de esta manera *se aliena,* se enajena de sı para volver luego a sí misma. "La alienación de la Autoconciencia, dice Hegel, pone ella misma la *cosalidad*: por lo que esta alienación tiene significado no sólo negativo sino también positivo, o sea que ella *sabe* la nulidad del objeto porque, por una parte, se aliena a sí misma: y en efecto, en esta alienación se pone a sí misma como objeto o, por la inescindible unidad del *ser-por-sı*, pone al objeto como a sí mismo. Por otra parte, se da aquí también el otro momento por el que ella se ha quitado y recobrado en sí misma aquella

alienación y objetividad permaneciendo junto a sí en su ser-otro como tal. Este es el movimiento de la conciencia, la cual es la totalidad de sus momentos" *(Fenomenología del espíritu,* VIII, ed. Glockner, p. 602-603).

En las manos de Marx, esta noción se transforma por completo. En primer lugar, el sujeto de la alienación no es la autoconcienck que, según Marx, es un concepto abstracto o ficticio, sino el hombre, el hombre real o existente; y la alienación no es una figura especulativa sino la *condición histórica* en que el hombre viene a encontrarse ante la propiedad privada de los medios de producción. En efecto, la propiedad privada transforma los *medios* de producción de simples instrumentos y materiales de la actividad productiva humana, en *fines* a los que se subordina el mismo hombre. "No es el obrero el que emplea los medios de producción, dice Marx, sino que son los medios de producción los que emplean al obrero; en lugar de consumirlos como elementos materiales de su actividad productiva, son ellos los que lo consumen como fermento de su proceso vital; el proceso vital del capital consiste únicamente en su movimiento de *valor que se valora a sí mismo" (El Capital,* I, III, cap. IX). En otras palabras, la propiedad privada aliena al hombre de sí porque lo transforma de fin en medio, de persona en instrumento de un proceso impersonal que lo esclaviza sin consideración a sus necesidades ni a sus exigencias. "La producción produce al hombre no sólo como una mercancía, la mercancía humana, el hombre con el carácter de mercancía; sino que lo produce con arreglo a este carácter, como un ente deshumanado tanto espiritual como físicamente" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. ital., III, p. 242). La característica más grave de esta alienación, en la que Marx insiste, sobre todo, en sus obras juveniles, es la escisión o laceración que ella produce en el propio ser del hombre. Como ya se ha visto, el hombre está constituido por relaciones con la naturaleza y con los demás hombres; estas relaciones, en la forma que adoptan por efecto de la propiedad privada, tienden a escindirse y a separar al hombre de la naturaleza y de los demás hombres, a separarlo de sus relaciones con ellos y, por ende, de sí mismo. "La propiedad privada, dice Marx, es sólo la expresión sensible del hecho que el hombre se hace objetivo a sí mismo o, mejor aún, objeto extraño o inhumano, que su manifestación de vida es su expropiación de vida y su realización es su privación, una realidad extraña" (*Ib.*, trad. ital., III, p. 261). Según Marx, este es el error de toda la civilización moderna, la cual "separa del hombre su ser *objetivo* como si fuese un ser meramente exterior o material y, de esta manera, no asume el contenido del hombre como la verdadera realidad del mismo" (*Crítica de la filosofía hegeliana del derecho,* trad. ital., p. 114). En cambio, el comunismo en cuanto es "la efectiva supresión de la propiedad privada como autoalienación del hombre", es "la apropiación real de la esencia humana por parte del hombre y para el hombre" y, por lo mismo es también "la verdadera solución del contraste del hombre con la naturaleza y con el hombre; la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, objetivación y afirmación objetiva, libertad y necesidad, inviduo y género" (*Ib.*, p. 258).

La alienación así entendida, esto es, como condición histórica del hombre en la sociedad capitalista, debilitando u obstruyendo el sentido concreto de la relación del hombre con el objeto (naturaleza y sociedad), determina la

noción de una "esencia humana" universal y abstracta, es decir, carente de toda relación con el objeto mismo: o sea, la noción de autoconciencia, espíritu y conciencia, que Hegel pone como sujeto único de la historia y que, según Marx, la crítica antihegeliana ha mantenido intacta continuando en hablar de la esencia del hombre y negándose a reconocer el ser del hombre en las relaciones objetivas que lo constituyen. Esta consecuencia de la alienación, Marx la llama algunas veces "alienación religiosa" (*Ib.*, p. 259); en la *Introducción* a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx considera, bajo este aspecto, a la religión como la imagen de un "mundo trastornado": es decir, de un mundo en el cual, en lugar del hombre real se ha colocado la esencia abstracta del hombre. "La religión, dice Marx, es la teoría general de este mundo trastornado, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point-d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su completamiento solemne, el fundamento universal de la consolación y de la justificación del mismo." En este último aspecto "la religión es el opio del pueblo", "la felicidad ilusoria del pueblo". Pero la alienación religiosa es propia, en opinión de Marx, de todas las filosofías idealistas porque en éstas, como en la religión, se hace del "mundo empírico un mundo simplemente pensado o representado, que se contrapone a los hombres como cosa extraña" (*Ideología alemana*, trad. ital., III, p. 151). También es propia del llamado "estado político" en el cual la esencia del hombre como ciudadano se contrapone a su vida material. El hombre, en el estado político, dice Marx, "lleva una doble vida, una vida en el cielo y otra en la tierra, la vida en la comunidad política en la cual él se considera naturaleza social y la vida en la sociedad civil en la cual actúa él como hombre particular, considera a los demás hombres como medios, y se degrada a sí mismo hasta convertirse en instrumento, viniendo a ser juguete de fuerzas extrañas a él". De este modo, el hombre "se sustrae a la vida real e individual y se hincha con una universalidad irreal": lo cual es propio de la alienación (*La cuestión judía*, I).

Por lo tanto, en todo caso, la alienación consiste para el hombre en la obstrucción de sus relaciones objetivas y su automistificación como una esencia universal y espiritual. Desde este punto de vista, la alienación de que habla Hegel puede decirse que es *una alienación en la alienación.* Marx reconoce a Hegel el mérito de haber captado la esencia del trabajo como proceso de objetivación y de haber concebido al hombre como "resultado del propio trabajo" (*Manuscritos económico-políticos de 1844,* trad. ital., IH, p. 298). Pero él concibe al hombre como autoconciencia, la alienación del hombre como alienación de la autoconciencia y la recuperación del ente alienado como una incorporación a la autoconciencia (*Ib.*, p. 299-300). Esto no es sino una fórmula mistificada para expresar la alienación: mistificada precisamente por el hecho de que la misma presupone la alienación, es decir, presupone el alejamiento del hombre de su naturaleza objetiva. "Es perfectamente obvio, dice Marx, que un ente viviente, natural, provisto y dotado de fuerzas esenciales objetivas, esto es, materiales, tenga objetos naturales y reales de su ser, como también que su autoalienación sea plantearse un mundo real pero que tenga la forma de la exterioridad y, por lo tanto, no perteneciente a su ser, predominante y objetivo. No hay nada de inconcebible y misterioso en ello; lo contrario sería, más bien, un

misterio. Pero es igualmente claro que una autoconciencia, o sea, su alienación, puede poner solamente la realidad o *cosalidad*, es decir, solamente una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y ninguna cosa real" (*Ib.*, p. 301). Como la alienación auténtica no es una figura del pensamiento, sino una situación histórica, así también la supresión de la alienación es el retorno del ente hombre a su objetividad natural o, mejor aún, a una objetividad que es al mismo tiempo natural y humana (*Ib.*, *p.* 303).

611. LA DIALECTICA

La necesidad del paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista es, según Marx, de naturaleza dialéctica: más aún, es la misma *dialéctica.* La noción de dialéctica es, juntamente con la de alienación, la mejor herencia que Marx ha aceptado de Hegel. Pero, en uno y otro caso, ha invertido el sentido de las nociones hegelianas.

Por lo que respecta a la dialéctica, el prólogo a la segunda edición (1873) de *El Capital*, contiene el reconocimiento explícito de lo que Marx debía y no debía a Hegel. "Para Hegel, el proceso del pensamiento que él transforma incluso en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que constituye a su vez solamente el fenómeno externo de la Idea o proceso del pensamiento. Por el contrario, para mí el elemento ideal no es más que el elemento material transferido y traducido en el cerebro de los hombres... La mistificación a que se somete la dialéctica en las manos de Hegel no quita en modo alguno que él haya sido el primero en exponer amplia y conscientemente las formas generales del movimiento de la misma dialéctica. En él ésta se halla invertida. Hay que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional dentro de la cascara mística." En su forma racional, la dialéctica incluye "en la comprensión positiva del estado de cosas existentes, la comprensión de la negación del mismo, la comprensión de su ocaso necesario porque concibe toda forma devenida en el fluir del movimiento y, por tanto, desde su lado transeúnte, porque nada la puede intimidar, siendo ella crítica y revolucionaria por esencia". De este fragmento se deduce que, para Marx: 1) la dialéctica es un método para comprender el movimiento real de las cosas, no las abstracciones conceptuales; 2) este método consiste en comprender no sólo el estado de cosas 'existente'' sino también la "negación" del mismo; 3) la conclusión a que este método conduce o su resultado es la "necesidad", es decir, la inevitabilidad, de la negación y, por tanto, de la destrucción del estado de cosas existente.

En otros textos, Marx reconoce a Hegel el mérito de "comenzar por donde quiera con la oposición de las determinaciones" *(Crítica de la filosofia hegeliana del derecho*, trad. ital., p. 77), mientras reivindica para *El Capital* el mérito de ser el primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política" *(Correspondencia,* V, p. 95); y señala a este método como el que muestra la "íntima correlación ' de las relaciones sociales (*Ib.*, p. 45-46). De todos modos, Marx afirma que el método dialéctico constituye la ley de desarrollo de la realidad histórica, esto es, de la sociedad

en su estructura econòmica y que esta ley expresa la inevitabilidad del paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista y, por tanto, de la alienación humana que es propia de la primera a la supresión de la alienación que es propia de la segunda. En cambio, a Marx le resulta extraño un fundamento esencial de la dialéctica de Hegel: aquel por el cual *sus fases*, al no ser solamente realidades empíricas o históricas, sino *momentos* de un proceso eterno que es el de la Autoconciencia, son eternas como esta misma conciencia. Su "superamiento", para Hegel, no es su destrucción empírica e histórica o especulativa sino, más bien, su mantenimiento en la unidad armonizada del conjunto. Decía Hegel: "Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene al comienzo el propio fin como fin propio y que sólo mediante la actuación y el propio fin es efectual" (*Fenomenología*, pról., ed. Glokner, p. 23); y en este sentido, afirmaba que "lo verdadero es lo entero" y que "del Absoluto se debe decir que el mismo es esencialmente *resultado* y que sólo en el fin es lo que es en verdad" (*Ib.*, p. 24). En el fin, en el resultado, no sólo se "superan", sino que se *conservan* los momentos precedentes: que constituyen "el entero" con el mismo título, es decir, con la misma necesidad, que los finales.

Naturalmente, en la doctrina de Marx no hay nada parecido: como tampoco hay nada que se parezca a la "unidad" o 'síntesis' de los opuestos en que Hegel descubre el momento tercero y decisivo de la dialéctica. Lo que verdaderamente se conserva de la dialéctica hegeliana en la interpretación de Marx es únicamente la *necesidad del paso* de una fase determinada a su negación: así como la exigencia genérica de *comprender* toda fase o determinación en su correlación con fases o determinaciones diversas y eventualmente negativas de la misma.

Esta ultima es legítima exigencia metodológica, pero a la que difícilmente puede aplicarse el término de "dialéctica" que abunda, en toda su larga historia, en determinaciones muy distintas. Así, pues, la herencia más específica que Marx ha recibido de Hegel puede reconocerse en el concepto de la *necesidad* de la historia, es decir, en la *inevitabilidad* de su resultado negador de la sociedad capitalista y desalienante. Se trata de una herencia pesada porque su peso no ha menguado por la "inversión" que Marx ha impuesto a la dialéctica hegeliana. Esta herencia ha sido aceptada graciosamente por los movimientos inspirados en el marxismo por haber resultado dotada de gran fuerza pragmática como mito de la inevitabilidad del comunismo. Desde el punto de vista conceptual, puede decirse, no obstante, en cierto modo ajena al planteamiento fundamental de Marx: éste, como ya se ha visto, ha mantenido siempre que el hombre y la historia son el producto de la libertad por cuyo medio el hombre se construye a sí mismo y ha visto en el desenlace de la historia la afirmación definitiva de la libertad humana.

612. ENGELS

Marx llamó a su filosofía "materialismo" para oponerla al idealismo de Hegel, pero el término no se refería a las corrientes positivistas que comenzaban a predominar en la filosofía contemporánea.

En cambio, trató de reducir el marxismo al positivismo Friedrich Engels, nacido el 28 de noviembre de 1820 en Barmen (Alemania), y muerto en Londres el 5 de agosto de 1895. Durante cuarenta y cinco años fue amigo y colaborador de Marx. Su obra principal es el *Anti-Dühring* (1878), dirigida contra el filósofo positivista Dühring. Pero, aparte de otros muchos escritos histórico-políticos, fue también autor de un libro sobre *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana* (1888) y de una *Dialéctica de la naturaleza*, publicada después de su muerte (1925).

Para Marx la dialéctica es un método para interpretar la sociedad y la historia; en cambio, para Engels es, ante todo, un método para interpretar la naturaleza. La principal preocupación de Engels es la de encuadrar el marxismo en las concepciones de la ciencia positivista de su tiempo. "La dialéctica es para la moderna ciencia natural la forma más importante del pensamiento porque sólo ella ofrece las analogías y los métodos para comprender los procesos de desarrollo que ocurren en la naturaleza, las conexiones generales y los cambios de un campo de investigación a otro diferente" *(Dialéctica de la naturaleza*, trad. ital., p. 39). Por consiguiente, l?s leyes de la naturaleza han de ser deducidas "por abstracción" tanto de la historia de ·la naturaleza como de la historia de la sociedad humana. Fundamentalmente, estas leyes son tres: 1) la ley de la conversión de la cantidad en calidad, y viceversa; 2) la ley de la compenetración de los opuestos; 3) la ley de la negación de la negación. "Estas tres leyes, dice Engels, han sido desarrolladas por Hegel a su manera idealista, como leyes del pensamiento: la primera en la primera parte de la lógica, en la teoría del ser; la segunda ocupa toda la segunda y con mucho la parte más importante de su lógica, la teoría de la esencia; por último, la tercera aparece como ley fundamental para la construcción de todo el sistema" (*Ib.*, p. 56). Estas leyes las explica Engels con ejemplos tomados de las ciencias elementales; ejemplos fundados en analogías o imágenes superficiales (por ejemplo, la semilla se niega transformándose en planta que, a su vez, produce la semilla, negación de la negación). Por lo que se refiere a la compenetración de los opuestos, podría servir de ejemplo la relación entre la atracción y la repulsión, mediante las cuales la dialéctica científica habría demostrado "que todas las oposiciones polares vienen condicionadas por el juego alterno de dos polos opuestos uno frente a otro, que la separación y la oposición de los polos subsiste sólo en su mutua pertenencia, en su unión, y que por el contrario, su unión puede existir sólo en su separación, su relación en la oposición" (*Ib.*, p. 66). Y así sucesivamente.

Engels comparte las previsiones de algunos científicos sobre el fin del universo; pero declara su certeza de que 'la materia en todos sus cambios" se mantiene eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede perderse y que, por lo tanto, ella debe crear de nuevo, en otro tiempo y en otro lugar, 'su fruto más elevado, el espíritu pensante, por aquella misma necesidad férrea que terminará en la desaparición del mismo sobre la tierra" (*Ib.*, p. 35) —una certeza consoladora, es verdad: pero más bien "mística" que "materialista".

Desde el punto de vista del materialismo de Engels, incluso el materialismo histórico cambia de fisonomía. La formación de las relaciones de producción y, por lo mismo, de las estructuras sociales y de las

supraestructuras ideológicas, que para Marx eran el producto de la actividad humana autocondicionante, se convierten para Engels en productos naturales, determinados por una dialéctica materialista. Entonces la inserción del hombre en tales relaciones y su capacidad de transformarlas activamente, viene a ser una *alteración de la "praxis"* histórica, es decir, una reacción de la conciencia humana frente a las condiciones materiales, inversa a la acción de éstas sobre aquélla. Es evidente que esta transformación de la *praxis* se ha hecho necesaria por concebir las relaciones económicas como naturalmente determinadas y, por lo tanto, independientes del hombre: la actividad del hombre sería la corrección o la transformación de tales relaciones. Para Marx, las relaciones de producción constituyen al hombre con su personalidad concreta y expresan por ello (como ya se ha visto) la actividad autocondicionante del mismo hombre. Su transformación y su desarrollo no dependen de una alteración de la *praxis* sino de la misma *praxis;* es inherente a su intrínseco condicionarse.

La doctrina del materialismo histórico, por el escaso conocimiento de los escritos filosóficos de Marx (en buena parte inéditos) de ordinario ha sido presentada como obra colectiva de Marx y Engels, pero se distingue en la Formulación que Marx ha hecho de la misma y en la interpretación positivista que Engels ha intentado hacer de ella *y* que le quita su significado y su fuerza originarias.

BIBLIOGRAFIA

§ 605. La edición principe de las obras de Marx es la *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* del Instituto Marx-Engels de Moscú, 1927 y sigs. Hay una traducción española de Manuel Pedroso, ed. Aguilar, Madrid, 1931. De *El Capital* existen también otras traducciones fragmentarias.

K. Vorlinder, *K. M.*, Leipzig, 1929 (trad. ital., Roma, 1946); A. Cornu, *K. M.*, París, 1934; *K. M. et Friedrich Engels*, París, 1955; B. Nicolajevski y O. Maenchen-Helfen, *K. M.*, trad. franc., París, 1937; G. Pischel, *M. giovane*, Milán, 1948; R. Schlesinger, *M., His Time and Ours*, Londres, 1950 (trad. ital., Milán, 1961); Della Volpe, *M. e lo stato moderno rappresentativo*, Bolonia, 1947; Id., *Rousseau e M.*, Roma, 1957; J. Y. Calvez, *La pensée de K. M.*, París, 1956.

Para la bibliografía v. las indicaciones contenidas en esta última obra.

§ 6O6. Sobre los diversos aspectos del pensamiento de Marx: H. Marcuse, *Reason and Revolution,* Nueva York, 1941, 1960 (Sobre Hegel y Marx); *Marxismusstudien*, I, 3, Tubinga, 1954, 1957.

§ 608. H. Lefèvre, *A la lumière du matérialisme dialectique*, París, 1947; Id., *Le matérialisme dialectique*, París, 1949.

§ 609. J. Robinson, *An Essay in Marxian Economics*, Londres, 1942; Guiheneuf, *La théorie marxiste de la valeur,* París, 1951.

§ 610. H. Battoli, *La doctrine économique et sociale de K. M.*, París, 1950; M. Rossi en "Società", 1957, p. 639-685; 841-894; y en "Opinioni", 1957, p. 17-42.

§ 611. N. Bobbio, en "Studi sulla dialettica", Turín, 1958, p. 218-238.

§ 612. Los escritos de Engels se publicaron juntamente con los de Marx en la cit. *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, del Instituto de Marx-Engels de Moscú.

M. Adler, *E. als Denker,* Berlín, 1921 ; G. Mayer, *F. E.*, 2 vols., La Haya, 1934.

CAPITULO X

EL RETORNO ROMANTICO A LA TRADICIÓN

613. LA SEGUNDA FASE DEL ROMANTICISMO: REVELACIÓN Y TRADICIÓN

La palabra de orden del romanticismo es la identidad de lo finito y de lo infinito. Esta identidad se expresa en las filosofías románticas de varias maneras: como identidad del Yo y del no yo, del Espíritu y de la naturaleza, de lo racional y de lo real, de lo ideal y de lo real, de Dios y del mundo: todos estos pares de términos tienen poco más o menos el mismo significado. Por esta identidad, lo finito (el no-yo, la naturaleza, lo real, el mundo) aparece como la realidad o la existencia de lo Infinito (del Yo, del Espíritu, de lo Racional, de lo Ideal, de Dios): de modo que, si por un lado lo finito no tiene realidad fuera de lo infinito y es nada sin éste, por otro lado el Infinito mismo (a no ser que sea concebido como "falso" o "mal" infinito) no tiene realidad fuera de lo finito. Desde el punto de vista filosófico, esta concepción es un riguroso *inmanentismo*; desde el punto de vista religioso es un *panteísmo*. Dicha concepción se encuentra en el primer Fichte, en los *Fragmentos* de Schlegel, en el primer Schelling y en Hegel, además de en Novalis, Schleiermacher, etc.

Pero las filosofías románticas presentan también otra concepción entre lo infinito y lo finito: una concepción por la cual el Infinito se distingue en cierto modo de lo finito, manifestándose o revelándose en él. En este caso, lo finito (el mundo, la naturaleza, la historia) no es la realidad de lo infinito sino su *revelación* más o menos adecuada. Hegel se negó constantemente a distinguir la Idea de su manifestación, por lo que se mantuvo ajeno a esta concepción de la relación entre lo infinito y lo finito. Pero ésta fue propia del segundo Fichte, del segundo Schelling, y del segundo Schlegel, e inspiró las corrientes románticas de la filosofía europea del siglo XIX.

Si el primer romanticismo era inmanentismo y panteísmo, el segundo romanticismo, en el que predomina la distinción entre lo infinito y su manifestación, es *trascendentismo* y *teísmo*: es decir, admite la trascendencia de lo Infinito con respecto a lo finito y considera al Infinito mismo como un Absoluto o Dios que está más allá de sus manifestaciones mundanas. En algunos autores, como en Federico Schlegel, esta segunda fase del romanticismo va acompañada de la aceptación del catolicismo; en efecto, en esta forma el romanticismo está en acuerdo fundamental con el pensamiento religioso y se presta a ser empleado para fines de apologética religiosa.

Como ya queda dicho, uno de los aspectos fundamentales del romanticismo es la defensa de la *tradición*. Mientras el iluminismo oponía tradición e

historicidad y veía en la historicidad la crítica de la tradición, esto es, el reconocimiento y la eliminación de los errores y de los prejuicios que la tradición transmite y obliga a aceptar sin discusión, el romanticismo tiende a considerar la historicidad como tradición, es decir, como un proceso en *el* cual no hay errores ni prejuicios ni males y, en virtud del cual, todo valor o conquista humana se conserva y transmite en el curso del tiempo. Este aspecto del romanticismo se acentúa en la que hemos dado en llamar su segunda concepción o fase del mismo. En efecto, en esta fase, la historia se concibe como la manifestación progresiva del Infinito, o sea, de Dios: de tal manera que no puede haber en ella decadencia, imperfección o error que no encuentre redención o corrección en la totalidad del proceso.

614. EL TRADICIONALISMO FRANCÉS

Con la irrupción del romanticismo en la cultura francesa, dominada en el siglo XVIII por el antitradicionalismo iluminista, se perfila un retorno a la tradición, que, en su manifestación más obvia y batalladora, es una defensa explícita de la tradición *(tradicionalismo).* Heraldos de la tradición son, en Francia, los primeros románticos: Madame de Staël (1766-1817), que, en su obra *Alemania* (1813), ve en la historia humana una progresiva revelación religiosa, al modo de Schiller y Fichte; y Renato de Chateaubriand (1769-1848), que en el *Genio del cristianismo* (1802) puso la defensa de la tradición al servicio del catolicismo, considerado como el único depositario de la tradición auténtica de la humanidad.

En el campo filosófico-político, la defensa de la tradición fue obra de los llamados pensadores *teocráticos* o *ultramontanos*: De Bonald, De Maistre y Lamennais. Luis de Bonald (1754-1840), autor de una *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civilizada* (1796) y de una *Legislación primitiva* (1802), es igualmente contrario al sensismo y al espiritualismo. Si la naturaleza del hombre no puede ser comprendida a partir de sus órganos de los sentidos, tampoco puede ser comprendida a partir de la conciencia. El trabajo del pensamiento sobre sí mismo le parece a De Bonald "un trabajo ingrato" e improductivo, y se lamenta de que haya escapado a la atención de Tissot (autor de una obra famosa sobre el *Onanismo,* 1760). El punto de partida debe ser el *lenguaje primitivo* que Dios ha dado al hombre en el momento de la creación. Este lenguaje, que la tradición conserva de una generación a otra, y que es el medio de la revelación divina, despierta en la mente de cada hombre las verdades innatas que Dios ha puesto en ella. Como el lenguaje es el intermediario entre la verdad y el hombre, así también el Estado es el intermediario entre el pueblo y Dios; y su origen es también divino. De Dios deriva la soberanía, que es el atributo del Estado; y la teoría iluminista de los derechos del hombre es sustituida por De Bonald con la de los deberes del hombre para con Dios y la autoridad que la representa. La función mediadora del lenguaje sugiere a De Bonald una especie de fórmula trinitaria, que aplica de un modo general: *causa, medio y efecto.* En cosmología, la causa es Dios, el movimiento es el medio, y los cuerpos el efecto. En política, los términos correspondientes son: rey, ministros, subditos; en la familia padre, madre, hijo. La aplicación de esta

fórmula a la teología muestra la necesidad de un mediador y, por tanto, de la encarnación: Dios se relaciona con el Verbo encarnado como el Verbo encarnado con el hombre.

Igual defensa de la tradición y de lo que en ella se funda, la autoridad de la Iglesia y del Estado, hállase en la obra de José de Maistre (1753-1821). La obra más significativa de Maistre son las *Veladas de S. Petersburgo o el gobierno temporal de la providencia* (publicada en 1821 postumamente); es también autor de otros escritos históricos y filosóficos, casi todos postumos (*Consideraciones sobre la historia de Francia,* 1797; *La Iglesia galicana,* 1821; *Ensayo sobre la filosofía de Bacon,* 1826; *El Papa,* 1829; *Estudio sobre la soberanía,* 1870). De Maistre niega al hombre, irremediablemente vulnerado por el pecado original, toda capacidad de abrirse por sí mismo camino hacia la verdad y hacia una vida social justa y ordenada. Todos los males que recaen sobre el hombre son merecidos y justos, porque son debidos al pecado original. El dogma de la *reversibilidad* exige y justifica que, a veces, el justo sufra por el pecador, del mismo modo que el rico debe pagar por el pobre. La reversibilidad del pecado y la oración son los únicos medios a través de los cuales el hombre puede librarse de su esclavitud del mal. En otras palabras, el hombre no puede hacer otra cosa que inclinarse ante los misteriosos designios de la providencia divina y, por tanto, ante aquellas instituciones que, como la Iglesia y el Estado, son el instrumento de tales designios. Cualquier intento por parte del hombre de tomar un camino diferente que el que le ha sido impuesto por la autoridad le lleva a la ruina. De Maistre considera toda la filosofía del siglo XVIII como una aberración culpable y emplea para ella el mismo lenguaje que los iluministas empleaban para la tradición religiosa y política.

Las doctrinas de tales escritores sólo tienen valor como signo de una reafirmación de aquel principio de la tradición que el iluminismo había tan efectivamente impugnado. Al concepto de tradición que había sido elaborado por el romanticismo alemán, como revelación y realización progresiva de la verdad divina en el hombre, se adhiere, en cambio, Roberto Lamennais (1782-1854). En un *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa* (1817-23), Lamennais ve en la indiferencia religiosa "el mal del siglo" y reconoce el origen del mismo en la confianza puesta en la infalibilidad de la razón individual. A la razón individual (que sería la de Descartes y la de la filosofía iluminista), Lamennais opone la *razón común*, una especie de intuición de las verdades fundamentales, común a todos los hombres, que sería el fundamento de la misma fe católica. En otros términos, para Lamennais la razón común es una *tradición universal,* cuyo origen es una revelación primitiva, de la cual la misma Iglesia no es más que depositaria. Con esto creía haber fundado sólidamente la tradición eclesiástica, cuando, en realidad, había quitado a la Iglesia la prerrogativa de ser la única depositaria de la tradición auténtica y, por otra parte, había arrebatado a la tradición misma todo apoyo en la razón humana. Y de hecho, cuando la Iglesia en 1834 condeno su doctrina, él, en las *Palabras de un creyente* (1843), apeló, contra la Iglesia, a la tradición auténtica, descubriendo así el carácter revolucionario de sus principios. Y se erigió en promotor del advenimiento de una sociedad religiosa libre, que debería nacer del abatimiento de las tiranías políticas y de los privilegios sociales.

Entonces buscó la manera de profundizar los principios filosóficos de su doctrina en el *Ensayo de una filosofía* (1841-46), en el cual recuerda, en cierto modo, el ontologismo de Rosmini. La idea suprema del entendimiento humano es la *idea del ser* infinito e indeterminado, anterior a cualquier especificación. Esta idea, que es la misma de Dios, entra a formar parte de toda realidad. En efecto, toda realidad tiene su raíz en la triple naturaleza, por la cual ella es una *potencia* que realiza, una *forma* que se imprime en la realidad creada y, finalmente, una *vida* por la cual todo es devuelto a la unidad originaria. Fuerza, forma, vida, esto es, potencia, inteligencia y amor, son los tres elementos de la esencia divina que aparecen en todas las cosas creadas, aunque sea en forma imperfecta y limitada, y constituyen su fundamento real. En este sentido, la verdad, la belleza y el bien son la revelación, en las cosas sensibles y en grados y formas diversas, de las potencias inteligibles que constituyen la misma naturaleza del Ser.

615. LA IDEOLOGÍA

El tradicionalismo constituye la primera reacción violenta contra la filosofía del iluminismo francés, la cual, empero, continuó, en los primeros decenios del siglo XIX, manifestando una cierta vitalidad, y tomó el nombre de ideología, con el cual se indicaba "el análisis de las sensaciones y de las ideas", según el modelo de Condillac. En el seno mismo de la ideología debía, no obstante, manifestarse el retorno a la tradición espiritualista.

Fundador de la ideología es Destut de Tracy (1754-1836), autor de los *Elementos de ideología*, de los que aparecieron sucesivamente diversas partes: *Ideología* (1801), *Gramática general* (1803), *Lógica* (1805), *Tratado sobre la voluntad* (1815), *Comentario al espíritu de las leyes* (1819). Tracy parte del mismo principio de Condillac: la reducción de todo poder espiritual a la sensibilidad. La diversidad de las facultades espirituales depende de la diversidad de las impresiones sensibles; y Tracy enumera cuatro clases de impresiones: 1.ª, las que son resultado de la acción presente de los objetos sobre los órganos de los sentidos; 2.ª, las que resultan de la acción pasada de los objetos y que consisten en una disposición particular que ha dejado en los órganos; 3.ª, las de los objetos que están en relación entre sí y pueden ser comparados; 4.ª, las que nacen de las necesidades y que nos llevan a satisfacerlas. Cuando la sensibilidad recibe impresiones del primer género se dice que *siente* simplemente; cuando recibe las impresiones del segundo género se dice que *vuelve a sentir* o que *recuerda*; cuando recibe impresiones del tercer género se dice que *juzga*; cuando recibe impresiones del cuarto se dice que *desea* o *quiere*. De este modo, percepción, memoria, juicio y voluntad (esto es, todas las facultades humanas) se reducen a la pura y simple sensibilidad. Tracy se separa de Condillac solamente al suponer que la idea del mundo externo nace no de las sensaciones táctiles, sino de las de movimiento. El movimiento es el que, haciéndonos tropezar con un obstáculo externo, nos manifiesta la existencia de objetos externos; y un ser que estuviera privado de movimiento o de las sensaciones correspondientes podría, ciertamente, conocerse a sí mismo, pero no la materia. Como Condillac, Tracy sostiene que los signos son indispensables para cualquier

procedimiento de análisis, y por esto incluye la gramática, como estudio de los signos verbales, en su enciclopedia ideológica. La ética y la política son, para Tracy, *ideología aplicada*; ambas no hacen más que demostrar la derivación de los sentimientos morales y sociales (odio o simpatía) de las impresiones sensibles y, por consiguiente, de las condiciones del sistema nervioso.

De la relación entre las actividades psíquicas y el organismo corpóreo trató, sobre todo, Pedro Cabanis (1757-1808) en una obra titulada precisamente *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre*, que apareció primeramente en las Memorias del Instituto de Francia (1798-99) y que fue fuego reeditada aparte (1802). Admitido el supuesto de Condillac de la reducción de cualquier poder psíquico a la sensibilidad, Cabanis pasa a considerar la dependencia de la sensibilidad respecto del sistema nervioso. En el hombre, como en los animales superiores, la sensibilidad está estrechamente unida al aparato nervioso; y no consiste sólo en la impresión producida por los objetos externos, sino también en la reacción del órgano a dicha impresión. Cabanis reconoce en la sensibilidad dos momentos distintos, de los cuales el primero es pasivo, y el segundo, reactivo; el primero es una corriente que va de la periferia al centro del órgano y el segundo vuelve del centro a la periferia. Cabanis recoge también una serie de observaciones sobre las influencias que las condiciones físicas (edad, sexo, temperamento, enfermedades, clima) ejercen sobre la vida intelectual y moral del hombre. Estas observaciones le confirman la estrecha dependencia de la vida psíquica respecto de la física, pero no le conducen a admitir la reducción de aquélla a ésta. No es un materialista. Su postuma *Carta sobre las causas primeras* (1824) nos lo presenta, asimismo, como defensor de una metafísica espiritualista. El alma es concebida en esta obra como una sustancia que imprime a los órganos los movimientos de los que resultan sus funciones, y une las partes del cuerpo, que se descomponen cuando ella se separa de éste. Y repite las razones que hablan en favor de una causa primera inteligente del mundo y de una interpretación finalista del mismo.

616. RETORNO AL ESPIRITUALISMO TRADICIONAL (ECLECTICISMO)

El caso de la *Carta* postuma de Cabanis demuestra que la ideología no hace imposible un retorno a las posiciones del espiritualismo tradicional. Con todo, este retorno solamente podía encontrar justificación separándose del rígido sensismo de Condillac y volviendo a aquella *conciencia* que ya Locke había admitido (con el nombre de reflexión o experiencia interna) como fuente del conocimiento humano al lado de la sensación, y que después se convirtió en el texto fundamental de la llamada filosofía del sentido común, de Reid, y de la escuela escocesa (§ 482). La reaparición gradual del principio de la conciencia puede verse claramente en aquel grupo de pensadores franceses que constituyen el clima filosófico del *eclecticismo* y prepararon el gran florecimiento del espiritualismo contemporáneo.

Pedro Laromiguière (1756-1837) consideraba la *reflexión* o conciencia como una de las formas fundamentales de la sensibilidad (junto a la sensación, al juicio sobre las relaciones y a los sentimientos morales) y ponía

el principio originario del alma no ya en la sensación, sino más bien en la *atención,* que es la reacción activa de la conciencia a la sensibilidad *(Proyecto de elementos de metafísica,* 1793; Las *paradojas de Condillac,* 1805; *Lecciones de filosofía,* 1815-18).

Profesor, como Laromiguière, en la Universidad de París, Pedro Pablo Royer Collard (1763-1843) inspiró su enseñanza en la filosofía escocesa del sentido común; y así lo hizo también Teodoro Jouffroy (1796-1842), que tradujo al francés las obras de Dugald Stewart (1826) y de Reid (1835). En Jouffroy es ya evidente la influencia de la metafísica espiritualista de Maine de Biran. En su *Ensayo sobre la legitimidad de la distinción entre psicología y fisiología* (1838), define la conciencia como "el sentimiento que el yo tiene de sí mismo", definición que se enlaza igualmente con Biran y con la escuela escocesa, mientras sobrepasa el significado de la reflexión lockiana, que es la simple advertencia que la conciencia tiene de sus propias operaciones. Jouffroy advierte explícitamente, siguiendo las huellas de Biran, que el hombre no tiene sólo conciencia de sus manifestaciones, sino también de la *causa* de las mismas, de su íntima espiritualidad. Amigo personal de Biran fue el gran físico Andrés María Ampere (1775-1836). En su correspondencia con Biran (Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère,* 1886), Ampère insiste en el carácter activo del conocimiento: las mismas impresiones sensibles se unen al recuerdo de impresiones precedentes, constituyendo complejos que Ampère llama *concreciones.* El sujeto es activo y tiene conciencia de sí mismo en la sensación del *esfuerzo,* que, sin embargo, no es necesariamente (como sostenía Biran) sensación muscular. Ampère acepta la doctrina escocesa de que la sensación es una intuición inmediata del objeto externo; pero más allá de la realidad fenoménica de estos objetos admite una realidad nouménica, que identifica con la que la física descubre tras los fenómenos y expresa en fórmulas matemáticas. En el *Ensayo sobre la filosofía de las ciencias* (1834-43), Ampère distingue dos clases fundamentales de ciencias: las *cosmológicas* y las *noológicas,* que se dividen en subclases y familias. El carácter espiritualista de la orientación seguida por este científico se revela en su reconocimiento de que la religión tiene el mismo grado de certeza que la ciencia. La existencia de la materia, del alma y de Dios son hipótesis tan legítimas como las de la ciencia.

Pero la principal figura de este tradicionalismo espiritualista es Víctor Cousin (1792-1867), que fue alumno de Laromiguière y profesor de la Escuela Normal y de la Sorbona, de París. Cousin representa en Francia un fenómeno análogo al que contemporáneamente representaba Hegel en el Estado prusiano. Par de Francia, consejero de Estado, director de la Escuela Normal, rector de la Universidad y ministro de Instrucción Pública (por poco tiempo) durante la Monarquía de julio, Cousin fue el representante filosófico oficial de la monarquía de Luis Felipe y ejerció una profunda influencia en la filosofía francesa del siglo XIX. Su llamado eclecticismo es, en realidad, un espiritualismo tradicional al servicio de las "buenas causas", o sea, que tiene por finalidad justificar filosóficamente la autoridad religiosa y política. Con todo, Cousin reunía méritos notables como historiador de la filosofía. En sus tres viajes a Alemania (1807, 1818, 1824-25) tuvo ocasión de conocer personalmente a Jacobi, Schelling, Goethe y Hegel; y su *Curso de historia de la filosofía moderna* (1815-20) está totalmente penetrado de

espíritu hegeliano. Además, publicó estudios sobre la metafísica de Aristóteles (1835), sobre -Pascal y sobre la filosofía antigua y medieval *(Fragmentos de filosofía,* 1826; *Nuevos fragmentos filosóficos,* 1829); tradujo al francés las obras de Platón y Proclo y cuidó de una edición de las obras de Descartes y de algunos escritos inéditos de Maine de Biran.

La mejor exposición de las ideas de Cousin es el escrito *De lo verdadero, de lo bello y del bien,* que, publicado primeramente como segunda parte del *Curso de historia de la filosofía moderna,* fue depués reelaborado y publicado aparte en numerosas ediciones. He aquí cómo Cousin perfila el alcance de su filosofía en el prólogo de la edición de 1853: 'Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el espiritualismo, esta filosofía sólida y generosa, que empieza con Sócrates y Platón y que el Evangelio ha difundido por el mundo, que Descartes ha expuesto en las formas severas del genio moderno, que ha sido en el siglo XVII una de las glorias y de las fuerzas de la patria, que ha perecido junto con la grandeza nacional en el siglo XVIII y que al principio de este siglo Royer Collard rehabilitó en la enseñanza pública, mientras Chateaubriand y Madame Staël la llevaban a la literatura y al arte... Esta filosofía enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad; y, más allá de los confines de este mundo, nos muestra un Dios, autor y tipo de la humanidad, que, después de haberla creado evidentemente con una finalidad excelente, no la abandonará en el desarrollo misterioso de su destino. Esta filosofía es aliada natural de todas las buenas causas. Sostiene el sentimiento religioso, favorece el verdadero arte, la poesía digna de este nombre, la gran literatura; es el apoyo del derecho; rechaza tanto la demagogia como la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse y conduce poco a poco a las sociedades humanas a la verdadera república, este sueño de todas las almas generosas que en nuestros días, en Europa, sólo la monarquía constitucional puede realizar." El método de esta filosofía es, según Cousin, el de la conciencia, esto es, de la observación interior; y por esto se identifica con la psicología. Cousin acepta como verdades y principios inmutables los testimonios de la conciencia, como había hecho la escuela escocesa del sentido común, a la cual él mismo se refiere. Y para justificar los testimonios de la conciencia recurre a Dios, identificado con lo verdadero, con lo bello, con el bien y, por tanto, con el principio que funda en la conciencia humana las verdades eternas, los principios inmutables y los valores absolutos. "Yo no puedo concebir a Dios sino en sus manifestaciones y mediante las señales que El me da sobre su existencia, de la misma manera que no puedo concebir un ser si no es por sus atributos, una causa si no es por sus efectos, y del mismo modo que no me reconozco a mí mismo si no es mediante el ejercicio de mis facultades. Quitadme mis facultades y la conciencia que me las atestigua, y yo no existo en realidad para mí. Lo mismo sucede respecto a Dios: quitad la naturaleza y el alma, y toda señal de Dios desaparece. Por tanto, sólo en la naturaleza y en el alma es necesario buscarle y se le puede encontrar *(Du mai, du beau et du bien,* 1958, 6.ª, ed., p. 458-459).

617. MAINE DE BIRAN: EL SENTIDO INTIMO

El fruto más maduro del retorno al espiritualismo tradicional efectuado por el eclecticismo francés del siglo XIX es la filosofía de Maine de Biran (1766-1824). En ella, los temas de dicho espiritualismo son elevados a una mayor conciencia teorética y justificados en su fecundidad especulativa. A través de Maine de Biran, la filosofía francesa enlaza otra vez directamente con la tradición que va de Montaigne y Descartes a Pascal, a Malebranche, cerrando el paréntesis del pensamiento ilustrado. En Maine de Biran tiene su origen, por tanto, esa corriente espiritualista que tanta importancia tiene en la filosofía francesa contemporánea y que constituye el clima dominante en la misma.

Maine de Biran no publicó por su cuenta más que una obra sobre el hábito (*Influencia del hábito sobre la facultad de pensar*, 1803) y dos escritos menores (*Examen de las lecciones de filosofia de Laromiguière*, 1817; *Exposición de la doctrina filosófica de Leibniz*, 1819); pero dejó un montón de manuscritos, con los que Cousin, Naville y otros editores han formado numerosos volúmenes. Las obras fundamentales, además de la que trata del hábito, son las siguientes: *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sobre sus relaciones con el estudio de la naturaleza* (1812); *Fundamentos de la moral y de la religión* (1818); *Examen crítico de la filosofía de De Bonald* (1818); *Nuevos ensayos de antropología o de la ciencia del hombre interior* (1823-24). A estos escritos es necesario añadir un conjunto de fragmentos, cartas y discursos hasta formar los 14 volúmenes de la edición nacional; y, además, el *Diario íntimo*, que expresa típicamente la personalidad filosófica de Biran, caracterizada por la reflexión espiritual sobre su propia interioridad. "Desde hace largo tiempo —dice Biran en su última obra (*Antropologie*, en *Oeuvres*, edic. Naville, III, 1859, p. 334-335)— me ocupo de los estudios sobre el hombre, o, más bien, del estudio de mí mismo; y al fin de una vida ya avanzada puedo decir con verdad que ningún otro hombre se ha visto u observado como yo, incluso cuando he estado más ocupado en asuntos que conducen ordinariamente a los hombres fuera de sí mismos. Desde la infancia, recuerdo que me admiraba de sentirme existir; ya estaba inclinado, como por instinto, a mirarme por dentro para saber cómo podía vivir y ser yo mismo."

La actitud fundamental en que consiste el filosofar de Biran ha sido así descrita por él con toda la claridad apetecible. No menos evidente, aunque no siempre reconocido por la crítica, es el fin que persigue con ella. Su propósito es siempre, como el de sus amigos espiritualistas o eclécticos, justificar la tradición religiosa y política. A veces se ha restringido a la última fase de la filosofía de Biran, que empezaría hacia 1818, el interés religioso de este pensador (Naville, en *Oeuvres de Biran*, I, 1859, CXXVII sigs.). En realidad, el *Diario íntimo* demuestra que la preocupación religiosa fue siempre el resorte del filosofar de Biran y que interpretó siempre el sentido intimo (esto es, la reflexión interior) como instrumento adecuado para justificar la tradición religiosa. Ya en 1793 escribió Biran: "Dejemos de vagar en la incertidumbre, a merced de todas las opiniones fútiles; dejemos

todos los libros y escuchemos sólo al sentido íntimo; él nos dirá que existe un Ser ordenador de todas las cosas... El sentido íntimo nos hace ver a Dios en el orden del universo. Dejémonos llevar por su impulso" (*Journ. Int.*, ed. De la Valette Monbrun, I, p. 13-14; *Oeuvres*, ed. Tisserand, I, p. 15), Más tarde, en su crítica a las doctrinas de De Bonald y de Lamennais, Biran debía entender el sentido íntimo como una "revelación interior", que no contradice a la exterior, fundada en la autoridad, sino que es la base y el criterio de la misma. La conciencia era para él una forma de la revelación; más aún, la revelación original de Dios. La conciencia se le manifestaba así como tradición religiosa auténtica.

Pero la conciencia es también fundamento de la tradición política y, por tanto, de las instituciones históricas verdaderamente vitales. No sólo en las obras filosóficas, sino también en los discursos y en las actuaciones políticas, Biran, que participó activamente en la política desde la restauración de la monarquía borbónica en Francia, expresa la convicción de que la autoridad política, encarnada en las instituciones históricas, no se justifica más que en el fundamento de la consideración del hombre, es decir, del sentido íntimo. Las instituciones políticas, como la religión, se fundan en el sentimiento del infinito, que es "idéntico al sentimiento religioso, o que está en su base". Todo lo que el hombre hace es necesariamente finito. "Por tanto, el hombre no tiene el poder de hacer una religión o de crear una institución cualquiera, a la cual pueda acoplarse el más mínimo sentimiento religioso. En un siglo en que se razona sobre todo, o se exige que todo sea demostrado, no puede existir religión ni institución alguna propiamente dicha; el análisis hace evaporar el sentimiento" (*Journ.*, I, p. 228).

Sin embargo, la filosofía de Biran se distingue ventajosamente del resto del tradicionalismo espiritualista francés por la riqueza y fecundidad de los análisis que hace en el ámbito de la apercepción interior. El ensayo sobre el *Hábito* y los *Fundamentos de la psicología* ofrecen el desarrollo de este análisis en lo que se refiere a las relaciones del hombre con el mundo; los *Nuevos ensayos de antropología,* que recogen y resumen los resultados de las dos obras anteriores, ofrecen el análisis de la relación del hombre con Dios.

Las dos primeras obras constituyen un intento simétrico y opuesto al de Condillac y al de los ideólogos de hacer derivar toda la vida psíquica del hombre del hecho primitivo de la sensación; Biran pretende derivarla de la conciencia. "Sin el sentimiento de existencia individual, que llamamos en psicología *conciencia (conscius sui, compos sui),* no hay hecho que pueda llamarse conocido, ni conocimiento de ninguna clase, ya que un hecho no es nada si no es conocido, es decir, si no hay un sujeto individual y permanente que conoce" (*Fondements*, en *Oeuvres,* ed. Naville, O, p. 36). De este principio se deduce ya que un ser puramente sensible no tendría conocimiento y que, en consecuencia, el intento del sensismo es imposible. Pero el hecho primitivo de la conciencia no revela, según Biran, una sustancia pensante, como quería Descartes, sino la existencia del yo como *causa* o *fuerza* productora de ciertos efectos. No podemos conocernos como personas individuales sin sentirnos causas relativas a ciertos efectos o movimientos, producidos en el cuerpo orgánico. "La causa o fuerza aplicada actualmente a mover el cuerpo es una fuerza agente que llamamos *voluntad.*

El yo se identifica completamente con esta fuerza agente" (*Ib.*, p. 47). Por otra parte, la fuerza no se actualiza más que en relación con su término de aplicación, del mismo modo que éste no se determina como resistente o inerte, sino en relación con la fuerza que lo mueve o que tiende a imprimirle el movimiento. El hecho de esta tendencia es el *esfuerzo* o volición, y este esfuerzo es "el verdadero hecho primitivo del sentido íntimo". Biran hace suya a este propósito la doctrina de Destut de Tracy, quien veía en el movimiento la condición del conocer. "Si el individuo no quisiera efectivamente o no fuese determinado a empezar a moverse, no conocería nada. Si nada se le resistiera, tampoco conocería nada, no sospecharía ninguna existencia, ni siquiera tendría la *idea* de su propia existencia" (*De l'Habitude* en *Oeuvres*, ed. Tisserand, II, p. 26). El esfuerzo primitivo, como hecho del sentido íntimo, se experimenta por sí mismo inmediatamente, y es el fundamento de ese principio de causalidad, del que Maine de Biran repite que es "el padre de la metafísica" (*Fondements, Ib.*, p. 53). Biran quiere sustituir el principio cartesiano: "Pienso, luego yo soy una sustancia pensante", por el principio que mejor expresa la evidencia del sentido intimo: "Yo actúo, yo quiero, o pienso la acción, luego yo soy causa, luego yo existo, existo realmente a titulo de causa o fuerza." La apercepción primitiva muestra de modo inmediato que el yo actual es por sí mismo causa libre, fuerza que se distingue de sus efectos transitorios y de todos sus modos pasivos. El hecho primitivo del sentido íntimo se identifica por esto con el principio mismo de causalidad y es la justificación absoluta del mismo (*Antbr.*, en *Oeuvres*, ed. Naville, III, p. 409-410).

Aquí está verdaderamente el punto central de la investigación de Maine de Biran, el paso de la psicología a la metafísica. Maine de Biran identifica inmediatamente un dato de la experiencia interna, el *esfuerzo,* con un principio metafísico, la *causalidad,* y toma esta identificación como una justificación absoluta del principio metafísico. Su psicología es, por tal motivo, una metafísica; pero es una metafísica que se mueve en el ámbito del testimonio interior, y por eso no tiene otro fundamento que este último. Mas la identificación del dato inmediato del esfuerzo con el principio metafísico de causalidad le permite presentar la originación de las demás ideas a partir del esfuerzo como una justificación metafísica de las mismas. Así, las ideas de fuerza y de sustancia las hace derivar del esfuerzo, que, considerado fuera de la conciencia, se convierte en *fuerza*; y considerado como aquello que permanece idéntico a través de los cambios de la conciencia, se convierte en *sustancia" (Fondements, Ib.*, p. 249 sigs.).

El esfuerzo, como sentimiento del yo, es la *libertad* misma, la cual, en el horizonte del yo, no es nunca un problema. "La libertad o la idea de libertad, considerada en su fuente real, no es más que el sentimiento mismo de nuestra actividad o de este poder de obrar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo. La necesidad es el sentimiento de nuestra pasividad; y no es un sentimiento primitivo o inmediato, ya que para sentirse o reconocerse pasivo es necesario primeramente haber tenido conciencia del propio poder (*Ib.*, p. 284).

Biran funda sobre estas bases el análisis de todas las facultades humanas (sistemas afectivo, sensitivo, perceptivo y reflexivo) y, por tanto, también del razonamiento. Este análisis es la reducción total de la lógica a la

psicología. "Toda teoría lógica —dice Biran (*Fond. de la psych., Oeuvres*, ed. Naville, II, p. 273)— se reduce al análisis riguroso de nuestras facultades intelectuales o de nuestros verdaderos medios de conocer." Es necesario, en cada caso, partir del hecho primitivo, que nos hace *intuir* los principios que son la base de toda ciencia, y emplear la memoria intelectual para *deducir* de estos principios lo que no ha sido intuido inmediatamente. Así, de la idea del esfuerzo y de la resistencia que supone, se deduce necesariamente la idea de *extensión* como "continuidad de resistencia", que tiene, como tal, un enlace necesario con un primer término inextenso. La idea de extensión se añade sintéticamente a este primer término, y del mismo modo se añaden las de impenetrabilidad, inmovilidad, etc. La necesidad del razonamiento consiste en percibir que todos los atributos sucesivos sintéticamente añadidos al término originario (el *yo* como esfuerzo o el *no-yo* como resistencia) dependen del primer término o son funciones suyas particulares. La relación de las ideas con el hecho primitivo o su dependencia de este hecho es, pues, la primera condición del razonamiento; el cual, por tanto, no puede reducirse (como sostenían Condillac y los ideólogos) a una simple traducción o sustitución de signos (*Ib.*, p. 272). Biran define el razonamiento como "una serie de juicios sintéticos que tienen todos un sujeto común, simple, uno, universal y real, y que están vinculados de manera que el espíritu percibe su dependencia necesariamente recíproca, sin recurrir a ninguna idea o noción extraña a la esencia del sujeto o a los atributos que pueden derivar del mismo" (*Ib.*, 263). Pero, puesto que el "sujeto común, simple, uno, universal, real" no puede ser más que el *yo* (como esfuerzo), o la *resistencia* (como lo que se opone al esfuerzo), el razonamiento se funda directamente en el sentido íntimo, que revela a la vez el yo y la resistencia.

618. BIRAN: EL SENTIDO INTIMO COMO REVELACIÓN

Por vez primera en su última obra, los *Nuevos ensayos de antropología* (1823-24), Biran se propone el problema del hombre total, esto es, del hombre que no es solamente organismo y conciencia (y, por tanto, sensibilidad y razonamiento), sino también relación con Dios. En las dos primeras partes de la obra (dejada, como las otras, sin terminar), Biran recoge y capitula los resultados alcanzados en los escritos anteriores sobre la vida orgánica y la vida consciente del hombre. En la tercera parte, que es la más importante, hace el análisis de la *tercera vida* del hombre: la *religiosa* o mística. Indudablemente, esta tercera vida siempre había estado en el fondo de los análisis de Biran, los cuales, por su mismo planteamiento, tienden a la justificación de aquélla como a su objetivo final. "La segunda vida del hombre —dice Biran (*Anthr.*, en *Oeuvres*, ed. Naville, III, p. 519)— parece haberle sido dada solamente para elevarse a la tercera, en la cual está libre del yugo de los afectos y de las pasiones, y el genio o demonio que dirige el alma y la ilumina con un reflejo de la divinidad se hace oír en el silencio de la naturaleza sensible, en la cual nada acontece en el sentido o en la imaginación que no sea querido por el *yo* o sugerido o inspirado por la fuerza suprema en la cual el yo queda absorbido y

confundido. Tal es, quizá, el estado primitivo, del que el alma humana ha caído y al que aspira elevarse de nuevo."

La vida del espíritu comienza a brillar con el primer esfuerzo voluntario: el yo se manifiesta interiormente, el hombre se conoce; apercibe lo que le es propio y le distingue de lo que pertenece al cuerpo. Pero el hombre exterior prevalece y acaba por reinar exclusivamente: el hábito de obrar oscurece y anula casi el sentimiento de actividad. Pero el hombre interior toma venganza sobre el hombre exterior por medio de una renovación que no es nunca espontánea, sino que deriva de una acción enteramente libre, absolutamente extraña a las disposiciones sensibles y a cualquier impulso externo; renovación que se obtiene, sobre todo, por medio de una meditación sostenida que emplea toda la energía de la actividad intelectual y, en fin, por medio de la oración, con la cual el alma humana se eleva hasta la fuente de la vida, se une íntimamente a ella y con ella se identifica por el amor. La meditación y la plegaria son los dos caminos por los cuales la espiritualidad íntima del hombre se eleva hasta su absoluta libertad, hasta la vida religiosa. "Me parece —dice Biran (*Ib.*, p. 541)— que, tomando como punto de partida el hecho psicológico, sin cuya mediación el espíritu humano se pierde en divagaciones ontológicas hacia lo absoluto, se puede decir que el alma, fuerza absoluta que *es* sin *manifestarse,* tiene dos modos de manifestación esenciales: la razón *(logos)* y el amor. La actividad por la cual el alma se manifiesta a sí misma como persona o yo es la base de la razón; es la vida propia del alma, ya que toda vida es manifestación de una fuerza. El amor, origen de todas las facultades afectivas, es la vida comunicada al alma como una condición de su propia vida, la vida que le viene del exterior y desde lo alto, es decir, del espíritu de amor, que sopla donde quiere." En tal sentido, Dios es al alma lo que el alma es al cuerpo. El cuerpo, además de tener funciones y movimientos propios, es dirigido por el alma, que quiere, piensa o sabe lo que hace; del mismo modo, el alma, aun teniendo facultades propias, tiene intuiciones, inspiraciones, movimientos sobrenaturales, por los cuales está enteramente bajo la acción de Dios y como absorta en El. La gracia de Dios es para el alma lo que la voluntad del alma es para el cuerpo (*Fond. de la morale et de la religión,* ed. Naville, III, p. 53).

De esta manera, el sentido íntimo, la conciencia, aparece a Biran como la misma revelación de Dios. En polémica con De Bonald, que había reducido toda revelación a la revelación externa y que había hecho del lenguaje mismo una inmediata creación de Dios, Biran afirma la superioridad de la revelación interior, la única que vale como criterio. "La conciencia —dice Biran *(Opinions de M. De Bonald*, en *Oeuvres*, ed. Naville, III, p. 93)— puede ser considerada como una especie de manifestación interna de revelación divina; y la revelación o la palabra de Dios puede expresarse en la voz misma de la conciencia." No existe únicamente la revelación externa de la tradición oral o escrita, sino que existe, además, la interna o de la conciencia. Una y otra vienen de Dios, una y otra tienen su fundamento fuera de la razón y excluyen de su esfera el escepticismo religioso y filosófico (*Ib.*, p. 96). Se relacionan entre sí como la letra y el espíritu; pero su acuerdo esta garantizado por su única fuente, que es Dios (*Ib.*, p. 217). "Sin una revelación inmediata hecha a cada pueblo, o, mejor, sin el influjo

de la gracia, que actúa sobre los corazones de otro modo que con palabras, ¿cuál podría ser el *criterium* público y social para distinguir la verdad del error si cada nación pretendiera poseer exclusivamente, con lenguaje inspirado, el tesoro de las verdades intelectuales y morales? '' (*Ib.*, p. 241).

En su punto culminante, el análisis de Maine de Biran revela su preocupación dominante: la justificación de la tradición. "Las instituciones morales y religiosas —dice (*Fond. de la Mor. et de la Rei, Ib.*, p. 63-64)— podrán ser desnaturalizadas, pervertidas o separadas de su fuente, por no ser más que instituciones políticas y convenciones humanas relativas a la civilización de la sociedad, a la naturaleza del gobierno, al sol, al clima, etc.: variables bajo estos aspectos en la forma como en el fundamento. En cambio, en la tendencia opuesta, las instituciones políticas de todos los lugares, de todos los tiempos, se irán acercando cada vez más a lo absoluto, a una moral y a una religión enteramente divina; y el destino de las sociedades, como el de los individuos, sólo se cumplirá perfectamente cuando estas leyes de lo absoluto, difundiéndose por todo el mundo político, le impriman todas las direcciones, regulen todos sus movimientos y determinen la forma constante y, en adelante, invariable de su órbita." Estas palabras revelan el núcleo de la personalidad de Maine de Biran y la naturaleza de sus centros de interés no solamente filosóficos, sino políticos y religiosos. Maine de Biran ha entendido el sentido íntimo como instrumento de justificación de la tradición. Esto lo vincula íntimamente al espiritualismo ecléctico de sus contemporáneos, de quienes se distingue sólo por la perfección que ha sabido dar a este instrumento. Y este su interés fundamental hace de él el maestro ejemplar del espiritualismo contemporáneo.

619. RETORNO A LA TRADICIÓN EN ITALIA: GALLUPPI

El espiritualismo italiano de la primera mitad del siglo XIX es un movimiento de pensamiento análogo y paralelo a la filosofía francesa del período contemporáneo. De las cuatro figuras de este movimiento —Galluppi, Rosmini, Gioberti, Mazzini—, Galluppi reanuda el intento iniciado por Laromiguière, por Royer Collard y por Cousin de hacer servir la ideología para la defensa del espiritualismo tradicional; Rosmini y Gioberti están más próximos al tradicionalismo de De Bonald y Lamennais; Mazzini se inspira en el humanitarismo de Lamennais en su segunda forma y en el socialismo utópico de Saint-Simon.

Pascual Gallupi, nacido en Tropea, Calabria, el 2 de abril de 1770, muerto en Nápoles (de cuya Universidad fue profesor) el 13 de diciembre de 1846, fue un benemérito de la cultura filosófica italiana por haber dado a conocer, con exposiciones precisas y claras, la filosofía europea del XVIII, tanto en los escritos dedicados a este fin (*Cartas filosóficas*, 1827; *Consideraciones filosóficas sobre el idealismo trascendental y sobre el racionalismo absoluto,* 1841) como en los de carácter especulativo (*Sobre el análisis y la síntesis,* 1807; *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento,* 1819-1832; *Lecciones de lógica y metafísica*, 1832-1836; *Filosofía de la voluntad,* 1832-1840). De Condillac y de los ideólogos adopta el principio de que el

análisis es la actividad fundamental del espíritu y, por tanto, el único método posible en filosofía. El punto de partida de este análisis es, para él, aquella *conciencia* que el grupo de los eclécticos franceses había revalorizado ya contra el sensismo iluminista y que, a su vez, está vinculada a la filosofía escocesa del sentido común. El hecho primitivo de la conciencia es, según Galluppi, la existencia del yo cognoscente, que está inmediatamente presente a la conciencia en todos sus actos y que es, por ello mismo, "una verdad primitiva experimental". Esta verdad primitiva es una *intuición inmediata* en el sentido de que es la aprehensión inmediata de su objeto: el yo existente *(Saggio,* I, 1, § 16). Intuiciones en este sentido son también las sensaciones en cuanto se refieren directamente a los objetos externos. Galluppi distingue el *sentimiento* de la sensación, como conciencia de la sensación; el sentimiento (que en la terminología de Locke sería un acto de reflexión) tiene por objeto la sensación; la sensación, no pudiendo estar privada de objeto, no puede tener como objeto inmediato suyo más que la cosa misma (*Ib.*, II, 1, § 9). El testimonio de la conciencia puede expresarse diciendo: "Yo siento un yo que siente algo"; por consiguiente, implica la distinción entre el yo y el *fuera de mí* y la realidad de ambos. "Los objetos de nuestras apercepciones son el yo y el fuera de mí. El yo es aquello que se percibe a sí mismo y que percibe también el fuera de sí: es, pues, propio de la esencia del yo el percibir lo que acontece en él. El sentimiento de la conciencia es la misma conciencia, o sea, la misma percepción del yo" (*Ib.*, II, 7, § 119).

Por tanto, la existencia del yo y la realidad del mundo exterior están, según Galluppi, directamente atestiguadas por la conciencia, y, por ello mismo, quedan fuera de toda duda. El testimonio de la conciencia lo entiende, al igual que la filosofía del sentido común, como "verdad primitiva", que la filosofía debe simplemente aceptar, sin someterla a dudas o a análisis ulteriores. Del mismo modo procede para justificar la verdad de los conocimientos universales, que había sido puesta en duda por Berkeley y Hume. Las ideas existen en el espíritu; son atestiguadas por la "conciencia íntima". Las verdades universales se obtienen de su comparación y es la conciencia la que efectúa esta confrontación: también ellas son, pues, verdades experimentales en el sentido de que son reveladas por la experiencia interna (*Ib.*, I, 2, § 51), Y la experiencia interna es el fundamento que nos proporciona la certeza de la existencia de Dios, a cuyo propósito Galluppi repite sustancialmente la demostración de Locke. "Yo soy un ser mudable: esta verdad es un dato de la experiencia. Un ser mudable no puede existir por sí mismo: esta verdad es resultado del raciocinio, el cual muestra la identidad entre la idea del ser que existe por sí mismo y la idea del ser inmutable. De estas dos verdades se deriva esta consecuencia: yo no existo por mí mismo, soy un efecto. Llevado a esta consecuencia por un análisis indiscutible, yo inquiero, además, si la causa que me ha producido es inteligente o ciega; y encuentro que mi razón puede llegar incluso a mostrarme la inteligencia de la causa primera de mi ser (*Ib.*, I, 4, § 121). Esta demostración, manifestando en acto la eficiencia del principio de causalidad, sirve también, según Galluppi, para justificar la validez de este principio contra las dudas que Hume había anticipado sobre él. En virtud de dicha demostración, en efecto, el principio de causalidad es

directamente testimoniado por la conciencia y vale, por tanto, como "verdad primitiva". "El yo no puede existir independientemente de cualquier existencia externa: por tanto, es un efecto que supone su causa eficiente. En el sentimiento, pues, del yo variable me es dada la objetividad del principio de causalidad y de lo absoluto" (*Ib.*, II, 4, § 75).

Sobre estos principios Galluppi establece su sistema de las facultades del espíritu. La experiencia suministra al hombre el material de sus conocimientos; y la experiencia es de dos clases: experiencia del *yo* y experiencia de lo *fuera de mí.* El material así obtenido, conservado por la *imaginación* e iluminado por la *atención,* es descompuesto por el *análisis*: la *voluntad,* guiada por el *deseo,* lo vuelve a componer por medio de la *síntesis.* A la síntesis se le ofrecen dos caminos: o recomponer el material sensible libremente, esto es, prescindiendo de la unidad que este material tenía en la experiencia anterior al análisis, o recomponer el mismo material precisamente en conformidad con la unidad que tenía antes del análisis. En el primer caso se tendrán *síntesis imaginativas,* desprovistas de valor real: la síntesis imaginativa *civil,* de que se sirve el hombre para modificar la naturaleza según sus ideales y sus necesidades, y la síntesis imaginativa *poética,* de que se vale para crear obras de poesía. Es evidente que el conocimiento consiste solamente en la *síntesis real.* Para conocer, el espíritu debe reunir el material resultante de su análisis precisa y solamente en conformidad con la unidad que aquél tenía ya en la experiencia primitiva. La verdad de cualquier síntesis procede únicamente de la correspondencia de la síntesis misma con la *unidad objetiva,* que, en lo que se refiere a los cuerpos, Galluppi llama unidad *física,* y que en lo que se refiere al sujeto, llama unidad *metafísica* (*Ib.*, III, 9, § § 51-52). Desde este punto de vista la doctrina kantiana debía parecerle a Galluppi simplemente una especie de "escepticismo", y así fue en realidad. Galluppi pretendió sustituir los juicios sintéticos *a priori,* por las "verdades primitivas" sacadas de la experiencia interna mediante el análisis. A pesar de que este procedimiento le lleva a restaurar todas le entidades (o *cosidades*) de la metafísica tradicional, Galluppi se mantiene firme en un cierto agnosticismo iluminista. Nosotros ignoramos —dice— la naturaleza de las sustancias particulares; ignoramos cómo obran las causas eficientes; ignoramos, en fin, cómo obra nuestro propio espíritu (*Ib.*, IV, 10, § § 98-100). Y se vale de este agnosticismo para admitir la *creación,* que es, ciertamente, incomprensible, pero no absurda.

Las doctrinas morales de Galluppi, expuestas en su obra *Filosofía de la voluntad,* tienen el mismo punto de partida que sus doctrinas gnoseológicas: el sentido íntimo o la conciencia. Galluppi reconoce explícitamente en esta obra su parentesco con los eclécticos franceses, y de un modo especial con Royer Collard y Cousin *(FU. vol.*, I, 6, § 60); pero, como estos mismos eclécticos, reproduce sustancialmente los puntos de vista de la escuela escocesa. La actividad de) yo en la voluntad es atestiguada por la conciencia y, por lo tanto, es una verdad primitiva (*Ib.*, I, 6, § 60); también lo es la libertad humana. "El testimonio de la conciencia ha de considerarse como infalible: es menester, pues, admitir en nuestro espíritu el poder de no querer algunas cosas que se quieren y de querer otras que no se quieren. En este poder consiste precisamente la libertad frente a la necesidad de la naturaleza" (*Ib.*, I, 9, § 108). Testimonios de la conciencia y, por tanto,

verdades primitivas son también el bien y el mal. "La existencia del bien y del mal moral y, en consecuencia, de una ley moral natural es una verdad primitiva atestiguada por nuestra conciencia, del mismo modo que la existencia y la realidad de nuestro conocimiento es una verdad primitiva e indemostrable" (*Ib.*, II, 1, § 1). La misma noción del deber, que está implícita en tales verdades, es, pues, simple e inderivable. Galluppi nabla de razón práctica; pero el vocablo no tiene, en su filosofía, ningún significado kantiano. La razón práctica no es más que la noción inmediata del deber, tal como se manifiesta al sentido íntimo (*Ib.*, II, 1, § 6). Con todo, la moral es, para Galluppi, independiente de la religión. Para fundamentarla basta solamente la consideración de la naturaleza humana, consideración que permite también establecer su independencia del principio de lo útil y de la felicidad, a que quería reducirla el empirismo. La ley moral es, sin embargo, también mandato de Dios. "Siendo nuestra naturaleza un efecto de la voluntad divina, y siendo nosotros tales cuales somos porque Dios ha querido que nosotros fuéramos así, Dios ha querido que nuestra razón nos mostrara los deberes que nos muestra y ha querido manifestarnos sus divinos preceptos por medio de nuestra razón. Esta es la ley escrita por Dios en nuestros corazones" (*Ib.*, II, 2, § 28). Las verdades morales son necesarias; pero su necesidad es indemostrable porque se trata de verdades primitivas. La diferencia entre las verdades teoréticas y las prácticas reside en el hecho de que la necesidad de las primeras se funda en su naturaleza idéntica, y la necesidad de las segundas en su naturaleza sintética (*Ib.*, II, 2, § 29).

620. ROSMINI: EL SER IDEAL COMO REVELACIÓN

La obra de Antonio Rosmini Serbati está consagrada a la defensa de la tradición católica y, por tanto, a la construcción de un sistema de filosofía que "pueda ser recibido por la ciencia teológica como su auxiliar". Nacido en Rovereto el 24 de marzo de 1797, sacerdote católico y fundador de una congregación religiosa que llamó Instituto de la Caridad, Rosmini vivió casi siempre absorto en sus estudios (excepto una breve participación en la vida política por una misión del gobierno piamontés cerca del papa Pío IX en 1848) y murió en Stresa el 1 de julio de 1855. Entre sus numerosas obras, las principales son las siguientes: *Opúsculos filosóficos* (1827-28); *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* (1830), que es su obra fundamental; *Principios de la ciencia moral* (1831); *La renovación de la filosofía en Italia* (1836), que es una respuesta a las críticas de Terencio Mamiani; *Historia comparativa y crítica de los sistemas sobre la moral* (1837); *Antropología* (1838); *Tratado de la ciencia moral* (1839); *Filosofía de la política* (1839); *Filosofía del derecho* (1841-45); *Teodicea* (1845); *Psicología* (1850); *Introducción a la filosofía* (1850); *Lógica* (1854). A este cúmulo de obras se debe añadir el no menos considerable de sus obras postumas: *Sobre el principio supremo de la metódica* (1857); *Aristóteles, expuesto y examinado* (1857); *Teosofía* (1859-74); *Ensayo histórico-crítico sobre las categorías y la dialéctica* (1882); *Antropología sobrenatural* (1884); además de gran número de escritos menores y de cartas.

La preocupación fundamental de Rosmini es la defensa de la objetividad del conocimiento y, en general, de la vida espiritual del hombre contra el subjetivismo empirista de los iluministas y de los ideólogos y contra el subjetivismo absoluto de Kant y de los idealistas postkantianos. Esta preocupación coincide con otra, propiamente escolástica: la de restablecer el acuerdo intrínseco y sustancial entre la especulación filosófica y la tradición religiosa cristiana, fundamentando la primera en el mismo principio que rige a la segunda: Dios y la revelación divina. Respondiendo a estas preocupaciones fundamentales, la actitud filosófica de Rosmini es la propia de todo espiritualismo: la reflexión sobre la conciencia, es decir, sobre los datos del sentido íntimo. Rosmini reduce explícitamente toda certeza extrínseca, fundada en un *signo* de la verdad (por ejemplo, en la autoridad), a la *certeza intrínseca,* que es el conocimiento intuitivo de la verdad misma. "El principio último de la certeza se reduce a uno solo, esto es, a la verdad creída por la mente con una intuición inmediata, de por sí evidente, sin signos, sin argumentos intermedios" *(Nuovo saggio,* § 1055). Sin embargo, la intuición inmediata no es pura subjetividad. Es la intuición de la *idea de ser,* o sea, de un principio objetivo que constituye la forma misma de la subjetividad racional, y que le permite a Rosmini reconocer como fundamento de toda objetividad aquella misma razón que desde Descartes había sido considerada como principio de la subjetividad. Rosmini enlaza de esta manera explícitamente a la tradición agustiniana medieval, y especialmente a San Buenaventura (*Ib.*, § 473).

Como forma originaria de la mente humana, la idea del ser es innata e inderivable. No se deriva de las sensaciones, que son modificaciones subjetivas del hombre; y es presupuesta por todo juicio que el hombre formula sobre las cosas reales que son causas de estas sensaciones. De nada se puede decir que *es (o existe)* si no se posee previamente la idea del ser o de la existencia en general. Por otra parte, esta idea universalísima está implícita en toda otra idea, ya que, por ejemplo, la idea de un hombre o de un libro es la idea de un *ser,* que es determinado de esta o de la otra manera, es decir, que posee, además del ser, un cierto número de otras determinaciones. La idea del ser precede, por tanto, no sólo a las sensaciones, sino también a todas las demás ideas. Y no puede ser fruto de una operación del espíritu humano, por ejemplo, de la abstracción, ya que la abstracción no hace otra cosa que quitar a una idea algunas determinaciones particulares, pero no la idea del ser, que, por tanto, es presupuesta. Es menester, pues, que la idea de ser sea innata y puesta en el hombre directamente por Dios. No es la idea de Dios, sino sólo del ser *posible* e *indeterminado*; es la forma de la razón, el principio que la guía, la luz misma de la inteligencia humana (*Ib.*, § 396).

De la idea de ser así entendida, Rosmini pretende hacer derivar todo el sistema del conocimiento, y no solamente las facultades humanas, que son su fundamento. En la idea de ser, en efecto, se funda todo el conocimiento humano, cuyo acto es considerado por Rosmini como una *percepción intelectiva.* Conocer significa, en todos los casos, *determinar el ser posible* mediante la síntesis del mismo con una idea particular; o, lo que es igual, *unlversalizar una idea particular* mediante la síntesis de la misma con la idea del ser posible *(Nuovo saggio,* §§ 537, 492). Este acto de determinación o

universalización es la *percepción intelectiva,* la cual supone, en consecuencia, tres elementos: 1.°, la idea del ser; 2.°, una idea empírica que deriva de la *sensación* (de las cosas externas) o del *sentimiento* (que el yo tiene de sí); 3.°, la síntesis o la relación, expresada por un juicio, entre la idea del ser, por un lado, y la sensación o el sentimiento, por otro. De esta doctrina fundamental se deducen varias consecuencias importantes. La primera es que el conocimiento que el yo tiene.de sí no es mas originario ni más cierto que el conocimiento que tiene de una realidad cualquiera. En efecto, para afirmarse como existente, el yo tiene necesidad no sólo del sentimiento de su propia existencia, sino también de la idea del ser, exactamente como sucede en la afirmación de las demás cosas (*Ib.*, § 440). La segunda consecuencia es que la realidad de los cuerpos externos pierde el carácter problemático, que había adoptado desde Descartes, y es declarada indudable y cierta. De hecho, de la idea del ser nacen necesariamente no sólo los principios lógicos de identidad y de contradicción, sino también el principio de causalidad, ya que, tomándola como base, no se puede admitir que se opere un cambio sin que haya un *ente* que lo produzca; de manera que, cuando se producen en el hombre esas modificaciones que son las sensaciones, es necesario admitir una *causa* de estas sensaciones, es decir, los cuerpos. Tales cuerpos deberán ser concebidos como *sustancias,* porque solamente la sustancia es una energía operante (*Ib.*, § 677). Por el mismo motivo, el *sentimiento fundamental,* o sea, la sensación de la propia vida orgánica, implica la existencia de un cuerpo con el cual estemos unidos y del cual en el acto mismo nos distingamos (*Ib.*, § 669). La tercera consecuencia es que el error sólo es posible por ausencia de alguno de los elementos de la percepción intelectiva, es decir, del elemento ideal (idea del ser) o del elemento real (sentimiento o sensación) (*Ib.*, § 1359) y, por lo tanto, es siempre producto de la voluntad (*Ib.*, § 1356). Con esto, Rosmini parece atribuir a la voluntad el poder de disociar la razón de la idea del ser, o sea, de su misma forma.

La idea del ser permite, además, según Rosmini, la formación de las ideas (esto es, de las nociones universales) de los objetos mediante un proceso de universalización. Este consiste, como se ha visto, en adjuntar a la sensación la idea de un ente que sea causa de la misma (percepción intelectiva), lo cual permite considerar a este ente como posible y, por tanto, como universal. La universalización se obtiene prescindiendo, en la percepción intelectiva, del ente particular que en ella es dado, y es, por tanto, una forma de abstracción, pero una abstracción *sui generis,* por la cual el ente no pierde ninguna de sus determinaciones, y sólo se distingue del juicio de subsistencia pronunciado sobre él (*Ib.*, § 498). La universalización forma así *especies* que son ideas en sentido platónico, esto es, tipos perfectos. En cambio, la verdadera y propia abstracción altera la forma y el modo de ser de las ideas y origina *géneros* que empobrecen las ideas, quitándoles algunas de las determinaciones que poseen (*Ib.*, § 493).

Estos fundamentos doctrinales son empleados por Rosmini para elaborar una enciclopedia filosófica que comprende las ciencias ideológicas, las ciencias metafísicas y las ciencias deontológicas. Así como las *ciencias ideológicas* tienen como objeto el ser ideal, las *ciencias metafísicas* tienen como objeto el ser real; pero si, en este último, se prescinde de la parte que

pertenece a la física, esto es, al estudio empírico de la naturaleza, la metafísica sólo podrá tener como objeto el *espíritu finito* o el *espíritu infinito y* será, por tanto, *psicología* o *teosofía* (*Psic.*, § *26; Teos.*, § 2). Por último, las ciencias deontológicas tienen como objeto la moral, el derecho y la política.

La psicología y la teosofía de Rosmini son, en sustancia, una reexposición y una defensa de la metafísica aristotelicoescolástica. La psicología va dirigida a demostrar la naturaleza sustancial, espiritual, simple y, por tanto, inmortal del alma humana. La teosofía queda dividida en tres partes: ontología, cosmología y teología racional, que son tres especificaciones de un todo. "¿Cómo hablar del ser en su esencia universal y en toda su posibilidad —lo cual compete a la ontología—, sin tener en cuenta la infinitud y la absolutividad del ser, objeto de la teología? ¿O cómo dar una doctrina filosófica del mundo —lo cual corresponde a la cosmología—, sin considerar la causa que le ha dado la existencia y el modo de obrar de esta causa, con lo que el razonamiento vuelve al terreno teológico? De donde el centro y la sustancia de todo el tratado es siempre la doctrina de Dios, sin el cual ni se conoce plenamente la doctrina del ser ni se explica el mundo" (*Teos.*, § 30). En el desarrollo de las doctrinas metafísicas, Rosmini se sirve continuamente del principio del ser ideal: principio que, si no es enriquecido y modificado por aquel desarrollo, al menos es aclarado en su significado y revela mejor la postura fundamental del filósofo, quien, desde sus primeras tentativas juveniles (véase, por ejemplo, *Epist.*, I, p. 96) hasta las más tardías y maduras especulaciones, tuvo siempre el propósito de fundar la objetividad del conocimiento y, en general, la validez de todas las actitudes espirituales del hombre en la directa o indirecta revelación de Dios. La primera y originaria revelación de Dios es el ser ideal o posible, que constituye la luz del entendimiento humano y le permite alcanzar la objetividad en sus juicios y la validez en sus valoraciones prácticas. El ser ideal quita a la subjetividad humana la autonomía y la capacidad de iniciativa que la filosofía moderna, desde Descartes, le venía reconociendo, y permite a Rosmini instalarse de nuevo en la tradición objetivista predominante en la escolástica medieval y que reaparece cada vez que se renueva el intento (propio de la escolástica) de llevar la fe religiosa al plano filosófico. De ello nace también la afinidad y la declarada simpatía de Rosmini por la doctrina de Malebranche, que es una verdadera y propia escolástica cartesiana. Para Malebranche, todo conocimiento es "una visión en Dios". Rosmini acentúa la separación entre el hombre y Dios: el hombre no ve en Dios todas las cosas, pero lleva impresa en sí, como luz de su razón, la idea del ser, que es una visión indeterminada y abstracta del atributo fundamental de Dios. El hombre sólo intuye de Dios ese poco que le basta para guiar la actuación de su razón; de aquí que Rosmini atribuya, con respecto a Malebranche, mayor papel al hombre, considerándolo capaz de construir, con aquel auxilio, su vida espiritual.

621. ROSMINI: LA PERSONA HUMANA, EL DERECHO Y EL ESTADO

La idea del ser es también fundamento de la moral, del derecho y de la política. La fórmula más general de la moral es: "Sigue en tu obrar la luz de la

razón." La luz de la razón no es la razón, la cual es solamente la facultad del espíritu humano de aplicar la idea del ser, sino que es la misma idea del ser la que hace al hombre inteligente, pero no está sujeta a su limitación, porque es la verdad misma en su propia eternidad y necesidad (*Prin. d, Scienza morale*, ed. nac., p. 28). Hacen imposible la ley moral, por un lado, los sistemas (como el de Kant) que identifican la razón humana con su luz, y así hacen autónomo al hombre y lo divinizan; por otro lado, los sistemas (empiristas) que identifican la luz de la razón con el hombre, y así hacen variable y contingente la misma ley moral. El hombre -afirma Rosmini— es "meramente pasivo hacia la ley moral; recibe en sí esta ley, pero no la forma; es un subdito al que se impone la ley, no es un legislador que la impone" (*Ib.*, p. 35). La idea del ser le revela al hombre el bien, porque el bien (como quería la antigua metafísica) es el ser mismo. Como objeto de la voluntad, el ser revela un orden intrínseco que es guía objetiva de la acción moral. La máxima de esta acción se puede, pues, formular así: "Querer o amar el ser, dondequiera que se lo conozca, según el orden que presenta a la inteligencia" (*Ib.*, p. 78). Ahora bien, en el orden del ser, algunos entes tienen razón de fin y son *personas*; otros tienen razón de medio y son *cosas*. Las cosas mismas son, pues, bienes que, como tales, entran en un orden objetivo, cuyo fin es la satisfacción de las tendencias humanas, esto es, la felicidad. Pero los bienes superiores son las personas, que tienen siempre valor de fin; a ellas, pues, debe dirigirse el acto moral, que debe ser acto de amor, en cuanto el entendimiento no puede reconocer ningún ser superior al que está dotado de inteligencia. Pero, puesto que la dignidad de las naturalezas inteligentes procede por medio de la idea del ser, de Dios, es a Dios, finalmente, al que se dirige el acto moral del hombre como a su fin último y absoluto.

La doctrina rosminiana del libre albedrío se funda, como la del error, enteramente en la distinción entre conocer y reconocer. "El hombre, cuando percibe un objeto, inmediatamente lo *conoce* tal cual es: éste es un acto de simple conocimiento. Pero cuando él dirige una mirada a este objeto ya percibido y se dice a sí mismo: "Sí, es tal, tiene tal valor", entonces lo *reconoce*, entonces se lo ratifica y reafirma con un acto voluntario y activo lo que primeramente conocía con un acto necesario y pasivo; éste es el acto de la conciencia refleja" (*FU. del diritto*, ed. 1865, I, p. 64). En el acto de la conciencia refleja se funda la valoración, la elección, la libertad; pero por esto también la posibilidad de error. "Es la simple facultad del conocer directo y primitivo la que conserva, aun en el hombre extraviado entre mil errores, la profunda ciencia de lo verdadero, puesto que tal cual son y actúan en el espíritu, así ella acoge en sí los objetos; por el contrario, es la facultad del conocer reflejo y sucesivo la que desvia al hombre por los caminos del sofisma, del error, de la ilusión, y la que le induce a negar obstinadamente que vea, oiga y toque lo que, a pesar de lo que afirma, ve, oye y toca" (*Ib.*, p. 64),

Una característica de la ética rosminiana es el relieve que confiere a la personalidad moral: y en este punto se relaciona con la ética de Kant. Pero la personalidad moral no es para Rosmini pura subjetividad: es el nudo en que la objetividad y la subjetividad se unen y forman un todo. El bien de la persona humana, que es un sujeto inteligente, consiste en adherirse a la

entidad objetiva tomada en su plenitud y, por tanto, en su orden. Por esto "no es la persona humana la que produce el objeto; es mas bien el objeto el que produce a la persona humana y el que impone a dicha persona sus leyes en el acto que la informa". La obligación moral, de donde procede la dignidad de la persona, es impuesta a la persona por la misma naturaleza del ser; por esto, solamente de la naturaleza del ser objetivo le viene a la persona la necesidad moral de reconocerlo y, por tanto, la propia voluntad o el propio demérito morales (*Ib.*, p. 81).

Sobre el concepto de persona descansa enteramente la *filosofía del derecho,* que es una de las partes más vigorosas e interesantes del pensamiento de Rosmini. Definido el derecho como una "potestad moral", y precisamente como la facultad de hacer lo que a uno le plazca, protegida por la ley moral "que impone el respeto a los demás" (*Ib.*, p. 130), Rosmini lo considera ligado indisolublemente a la persona moral. Aunque el derecho se refiere a bienes eudemónicos, esto es, al disfrute y al uso de lo material (aunque no a la manera de los animales, sino a la humana), es un atributo inseparable de la persona moral y tiene su origen remoto en el deber moral. Derecho significa, en efecto, limitación, y es el deber el que limita, por una parte, la actividad personal de cada individuo dentro de la zona que constituye precisamente la *esfera* del derecho, y hace, por otra parte, obligatorio para los demás el respeto de esta esfera (*Ib.*, p. 153). Rosmini admite que al derecho le es necesaria, para su puesta en práctica, una cierta fuerza, que es la misma fuerza de la persona moral que tiene el derecho; pero niega que la fuerza entre de algún modo en el concepto de derecho (*Ib.*, p. 136). Identifica derecho y persona: la persona es "el derecho subsistente, la esencia del derecho" (*Ib.*, p. 225). La libertad de la persona es el principio formal de todos los derechos que luego se especifican y determinan mediante el concepto de *propiedad.* La propiedad, como "dominio que una persona tiene de una cosa", constituye la esfera de los derechos de los cuales la persona es el centro, y, como tal, es el fundamento de todos los derechos que Rosmini llama con-naturales, esto es, que están vinculados a la propiedad del hombre sobre sí mismo.

Frente al origen puramente moral del derecho, la sociedad civil y el Estado (que es la sociedad civil existente de hecho) no tienen otro objetivo que el de regular la *modalidad* de los derechos, con objeto de proteger su ejercicio armónico, evitando colisiones y garantizando a todo individuo la máxima libertad posible (*Ib.*, II, p. 257). Rosmini entiende que sólo la sociedad *teocrática* (esto es, la Iglesia) existe por derecho propio independientemente de la voluntad humana. La sociedad doméstica (la familia) y la sociedad civil no existen de derecho, sino en virtud de un acto de la voluntad humana, que libremente las promueve. En particular, la sociedad civil, que resulta de una unión de familias o de padres de familia, tiene su principio no en el conocimiento espontáneo y natural, sino en la libre reflexión; y su fin esencial es el de regular la modalidad de los derechos de que gozan naturalmente las personas que la constituyen. Para este fin, la sociedad civil debe, indudablemente, tener una fuerza prevalente, sin la cual la regulación de la modalidad de los derechos sería ineficaz. Debe tender a la igualdad; pero no a la igualdad absoluta. Esta supondría que cada individuo hubiera puesto en la sociedad el mismo capital, lo cual es contra naturaleza;

la desigualdad cae, pues, dentro de la esfera del derecho. La sociedad debe, en cambio, igualar la parte alícuota de utilidad que por su institución y gestión puede alcanzar a los individuos. Esta forma de igualdad es el bien común, al que debe tender toda sociedad jurídicamente ordenada (*Ib.*, II, p. 549).

En la misma *Filosofía del derecho*, como en la obra precedente, *Filosofía de la política,* Rosmini subordina la estructura política de la sociedad a su estructura social, que debe tender al bien común (*Ib.*, II, p. 934). Aunque no se puede proponer, como hemos visto, la abolición de la desigualdad de las fortunas, la sociedad debe proveer a los males que dicha desigualdad trae consigo y, ante todo, al de la extremada miseria de la otra parte de la escala social (*Ib.*, II, p. 947). Esta es una de las condiciones fundamentales del perfeccionamiento de la sociedad. Perfeccionamiento que no puede entenderse como progresó necesario y fatal, que, si existiera verdaderamente, haría inútil la obra del hombre y de los gobiernos (*FU. della pol.*, ed. 1837, p. 435), sino más bien como perfectibilidad del hombre y de la sociedad hacia el ideal cristiano de una comunidad libre y justa.

622. GIOBERTI: VIDA Y OBRAS

La obra de Vicente Gioberti está dirigida a la defensa de la tradición espiritual italiana, reconocida en el catolicismo y en el Papado.

Nacido en Turín el 5 de abril de 1801, sacerdote católico, de ideas liberales y republicanas, Gioberti se vio obligado a salir desterrado en 1833, cuando la difusión de la propaganda mazziniana había provocado una violenta reacción policíaca en todo el reino sardo. Se dirigió a París, donde permaneció desde octubre de 1833 a diciembre de 1834, año en que pasó a Bruselas, donde fue profesor de filosofía y de historia en el Instituto Gaggia hasta julio de 1845. Gioberti publicó *en* 1837 su primera obra, *Teoría de lo sobrenatural,* a la cual siguió la *Introducción al estudio de la filosofía* (1840), su obra filosófica fundamental. A ésta siguieron: un largo ensayo, *Consideraciones sobre las doctrinas filosóficas de Víctor Cousin* (1840); una *Carta sobre las doctrinas filosóficas y políticas de Lamennais*, publicada en francés en 1841; el libro *De la belleza* (1841); un largo escrito *Sobre los errores filosóficos de Antonio Rosmini* (1841-43); una obra *Sobre el bien* (1843) y el *Primado moral y civil de los italianos* (1842). Esta obra ejerció una poderosa influencia en el clima espiritual y político del *risorgimento* italiano. Al reeditarla en 1844, Gioberti le añadió un largo prólogo, *Prolegómenos al Primado,* en el que acentuó en sentido liberal y progresista las ideas del *Primado.* En 1846-47, Gioberti, que entre tanto (1845) se había establecido en París, publicó *El jesuita moderno,* obra destinada a servir de contrapartida polémica al *Primado,* ya que, mientras éste estaba destinado a servir de palanca sobre la tradición para el progreso y la libertad de Italia, el *Jesuita* estaba encaminado a eliminar de la tradición el peso de la inercia, de las costumbres y prejuicios retrógrados que Gioberti veía representados en los jesuitas. Una *Apología del jesuita moderno* fue compuesta por Gioberti para la defensa polémica de su libro en el año 1848. A todo esto, los acontecimientos de 1848 en Italia contribuyeron al triunfal retorno de

Gioberti a su patria, donde fue diputado, ministro y presidente del Consejo; pero el fracaso de la politica neoguelfa condujo de nuevo a Gioberti al destierro, otra vez a París, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 26 de octubre de 1852. En esta última parte de su vida, Gioberti publicó su segundo escrito político, *Sobre la renovación civil en Italia* (1851), que constituye como un anuncio y preparación de la obra política que Cavour había de desarrollar en el decenio 1849-59. Fuera de esta obra, no publicó más que algunos escritos de áspera polémica política *(Ultima réplica a los municipales,* 1852) y un *Discurso preliminar* a la *Teoría de lo sobrenatural* (1850), también polémico. Pero continuó trabajando en una obra de filosofía prima o *Protología,* que tenía proyectada desde los años de su primer destierro. De los manuscritos inéditos, su amigo José Massari sacó y publicó las obras que constituyen sus últimos estudios: la *Protología* (1857), la *Filosofía de la revelación* (1856) y la *Reforma católica* (1856). Después fueron publicados: una *Teoría de la mente humana* (1910), situada entre la *Teoría de lo sobrenatural* y la *Introducción;* los primeros intentos filosóficos *(Pensamientos de V. G.,* 1859-60; *Meditaciones filosóficas inéditas de V. G.*, 1909); el *Epistolario* (1927-37), útil para conocer la historia interna y externa de sus obras, y un *Curso de filosofía* (1947), compuesto en francés en 1841-1842 para sus clases en el Instituto Gaggia.

623. GIOBERTI: LA VERDAD COMO REVELACIÓN Y TRADICIÓN

Ya en sus notas juveniles, inéditas hasta su publicación postuma, se iba abriendo camino, aunque entre incertidumbres y vacilaciones, el principio fundamental de la filosofía giobertiana: la verdad es tradición y revelación. "Para seguir el recto camino, el filósofo ha de persuadirse de que no debe tener entrada en la ciencia nada fuera de aquello que nos es revelado por una autoridad grande e infalible", decía Gioberti (*Med.fil. inéd.*, p. 60). Y veía en la tradición no sólo la palabra de Dios, que transmite la verdad de generación en generación, sino, en sentido amplio, la misma racionalidad humana, que es un don divino y una tradición que se manifiesta y enriquece a través de los siglos, tanto con el lenguaje hablado de las ciencias y de las letras como con el lenguaje mudo de las instituciones y de las artes, o sea, de la civilización *(Pensieri,* I, p. 108). No fue casualidad que el primer escrito que publicó fuera una *Teoría de lo sobrenatural,* en el cual recoge la tesis fundamental de De Bonald de que "la infusión del lenguaje primitivo fue una revelación divina de ideas y que el principio de la civilización humana fue absolutamente sobrenatural ' (cap. 45, p. 41).

Se comprende que, desde este punto de vista, Gioberti haya concebido su obra capital, la *Introducción al estudio de la filosofía,* como una condenación total y sin apelación de toda la filosofía moderna. "Sé que Descartes y toda la filosofía moderna, que de él procede —dice (*Intr.*, I, p. 9-10)—, han pretendido introducir la investigación y, por tanto, la libre elección de los principios, pero yo demostraré en el decurso de mi obra cuán irracional y ridículo era este intento. Los principios son dados por la intuición, que, no pudiendo transformarse en conocimiento reflejo sin intervención de la palabra, depende necesariamente de ella por lo que se

refiere a la filosofía. La palabra es doble, religiosa o social; ésta ha nacido de aquélla, puesto que, en todos los sitios y en todos los tiempos, la sociedad fue formada, educada y cultivada por la religión. La palabra religiosa es el dogma tradicional; pero la filosofía, al extraer sus principios de las tradiciones sagradas, alcanza la fuente más legítima, aun cuando están alteradas; porque la palabra social, al derivar de la religiosa, no puede nunca superarla en integridad ni en pureza." La filosofía, que es *reflexión y* se sirve de la palabra, supone, pues, la revelación, de la cual nace la palabra misma. Pero la filosofía es reflexión sobre el acto originario del conocimiento humano, que es la *intuición.* Y, en la intuición, el espíritu humano es puramente pasivo; el objeto de la intuición, que Gioberti designa con el nombre platónico de Idea, se manifiesta al hombre en la creación misma de la intuición, de manera que, en ésta, subsistir y conocer son inseparables y la verdad absoluta y eterna se manifiesta inmediatamente al hombre (*Intr.*, II, p. 46, 1). De este modo, el acto originario del conocimiento, la intuición, es una relación inmediata, total y necesaria, de la mente humana con la verdad absoluta, con la Idea. Pero la Idea, como objeto de la intuición, no puede reducirse, según Gioberti, al ser posible de Rosmini. La idea rosminiana del ser no es mas que un dato subjetivo; insuficiente, pues, para fundamentar la objetividad del conocimiento. La intuición debe tener por objeto no el ser ideal y posible, sino el real y absoluto: Dios mismo. Al "escepticismo y nihilismo" de Rosmini, Gioberti opone la doctrina de San Agustín, de San Buenaventura, de Malebranche, según la cual el hombre está en relación directa e inmediata con Dios *(Degli errori fil. di A. Rosm.*, ed. nac., I, p. 74). Sin embargo, la intuición no es perfecta. Revela al hombre los elementos naturales y racionales de la Idea, pero no los sobrenaturales. Para los primeros, la revelación es necesaria en cuanto proporciona la palabra, que es instrumento indispensable para su explicación refleja; pero, para los segundos, la revelación es necesaria en cuanto sólo por ella pueden ser manifestados. "Las verdades sobrenaturales dependen únicamente de la palabra revelada; no la prueban, sino que son probadas por ella; no se intuyen, sino que se creen; el concepto que tenemos de ellas es meramente analógico; tampoco esta analogía se funda en la intuición o el discurso, sino en la simple autoridad de la revelación (*Ib.*, *p.* 43). La filosofía explica los elementos racionales de la Idea; la teología revelada o positiva, los elementos suprarracionales. Filosofía y teología forman, al unirse, la perfecta ciencia ideal, de la cual una representa el lado claro de la Idea, y la otra, el lado naturalmente oscuro, pero parcialmente aclarado por la enseñanza divina.

La intuición es la condición de todo conocimiento; pero no es el conocimiento mismo, que comienza sólo con la reflexión. La reflexión circunscribe y determina el objeto de la intuición mediante la expresión sensible, mediante la palabra. De ello nace la posibilidad de encerrar en una fórmula la revelación que en la intuición hace de sí mismo el Ente absoluto. Esta fórmula es la *fórmula ideal:* "una proposición que expresa la Idea de manera clara, sencilla y precisa, mediante un juicio" (*Ib.*, II, p. 147). Puesto que el hombre no puede pensar sin juzgar, no le es dado pensar la Idea sin formar un juicio, cuya expresión es la fórmula ideal. El primer juicio contenido en esta fórmula es: *el Ente es necesariamente.* Puesto que en la intuición el hombre es absolutamente pasivo, el autor de este juicio es el

Ente mismo, el cual -dice Gioberti (*Ib*., p. 174)– "se revela a sí mismo y declara su propia realidad a nuestro pensamiento mediante la inteligibilidad, connatural a su esencia y necesaria para el ejercicio de la virtud cogitativa en todo espíritu creado". *El Ente es* un juicio reflexivo formulado por la razón humana mediante la palabra, y expresa el *Yo soy* que el Ente mismo pronuncia inmediatamente a la intuición del hombre. Por esto la filosofía parte de un juicio divino y objetivo, que repite con la reflexión y circunscribe con la palabra. Gioberti dice que "Dios es, en sentido riguroso, el primer filósofo, y que la filosofía humana es la continuación y repetición de la filosofía divina"; y afirma que "el trabajo filosófico no empieza en el hombre, sino en Dios; no va del espíritu al Ente, sino que desciende del Ente al espíritu" (*Ib*., p. 175). Esto implica la condenación del psicologismo, que pretende seguir el proceso opuesto y, por tanto, la falsedad radical de la filosofía moderna y la verdad del ontologismo.

El juicio *el Ente es* constituye sólo una parte de la fórmula ideal, porque es, en realidad, un término solo, mientras la formula ideal es la unidad orgánica y completa de tres términos: sujeto, cópula y predicado. El segundo término de la fórmula ideal es lo *existente,* es decir, una realidad que no existe por sí, sino que requiere, como causa suya, el Ente absoluto. Lo existente no puede ser producido más que por el Ente: el Ente es, pues, por necesidad, creador, entendiéndose por creación "una acción positiva y real, pero libre, por la cual el Ente (o sea, la sustancia y causa primera) crea las sustancias y las causas segundas, las rige y las contiene en sí mismo, las conserva en el tiempo con la inmanencia de la acción causante, que, en orden a las cosas producidas, es una creación continua" (*Ib*., p. 190). En la fórmula que expresa adecuadamente la intuición: *el Ente crea lo existente,* hay, pues, tres realidades independientes de la mente humana: una sustancia o causa primera, una multiplicidad orgánica de sustancias y de causas segundas y un acto real y libre de la sustancia primera y causante, en virtud del cual el único Ente se relaciona con la multiplicidad de las existencias creadas. Por esta fórmula resulta evidente, según Gioberti, que el espíritu humano "es, en todo instante de su vida intelectiva, espectador directo e inmediato de la creación" (*Ib*., II, p. 183).

Todo el conocimiento humano racional es una explicación progresiva de la fórmula ideal, la cual contiene ya en sí, como se ha visto, los axiomas de sustancia y de causa que de ella obtienen su valor apodíctico. Y, en general, todo razonamiento, toda concatenación de una idea con otra no es más que el conocimiento sucesivo que el hombre tiene del acto creador y del proceso cósmico. El proceso psicológico de la mente que busca la verdad repite, pues, el proceso ontológico, por el cual el objeto de esta verdad se constituye en virtud de la acción directa de Dios. Desde este punto de vista, Gioberti afirma que la verdad y la ciencia son por naturaleza católicas, ya que solamente el catolicismo unifica la filosofía y la teología, haciéndolas a ambas dependientes del acto creador de Dios. De la fórmula ideal se deriva, por tanto, toda la enciclopedia de las ciencias. El sujeto de ella, el Ente absoluto, origina, en efecto, la filosofía y la teología; su predicado, lo existente, da lugar a las ciencias físicas que estudian la naturaleza sensible, o sea, que versan sobre las existencias finitas; la cópula, o sea, el concepto de creación, constituye la materia de las matemáticas, de la lógica y de la moral (*Ib*., III, p. 3-5).

Pero el hombre no es solamente espectador; es también actor del ciclo creador. En efecto, éste no termina con la creación de lo existente, sino que tiende a llevar hacia sí lo existente para hacerle participar de su propia perfección. Esto acaece gracias a la vida moral, por la que el hombre libremente se hace merecedor de esa felicidad, que consiste en su retorno al Ente. *Lo existente retorna al Ente*: he aquí la segunda parte de la fórmula ideal, que expresa la perfección y el cumplimiento del ciclo creador. Mientras en la primera parte el ciclo es solamente divino, en la segunda es a la vez divino y humano, porque las fuerzas creadas concurren, como causas segundas, a efectuarlo bajo la acción promotora y rectora de la causa primera.

"Procedencia de Dios y retorno a Dios: he ahí la filosofía y la naturaleza, el orden universal de los conocimientos y el de las existencias. De ahí que la ontología, que es la ciencia de los principios, concierna principalmente al primer ciclo, y la ética al segundo: una es la base, y la otra la cima del saber. La religión, que es la filosofía y la sabiduría llevadas a su plenitud, se extiende por ambas y las abraza a la par" (*Ib.*, III, p. 3). El progreso del hombre hacia la perfección es, pues, una vuelta hacia la perfección y la unidad primitiva. Pero este progreso sólo es posible con la ayuda de la revelación, que renueva continuamente la verdad primitiva entre los hombres. Gioberti defiende explícitamente lo sobrenatural, entendiéndolo como "el señorío de la Idea sobre el concepto y sobre los sentidos, y del Ente sobre las existencias espirituales y materiales" (*Ib.*, III, p. 161). El milagro se hace necesario e inteligible en virtud de la primacía del orden moral sobre el material, primacía que justifica la intervención directa e inmediata de Dios. El perfeccionamiento progresivo del hombre hacia un término infinito, inalcanzable en el tiempo, implica el concepto de lo suprainteligible. La suprainteligencia, en efecto, no es más que "el sentimiento de la virtud intelectiva, no explicable en el curso del tiempo y anterior al fin del segundo ciclo creador" (*Ib.*, IV, p. 10). Desde este punto de vista, la muerte es "la conversión de lo suprainteligible en inteligible y la realización del conocimiento ideal". Lo suprainteligible es conocido positivamente sólo por medio de analogías reveladas. Fuera de la revelación sólo se puede tener de él un concepto muy general, integrado por la noción abstracta de Ente y por su relación negativa con lo inteligible. A lo suprainteligible corresponde en el orden de los hechos lo sobrenatural, que Gioberti presenta como "la orientación especial dada por el Ente a las existencias para volverlas a conducir a sí mismo, como último fin" (*Ib.*, IV, p. 33). Lo sobrenatural es, pues, una invitación y una apelación continua al hombre para que vuelva al Ente en que tiene su origen. Entre todos los demás existentes, sólo el hombre es, por su libertad, capaz de este retorno. Y, en efecto, si el primer ciclo es fatal y solamente ontológico para el hombre, así como para todos los demás seres existentes, el segundo ciclo, el de retorno al Ente, es psicológico, voluntario, moral y, por tanto, fruto de una libre elección. Si el hombre, en vez de aspirar al Ente, se aleja de él y se considera a sí mismo como fin, perturba el orden moral del universo, se coloca en el mismo plano que la materia y se acerca a la nada. El divorcio espontáneo del Ente es la raíz de la inmoralidad y, por tanto, del mal y del retroceso, de lo cual nacen la culpa, el dolor y el castigo (*Ib.*, IV, p. 38).

Con esta doctrina, Gioberti reproducía los rasgos más salientes del neoplatonismo cristiano, tal como se halla en la patrística oriental (por ejemplo, en Gregorio de Nisa) y en Escoto Eriúgena. En este neoplatonismo sólo es original la doctrina de la intuición, esto es, la pretensión de que el hombre es "espectador directo o inmediato de la creación". Pero esta pretensión enlaza a Gioberti precisamente con esa filosofía moderna que intenta combatir y eliminar; su doctrina es, en efecto, la transcripción objetiva del valor dado a la subjetividad humana, que es el principio mismo de aquella filosofía.

624. GIOBERTI: LA DIALÉCTICA DE LA MIMESIS Y DE LA METEXIS

Los escritos póstumos, y especialmente la *Protología*, plantean el problema de la relación entre la doctrina de Gioberti y la de Hegel. Indudablemente, las dos ofrecen puntos de contacto por la unidad de su inspiración histórica: ambas los tienen, también, con el neoplatonismo alejandrino y con sus secuelas cristianas. Asimismo es evidente que las alusiones polémicas a Hegel, escasas en las obras precedentes de Gioberti, son continuas e incesantes en las obras postumas, como si Gioberti sintiera la necesidad de diferenciar a cada paso su pensamiento de una doctrina afín y poderosamente sugestiva. Por otro lado, no es menos cierto que los fundamentos del pensamiento de Gioberti, expuestos en la *Introducción,* se mantienen firmes en sus obras postumas, y que aun en éstas se rechaza todo aspecto panteísta, atribuyendo un significado fundamental y central al concepto de creación. Todo lo que se puede decir a primera vista a este propósito, es que Gioberti ha procurado expresar en la *Protologí'a* sus pensamientos fundamentales en un nuevo lenguaje, teniendo en cuenta, siempre que era posible, las afirmaciones fundamentales del hegelianismo.

El primer punto de la exposición del pensamiento de Gioberti en una nueva forma discursiva es el concepto de *pensamiento inmanente,* que es una nueva versión del de intuición. 'El Ente intuido en el estado inmanente del pensamiento -dice Gioberti (*Prot.*, I, p. 173)– es perfectamente objetivo. La inmanencia del pensamiento consiste precisamente en que excluye cualquier propiedad subjetiva en el objeto contemplado y transfiere al pensamiento mismo la inmanencia (no digo la eternidad) del mismo objeto, y excluye en él la sucesión temporal." Las características del pensamiento inmanente las recapitula así Gioberti: "1.°, el Ente inteligible crea el pensamiento humano por una acción inmanente y lo crea dándosele a conocer; 2.°, esta creación es continua en cuento al pensamiento; 3.°, el Ente no está dentro ni fuera del espíritu, sino que lo llena con su inmensidad, tanto que se debe decir que el pensamiento inmanente está en el ser inteligible" (*Ib.*, p. 175). Gioberti afirma así el carácter puramente pasivo del pensamiento inmanente, en el cual no hay reacción por parte del hombre a la acción del objeto inteligible; y lo distingue, en todos los aspectos de la reflexión, que es, en cambio, una operación libre del hombre, tiene lugar en el tiempo y tiene necesidad de la palabra (esto es, del elemento sensible) para su misma posibilidad. Pero es evidente que el pensamiento inmanente, como creación que Dios hace del espíritu humano

en el acto de manifestársele, no es idéntico al mismo Ente inteligible, o sea, a Dios; y Gioberti afirma explícitamente que en haber afirmado esta identidad consiste el error de Schelling, de Hegel y de otros filósofos alemanes (*Ib.*, p. 174).

La creación-revelación es, pues, lo que distingue el pensamiento inmanente de Gioberti de la Idea hegeliana. En la Idea hegeliana, el ser es pensamiento; en el pensamiento inmanente giobertiano, el ser *crea* el pensamiento y lo crea revelándosele como ser. Desde el mismo punto de vista vuelve a ser expresada por Gioberti la relación infinito-finito. La síntesis de lo infinito con lo finito es una síntesis de creación, no de continencia o de identidad. "Lo infinito no está limitado por lo finito, aunque sea sustancialmente distinto, porque éste fue creado por aquél" (*Ib.*, I, p. 406). La infinitud de Dios consiste en la unidad y en la plenitud del acto creador. "Lo infinito de Hegel, siendo indeterminado y consistiendo en una mera potencia destituida de verdadera fuerza creadora, no puede ser un acto y, por tanto, no es un infinito intensivo, como es el verdadero infinito. Lo que nos da idea del infinito determinado y personal es el acto infinito; ahora bien, el acto infinito es la creación sustancial" (*Ib.*, I, p. 437).

Al concepto del infinito poder creador va unido el de *cronotopo*, esto es, del espacio y del tiempo puros, intuidos en el acto del pensamiento inmanente. El cronotopo es infinito como Dios mismo; pero la imaginación lo circunscribe necesariamente, ya que no puede representar más que un lugar o un tiempo particular, un centro, una época, etc., es decir, no puede representárselo mas que en lo existente (*Ib.*, p. 453-454). El cronotopo es Dios mismo; pero es Dios como idea *ad extra,* como posibilidad infinita, no como sustancia. Es la misma posibilidad infinita de la creación; por esto no es de naturaleza subjetiva y humana, sino objetiva y divina (*Ib.*, p. 52.6-527). Como posibilidad de la creación, el cronotopo reside en el pensamiento divino, en la *mentalidad pura,* y es, por tanto, lo eterno en cuanto condición del tiempo. Una vez mas Gioberti contrapone a la relación de identidad, establecida por los panteístas entre lo eterno y el tiempo, una relación de derivación y subordinación, hecha inteligible por el acto creador (*Ib.*, p. 545).

Establecido el punto crucial de la distinción entre su propia doctrina y el idealismo absoluto, Gioberti puede reconocer la exigencia y la validez de una *dialéctica* que exprese los dos momentos del ciclo creador (el Ente crea lo existente, lo existente retorna al Ente). Pero se trata de una dialéctica de lo finito, de lo existente, del mundo creado como tal; y los términos que la expresan están tomados, significativamente, del platonismo. El primer momento de la dialéctica es la *mímesis* o imitación: el aspecto por el cual el mundo se aleja de Dios, aunque imitando imperfectamente su naturaleza, y por el cual es multiplicidad, cambio, lucha, temporalidad, contingencia, sensibilidad. El segundo momento, correspondiente al segundo ciclo creador, es la *metexis* o participación, por la cual el mundo retorna, en virtud del hombre, a Dios y recupera su unidad, su armonía y su paz, en una palabra, su plena inteligibilidad. La *metexis* representa el ciclo de la palingenesia, que tiene por objeto final el reino de Dios. La dialéctica de mimesis y metexis permite a Gioberti reproducir la división hegeliana de los tres mundos: lógica, naturaleza y espíritu. "Tres mundos: presensible,

sensible, suprasensible. El primero es la metexis inicial y virtual; el segundo es la mimesis; el tercero es la metexis final y actual. La mimesis es la tendencia de la metexis inicial hacia la final. Los dos mundos de la metexis están fuera del tiempo. El mundo presensible es el género abstracto; lo ultrasensible es el género concreto y plenamente individualizado" (*Prot.*, II, p. 107). Por sugestión y a imitación de Hegel, Gioberti se vale de los conceptos dialécticos de mimesis y metexis para la solución, muchas veces arbitraria o verbal, de los más diversos problemas. Así, por ejemplo, la civilización es "el progreso metéxico del espíritu humano", mientras el retroceso corresponde a la mimesis (*Ib.*, II, p. 273-275); el cuerpo es la mimesis y el alma la metexis; la mujer es la mimesis y el varón es la metexis (*Ib.*, p. 319); la generación es un acto de metexis, el movimiento es propio de la masculinidad y la quietud de la femineidad (*Ib.*, p. 396-397). Las mismas razas humanas están jerárquicamente ordenadas según el mismo principio (*Ib.*,p. 557 sig.), lo cual lleva a Gioberti a lanzar la condenación de la raza negra por el siguiente motivo (*Ib.*,p. 221): "Lo negro es privación de la luz, mímesis de la inteligibilidad. La estirpe negra es la más degenerada de las tres razas humanas y la menos inteligible e inteligente, la menos apta para la civilización." Motivos análogos y opuestos le llevan a exaltar la raza blanca, y entre ella, sobre todo, la llamada "estirpe de los pelasgos", esto es, la italiana. La tendencia, ya manifiesta en las primeras obras de Gioberti, a crear mitologías y a aportar justificaciones seudofilosóficas de las más dispares nociones y prejuicios, ha encontrado un poderoso aliciente en el ejemplo de Hegel.

Por lo que se refiere a la *palingenesia,* o sea, el retorno final y perfecto de la existencia al Ente, Gioberti afirma de nuevo en cierta manera la distancia que separa el mundo de Dios; pero aquí su diferenciación del panteísmo está, en verdad, pendiente de un hilo. Afirma que la deificación del mundo, aun siendo el fin último y absoluto del segundo ciclo, no puede nunca ser conseguida en el tiempo; pero reconoce al mismo tiempo que "Dios, encerrando en su infinitud actual la infinitud potencial del mundo, ve tal infinitud actualizada, y por esto cabe decir que, respecto a él, el mundo es Dios y que, por tanto, Dios no ve en el mundo otra cosa que a sí mismo" (*Prot.*, II, p. 665). En otras palabras, el panteísmo, falso con respecto al hombre, es verdadero desde el punto de vista de Dios. En el segundo ciclo, el hombre procede como un *Dios inferior* que imita al Dios supremo. "Los panteístas egoístas (Fichte) son mas razonables que los naturalistas, porque, en efecto, el hombre es Dios; pero un Dios creado. Dios es creador e increado; el hombre es creado y creador. Dios es infinito actualmente; el hombre, potencialmente" (*Ib.*, p. 670). Aquí, los rasgos neoplatónicos de la doctrina de Gioberti están todavía más acentuados; las frases mismas son de Escoto Eriúgena. Con todo, un punto continúa separando la doctrina de Gioberti de la de Hegel, también dominada por la doctrina neoplatónica: la contingencia del mundo respecto a Dios, contra la necesidad, afirmada por Hegel, de la manifestación de Dios en el mundo. Si se prescinde de este punto, que llega a Gioberti por la inspiración católica de su pensamiento, las dos doctrinas se aproximan hasta coincidir. En efecto, Gioberti entona un himno a la conciencia y al pensamiento que parece salido de la pluma de Hegel. "Toda realidad es conciencia o inicial y potencial o actual y

completa. La realidad, efectivamente, no es tal si no se posee a sí misma, si no se refleja en sí, si no es idèntica consigo misma. Esta mismidad y reflexión intrínseca es la conciencia. Por tanto, conciencia y realidad son sinónimos. Dios y el universo son, asimismo, conciencia; una, infinita actualmente, y la otra, potencialmente. Fuera de la conciencia no hay nada, ni nada puede existir. Existencia, pensamiento, conciencia, todo es uno. Los diversos grados, estados y procesos de la realidad no son sino los de la conciencia. Y la conciencia es el alma: por tanto, el alma lo es todo. Este *psicologismo trascendente* es el verdadero ontologismo. La intuición de esta verdad es la parte peregrina y profunda del sistema de Fichte. El resto es antropomorfismo" (*Ib.*,II, p. 725-726).

Sin embargo, el carácter contingente y libre de la creación reveladora le permite a Gioberti justificar también la otra revelación, la histórica, y profesarse católico. La *Filosofía de la revelación* pone explícitamente una al lado de la otra, la revelación creadora de la intuición y la revelación histórica. "Dos revelaciones: una racional, inmanente, universal, natural, inmediata, interna, potencial, que reside en la intuición; la otra positiva, transitoria, particicular, sobrenatural, mediata, externa, actual, que consiste en la enseñanza interior y sobrenatural, hecha por Dios a ciertos hombres y comunicada por ellos exteriormente a los demás... La revelación inmanente es idéntica a la creación de la mentalidad pura, en cuanto que crear una mente y revelarle lo creado y el creador y el acto creante es una misma cosa" *(FU. della riv.*, p. 54-55). Este concepto de la revelación emparenta la doctrina de Gioberti, por un lado, con el espiritualismo ecléctico francés y Maine de Biran; por otro, con el idealismo romántico alemán. Viene a aportar el punto de convergencia y de unificación de todo el pensamiento romántico del siglo XIX, que tiende, de un modo u otro, a reducir lo finito a lo infinito, el hombre a Dios, y se esfuerza por distinguir o identificar, según las diversas corrientes, estos dos términos.

625. GIOBERTI: LAS DOCTRINAS POLÍTICAS

Las primeras obras filosóficas de Gioberti, *La teoría de lo sobrenatural* y la *Introducción,* contienen ya los principios políticos que Gioberti debía exponer ampliamente en el *Primado.* La primacía de los italianos es deducida por Gioberti de su fórmula ideal: "el Ente crea lo existente". Aplicada a la sociedad humana, esta fórmula significa: "la religión crea la moralidad y la civilización del género humano." Ahora bien, puesto que el cristianismo es la única religión que mantiene y conserva íntegra la revelación divina y puesto que la Iglesia Católica es la única depositaria e intérprete de la revelación cristiana, Gioberti ve en el catolicismo toda la civilización del género humano, y en la historia del catolicismo la historia de la humanidad como tal. Pero el catolicismo tiene su centro en Italia, donde reside su cabeza; la historia de Italia está así más estrechamente unida que la de cualquier otro país con la historia del catolicismo y, por tanto, de la civilización universal. Gioberti ve los comienzos de una historia católica ya en la civilización de la Magna Grecia, es decir, en aquella "estirpe de los pelasgos", que él, como Vico, considera la primera depositaria de la

sabiduría itálica. En los demás países de Europa, el principio de la libertad de investigación, afirmado por Descartes y Lutero, ha roto la unidad de la tradición universal y constituye una amenaza de anarquía y de guerra. Por ello es de interés para toda la civilización volver a su tradición católica; y este retorno no puede ser más que un retorno a Italia, que es el centro de aquella tradición. Italia debe, pues, recobrar su misión hierática y civilizadora, conciliar la tradición y el progreso, unificar el elemento laico y el elemento sacerdotal, que aparecen divididos y en oposición. Tal es el objetivo que Gioberti señala al resurgimiento italiano, que él, por tanto, considera una exigencia de la civilización universal, que debe volver a encontrar en la tradición auténtica de la humanidad los elementos de su vida y de su progreso. De estos conceptos, Gioberti sacaba también su programa político concreto: el de una federación de estados italianos, que tuviera como jefe suyo al Papa, y como instrumento secular la fuerza militar del reino de Cerdeña.

Es inútil detenerse a mostrar el carácter utópico y arbitrario de estas elucubraciones, que se presentaban a la mente de Gioberti como filosóficamente apodícticas y políticamente realistas. Los entusiasmos que suscitó y, mas aún, la función histórica ejercida por el *Primado* en los años del resurgimiento eran debidos a la tesis genérica de la obra, la cual presentaba por vez primera el problema del resurgimiento italiano no ya en términos de insurrección o de violenta ruptura con la tradición religiosa y política, sino precisamente en términos de esta tradición, y hacía aparecer la solución del mismo como algo no perjudicial a los intereses espirituales y políticos de los individuos y de los estados italianos.

Fracasada en 1848-49 la política de neogüelfismo, Gioberti publicó en 1851 la *Renovación política de Italia*, que, dejando en pie el andamiaje filosófico de la obra precedente, modificaba sustancialmente su orientación política. Mientras en el *Primado* dirigía su llamada a los estados y a las clases dirigentes, en la *Renovación* se dirige al pueblo y se hace propulsor de una renovación democrática de la vida italiana y de la de Europa en general. La soberanía debe extenderse hasta identificarse con todo el pueblo, y esto exige la instrucción de las clases populares y su elevación económica. Contrario al principio comunista de la abolición de la propiedad, Gioberti afirma el carácter y la finalidad social y moral de la misma; y reconoce la necesidad de que el Estado intervenga en la transmisión y distribución de la riqueza de manera que favorezca el bienestar del género humano. Gioberti veía la renovación italiana en el marco de la renovación europea y afirmaba la espiritualidad del movimiento histórico, a través del cual una nación puede reconocerse y afirmarse como realidad. Reconocida la imposibilidad de someter el Papado a la exigencia de la unificación nacional, Gioberti creía que el Piamonte era el Estado italiano que debía asumir el trabajo de llevarla a término.

Simultáneamente, en los apuntes que han quedado inéditos, Gioberti propugnaba una *reforma católica*, que hubiera debido conducir de nuevo el catolicismo a la pureza de la revelación primitiva, llevando en cierta manera la tradición externa a la interna, la palabra revelada a la pronunciada directamente por Dios en el espíritu del hombre. Gioberti nabla en su *Reforma católica* de una *poligonía* del catolicismo, esto es, de una

refracción de la palabra revelada en la singularidad de los individuos, aun manteniéndose en su totalidad (que es la Iglesia) armónica y una, de la misma manera que es uno el polígono, aunque tenga infinitos lados (*Ref. cat.*, ed. Balsamo Crivelli, p. 147-148). "Se dirá -añade Gioberti- que el Papa, los obispos, etc., no entienden el catolicismo a mi manera. Los que me hacen esta objeción no me comprenden; respondo que si lo entendiesen a mi manera, yo no tendría razón, sino que estaría equivocado. Ellos, en efecto, como hombres que son, pertenecen a un lado más o menos alto del polígono y no pueden abarcarlo todo. Nadie lo abarca todo, excepto Dios. Pero, a medida que los grados se elevan, el que se coloca en ellos abarca un mayor número de lados."

Esta poligonía o multilateralidad del catolicismo no anula, sin embargo, su elemento objetivo, inmutable y permanente. Los dogmas católicos son inmutables, pero sólo como potencialidad, esto es, como capacidad de promover el progreso de la tradición histórica. "Los dogmas católicos son inmutables, pero sólo potenciales; más aún, no pueden cambiar, porque son potencias. En las fuerzas creadas, la potencia es la única cosa inmutable; el acto varía continuamente mientras esta en el tiempo" (*Ib.*, *p.* 32). La reforma católica debe precisamente consistir en sustraer a la Iglesia de su rigidez medieval y hacer de ella una civilización, esto es, una fuerza propulsora del progreso civil (*Ib.*, p. 37). De manera que la defensa de la tradición, de la cual Gioberti había partido en sus primeros intentos filosóficos, se convierte, por último, en defensa del progreso, que llega a identificarse con ella. "De que la idea católica pase del que habla al que oye mediante la tradición, y este paso consista en que el oyente, excitado por la palabra, engendra esta idea, se sigue que la idea debe variar más o menos según los tiempos, los lugares, los individuos. Y, así como el espíritu humano va progresando según la línea sucesiva del tiempo, se sigue de ahí que la idea, al ser transmitida, se amplía, y que, generalmente hablando, siendo el oyente una generación más joven, recibe la idea más ampliada. Por tanto, la tradición es progresiva" (*Ib.*, p. 56).

Estas conclusiones de Gioberti explican las afinidades fundamentales que se ocultan tras los ásperos contrastes y las acerbas polémicas de esta época, entre panteísmo y trascendentismo, progreso y tradición. El concepto romántico de una infinita revelación que domina la realidad y la historia y constituye su valor, es la base de estos contrastes. Para él, la única realidad es lo Infinito, lo Absoluto, la Idea, Dios, manifestándose y revelándose infinitamente en la historia. El concepto del progreso es uno de los corolarios de semejante doctrina fundamental y uno de los signos con los que se reconoce el parentesco o la afinidad de los pensadores en polémica.

626. MAZZINI

Las concepciones de Rosmini y Gioberti están dominadas por la idea de tradición; el pensamiento de Mazzini está dominado por la idea de progreso. Pero la aparente antítesis de las dos concepciones y la áspera polémica que sobre ellas se enciende no consiguen ocultar su identidad de inspiración: el progreso mismo es la tradición ininterrumpida del género humano, así como la tradición no es más que su incesante progreso.

José Mazzini (Genova, 22 junio 1805 - Pisa, 10 marzo 1872) fue el profeta y el apóstol de la unidad del pueblo italiano, unidad que entendió dentro del marco de la cooperación y de la armonía entre todos los pueblos del mundo. El más próximo y directo inspirador de Mazzini fue Lamennais, del que en 1839 trazaba un perfil entusiasta *(Scritti*, ed. nac., 17.°, p. 345). El mérito de Lamennais, según Mazzini, consiste en haber reconocido y haber vuelto a poner de actualidad en filosofía el valor de la tradición. "El restituyó sus derechos a la tradición, sin la cual no existe filosofía; infundió a la misma filosofía un hálito de vida nueva, poniéndola en contacto con el movimiento social del cual tendía a separarse cada vez más. Extraviado entonces por fuertes tendencias políticas, Lamennais no entendía él mismo la extensión y las consecuencias de los principios por él enunciados y miraba la tradición de una manera estrecha y arbitraria; pero reanudaba el camino, y esto basta para que se deba dar valor filosófico a su obra" (*Ib.*, p. 365-366). El factor que corrige lo que la tradición tiene de angosto e inmóvil y que la renueva y lleva adelante es, según Mazzini, la conciencia individual. "Los dos únicos criterios que poseemos para alcanzar la verdad son la *conciencia* y la *tradición*. La manifestación de la Verdad, por ser progresiva, exige que los dos medios que tenemos para descubrirla deban transformarse y perfeccionarse continuamente; pero no podemos suprimirlos sin condenarnos a tinieblas eternas: tampoco podemos suprimir uno de ellos o someterlo al otro, sin desmembrar irremediablemente nuestro poder. La individualidad, la conciencia, si se ejercita sola, conduce a la anarquía; la sociedad, la tradición, donde no sea interpretada e impulsada hacia los caminos del futuro por la intuición de la conciencia, engendra el despotismo y la inmovilidad. La verdad está en el punto de intersección de los dos elementos" *(Condizioni e avvenire dell'Europa*, 1872, ed. nac., vol. 46.°, p. 225-226). Conciencia y tradición constituyen, pues, para Mazzini, en su síntesis, la "manifestación de la Verdad", esto es, la *revelación de la verdad* en el curso de la historia humana. Esta revelación es la que Mazzini llama también, con frase famosa de Lessing, la "educación progresiva de la humanidad" *(Doveri dell'uomo*, 1841-60, ed. nac., 69.°, p. 88) y que considera como *ley fundamental* de la humanidad, aquella ley por la cual la humanidad es la misma manifestación de Dios. "Dios se encarna sucesivamente en la humanidad. La ley de Dios es una, como Dios es uno; pero nosotros la descubrimos artículo por artículo, línea por línea, cuanto más se acumula la experiencia educadora de las generaciones precedentes, cuanto más crece en amplitud y en intensidad la asociación entre las razas, entre los pueblos, entre los individuos" (*Ib.*, p. 43). La humanidad es "el único intérprete de la ley de Dios sobre la tierra" (*Ib.*, p. 46). Su progreso es la revelación misma de Dios. "Dios es Dios y la humanidad es su profeta" *(Scritti, ed. ed ined.*, XIV, p. 92). Por esto, el concepto más alto a que el hombre pueda elevarse es el de la humanidad y el del progreso, que es su ley. A Dios mismo no puede elevarse el hombre por otro camino. Es inútil el intento de querer demostrar a Dios. "Dios existe porque nosotros existimos. Dios vive en nuestra conciencia, en la conciencia de la humanidad, en el universo que nos rodea" *(Deveri dell'uomo, Ib.*, p. 23). El concepto romántico de la infinita revelación progresiva domina la concepción de Mazzini, como dominaba al positivismo y a Dueña parte de la filosofía del siglo XIX.

De aquel concepto, Mazzini deducía todos sus corolarios morales y políticos. La tradición, el progreso y la asociación son para él tres cosas sagradas. "Yo creo en la inmensa voz de Dios que los siglos me envían a través de la tradición universal de la humanidad, y ella me dice que la familia, la nación, la humanidad son las tres esferas dentro de las cuales el individuo humano debe trabajar para el fin común, para el perfeccionamiento moral de sí mismo y de los demás o, mejor, de sí mismo a través de los demás y para los demás" (*Ib.*, p. 142). Por la ley del progreso, cada individuo y cada pueblo tiene una *misión,* de la cual recibe significado y valor su vida. Y, puesto que la vida es misión, el *deber* es su ley suprema. A la afirmación de los derechos, propia de la Revolución francesa y de la filosofía del siglo XVIIÌ, Mazzini opone la afirmación del deber, que debe ser propia de la filosofía política y moral del XIX. El derecho es fe individual y el deber es fe común y colectiva; por tanto, positiva y operativa. El derecho promueve la rebelión del individuo para la defensa de sus intereses; no lo subordina a un fin más alto y no le nace capaz de sacrificio. Sólo un concepto moral y religioso, fundado sobre el deber de contribuir al progreso de la humanidad, es apto para renovar la sociedad humana, suscitando las energías de los pueblos y llevándolos a la libertad.

Estos principios debían situarle en oposición al materialismo marxista y a la Internacional obrera, fundada por inspiración suya. En su escrito de 1871, *A los obreros italianos*, Mazzini fija los rasgos salientes de aquel materialismo en tres puntos: negación de Dios, negación de la patria y negación de la propiedad individual. Con la negación de Dios, la ley de la humanidad y del progreso se convierte en una cosa inconcebible. "Suprimida la existencia de una primera Causa inteligente, queda suprimida la existencia de una ley moral suprema para todos los nombres y que constituye para todos una obligación; queda suprimida la posibilidad de una ley de progreso, un designio inteligente y regulador *de* la vida de la humanidad: progreso y moralidad que no son ya más que hechos transitorios, sin otra fuente que las tendencias, los impulsos del organismo de cada hombre, sin sanción fuera del arbitrio de cada uno, de los intereses mudables o de la fuerza" *(Scritti, ed. ed ined.*, XVII, p. 55). La negación de la patria significa, además, la negación "del punto de apoyo para la palanca con la cual podéis trabajar en pro de vosotros mismos y de la humanidad; y es como si os llamasen al trabajo negándoos toda división del trabajo mismo o cerrándoos la puerta de la fábrica (*Ib.*, p. 57). En fin, la negación de la propiedad individual significa la supresión de todo estímulo para la producción, fuera del que proviene de la necesidad de vivir. "La propiedad, cuando es consecuencia del trabajo, representa la actividad del cuerpo, del organismo, así como el pensamiento significa la del alma: es la señal visible de nuestra participación en la transformación del mundo material, como nuestras ideas, nuestros derechos de libertad e inviolabilidad de la conciencia son el signo de nuestra participación en las transformaciones del mundo moral" (*Ib.*, p. 59). ,En realidad, no se debe confundir el nacionalismo de la Europa feudal y dinástica con la nacionalidad, que es sólo "una actitud especial asegurada en la tradición de un pueblo, para cumplir mejor que otro un determinado oficio en el trabajo común" *(Nazionalismo e nazionalità,* 1871, *Scritti, ed. ed ined.*, XVII, p. 161). Asimismo, tampoco se debe

confundir el capitalismo, que es la plaga de la sociedad económica actual, con el principio de la propiedad, que es exigido por el mismo progreso del género humano. "Así como por medio de la religión, de la ciencia, de la libertad, el individuo está llamado a transformar, mejorar, dominar el mundo moral e intelectual, también está llamado a transformar, mejorar y dominar, por medio del trabajo material, el mundo físico. Y la propiedad *es el signo,* la representación del cumplimiento de aquella misión, de la cantidad de trabajo con la cual el individuo ha transformado, desarrollado y aumentado las fuerzas productivas de la naturaleza" *(Doveri dell'uomo,* ed. cit., p. 121). La conclusión es que no es necesario abolir la propiedad por el hecho de que hoy pertenezca a pocos, sino que es menester abrir el camino para que puedan adquirirla muchos y reducirla al principio que la hace legítima, haciendo que sólo el trabajo pueda producirla (*Ib.*, p. 123).

El pensamiento de Mazzini, expuesto ocasionalmente en proclamas, artículos, cartas (sólo en los *Deberes del hombre,* Mazzini resumió sintéticamente y de modo ordenado sus ideas), se ha ido formando acuciado por la necesidad de la acción, y está dirigido esencialmente a iluminar y dirigir su actividad de apóstol, de político y de agitador. El lema "Pensamiento y acción" expresa el carácter de su personalidad filosófica: personalidad religiosa, que en toda idea, aunque sea de carácter general y abstracto, descubre un resorte para la acción y la obligación de un testimonio activo. Pero la religiosidad de Mazzini no permanece anclada en una forma histórica de religión; apela a aquella tradición universal a que el romanticismo apelaba frecuentemente. Mazzini es profeta de una religiosidad laica, en la cual las ideas de humanidad y progreso han ocupado el lugar de los conceptos teológicos.

627. EPÍGONOS ITALIANOS DEL TRADICIONALISMO ESPIRITUALISTA

Galluppi, Rosmini y Gioberti abren una larga serie de escritores tradicionalistas y espiritualistas que dominan el clima filosófico italiano en la segunda mitad del siglo XIX. Estos escritores no aportan ninguna innovación al enunciado problemático de las tesis que ya habían sido presentadas por los pensadores franceses e italianos que acabamos de examinar. Pero dan a estas tesis un carácter angosto, provinciano y dogmático, al querer presentarlas como originales v hacerlas pasar como contenido auténtico de una pretendida tradición filosófica italiana. En la gris uniformidad de estos escritores de filosofía, ninguno de los cuales tiene verdadera personalidad filosófica, pueden ponerse de relieve los siguientes nombres:

Terencio Mamiani della Rovere (1799-1855) fue primero discípulo de Galluppi, cuyas tesis defendió en el escrito *Sobre la renovación de la filosofía antigua italiana* (1834). Presentaba su filosofía como la "tradicional de Italia, donde, a nuestro parecer, determinados principios de filosofía y de método han tenido siempre aquel crédito y aquella eficacia que les compete y responde perfectamente a la índole propia y constante de los ingenios italianos' (*Rinn.*, ed. 1836, p. 487). Así como Galluppi había partii) de la certeza primitiva del *yo* y *del fuera de mí,* también Mamiani en

esta obra distingue la certeza inmediata del sentido íntimo y la certeza mediata de la realidad externa. De ahí pasa a demostrar, siguiendo las huellas de Galluppi, la sustancialidad del yo y de la realidad (detrás de sus fenómenos) y la existencia de Dios. Después del *Examen critico* hecho por Rosmini de la obra de Mamiani, y la respuesta de este último *(Seis cartas al abate Antonio Rosmini,* 1838), así como después de la publicación de la *Teoría de lo sobrenatural* y de la *Introducción* de Gioberti, el pensamiento de Mamiani se orientó hacia el ontologismo; y en 1841 publicó el escrito *Sobre la ontologia y el método y,* a continuación, los *Diálogos de la ciencia primera* (1846) y las *Confesiones de un metafísico* (1865), los cuales resumen, en último extremo, su pensamiento, Mamiani admite una intuición originaria de lo Absoluto (en el sentido de Gioberti) y hace de la idea de lo Absoluto el fundamento del conocimiento humano, así como de la realidad física y de la historia. Por lo que se refiere a esta última, Mamiani admite un progreso infinito y universal que se hace necesario y garantiza por la misma bondad divina, ya que Dios, queriendo comunicar a la criatura finita el mayor bien posible, no podía hacerlo de otra manera que mediante un desarrollo indefinido del ser limitado y una extensión sin fin de su perfección. Mamiani insiste en la "unidad orgánica" de la humanidad, unidad por la cual camina como un solo hombre hacia la infrustrable perfección. Las ideas del romanticismo filosófico han adquirido aquí la forma de un optimismo trivial.

Discípulo de Mamiani fue Luis Ferri (1826-1895), que concedió a las doctrinas de su maestro un lugar amplísimo en su *Ensayo sobre la historia de la filosofía en Italia en el siglo XIX,* publicado en París en 1869. En este estudio Ferri, que había vivido largo tiempo en Francia, abandona la tesis tan querida de su maestro y de muchos escritores italianos, de una filosofía italiana autóctona, y pone de manifiesto las conexiones que unen a la filosofía italiana de aquel tiempo con la filosofía europea. El título de la revista fundada en 1870 por Mamiani y dirigida por el hasta su muerte, "Filosofía de las Escuelas Italianas" (esto es, de las antiguas escuelas itálicas), fue cambiado por Ferri en 1885 por el de "Revista Italiana de Filosofía". En ensayos y estudios de naturaleza teorética, Ferri desarrolló, además, por su cuenta, una metafísica psicológica muy próxima a la de Maine de Biran.

Defensor de una conciliación de todos los aspectos del tradicionalismo espiritualista en el seno del tomismo fue Ángel Conti (1822-1905), autor de libros cuyos títulos son ya de por sí significativos: *La armonía de las cosas o antropología, cosmología, teología racional* (1888); *Lo bello en la verdad o estética* (1891); *La verdad en el orden u ontología y lógica* (1891); *Literatura y patria, religión y arte* (1892). Conti presentaba su filosofía como la misma "filosofía perenne y progresiva"; pero, en realidad, no hacía más que recoger los lugares comunes del eclecticismo contemporáneo, sin sospechar siquiera los problemas que en él se escondían.

Mayor sentido crítico de estos problemas se encuentra en Juan María Bertini (1818-1876). En su primer escrito, *Idea de una filosofía de la vida* (1852), Bertini sostiene una intuición intelectual del infinito, que es la misma intuición giobertina. Pero la relación entre infinito y finito (cuya realidad aceptaba, como Gioberti) llevó a Bertini del "teísmo místico",

sostenido en la mencionada obra, a un "teísmo filosófico", en el cual el carácter religioso y tradicionalista de su primera doctrina disminuye (*La cuestión religiosa*, diálogos, 1862; *Historia crítica de las pruebas metafísicas de una realidad suprasensible,* 1865-66, y otros ensayos menores). El teísmo místico de la *Filosofía de la vida* es un teísmo tradicionalista que se apoya en la revelación, ya sea para explicar la relación entre lo infinito y lo finito mediante la creación, o para entender la vida divina como relación entre las personas divinas. En escritos ulteriores, Bertini llega a la conclusión de que el teísmo místico es insostenible, ya que para él "toda la esencia y la vida divina consiste en el conocimiento y en el amor que Dios tiene de sí mismo", esto es, en un conocimiento y en un amor carentes de objeto y, por tanto, inconcebibles (*Scritti filosofici,* ed. Sciacca, p. 166). No queda entonces más que el teísmo filosófico, esto es, el teísmo que admite que el infinito se concreta y vive "en una multitud de entes o monadas en la cual predomina una mónada infinita, es decir, que abarca en su inteligencia esta infinita pluralidad". En otras palabras, del espiritualismo tradicionalista, Bertini ha pasado a un espiritualismo monadologico, que encuentra eco en numerosas formas del espiritualismo contemporáneo italiano y extranjero.

628. EL TRADICIONALISMO ESPIRITUALISTA EN INGLATERRA

El principio romántico de lo Infinito (Absoluto, Idea, Dios), que se revela progresivamente en la naturaleza y en la historia, tiene también en Inglaterra algunos representantes característicos. En la misma persona del más eminente entre ellos, Jacobo Martineau (21 abril 1805-11 enero 1900), se verifica el paso (característico de la filosofía francesa c italiana del mismo período) de un empirismo fundado en la concepción externa a un espiritualismo fundado en la reflexión interna o conciencia, considerada como manifestación directa de Dios. Martineau fue, en efecto, primero, defensor del empirismo asociacionista y pasó luego a defender un espiritualismo tradicionalista, que es, en sustancia, afín a la filosofía contemporánea del continente. Significativamente dedicó uno de sus escritos más notables a *La sede de la autoridad en la religión (* 1890), en el cual la autoridad es concebida como fuerza no externa, sino interna, íntima a la conciencia y connatural a ella. Los otros escritos de Martineau son los siguientes: *La racionalidad de la investigación religiosa* (1836); *Intentos de vida cristiana* (2 vol., 1843-47); *Misceláneas* (1852); *Estudios sobre el cristianismo* (1858); *Ensayos (2* vol., 1868); *La religión, contaminada por el materialismo moderno (* 1874); *El materialismo moderno y su posición frente a la teología* (1876); *Examen de los sustitutivos ideales de Dios* (1879); *La relación entre la ética y la religión (* 1881) ; *Horas de meditación sobre las cosas sagradas (2* vol., 1876); *Estudio sobre Spinoza* (1882); *Tiposde teoría ética (2* vol., 1882); *Estudio sobre la religión (2* vol., 1888); *Ensayos, recensiones y discursos* (4 vol., 1890-91); *La fe como principio, el abandono como plenitud de la vida espiritual* (1879); y *Deberes nacionales y otros sermones (* 1903).

Por el carácter eminentemente religioso de su vida y de su obra y por el planteamiento general de su filosofía, Martineau puede ser llamado el Rosmini inglés. Como Rosmini, Martineau cree que la validez del conocimiento consiste en su objetividad, y que tal objetividad lleva, en

último análisis, al pensamiento mismo, no a una realidad natural, sino a Dios. El acto del conocimiento es siempre un acto de juicio; pero es un acto de juicio en el cual está implícita la relación del pensamiento con la realidad. La realidad misma debe ser, pues, accesible al pensamiento, y esta accesibilidad es un presupuesto originario de todo conocimiento. La fe en un mundo real, que encuentra su expresión en el mundo del pensamiento, no se puede explicar psicológicamente; conserva su pura validez de fe y, como tal, es un presupuesto de toda filosofía. Como Rosmini, y como todo el tradicionalismo espiritualista del siglo XIX, Martineau cree que la naturaleza y la historia son la revelación progresiva de Dios. El mundo natural es, en efecto, el mundo de la causalidad; una causalidad que actúa en el sentido de una perfección creciente, determinando el tránsito del caos a un cosmos bien ordenado. Pero la única noción que el hombre posee sobre la causalidad es la que se deriva del ejercicio de su actividad voluntaria, de manera que toda fuerza que actúa en el mundo no puede ser representada más que como un querer; y un querer que mueve el mundo hacia el orden y la perfección no puede ser más que el querer de Dios. "Y así —dice Martineau (*The seat of Authority in Religion*, 5.ª, ed., 1905, p. 29)—, la última y más refinada generalización de la ciencia justifica la fe sublime de que la única fuerza del universo fenoménico es el entendimiento y la voluntad de Dios, que eternamente se cambia a sí mismo en el orden cósmico y asume las fases de las fuerzas naturales como *modos de manifestación* y *vías de progreso* hacia los fines de la belleza y del bien." Si la autoridad de Dios se manifiesta en la naturaleza (pero siempre por medio de la conciencia) como fuerza, se manifiesta directamente a la conciencia en el deber moral. "El sentido de autoridad que domina nuestra naturaleza moral y la modera con una reverencia silenciosa nos coloca bajo algo que está *por encima* de nosotros, que afirma sus derechos sobre nuestra personalidad, la subyuga y se mantiene al lado de sus problemas con su presencia trascendente (*Ib.*, p. 79). Dios no está, pues, fuera de la naturaleza y del hombre, aun cuando los trascienda infinitamente. El actúa en la historia humana y determina su progreso. Es Dios quien inspira al hombre los ideales que realiza o intenta realizar en la historia. La historia es la educación progresiva del género humano, en cuanto es una civilización progresiva que tiene sus corifeos y sus pesos muertos; y las naciones que son capaces de dar impulso al progreso son las que han sido hechas depositarias de la confianza divina (*Ib.*, p. 125).

El progreso de la historia consiste, según Martineau, en su progresiva moralización. En la historia vence siempre el más fuerte, pero no el más fuerte físicamente (de lo contrario, la tierra sería dominada por el elefante o el búfalo, y no por el hombre), sino el más fuerte moralmente; de manera que se debe afirmar que, en todos los negocios humanos, la forma más baja de carácter es más débil que la forma inmediatamente superior (*A Study of Rel.*, II, 2.ª ed., 1900, p. 112). Esta fe en el progreso es reivindicada por Martineau para el cristianismo, y especialmente para el cristianismo paulino, que la ha extendido a todos los nombres y la ha hecho verdaderamente universal (*Types of Ethical Theory*, I, 3.ª ed., 1901, p. 496-97). Por esto exige el *teísmo*, que es el único fundamento posible de un gobierno divino del mundo. Y el teísmo implica la trascendencia. Martineau expresa la

característica lógica de la trascendencia diciendo que por ella Dios es esencia del universo, pero la esencia del universo *no* es Dios. La inmanencia, propia del panteísmo, afirma, en cambio, ambas proposiciones: Dios es la esencia del universo y la esencia del universo es Dios (*Ib.*, p. 22). Pero únicamente la trascendencia hace posible concebir a Dios como dotado de aquellos atributos morales que hacen de El una persona y, por tanto, garantía del orden y del progreso moral del universo.

Un punto de vista análogo al de Martineau es sometido y defendido por un grupo numeroso de pensadores y teólogos ingleses: Carlos Upton (muerto en 1920); Guillermo Benjamín Carpenter (1813-1885); Roberto Flint (1838-1910); Alejandro Campbell Fraser (1819-1914). Entre ellos debe recordarse especialmente al famoso orientalista Max Müller (1823-1900), que en 1881 empezó la colección de los "Sacred Books of the East", en la cual aparecieron las traducciones de todos los libros sagrados de Oriente. Max Müller definía la religión como "la percepción de lo Infinito". Distinguía en su desarrollo histórico tres estadios: el físico, el antropológico y el teosòfico (o psicológico); y explicaba el carácter sagrado atribuido a ciertos objetos (como las montañas, los cielos, el crepúsculo, etc.) por la presencia en ellos de algo que no se deja aprehender plenamente por la percepción sensible, que es percepción de lo finito (*Origen y desarrollo de la religión,* 1878; *Ciencia del pensamiento,* 1887; *Religión natural,* 1889; *Religión física,* 1890; *Religión antropológica,* 1891; *Teosofía o religión psicológica,* 1892).

El gran movimiento romántico de retorno a la tradición, que había encontrado en el idealismo absoluto alemán su primera y más alta manifestación especulativa, ha polarizado, en los decenios que van de 1830 a 1890, la filosofía europea alrededor del principio de la autorrevelación progresiva de lo infinito. Las reacciones y respuestas que este principio suscitó fueron, al principio, sólo anuncios y vislumbres, pero después manifestaciones cada vez más complejas y consistentes de la filosofía contemporánea. Pero simultáneamente al espiritualismo tradicionalista, en polémica con él, pero, a pesar de ello, ligado a él por idénticas exigencias y estructuras, se desarrollaba otro gran movimiento romántico: el positivismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 614. Sobre este período de la fil. francesa: Ch. Adam, *La phil. en France* (première moitié du XIXe siede), París, 1894; E. Faguet, *Politiques et Moralistes au XIXe siede, 3* vols., París, 1898-1900. Autores diversos: *La tradition philosophique et la Pensée française*, París, 1922.

Sobre De Bonald: A. Falchi, *Le moderne dottrine teocraticbe,* Turín, 1908; H. Moulinié, *De B.*, París, 1916.

Sobre De Maistre: F. Paulhan, *J. de M. et sa phil.*, París, 1893; Falchi, obra cit.; E. Dermengheen, *J. de M. mystique*, París, 1923; A. Omodeo, *La culture francese nell'età della Restaurazione,* Milán, 1946.

Sobre Lamennais: Ch. Boutard, *L., sa vie et ses doctrines, 2* vols., París, 1905-19O8; C. Marechal, *La métaph. sociale de L.*, en "Ann, de phil. chrét.", 1906; *L., La dispute de l'Essai sur l'indifférence*, París, 1925; V. Giraud, *La vie tragique de L.*, París, 1933; P. Treves, *L.*, Milán, 1934; R. Remond, *L. et ¡a démocratie*, París, 1948.

§ 615. Sobre la ideología: F. Picavet, *Les Idéologues*, París, 1891; Capone-Braga, *Le fil. francese e italiana del Settecento,* Arezzo, 1920, 3.ª ed., 1947, y las obras cit. en el § precedente.

§ 616. Sobre Cousin: J. Simon, *V. C.*, París, 1887, 4.ª ed., 1910; Barthélemy Saint-Hilaire, *V. C*, 3 vols., París, 1885.

§ 617. La edición nacional de las obras de Maine de Biran comprende hasta ahora 12 volúmenes: *Oeuvres de M. de B., acompagnées de notes et d'appendices*, París, 1920-39, y deberá comprender otros dos. Véase, además: *Journal intime*, ed. La Vallette-Monbrun, 2 vols., París, 1927-31. Es importante la edición precedente de las obras fundamentales: *Oeuvres medites*, ed. Naville, 3 vols., París, 1859.

§ 618. Sobre Maine de Biran: Delbos, *M. de B. et son oeuvre philosophique*, París, 1931; G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grace chez M. de B.*, París, 1937; R. Varcourt, *La théorie de la connaissance chez M. de B.*, París, 1944; M. Ghio, *Biran e U Birantismo*, Turín, 1947 (litografiado, publicación del Instituto de Fil. de la Universidad). En esta última obra, bibliografía completa.

§ 619. Una rica bibliografía de Galluppi en Rocchi, *P. C. storico dellafil.*, Palermo, 1934: Gentile, *Storia dellafil. ital. dal Genovesi al G.*, II, Florencia, 1930; Vigorita, *Genovesi, G. Spaventa*, Nápoles, 1938 (con bibliografia); G. de Napoli, *La filosofia di P. G.*, Padua, 1947 (con bibliografia).

§ 620. De los escritos de Rosmini, catàlogo completo en Caviglione, *Bibliografia delle opere di A. R.*, Turín, 1925. De las *Opere* está en curso de publicación la ed. nacional, preparada por el Inst. de Estudios Filosóficos. Han sido publicados: *Nuovo Saggio* (Orestano), 1934; *Scritti autobiografici inediti* (Castelli), 1934; *Psicologia* (Rossi), 1941; *Teosofia* (Gray), 1938-41; *Princ. della scienza morale* (Morando), 1941; *Rinnovamento dellafil. ital.* (id.), 1941; *Logica* (Troilo), 1942.

De la *Fil. del dir.*, se cita en el texto la 2.ª ed., Intra, 1865; y de la *Fil. della pol.*, la edición de Milán, 1837.

Sobre la formación filosófica de Rosmini: G. Solari, *Rosmini inedito*, en "Riv. di Fil.", 1935, p. 97-145, y las anotaciones contenidas en este estudio, especialmente la "Rivista Rosminiana", 3.ª serie, 1923-29.

§ 621. Tommaseo, *A. R.*, 1855, ed. Curto, 1929; Gioberti, *Degli errori filosofici di A. R.*, 1841, 2.ª ed., 1843-44; Gentile, *R. e. Gioberti*, Pisa, 1898; Carabellese, *La teoria della percezione intellettiva in A. R.*, Bari, 1907; Palhories, R., París, 1908; Caviglione, *// R. vero: saggio d'interpretazione*, Vogherà, 1912; Capone-Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Milán, 1914; Galli, *Kant e R.*, Città di Castello, 1914; Chiavacci, *Il Valore morale nel R.*, Florencia, 1921; M. F. Sciacca, *La fil. morale di A. R.*, Roma, 1938; B. Brunello, *A. R.*, Milán, 1941; L. Bulferetti, *A. R. nella Restaurazione*, Florencia, 1942; P. Prini, *Introduzione alla metafisica di A. R.*, Milán, 1953; *Atti del Congresso Intemazionale di filosofia A. R.*, 2 vols., Florencia, 1957.

§ 622. Sobre la bibliografía giobertiana: A. Bruers, *Gioberti*, Roma, 1924.

De la edic. nacional de las *Opere*, bajo el cuidado del Inst. de Est. Fil., han salido los siguientes vols.: *Degli errori filosofici di A. R.* (Redaño), 1939; *Del Bello* (Castell), 1939; *Del Buono* (id.), 1939; *Primato* (Redaño), 1938-39; *Gesuita moderno* (M. F. Sciacca), 1940-42; *Introduzione allo studio della Fil.* (Caló), 1939-41, incompleta; *Prolegomeni al Primato* (Castelli), 1938; *Cours de Philosophie*, 1841-42 (Battistini e Calo). 1947.

Del *Rinnovamento*, edic. preparada por F. Nicolini, Bari, 1911-12.

Las citas del texto siguen, cuando no se refieren a la ed. nac., las siguientes ediciones: *Introduzione allo studio dellafil.*, 4 vols., Capolago, 1845-46; *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin*, en apéndice al vol. IV de la *Introduzione*, ed. cit.; *Della Fil. della Rivelazione*, ed. Massari, Turín-París, 1856; *Della Protologia*, ed. Massari, 2 vols., Turín-París, 1857; *Della Riforma cattolica e della libertà cattolica*, ed. Balsamo-Crivelli, Florencia, 1924.

Epistolario, ed. nac. bajo la dirección de G. Gentile y G. Balsamo-Crivelli, II vols., Florencia, 1927-37; *Pensieri di V. G., Miscellanee*, 2 vols., Turín, 1859-60; *Meditazionifilos. inedite di V. G.*, edic., Solmi, Florencia, 1909; *Teorica del sovrannaturale*, Venecia, 1850; *Teorica della mente umana*, ed. Solmi, Turín, 1910; *Apologià del gesuita moderno*. Bruselas-Livorno, 1848; *Discorso preliminare alla Teorica del sovrannaturale*, en *Teorica del sovrannaturale*, vol. I, Capolago y Turín, 1850; *Operette morali*. ed. Massari, 2 vols., *ibid.*, 1851.

§ 623. Sobre la interpretación idealista del pensamiento giobertiano: B. Spaventa, *Lafil. di G.*, 1862, reeditada en *La fil. ital. nelle sue relazioni con la fil. europea*, ed. Gentile, Bari, 1908; *La fil. di G. I.*, Nápoles, 1863; Gentile, *Mazzini e Gioberti*, en "Annali della Scuola Normale di Pisa", XIII, 1898; */ profeti del Risorgimento italiano*, Florencia, 1923, G. Saitta, *// pensiero di V. G.*, Mesina, 1917; A. Anzilotti, *G.*, Florencia, 1922; S. Caramella, *La formazione della fil. giobertiana*, Genova, 1927.

Más conformes con la verdad histórica son las monografías de F. Palhories, *G.*, París, 1929; G. Bonafede, *V. G.*, Palermo, 1941 ; y especialmente la de L. Stefanini, *G.*, Milán, 1947, a la cual remito para cualquier ulterior referencia bibliográfica (p. 410-418).

§ 626. Los escritos de Mazzini han sido recogidos primeramente en los *Scritti editi ed inediti*,

cuyos 8 primeros vols. fueron publicados con su participación (Milán, 1861-71), los otros 10 después *de* su muerte (Roma, 1877-91); además, la ed. nac., Imola, 1905 y sig. En la actualidad se publican en Londres las Obras de Mazzini, traducidas al inglés por vez primera en su texto completo (1954-1955).

G. Salvemini, Al . Gatania, 191 5; Aless, Levi, *La fil. politica di G. M.*, Bolonia, 1917; De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1925; Gwilym O. Griffith, *M., Prophet of Modern Europe,* Londres, 1932; L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870,* Turín, 1935; H. Kohn, *Prophets and Peoples*, Nueva York, 1947.

§ 627. Sobre Mamiani, Ferri, Conti y Bertini: Gentile, *Le origini della fil. contemporanea in Italia,* Mesina, 1923; Alliney, */ pensatori della seconda metà del sec. XIX*, Milán, 1942 (con bibliografia).

Una selección de los *Sentii filosofici* de Bertini ha sido editada por F. M. Sciacca, Milán, 1942, con introducción y bibliografía.

§ 628. Sobre Martineau: J. H. Hertz, *The Ethical System of J. M.*, Nueva York, 1894; A. W. Jackson, *J. M.*, Boston, 1901; J. Drummond y C. B. Upton, *The Ufe and letters of J. M.*, *2* vols., Londres, 1902; H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Green Spencer and M.*, Londres, 1902; J. Estlin Carpenter, *J. M., Theologian and Teacber,* Londres, 1905; H. Jones, *The phil. of M.*, Londres, 1905; C. B. Upton, *M.* S. *Phil.*, Londres, 1905.

CAPITULO XI

EL POSITIVISMO SOCIAL

629. CARACTERES DEL POSITIVISMO

El positivismo es el romanticismo de la ciencia. La tendencia propia del romanticismo a identificar lo finito con lo infinito, a considerar lo finito como revelación y realización progresiva de lo infinito, es transferida y realizada por el positivismo en el seno de la ciencia. Con el positivismo, la ciencia se exalta, se considera como única manifestación legítima de lo infinito y, por ello, se llena de significación religiosa, pretendiendo suplantar a las religiones tradicionales.

El positivismo es una parte integrante del movimiento romántico del siglo XIX. Que el positivismo sea incapaz de fundar los valores morales y religiosos y, especialmente, el principio mismo del cual dependen, la libertad humana, es un punto de vista polémico que la reacción antipositivista, espiritualista e idealista de la segunda mitad del siglo XIX ha hecho prevalecer en la historiografía filosófica. Se puede también considerar justificado, en todo o en parte, este punto de vista. Pero existe el hecho de que, en sus fundadores y en sus seguidores, el positivismo se presenta como la exaltación romántica de la ciencia, como *infinitización*, como pretensión de servir como única religión auténtica y, por tanto, como único fundamento posible de la vida humana individual y social. El positivismo acompaña y provoca el nacimiento y la afirmación de la organización técnico-industrial de la sociedad, fundada y condicionada por la ciencia. Expresa las esperanzas, los ideales y la exaltación optimista, que han provocado y acompañado esta fase de la sociedad moderna. El hombre ha creído en esta época haber hallado en la ciencia la garantía infalible de su propio destino. Por esto ha rechazado, por inútil y supersticiosa, toda alegación sobrenatural y ha puesto lo infinito en la ciencia, encerrando en las formas de la misma la moral, la religión, la política, la totalidad de su existencia.

Se pueden distinguir dos formas históricas fundamentales del positivismo: el positivismo *social* de Saint-Simon, Comte y Stuart Mill, nacido de la necesidad de constituir la ciencia como fundamento de un nuevo orden social y religioso unitario, y el positivismo *evolucionista* de Spencer, nacido de la necesidad de justificar el valor religioso de la ciencia con una misteriosa realidad infinita, que sería su fundamento. A pesar de sus comunes pretensiones antimetafísicas, estas formas del positivismo son metafísicas, y su metafísica es la misma del romanticismo. Ninguna

de ellas es necesariamente materialista. El materialismo, que algunos epigonos deducen del positivismo evolucionista, es él mismo una metafísica romántica: la deificación de la materia y el culto religioso de la ciencia.

630. LA FILOSOFÍA SOCIAL EN FRANCIA

Los temas fundaméntales del positivismo social son ya evidentes en la obra del conde Claudio Enrique de Saint-Simon (1760-1825). Industrial y hombre de negocios, Saint-Simon conoció los altibajos de un fastuoso mecenazgo y de una negra miseria. Su primer escrito, *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*, es de 1803. A éste siguieron: *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807); *Nueva Enciclopedia* (1810); *Memoria sobre la ciencia del hombre* (1813, que permaneció inédita hasta 1853); *Reorganización de la sociedad europea* (1814, en colaboración con Agustín Thierry). Los acontecimientos de 1814-15 dieron a Saint-Simon ocasión para una serie de escritos político-económicos. En 1817 publicó *La industria,* que es una de sus principales obras, a la cual siguieron: *El organizador*, 1819-20; *El sistema industrial,* 1821-22; *El catecismo de los industriales,* 1823-24; y *El nuevo cristianismo*, 1825.

La idea fundamental de Saint-Simon es la de la historia como un progreso necesario y continuo. "Todas las cosas que han sucedido y todas las que sucederán forman una sola y misma serie, cuyos primeros términos constituyen el pasado, y los últimos el futuro." La historia está regida por una ley general que determina la sucesión de épocas *críticas y* épocas *orgánicas.* La época orgánica es la que descansa sobre un sistema de creencias bien establecido, se desarrolla de conformidad con él y progresa dentro de los límites por él establecidos. En un cierto momento, este mismo progreso hace cambiar la idea central sobre la cual la época estaba anclada y determina así el comienzo de una época crítica. De esta manera, la edad orgánica del politeísmo hizo crisis al surgir el monoteísmo. Y la edad orgánica de la Edad Media hizo crisis con la Reforma y, sobre todo, con el nacimiento de la ciencia moderna.

El progreso científico, al destruir las doctrinas teológicas y metafísicas, privó de fundamento a la organización social de la Edad Media. A partir del siglo XV cristalizó la tendencia a fundar todo raciocinio sobre hechos observados y debatidos-, y esta tendencia condujo a la reorganización de la astronomía, de la física y de la química sobre una base positiva. Tal tendencia había de extenderse a todas las demás ciencias y, por tanto, a la ciencia general, que es la filosofía. Vendrá, pues, una época en la cual la filosofía será *positiva, y* la filosofía positiva será el fundamento de un nuevo sistema de religión, de política, de moral y de instrucción pública. Sólo en virtud de este sistema el mundo social podrá volver a adquirir su unidad y su organización, que no pueden ya fundarse en creencias teológicas o en teorías metafísicas. Saint-Simon se hace nuncio y profeta de esta organización social fundada en la filosofía positiva.

En ella dominarán un nuevo poder espiritual y un nuevo poder temporal. El nuevo poder espiritual será el de los científicos, o sea, el de los hombres

"que pueden predecir el mayor número de cosas". La ciencia, en efecto, ha nacido como capacidad de previsión, como se ha demostrado por la historia de la astronomía; y la verificación de una predicción es lo que da al hombre la reputación de científico. Por otro lado, la administración de los asuntos temporales será confiada a los industriales, esto es, a los "emprendedores de trabajos pacíficos, que darán ocupación al mayor número de individuos". Saint-Simon está persuadido de que "esta administración, por efecto directo del interés personal de los administradores, se ocupará, en primer lugar, de mantener la paz entre las naciones y, en segundo lugar, de disminuir lo más posible el impuesto, de manera que se empleen los productos del modo más ventajoso para la comunidad". Demuestra con una parábola la necesidad de confiar a la clase técnica y productiva el poder político. Si Francia perdiera de improviso los tres mil individuos que cubren los cargos políticos, administrativos y religiosos más importantes, el Estado no sufriría ningún daño; en efecto, sena fácil sustituir a tales individuos con otros tantos aspirantes, que no faltan nunca. Pero si Francia perdiera de pronto los tres mil científicos más expertos y hábiles, los artistas y artesanos que posee, el daño para la nación sería irreparable. Puesto que estos hombres son los ciudadanos más esencialmente productores, los que ofrecen los productos más necesarios, dirigen los trabajos más útiles para la nación y la hacen productiva en las ciencias, en las artes y en los oficios, la nación, sin ellos, se convertiría en un cuerpo sin alma: "caería inmediatamente en un estado de inferioridad frente a las naciones de las que ahora es rival y continuaría siendo inferior respecto a ellas hasta que hubiera reparado la pérdida y hubiera vuelto a tener cabeza" (*Organisateur*, 1819).

La sociedad perfectamente ordenada, justa y pacífica que Saint-Simon preconiza no le parece un ideal regulador, como un deber ser que ha de orientar y dirigir la acción humana, sino cómo una realidad futura inevitable, el término de un proceso histórico necesario.

Su proyecto *de Reorganización de la sociedad europea* (1814) difiere precisamente por esto (aparte de los medios particulares que señala) del opúsculo de Kant *Por la paz perpetua* (1796). El órgano de la paz deberá ser, según Saint-Simon, un parlamento general que decida sobre los intereses comunes de toda Europa y al cual estén subordinados los parlamentos que gobiernen cada nación particular. "Vendrá, sin duda, un tiempo en que todos los pueblos de Europa sentirán la necesidad de regular los puntos de interés general antes de descender a los intereses nacionales; entonces los males empezarán a disminuir, las turbulencias a calmarse y las guerras a extinguirse. Esta es la meta a la que tendemos sin descanso, a la que nos arrastra el curso del espíritu humano. Pero ¿qué es más digno de la prudencia humana: dejarse arrastrar hacia esta meta o correr hacia ella? " La alternativa está, pues, entre dejarse arrastrar o correr hacia ella; pero el curso de los acontecimientos es fatal. Y este curso tiene un carácter esencialmente religioso. El último escrito de Saint-Simon, el *Nuevo cristianismo* (1825), define el advenimiento de la sociedad futura como un retorno al cristianismo primitivo. Después de haber acusado de herejía a los católicos y a los luteranos, porque unos y otros han quedado cortos ante el precepto fundamental de la moral evangélica, según el cual los hombres deben considerarse como hermanos y trabajar para el mejoramiento de la

existencia moral y física de la clase más pobre, Saint-Simon afirma que "los nuevos cristianos deben desarrollar el mismo carácter y seguir la misma marcha que los cristianos de la iglesia primitiva". Solamente con la persuasión y la demostración deben trabajar para la construcción de la nueva sociedad cristiana, sin emplear en ningún caso la violencia o la fuerza física. "Yo creo —añade Saint-Simon— que el cristianismo es una institución divina y que Dios concede una protección especial a los que orientan sus esfuerzos a someter todas las instituciones humanas al principio fundamental de esta doctrina sublime." Y así, la idea fundamental del romanticismo, la de revelación progresiva, es puesta por él claramente como última inspiración de su pensamiento.

El sansimonismo tuvo en Francia una notable difusión: contribuyó poderosamente a formar ia conciencia de la importancia social y espiritual (y, por tanto, religiosa) de las conquistas que la ciencia y la técnica alcanzan. Esta conciencia determinó, por un lado, una actividad provechosa para el desarrollo industrial (ferrocarriles, bancos, industrias, incluso la idea de los canales de Suez y de Panamá se debe a sansimonianos); por otro lado, originó corrientes socialistas, tendentes a una organización más armónica y justa de la vida social.

Entre estas corrientes, una de las más significativas es la que encabeza Carlos Fourier (1772-1835), autor·de numerosos escritos, valientes en la forma y en el contenido y ricos en esbozos utópicos, así como en agudas observaciones morales e históricas *(Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales,* 1808; *Tratado de asociación doméstica y agrícola*, o *Teoría de la unidad universal,* 1822; *El nuevo mundo industrial* 1829; *Trampa y charlatanismo de las dos sectas, St.-Simon y Owen*, 1831; *La falsa industria,* 1835). La idea dominante de Fourier es que existe en el universo un plan providencial, en el cual entran el hombre, su trabajo y su organización social. A menos que no se quiera admitir que la providencia divina es insuficiente, limitada e indiferente a la felicidad humana, es menester suponer que Dios ha compuesto para nosotros "un código pasional o sistema de organización doméstica y social, aplicable a toda la humanidad, que tiene en todas partes las mismas pasiones"; y que ha debido también dar al hombre un método fijo e infalible para la interpretación de este código. "Este método —añade Fourier— no puede ser otro que el cálculo analítico y sintético de la atracción pasional, ya que la atracción es el único intérprete conocido entre Dios y el universo" (*Oeuvres*, 1841, III, p. 112). En otras palabras, la organización social debe hacer *atrayente* el trabajo al que el nombre es llamado y, por tanto, el puesto que él ocupa en el mismo. No debe, por consiguiente, reprimir las pasiones ni la insoslayable tendencia al placer, sino que debe utilizarlas para su máximo rendimiento. La organización que se presta a este fin es, según Fourier, la de la *falange,* esto es, la de una sociedad de unas 1600 personas que vivan en un *falansterio* de régimen comunista, con libertad de relaciones sexuales y reglamentación de la producción y del consumo de bienes. Fourier se opone al carácter hosco, rigorista y opresivo de los intentos de esta clase hechos en Inglaterra por Owen. Sostiene que su "sistema de atracción industrial", una vez organizado, hará atrayente el trabajo de los campos y de las industrias. "Procurará atractivos quizás más

seductores que los que brindan ahora las fiestas, los bailes y los espectáculos; en el Estado social, el pueblo encontrará tanta satisfacción y estímulo en sus trabajos que no consentirá dejarlos por las fiestas, bailes o espectáculos que le sean ofrecidos en las horas de trabajo industrial" (*Ib.*, III, p. 14-15).

631. PROUDHON

Contrasta con las tendencias comunistas de Fourier la orientación social de Pedro José Proudhon (1809-1865). La primera obra de Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* (1840), contiene la famosa definición: "La propiedad es un robo. Pero esta definición se refiere no al origen de la propiedad, sino al hecho de que hace posible la apropiación del trabajo de los demás. Proudhon quiere, por tal razón, no la abolición de la propiedad capitalista, sino solamente la abolición del interés capitalista, esto es, del rédito ilegítimo que la propiedad permite al capitalista obtener a costa del trabajo ajeno. La obra más importante de Proudhon es la que componen los tres volúmenes que llevan por título *La justicia en la revolución y en la Iglesia* (1858). Otras obras notables son: *La creación del orden en la humanidad* (1843); *Sistema de las contradicciones económicas* (1846); *La revolución social* (1852); *Filosofía del progreso* (1853) y *La guerra y la paz* (1861). Proudhon dirigió también varios periódicos en París: "El Representante del Pueblo" (1847 sigs.), "El Pueblo" (1848 sigs.) y "La Voz del Pueblo" (1848 sigs.).

Proudhon parte del mismo principio del que arrancan todas las filosofías sociales de la época romántica: la historia del hombre tiene una ley intrínseca de progreso, por la cual se dirige inevitablemente hacia la perfección. Esta ley es la justicia, según Proudhon. Y la justicia debe ser no sólo una idea, sino una realidad, esto es, una fuerza del alma individual y de la vida social, de manera que pueda aparecer "como la primera y la última palabra del destino humano individual y colectivo, la sanción inicial y final de nuestra felicidad" *(De la justice,* I, 1958, p. 73). Ahora bien, la justicia se puede concebir de dos maneras diversas: 1.ª, como presión del ser colectivo sobre el yo individual, presión por la cual el primero transforma al segundo a su imagen y le convierte en instrumento suyo; 2.ª, como facultad del yo individual que, sin salir de su fuero interno, siente su dignidad en la persona del prójimo con la misma vivacidad con que la siente en su propia persona, y se encuentra así, aunque conservando su individualidad, idéntico y conforme con el ser colectivo. En el primer caso, la justicia es externa y superior al individuo y reside en la colectividad social, considerada como un ser *sui generis,* o en el ser trascendente de Dios. En el segundo caso, la justicia reside en la intimidad del yo, homogénea a su dignidad, igual a esta misma dignidad multiplicada por la suma de las relaciones que constituyen la vida social: el primer sistema es el de la *revelación,* y el segundo, el de la *revolución.* Todas las religiones están fundadas en la *transcendencia* de la justicia, es decir, en la exterioridad, respecto al hombre y a su vida social, de la ley que debe regularlas. El segundo sistema, el de la revolución, afirma la *inmanencia* de la justicia en la conciencia y en la historia humana.

Solamente este último sistema puede servir de fundamento a la teoría de la justicia innata y progresiva. "Ya que -dice Proudhon *(Ib.* pág. 184)– si la justicia no es innata en la humanidad, si es superior a ella, externa y ajena, se sigue de ello que la sociedad humana no tiene leyes propias, que el sujeto colectivo no tiene costumbre; que el estado social es un estado contra naturaleza; la civilización, una depravación; las palabras, las ciencias y las artes, efectos de lo irracional y de la inmoralidad; proposiciones todas éstas desmentidas por el sentido común." La justicia es absoluta, inmutable, no susceptible de más ni de menos; es "patrón inviolable de todos los actos humanos" (*Ib.*, p. 195). Es, en otras palabras, una especie de divinidad inmanente, o de revelación interior de la divinidad, semejante a aquella de que hablan Lamennais y los demás románticos. Pero esta revelación, más que acontecer en la razón individual, acontece en la que Proudhon llama *razón pública,* que es diferente en cualidad y superior en potencia a la suma de todas las razones particulares, que la producen con sus contradicciones. "Vemos –dice Proudhon (*Ib.*, II, p. 396)– a la razón colectiva destruir incesantemente con sus ecuaciones el sistema formado por la coalición de las razones particulares: por tanto, no es sólo diferente, sino superior a todas éstas, y su superioridad le viene del hecho de que lo absoluto, que tiene una gran importancia en las razones particulares, desaparece ante ella." El instrumento de la razón colectiva es aquel mismo en que reside la fuerza colectiva: el grupo de trabajadores o de educadores, la compañía industrial, la de los científicos y de los artistas, las academias, las escuelas, los municipios, la asamblea nacional, el club, los jurados: en una palabra, cualquier reunión de hombres para la discusión de las ideas y la investigación del derecho (*Ib.*, II, p. 398).

El progreso no es más que la realización de la justicia. Sólo puede demostrarlo la historia universal. Pero esta historia no es, según Proudhon, una necesidad de cuño hegeliano; es el dominio de la libertad. "La libertad, según la definición revolucionaria, no es la conciencia de la necesidad; no es tampoco la necesidad del espíritu que se desarrolla de acuerdo con la necesidad de la naturaleza. Es una fuerza colectiva que comprende a la vez la naturaleza y el espíritu y que se posee a sí misma; capaz, como tal, de negar el espíritu, de oponerse a la naturaleza, de someterla, de deshacerla y de deshacerse de ella misma. Es una fuerza que rechaza por sí misma todo organismo; se crea, mediante el ideal de la justicia, una existencia divina, cuyo movimiento es, por tanto, superior al de la naturaleza y al del espíritu e inconmensurable con uno y con otro." La libertad es el origen del mal y del bien, de la injusticia y de la justicia. Sin embargo, su verdadero fin es realizar la justicia, porque sólo la justicia es su absoluto. En virtud del libre albedrío, el alma busca su felicidad en la justicia y en el ideal. Pero, por la imperfección de sus nociones, acontece que su fórmula jurídica es a menudo errónea y que, mientras cree que ha llegado a la justicia en la sublimidad de su esencia, no ha producido más que una divinidad falsa, un ídolo. La identificación de la justicia y del ideal, que es la tendencia más noble del alma humana, es también el origen del pecado y del mal. Cuando la noción de justicia es incompleta, el ideal que el hombre se forma de ella es tomado como absoluto. Eliminar el mal significa, pues, rectificar la noción de justicia (esto es, de derecho) y adecuarlo al ideal (*Ib.*, III, p. 49-50).

La revolución francesa, según Proudhon, empezó este proceso de adecuación, que es menester continuar y llevar a término. Y la obra de Proudhon es también un conjunto de proyectos sobre la organización futura de la sociedad. En el *Pequeño catecismo político,* publicado en forma de apéndice al primer volumen *Sobre la justicia*, Proudhon ve en el Estado "la reunión de muchos grupos, diferentes por naturaleza y objeto, formados cada uno para el ejercicio de una función especial y la creación de un producto particular, que se reúnen después bajo una ley común y un idéntico interés" (*Ib.*, I, p. 481). El límite recíproco del poder de estos grupos garantiza al mismo tiempo la justicia y la libertad. Además, la idea revolucionaria de justicia, renovando el derecho civil, así como el derecho político, ve en el trabajo, y sólo en el trabajo, la justificación de la propiedad. "Niega que sea legítima la propiedad fundada en el arbitrio del nombre y considerada como una manifestación del yo. Por esto ha abolido la propiedad eclesiástica, que no estaba fundada en el trabajo, y ha convertido, hasta nueva orden, en salario el beneficio del sacerdote. Ahora bien, ¿qué es la propiedad equilibrada así por el trabajo y legitimada por el derecho? La realización del poder individual. Pero el poder social se compone de todos los poderes individuales: por tanto, también él expresa un sujeto" (*Ib.*, I, p. 501).

Entre las manifestaciones de la filosofía social del siglo XX, la doctrina de Proudhon es una de las que da mayor relieve a la libertad del hombre en la historia. Aun admitiendo el progreso como realización progresiva de un orden inmutable, Proudhon reconoce la esencia del derecho revolucionario en la posibilidad del hombre de oponerse a este mismo orden. El modo de conciliar esta posibilidad con la realidad admitida de la justicia es un problema que no plantea Proudhon. Y, sin embargo, es el problema que, a fines del siglo pasado, debía provocar la crisis de la idea misma del progreso.

632. COMTE: VIDA Y ESCRITOS

De la filosofía de Saint-Simon partió el fundador del positivismo, Augusto Comte. Nacido en Montpellier el 19 de enero de 1798, Comte estudió en la Escuela Politécnica de París y fue, primero, profesor privado de matemáticas. Amigo y colaborador de Saint-Simon, en 1882 adoptó una posición independiente en la obra *Plan de los trabajos científicos necesarios para organizar la sociedad.* Algunos años después interrumpía la amistad con Saint-Simon (que había durado casi seis años: 1818-1824) y procedía a una elaboración independiente de su filosofía. Esta elaboración fue interrumpida entre 1826 y 1827 por una violenta crisis cerebral, que le llevó al manicomio y de la cual triunfo (como él mismo dice, *Phil. pos.*, III, pról. personal, ed. 1869, p. 10) gracias a la "potencia intrínseca de su organismo". En 1830 apareció el primer volumen de su *Curso de filosofía positiva,* y sucesivamente, hasta 1842, salieron los otros cinco. La carrera académica de Comte fue desgraciada. Aspiró inútilmente a una cátedra de matemáticas en la Escuela Politécnica de París. En 1833 obtuvo un puesto de profesor auxiliar de matemáticas y en el tribunal de exámenes de los aspirantes al ingreso de dicha Escuela, cargo precario que perdió al publicar su último

volumen del *Curso* por la hostilidad que habían suscitado sus ideas en los ambientes académicos. Comte vivió desde entonces hasta su muerte con ayudas y subsidios de amigos y discípulos. No obstante, había renunciado a los beneficios que le correspondían por la venta de sus obras. Separado de su mujer, conoció en 1845 a Clotilde de Vaux, con la cual vivió en perfecta comunión espiritual y que, al morir aún joven en 1846, fue para él lo que Beatriz había sido para Dante. El vio en esta mujer "el ángel incomparable que el conjunto de los destinos humanos había designado para transmitirle dignamente el resultado general del perfeccionamiento gradual de nuestra naturaleza moral" *(Pol. pos.*, I, pról., ed. 1890, p. 8). La orientación religiosa de su pensamiento, ya evidente en su primera obra, se acentuó todavía más hasta convertirse en dominante en su segunda obra capital, el *Sistema de política positiva* o *Tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad* (4 vol., 1851-54). Esta segunda parte de su carrera tiene por objeto, como dice él mismo *(Pol. pos.*, IV, conclus. total, edición 1912, p. 530), transformar la filosofía en religión, así como la primera parte había transformado la ciencia en filosofía. En esta fase, Comte se presenta como profeta de una nueva religión, de la cual formula un catecismo *(Catecismo positivista,* 1852) y cuyo calendario procura fijar *(Calendario positivista,* 1849-60). Se consideraba como el pontífice máximo de esta nueva religión que debería completar y llevar a termino la "revolución occidental", o sea, el desarrollo positivista de la civilización occidental. Comte murió en París el 5 de septiembre de 1857. Otros escritos notables, además de los ya mencionados, son: *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y sobre los científicos,* 1825; *Consideraciones sobre el poder espiritual*, 1826; *Discurso sobre el espíritu positivo,* 1844; *Discurso sobre el conjunto del positivismo,* 1848; *Llamada a los conservadores,* 1855; *Síntesis subjetiva* o *Sistema universal de las concepciones propias de la humanidad. Parte I, Sistema de lógica positiva* o *Tratado de Filosofía matemática,* 1856. Han sido, además, publicadas las *Cartas* de Comte a Valat y a Stuart Mill (1877) y el *Testamento* (1844).

La parte de la obra de Comte que ha tenido mayor resonancia, directa o polémica, es su teoría de la ciencia. Pero el verdadero propósito de Comte era establecer una filosofía de la historia, que en la segunda fase de su vida se convirtió en una religión de la humanidad, esto es, en una divinización de la historia. En la filosofía de la historia, Comte declara que tiene como predecesor directo a Condorcet; pero cita encomiásticamente al predicador Bossuet, a quien atribuye el mérito de haber concebido por vez primera "los fenómenos políticos como sujetos realmente, tanto en su coexistencia como en su sucesión, a ciertas leyes invariables, cuyo uso racional puede permitir, en diversos aspectos, determinar los unos con ayuda de los otros" *(Phil. pos.*, VI, p. 258). Por otro lado, Comte se vanagloria de haber seguido una severa "higiene cerebral" leyendo lo menos posible, porque "la lectura daña mucho la meditación, alterando al mismo tiempo su originalidad y su homogeneidad". Y declara candidamente: "Yo no he leído nunca en ninguna lengua a Vico, ni a Kant, ni a Hegel, etc.; no conozco sus obras, excepto por alguna relación indirecta y algunos extractos muy insuficientes" *(Ib.*, pról. p. 34-35, n. 1). Verdad es que esta declaración data de 1842 y que va acompañada del propósito de aprender la lengua alemana para ponerse

más en contacto con los esfuerzos sistemáticos de las escuelas alemanas. Pero tampoco las obras posteriores de Comte, especialmente la *Política positiva,* muestran influencias apreciables de lecturas de autores extranjeros que se relacionen directamente con su filosofía de la historia. Pero esta filosofía se mueve, con todo, de un modo inconsciente en el ambiente del romanticismo. Comte mismo afirma que desde la edad de catorce años, o sea, apenas salido del Liceo, había experimentado "la necesidad fundamental de una regeneración universal, a un tiempo política y filosófica" (*Ib.*, p. 7); y esta necesidad fue, en realidad, el resorte de toda su actividad de escritor, llevándole a considerar la ciencia positiva como solución definitiva y última de todos los problemas del genero humano. Desde el comienzo, Comte se orientó hacia la ciencia, no por las características y finalidades limitadas de la ciencia misma, sino porque veía en la ciencia la regeneración total de! hombre y la realización de todo lo que pueda haber en nosotros de más alto y perfecto, esto es, veía en la ciencia el infinito encerrado y revelado.

633. COMTE: LA LEY DE LOS TRES ESTADOS Y LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

Lo que a los ojos de Comte es su descubrimiento fundamental, y que en realidad es el punto de partida de toda su filosofía, es la ley de los tres estados. Según esta ley, que Comte declara haber extraído de sus especulaciones históricas, además de la observación del desarrollo orgánico del hombre, cada rama del conocimiento humano pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo. Hay, pues, tres métodos diversos para encauzar la investigación humana y tres sistemas de concepciones generales. El primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; el tercero es su estado fijo y definitivo; el segundo está destinado únicamente a servir de transición. En el estado *teológico,* el espíritu humano, dirigiendo esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres y hacia las causas primeras y finales, esto es, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo. En el estado *metafísico*, que es sólo una modificación del primero, los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas, verdaderas entidades o abstracciones personificadas, inherentes a los diversos entes del mundo y concebidas como capaces de engendrar por sí todos los fenómenos observados, cuya explicación consistiría, por tanto, en asignar a cada uno la entidad correspondiente. Finalmente, en el estado *positivo* el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de alcanzar nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, y se aplica únicamente a descubrir, mediante el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus *leyes* efectivas: esto es, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza. "La explicación de los hechos,

reducida así a sus términos reales, ya no es entonces nada más que el enlace establecido entre diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número el progreso de la ciencia tiende a ir disminuyendo cada vez más ' (*Phil. pos.*, I, p. 10).

Esta ley de los tres estados le parece a Comte inmediatamente evidente por sí misma. Además, la cree confirmada por la experiencia personal. "¿Quién de nosotros no recuerda, contemplando su propia historia, que ha sido sucesivamente, respecto a las nociones más importantes, *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud *y físico* en su virilidad? " El ejemplo más admirable de explicación positivista es el de la ley de Newton sobre la atracción universal. Todos los fenómenos generales del universo se *explican*, en cuanto pueden serlo, por la ley de la gravitación newtoniana, ya que esta ley permite considerar toda la inmensa variedad de los hechos astronómicos como un único y mismo hecho mirado desde puntos de vista diversos y permite unificar con él los fenómenos físicos.

Ahora bien, aunque varias ramas del saber humano hayan entrado en la fase positiva, la totalidad de la cultura intelectual humana y, por ende, de la organización social que sobre ella se funda, no ha sido todavía influida por el espíritu positivo. En primer lugar, Comte observa que al lado de la física celeste, la física terrestre, la mecánica y la química y la física orgánica, vegetal y animal, falta una *física social*, o sea, el estudio positivo de los fenómenos sociales. En segundo lugar, la falta de penetración del espíritu positivo en la totalidad de la cultura intelectual produce un estado de anarquía intelectual y, por tanto, la crisis política y moral de la sociedad contemporánea. Es evidente que si una de las tres filosofías posibles, la teológica, la metafísica o la positiva, obtuviera en realidad una preponderancia universal completa, habría un orden social determinado. Pero, puesto que, por el contrario, las tres filosofías opuestas continúan coexistiendo, resulta de ello una situación incompatible con una efectiva organización social. Por este motivo, Comte se propone llevar a buen término la obra iniciada por Bacon, Descartes y Galileo y construir el sistema de ideas generales que debe prevalecer definitivamente en la especie humana, poniendo fin de esta manera a la crisis revolucionaria que atormenta a los pueblos civilizados (*Phil. pos.*, I, p. 43).

Tal sistema de ideas generales o filosofía positiva presupone, empero, que se determine el fin particular de cada ciencia y el orden que comprende a todas ellas: presupone una enciclopedia de las ciencias que, partiendo de una clasificación sistemática, ofrezca la perspectiva general de todos los conocimientos científicos. Comte empieza por excluir de su consideración los conocimientos aplicados de la técnica y de las artes, limitándose a los conocimientos especulativos; y aun en éstos considera sólo los generales y abstractos, excluyendo los particulares y concretos. Supuesto esto, trata de establecer una escala enciclopédica de las ciencias que corresponda a la historia de las ciencias mismas. Las ciencias se pueden clasificar considerando en primer lugar su grado de simplicidad o, lo que es lo mismo, el grado de generalidad de los fenómenos que constituyen su objeto. Los fenómenos más simples son, efectivamente, los más generales; y los fenómenos simples y generales son también los que se pueden observar más fácilmente. Por esto, graduando las ciencias según un orden de simplicidad y

generalidad decrecientes, se viene a reproducir, en la jerarquía así formada, el orden de sucesión con que las ciencias han entrado en la fase positiva. Siguiendo este criterio se pueden distinguir, en- primer lugar, los fenómenos de los cuerpos brutos y los fenómenos de los cuerpos organizados, como objetos de dos grupos principales de ciencias. Los fenómenos de los cuerpos organizados son, evidentemente, más complicados y más particulares que los otros. Dependen de los precedentes, que, a su vez, no dependen de ellos. De aquí la necesidad de estudiar los fenómenos fisiológicos, después de los fenómenos de los cuerpos inorgánicos. La física se encuentra, pues, dividida en física orgánica y física inorgánica. A su vez, la física inorgánica, según el mismo criterio de simplicidad y generalidad, será primero física celeste (astronomía, tanto geométrica como mecánica) y, después, física terrestre, que, a su vez, será física propiamente dicha y química. Una división análoga se deberá hacer en la física orgánica. Todos los seres vivos presentan dos órdenes de fenómenos distintos: los relativos al individuo y los relativos a la especie; habrá, pues, una física orgánica o fisiológica y una física social fundada en ella. La enciclopedia de las ciencias estará, pues, constituida por cinco ciencias fundamentales: astronomía, física, química, biología y sociología. La sucesión de estas ciencias está determinada por "una subordinación necesaria e invariable, fundada, independientemente *de* cualquier opinión hipotética, en la simple comparación profundizada de los fenómenos correspondientes" (*Phil.pos.*, 1, p. 75).

No forman parte de la jerarquía de las ciencias, como se ve, las matemáticas ni la psicología. Los motivos de la exclusión son diversos. Las ciencias matemáticas han sido excluidas por su importancia fundamental, por cuanto son la base de todas las demás ciencias. Las matemáticas se dividen, según Comte, en dos grandes ramas: las matemáticas abstractas, es decir, el cálculo, y las matemáticas concretas, constituidas por la geometría general y por la mecánica racional. Estas dos últimas son verdaderas ciencias naturales, fundadas, como todas las otras, en la observación, aunque, por la extensa simplicidad de sus fenómenos, sean susceptibles de una sistematización más perfecta que cualquier otra ciencia de observación. En cuanto al cálculo, es la parte puramente instrumental de las matemáticas, no siendo otra cosa que 'una inmensa y admirable extensión de la lógica natural hasta un cierto orden de deducción" (*Phil.pos.*, I, p. 87).

Pero la psicología debe su exclusión de la enciclopedia de las ciencias al hecho de que no es una ciencia ni es susceptible de llegar a serlo. La pretendida 'observación interior", que se ha querido aplicar al estudio de los fenómenos intelectuales, es imposible. Los fenómenos intelectuales no pueden ser observados en el acto mismo en que se verifican. "El individuo pensante no puede dividirse en dos, uno de los cuales razonaría mientras el otro le vería razonar. Siendo el órgano observado y el órgano observador en este caso idénticos, ¿cómo podría efectuarse la observación? '' (*Ib.*, I, p. 32). Solamente la filosofía positiva, considerando los resultados de la actividad intelectual, permite conocer sus relaciones estáticas y dinámicas. Desde el punto de vista estático, el estudio de tales fenómenos no puede consistir más que en la determinación de las condiciones orgánicas de que dependen y, por esto, forma parte esencial de la anatomía y de la fisiología. Desde el punto de vista dinámico, todo se reduce a estudiar el

procedimiento efectivo del espíritu humano mediante el examen de los procedimientos empleados para obtener los conocimientos reales; pero este estudio es propio, evidentemente, de la sociología. Comte concluye que en la enciclopedia de las ciencias no hay lugar para una ilusoria psicología, que sería sólo la última transformación de la teología.

634. COMTE: LA SOCIOLOGÍA

La ciencia a la cual todas las ciencias están subordinadas, como a su fin último, es la sociología. La finalidad de esta ciencia es "percibir netamente el sistema general de las operaciones sucesivas, filosóficas y políticas, que deben libertar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente *y* conducirla directamente a una nueva organización, más progresiva y mas sólida que la que se asentaba sobre la filosofía teológica ' (*Phil. pos.*, IV, p. 7). Considerando este fin, la sociología debe constituirse de la misma forma que las demás ciencias positivas y concebir los fenómenos sociales como sujetos a leyes naturales que hagan posible la previsión de los mismos, al menos dentro de los límites compatibles con su superior complejidad.

La sociología, o física social, es dividida por Comte en *estática* social y *dinámica* social, correspondientes a los dos conceptos fundamentales en que ella se funda: los de orden y de progreso. La estática social pone de relieve la relación necesaria, el "consentimiento universal", que tienen entre sí las diversas partes del sistema social. Así, entre el régimen político y el estado correspondiente de la civilización humana hay una relación necesaria, por la cual un régimen determinado, aun estando conforme con la fase correspondiente de la civilización, se convierte en inadecuado para una fase diversa y sucesiva.

La idea fundamental de la dinámica social es, en cambio, la del progreso, esto es, la del desenvolvimiento continuo y gradual de la humanidad. Según la noción de progreso, cada uno de los estados sociales consecutivos es "el resultado necesario del precedente y el motor indispensable del siguiente, según el luminoso axioma del gran Leibniz: el presente está preñado del futuro" (*Ib.*, IV, p. 292). La idea del progreso tiene para la sociología una importancia aún mayor que la que tiene la idea de la serie individual de las edades para la biología. Explica también la aparición de hombres geniales, de esos hombres a quienes Hegel llamaba "individuos de la historia cósmica"; y la explicación de Comte es análoga a la de Hegel. Los hombres de genio no son mas que los órganos propios del movimiento predeterminado, el cual, en el caso de faltarle esos genios, se hubiera abierto otros caminos (*Ib.*, p. 298). El progreso realiza un perfeccionamiento incesante, aunque no ilimitado, del genero humano; y este perfeccionamiento señala "la preponderancia creciente de las tendencias más nobles de nuestra naturaleza ' (*Ib.*, p. 308). Pero este perfeccionamiento no implica que una fase cualquiera de la historia humana sea imperfecta o inferior a las otras. Para Comte, como para Hegel, la historia es siempre, en todos sus momentos, todo lo que debe ser. "Puesto que el perfeccionamiento efectivo es sobre todo resultado del desarrollo espontaneo de la humanidad, ¿cómo podría no ser esencialmente, en cada época, lo que podía ser según el conjunto de la situación? " (*Ib.*,

p. 311). Comte afirma (*Ib.*, p. 310) que, sin esta plenitud de cada època de la historia respecto de sí misma, la misma historia sería incomprensible. Y no duda tampoco en introducir de nuevo en la historia el concepto de causa final. Los acontecimientos de la historia son necesarios en el doble significado del vocablo: en el sentido de que en ella es inevitable lo que se manifiesta desde el primer momento como indispensable, y recíprocamente. Esta es una manera igualmente eficaz de expresar la identidad hegeliana entre lo racional y lo real. Y Comte cita a este propósito "el magnífico aforismo político del ilustre De Maistre: *todo lo que es necesario existe"* (*Ib.*, IV, p. 394).

Es fácil darse cuenta de cómo desde este punto de vista el futuro régimen sociológico le parece a Comte inevitable, por ser racionalmente necesario. En este régimen, la libertad de investigación y de crítica será abolida. "Históricamente considerado —dice Comte (*Ib.*, p. 39)—, el dogma del derecho universal absoluto e indefinido de examen es sólo la consagración, bajo una forma viciosamente abstracta, común a todas las concepciones metafísicas, del estado pasajero de la libertad ilimitada, en el cual el espíritu humano ha sido espontáneamente colocado por una consecuencia necesaria de la irremediable decadencia de la filosofía teológica y que debe durar naturalmente hasta el advenimiento social de la filosofía positiva." En otras palabras, la libertad de investigación se justifica en el período de tránsito del absolutismo teológico al absolutismo sociológico; una vez instaurado este último, será abolida por él, como ha sido abolida por el primero.

635. COMTE: LA TEORÍA DE LA CIENCIA

La teoría de la ciencia es la parte de la obra de Comte que ha tenido mayor resonancia y duración en la filosofía y más eficacia en el desarrollo mismo de la ciencia. Como ya Bacon y Descartes (a los que se declara vinculado), Comte concibe la ciencia como dirigida esencialmente a establecer el dominio del hombre sobre la naturaleza. No es que la ciencia sea ella misma de naturaleza práctica o tienda explícitamente hacia la acción. Comte afirma enérgicamente, por el contrario, el carácter especulativo de los conocimientos científicos y los distingue claramente de los tecnicoprácticos, limitando solamente a ellos el objetivo de una enciclopedia de las ciencias. Sin embargo, considerado en su conjunto, el estudio de la naturaleza está destinado a suministrar "la verdadera base racional de la acción del hombre sobre la naturaleza", ya que "sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es el de hacerlos prever, puede, evidentemente, conducirnos en la vida activa a modificarlos en provecho nuestro" (*Phil. pos.*, I, p. 51). El fin de la investigación científica es la formulación de las leyes, porque la ley permite la previsión; y la previsión dirige y guía la acción del hombre sobre la naturaleza. "En resumen —dice Comte—, *ciencia, por tanto, previsión; previsión, por tanto, acción:* tal es la fórmula sencillísima que expresa de manera exacta la relación general entre la ciencia y el arte, tomando estos dos términos en su acepción total" (*Ib.*, p. 51). La investigación de la ley se convierte así en término último y constante de la investigación científica. La

doctrina de Comte no es en absoluto un empirismo. La ley, implicando el determinismo riguroso de los fenómenos naturales y su posible subordinación al hombre, tiende a delinear la armonía fundamental de la naturaleza. Entre los dos elementos que constituyen la ciencia, el hecho observado u observable y la ley, es la ley la que prevalece sobre el hecho. Toda ciencia —dice Comte— consiste en la coordinación de los hechos; y si las diversas observaciones fueran del todo aisladas, no habría ciencia. "En general, cabe también decir que la ciencia está destinada esencialmente a prescindir, hasta el punto en que los diversos fenómenos lo consienten, de toda observación directa, permitiendo deducir del número más pequeño posible de datos inmediatos el número más grande posible de resultados" (*Ib.*, I, p. 99). El espíritu positivo tiende a conceder a la racionalidad un lugar siempre creciente a expensas de la empiricidad de los hechos observados. "Nosotros hemos reconocido —dice Comte— que la verdadera ciencia, considerada según aquella previsión racional que caracteriza su principal superioridad con respecto a la pura erudición, consiste esencialmente en leyes y no en hechos, aunque éstos sean indispensables para su establecimiento y su sanción" (*Phil. pos.*, VI, p. 600). Y añade: "El espíritu positivo, sin dejar nunca de reconocer la preponderancia necesaria de la realidad directamente experimentada, tiende siempre a aumentar lo más posible el dominio racional a expensas del dominio experimental, sustituyendo cada vez más con la previsión de los fenómenos su exploración inmediata" (*Ib.*, p. 600-601).

Con esta tendencia lógica de la ciencia se relaciona, según Comte, su esencial relativismo. Comte reconoce a Kant el mérito de haber sido el primero en intentar huir del absolutismo filosófico "con su célebre concepción de la doble realidad, a la vez objetiva y subjetiva". Pero el esfuerzo de Kant no ha sido coronado por el éxito y lo absoluto ha permanecido en la filosofía. Solamente "la sana filosofía biológica" ha permitido comprobar que las operaciones de la inteligencia, en su calidad de Fenómenos vitales, están también, inevitablemente, subordinadas a la relación fundamental entre el organismo y el ambiente, cuyo dualismo constituye, en el conjunto de sus aspectos, la vida. Por esta relación, todos nuestros conocimientos reales son relativos, por una parte, al ambiente, en cuanto influye sobre nosotros, y, por otra, al organismo, en cuanto es sensible a esta acción. Todas las especulaciones humanas están, por tal razón, influenciadas profundamente por la constitución externa del mundo, que regula el modo de acción de las cosas, y por la constitución interna del organismo, que determina el resultado personal; y es imposible establecer en cada caso la apreciación exacta de la influencia propia de cada uno de estos dos elementos inseparables de nuestro pensamiento. En virtud de este relativismo, se debe admitir la evolución intelectual de la humanidad, y se debe admitir también que tal evolución está sujeta a la transformación gradual del organismo. De esta manera queda excluida definitivamente la inmutabilidad de las categorías intelectuales del hombre; y Comte declara que, desde este punto de vista, las teorías sucesivas son 'aproximaciones crecientes de una realidad que no podría nunca ser rigurosamente apreciada, siendo siempre la mejor teoría en cada época aquella que mejor representa el conjunto de las observaciones correspondientes' (*Ib.*, VI, p. 622-23).

Son éstas las ideas que han asegurado por largo tiempo el éxito de la teoría de la ciencia de Comte. Pero estas ideas son también fundamento de un conjunto de limitaciones arbitrarias y dogmáticas que Comte quiso imponer a la investigación científica. Ya en el *Curso de filosofía positiva* se mantiene una polémica continua contra la especializacion científica, polémica que querría inmovilizar la ciencia en sus posiciones más generales y abstractas y sustraer estas posiciones a toda ulterior duda e investigación. Comte condena todos los trabajos experimentales que le parecen producir "una verdadera anarquía científica"; condena también el uso excesivo del cálculo matemático; y querría determinar para cada clase de observación "el grado conveniente de precisión habitual, más allá del cual la exploración científica degenera inevitablemente, por un análisis demasiado minucioso, en una curiosidad siempre vana y alguna vez gravemente perturbadora" (*Ib.*, IV, p. 637). Forma parte del espíritu de la sana filosofía admitir que "las leyes naturales, verdadero objeto de nuestras investigaciones, no pueden ser rigurosamente compatibles, en ningún caso, con una investigación demasiado detallada '; y por eso ninguna sana teoría puede sobrepasar con éxito "la exactitud reclamada por nuestras necesidades prácticas" (*Ib.*, p. 638). Y así, mientras afirma el carácter especulativo y desinteresado de la investigación científica, Comte quisiera imponer a dicha investigación los límites propios de las necesidades prácticas reconocidas. Por ejemplo, la astronomía debería limitarse al estudio del sistema solar y reducirse a la consideración de las leyes geométricas y mecánicas de los cuerpos celestes, abandonando cualquier investigación de otra clase. Comte justifica esta limitación afirmando que "existe, en toda clase de investigaciones y bajo todas las grandes relaciones, una armonía constante y necesaria entre la extensión de nuestras verdaderas necesidades intelectuales y el alcance efectivo, actual o futuro, de nuestros conocimientos reales. Esta armonía... deriva simplemente de esta necesidad evidente: que nosotros necesitamos conocer solo lo que puede actuar sobre nosotros de una manera más o menos directa; y, por otro lado, por el hecho mismo de que una tal influencia existe, se convierte para nosotros, tarde o temprano, en un medio cierto de conocimiento" (*Phil. pos.*, II, p. 8). En otras palabras, la investigación científica debe salir al paso de las necesidades intelectuales del hombre; y todo lo que parece desbordar tales necesidades cae fuera de ella. Aquí Comte cree, evidentemente, que las necesidades intelectuales del hombre han sido fijadas y determinadas de una vez para siempre, y pretende así imponerlas como guía a la ciencia, la cual, en realidad, tiene como objetivo el definirlas y hacerlas emerger de sus problemas.

Pero en el *Sistema de política positiva y* en los escritos menores que se vinculan con la segunda rase de su pensamiento, esta dogmatización de la ciencia está todavía más acentuada. Aquí preconiza "una inflexible disciplina" del trabajo científico, disciplina que en el futuro "régimen sociocrático" debería corregir y prevenir las desviaciones espontáneas. "El sacerdocio y el público deberán siempre proscribir los estudios que no tiendan a mejorar o a determinar mejor las leyes matemáticas y físicas de la existencia humana, o a caracterizar mejor las modificaciones que traen consigo, o, por lo menos, a perfeccionar realmente el método universal" (*Pol. pos.*, I, ed. 1890, p. 455). Comte hace valer con extraordinaria energía

el principio que condena cualquier investigación científica cuya utilidad para el hombre no sea evidente. Así, la astronomía es reducida al estudio de la Tierra. "En lugar del incierto estudio del Cielo, debe proponerse el conocimiento de la Tierra, no considerando los demás astros más que según sus relaciones reales con el planeta humano" (*Ib.*, p. 508). Las ramas de la física son declaradas irreducibles entre sí, porque corresponden a la división de los sentidos humanos (*Ib.*, p. 528). Son condenados como inútiles los estudios que se refieren "a las pretendidas interferencias ópticas o las interferencias análogas en acústica" (*Ib.*, p. 531). Se acusa de espíritu metafísico a Lavoisier (*Ib.*, p. 545) y se condenan "los trabajos dispersos de la química actual" (*Ib.*, p. 548). En resumen, "la usurpación de la física por parte de los geómetras, de la química por parte de los físicos y de la biología por parte de los químicos, son simples prolongaciones sucesivas de un régimen vicioso" que olvida el principio fundamental de la enciclopedia científica: "que toda ciencia inferior no debe ser cultivada sino en cuanto el espíritu humano tenga necesidad de ella para elevarse sólidamente a la ciencia siguiente, hasta alcanzar el estudio sistemático de la Humanidad, que es su única estación final" (*Pol. pos.*, I, p. 471-472). Por tanto, importa sustraer la ciencia a los científicos y confiarla, en cambio, a los verdaderos filósofos "dignamente consagrados al sacerdocio de la Humanidad" (*Ib.*, p. 473). Es casi inútil detenerse a observar que el desarrollo ulterior de la ciencia ha desmentido plenamente la conveniencia y oportunidad de estas prescripciones y proscripciones de Comte, que habrían inmovilizado la ciencia misma y le habrían impedido cumplir aquella misma útil función para la humanidad, a que Comte la llamaba. Especulaciones astronómicas, ramas de cálculo muy abstractas, investigaciones físicas aparentemente privadas de toda posible referencia a la práctica y cultivadas al principio a título puramente especulativo, se han revelado después como susceptibles de aplicaciones útilísimas e indispensables a la misma técnica productiva. Las limitaciones y los prejuicios de Comte habrían privado realmente a la ciencia de toda posibilidad de desarrollo teórico y práctico. Afortunadamente, la ciencia, aun empleando ampliamente el concepto fundamental de Comte de la legalidad de los fenómenos naturales y de la posibilidad de previsión que ofrece, se ha desinteresado en seguida de las restricciones en que Comte la encuadraba y ha procedido por cuenta propia.

Tales restricciones son, con todo, un aspecto esencial de la obra de Comte, que va dirigida explícitamente a establecer una sociocracia, esto es, un régimen fundado en la sociología, análogo y correspondiente a la teocracia fundada en la teología (*Ib.*, p. 403). Comte hubiera querido ser el jefe espiritual de un régimen positivo, tan absolutista como el régimen teológico que debía suplantar. Menos afortunado que Hegel, el cual con la ayuda del Estado prusiano consiguió, al menos en parte, establecer prácticamente su absolutismo doctrinal, Comte no consiguió nunca llevar a la práctica sus aspiraciones absolutistas. Pero la coincidencia de posiciones entre estas dos personalidades filosóficas, aparentemente tan diferentes, es profundamente significativa: ambos se sentían sacerdotes y profetas de la nueva divinidad romántica: la humanidad o la historia como tradición.

636, COMTE: LA DIVINIZACIÓN DE LA HISTORIA

El *Sistema de política positiva* va dirigido explícitamente a transformar la filosofía positiva en una religión positiva. Tiende a fundar la unidad dogmàtica, cultural y práctica, de la humanidad, unidad que, rota por la decadencia del régimen teocrático y por los primeros escarceos del espíritu positivo, no ha sido todavía restablecida. Esta unidad no es solamente, debido a esto, la unidad de una doctrina, sino también la de un culto, de una moral y de una costumbre. Comte, en la obra citada, aclara todos sus aspectos.

El concepto fundamental es el de la Humanidad, que debe ocupar el lugar de Dios. La Humanidad es el Gran Ser como "conjunto de los seres pasados, futuros y presentes que concurren libremente a perfeccionar el orden universal" *(Pol. pos.*, IV, p. 30). Los seres pasados y futuros son la "población subjetiva", y los seres presentes, la "población objetiva". La existencia del Gran Ser implica la subordinación necesaria de la población objetiva a la doble población subjetiva. "Esta suministra, por una parte, la fuente, y por otra, el objetivo de la acción que sólo aquélla ejerce directamente. Nosotros trabajamos siempre para nuestros descendientes, pero bajo el impulso de nuestros antepasados, de los cuales derivan a la vez los elementos y los procedimientos de todas nuestras acciones. El privilegio principal de nuestra naturaleza consiste en el hecho de que toda individualidad se perpetúa indirectamente a través de la existencia subjetiva, si su obra objetiva ha dejado resultados dignos. Se establece así desde el principio la continuidad propiamente dicha, que nos caracteriza más que la simple solidaridad, cuando nuestros sucesores prosiguen nuestros objetivos como nosotros hemos seguido los de nuestros predecesores" (*Ib.*, IV, p. 34-35). Estas palabras de Comte demuestran claramente la inspiración última de su pensamiento. El concepto de Humanidad no es un concepto biológico (aun admitiendo que también lo sea), sino un concepto histórico, fundado en la identificación romántica de tradición e historicidad. La Humanidad es la tradición ininterrumpida y continua del género humano, tradición condicionada por la continuidad biológica de su desarrollo, pero que incluye todos los elementos de la cultura y de la civilización del género humano. Comte pone de relieve continuamente la sabiduría y providencia del Gran Ser, que ha sabido maravillosa y gradualmente desarrollarse en sus edades primitivas (teológica y metafísica) para alcanzar la edad positiva, que anuncia su plena madurez. "Entonces -dice Comte (*Ib.*, IV, p. 40)– instituyó espontáneamente, primero, los dioses antiguos ; después, su único heredero (el Dios de las religiones monoteístas), para guiar, respectivamente, su segunda infancia y su adolescencia. Los elogios dirigidos sinceramente a estos tutores subjetivos son otros tantos homenajes indirectos a la sabiduría instintiva de la Humanidad... Cuando su madurez sea completa se admirará justamente su providencia, dirigida y sentida hacia sus verdaderos servidores." La Humanidad, por tanto, no es más que la tradición divinizada; una tradición que comprende todos los elementos objetivos y subjetivos, naturales y espirituales, que constituyen el hombre.

Así entendida, implica, en primer lugar, la idea del progreso. El progreso, según Comte, es "el desarrollo del orden". El concepto del mismo fue

establecido por la Revolución francesa, que lo sustrajo a la teoría del "movimiento circular u oscilatorio" a que la Humanidad parecía condenada. Pero tal concepto no hubiese podido completarse de no haberse antes hecho justicia a la Edad Media, por la que la Edad Antigua y la Edad Moderna están, al mismo tiempo, separadas y unidas. Y Comte le reconoce a De Maistre el mérito de haber contribuido a preparar la verdadera teoría del progreso revalorizando la Edad Media. En efecto, sólo después de esta revalorización, la continuidad de la tradición providencial ha sido restablecida *(Pol. pos.*, I, p. 64). Y esta continuidad debe ser establecida, según Comte, a través de todas las generaciones de los vivientes, e incluso mas allá de los vivientes, en el mundo inorgánico. La tendencia final de toda vida animal consiste en formar un Gran Ser, más o menos análogo a la Humanidad. Esta disposición común no podía, con todo, prevalecer más que en una sola especie animal (*Ib.*, I, p. 620-621); por esto, toda especie animal fuera del hombre, es "un Gran Ser más o menos abortado" (*Cat. pos.*, edición 1891, p. 198); y Comte prevé en el régimen futuro de la sociocracia un puesto también para los animales, para "estos auxiliares del hombre" que deben ser llevados lo más cerca posible de la condición de la Humanidad. Pero la continuidad tradicional y progresiva del Gran Ser no se limita al mundo animal. Comte no disimula sus simpatías por el fetichismo, que considera animados aun a los seres inorgánicos. El error del fetichismo ha sido únicamente confundir la vida propiamente dicha con la actividad espontánea, y atribuir, por tanto, la vida a seres provistos únicamente de esta última. Pero, en cierto aspecto, que es el fundamental, fetichismo y positivismo son afines: ambos ven en todos los seres una actividad que es análoga o similar a la humana, y así establecen aquella unidad fundamental y progresiva del mundo, que se expresa en la teoría del Gran Ser *(Pol. pos.*, III, p. 87 sigs.; IV, p. 44). A través de esta revalorización del fetichismo, el mismo mundo de la naturaleza inorgánica se le aparece a Comte como parte integrante de esa historia universal que ve sintetizada y reasumida en el Gran Ser. La idea romántica de la realidad como revelación o manifestación progresiva de un principio infinito que al término del proceso aparece en su plena determinación, domina así enteramente la doctrina de Comte, la cual, no obstante la radical diferencia de lenguaje que emplea, no se diferencia en su principio de la doctrina de Hegel. Ambas doctrinas concluyen divinizando la historia, que una llama Humanidad o Gran Ser, y la otra Idea, pero que una y otra consideran como tradición, conservación y progreso, es decir, infinito y absoluto presente. De aquí deriva la otra afinidad, que ya hemos hecho notar, entre Hegel y Comte: la tendencia al absolutismo doctrinal y político. La llamada sociocracia, de que Comte se erige en defensor y profeta, es un régimen absolutista, que debería ser dominado y dirigido por una corporación de filósofos positivistas. "Esta —dice Comte *(Pol. pos.*, IV, p. 65)— es la constitución normal de la sociocracia; bajo la presidencia doméstica de los representantes de su naturaleza, la Humanidad coloca primero a los intérpretes de sus leyes; después, a los ministros de sus designios, y, finalmente, a los agentes de su poder. Amar, saber, querer y poder se convierten en atributos respectivos de cuatro servicios necesarios, cuya separación y coordinación caracterizan la madurez del Gran Ser."

Comte traza con minuciosos detalles el culto positivista de la Humanidad. Establece así un "Calendario positivista" en el que los meses y los días están

dedicados a las mayores figuras de la religión, del arte, de la política y de la ciencia. Finalmente, propone una nueva "señal", que debería sustituir a la señal de la cruz de los cristianos, y que consiste en tocar sucesivamente "los principales órganos que la teoría cerebral asigna a sus tres elementos", o sea, al amor, al orden, al progreso *(Pol. pos.,* IV, p. 100-101). Y en su último escrito dedicado a la *Filosofía de las matemáticas* (1856), en que se propone asociar la ciencia de la naturaleza con el sentimiento, pretende establecer una trinidad positivista. Al lado del *Gran Ser,* que es la Humanidad, pone como objeto de adoración al *Gran Fetiche,* o sea, la Tierra, y el *Gran Medio,* esto es, el Espacio. Este último debe ser considerado como la representación de la *fatalidad* en general. La unidad final, que la sociocracia debe realizar, manifestará nuestra gratitud hacia lo que sirve al Gran Ser: deberá, por ello, disponernos a venerar la fatalidad que domina nuestra existencia y a concebirla como algo que tiene su sede inmutable en el espacio, el cual aparecerá dotado de sentimiento, si bien no de actividad ni de inteligencia. Y en el Espacio así entendido deberán aparecérsenos impresos los conceptos, las imágenes y también los diagramas geométricos y los símbolos algebraicos. Estas últimas especulaciones de Comte demuestran solamente una desconcertante ausencia, en su autor, de sentido del ridículo.

La moral del positivismo es el altruismo. *Vivir para los demás* es su máxima fundamental. Tal máxima no es contraria a todos los instintos del hombre, porque éstos no son exclusivamente egoístas. Junto a los instintos egoístas, el hombre posee instintos simpáticos, que la educación positivista puede desarrollar gradualmente hasta hacerlos predominar sobre los demás. Y, de hecho, las relaciones domésticas y civiles tienden a contener los instintos personales, a través de los mismos conflictos que ellos suscitan entre los diversos individuos. Favorecen, por el contrario, las inclinaciones benévolas que son susceptibles de un desarrollo simultáneo en todos los individuos (Caí. *pos.*, p. 48). El positivismo, que muestra la unidad esencial del género humano en su historia, puede facilitar y dirigir la formación y los instintos sociales y formar un sentimiento social que *se* convierta en guía espontánea de la conducta de los individuos. La futura sociocracia estará en este aspecto dominada por el sentimiento más que por la razón y concederá una parte importante a las mujeres, que representan precisamente el elemento afectivo del género humano *(Pol. pos.,* I, p. 204 sigs.). El elemento sentimental o afectivo deberá, además, según Comte, estar presente en el culto debido al Gran Ser, que deberá ser objeto de un amor noble y tierno, inspirador de una activa solicitud de perfeccionamiento (*Ib.*, p. 341). Y, sobre todo, deberá inspirar una nueva poesía, que se dedicará a cantar a la Humanidad y a idealizarla en formas embellecidas, términos ideales de nuevos progresos (*Ib.*, *p.* 339).

637. DISCÍPULOS INMEDIATOS DE COMTE

La "corporación de filósofos" a que Comte quería confiar la suerte futura de la humanidad, tuvo en Francia un principio de actuación por obra de un grupo de entusiastas admiradores del maestro, que, durante la vida de Comte, proveyeron con aportaciones financieras a su sostenimiento, y que después de

su muerte procuraron mantener viva y difundir su doctrina. De estos sobresale Pedro Laffitte (1832-1903), profesor desde 1892 en el Colegio de Francia. Laffitte fue autor de obras voluminosas, pero de escaso valor (Los *grandes tipos de la humanidad,* 1875-76; *Lecciones de moral positiva,* 1881 ; *Curso de filosofía primera,* 1889-90), y fundó, en 1878, la "Revista Occidental", órgano del positivismo en Francia y en todo el Occidente.

En Francia, el más notable discípulo de Comte fue Emilio Littré (1801-1881). Entre las obras de Littré debemos citar: *Conservación, revolución, positivismo,* 1852; *Fragmentos de filosofía positiva y de sociología contemporánea,* 1876, y *La ciencia desde el punto de vista filosófico*, 1873. Publicó, además, otros escritos destinados a la exposición y difusión de la doctrina de Comte. En 1867 Littré fundó la "Revista de Filosofía positiva", que continuó publicándose hasta 1883. Littré rechaza, sin más, la religión de la humanidad y, por tanto, toda la última fase del pensamiento de Comte. La aportación capital de Comte ha sido, según él, haber demostrado que la filosofía puede someterse al mismo método que las ciencias positivas. Pero este descubrimiento excluye cualquier incursión por el dominio de la trascendencia y de la metafísica y encierra el conocimiento humano en los límites de lo relativo. Littré rechaza por ello todas las hipótesis inverificables, tanto materialistas como espiritualistas. La filosofía, como la ciencia, debe eliminar de su seno cualquier concepción trascendente o sobrenatural y descubrir en la naturaleza y en la historia sólo leyes inmanentes y empíricas. Littré acepta el principio, propio del positivismo social, de la estrecha conexión entre la ciencia y el desarrollo social; y descubre en el positivismo la garantía de todo progreso futuro. "Nos inclina al trabajo, a la equidad social, a la paz internacional, mediante la industria, mediante la difusión de la ciencia y de las luces, mediante el cultivo de las bellas artes y el mejoramiento gradual de la moral."

En Inglaterra, la doctrina de Comte fue difundida y defendida por Enriqueta Martineau (1802-1876), que tradujo al inglés, en 1852, el *Curso de filosofía positiva,* y por Ricardo Congreve, que cuidó de la traducción del *Catecismo positivista* y del *Sistema de política positiva.* Seguidor inmediato de Comte puede considerarse a Jorge Lewes (1817-1878), autor de cuatro volúmenes de *Problemas de la vida y del espíritu*, (1874-79), aunque se apartó de Comte al admitir la posibilidad de una psicología empírica y de una metafísica asimismo empirica. Lo *metempírico*, como Lewes llama a lo que está más allá de la experiencia posible, debe ser, a su vez, tratado con método positivo, de manera que sean eliminados de él todos los residuos suprasensibles. Lewes toma asimismo de Spencer numerosos puntos doctrinales, aunque se profese explícitamente discípulo de Comte. En general, los evolucionistas ingleses criticaron y combatieron la doctrina de Comte.

638. EL POSITIVISMO UTILITARISTA

El utilitarismo de la primera mitad del siglo XIX puede ser considerado como la primera manifestación del positivismo en Inglaterra. Se trataba de un positivismo social (análogo y correspondiente al francés de entonces) por el cual las tesis teoréticas de filosofía o de moral fueron consideradas como

instrumentos de renovación o de reforma social. En efecto, el utilitarismo se relacionaba estrechamente con una actividad política de cuño radical o socialista, que tuvo sus máximos exponentes precisamente en los tres teóricos principales del utilitarismo: Bentham, James Mill y John Stuart Mill.

Los utilitaristas mostráronse a veces favorables y otras veces desfavorables a las demás corrientes reformadoras que se desarrollaron simultáneamente en Inglaterra. Fueron desfavorables al socialismo del industrial filántropo y reformador Roberto Owen (1771-1858). Owen estaba convencido de que el "maqumismo muerto" entraba en competencia con el "maqumismo viviente", y que, por tanto, la introducción de las máquinas en la industria moderna tendría como resultado último la miseria del trabajador. Por esto quiso crear comunidades que se mantuviesen a sí mismas mediante el cultivo del suelo con la azada y en las cuales cada hombre trabajase para todos. Sin embargo, las ideas de Owen de que todas las religiones son esencialmente dañosas para el género humano y que el carácter del hombre es formado por las circunstancias, de manera que la inmoralidad no exige sanciones divinas ni humanas, sino que es más bien una enfermedad que se ha de curar con la modificación de las circunstancias externas, unen a Owen con los utilitaristas. Estos, lo mismo que Owen, tenían la pretensión de conseguir un mejoramiento de las condiciones sociales a través de un método puramente científico y, como él, justificaron sus esperanzas con la fe en la posibilidad de modificar indefinidamente la naturaleza humana mediante las circunstancias exteriores.

Los utilitaristas, habitualmente, han enumerado entre sus mayores representantes y profetas las dos grandes figuras de la economía política del siglo XIX: Malthus y Ricardo. En su primer momento, con los fisiócratas franceses y con Adam Smith, la economía política había participado de la fe optimista del iluminismo del siglo XVIII, creadora del concepto de un *orden* de los hechos económicos por el cual llegan a coincidir providencialmente el interés privado y el interés público, de donde resulta que al individuo le basta seguir su propio interés para actuar al mismo tiempo como una fuerza dirigida al bien de todos. Malthus y Ricardo ponen de relieve crudamente las anomalías fundamentales del orden económico, evidenciando, por tanto, la necesidad de una modificación activa de ese mismo orden y, por consiguiente, de un progreso no ya natural y mecánico, sino dirigido por fuerzas morales. Pero tales fuerzas -y aquí reside el carácter positivista de toda esta corriente— no pueden actuar mas que sobre hechos y por medio de hechos; en otras palabras, la acción del hombre sobre la realidad social debe seguir el mismo método que la ciencia emplea con éxito en su acción sobre el mundo natural.

Tomas Roberto Malthus (1766-1834) publicó anónimamente en 1798 su *Ensayo sobre la población,* del que en 1803 hizo una segunda edición, aumentada y modificada. Su punto de partida es una consideración de la relación entre el crecimiento de la población y el crecimiento de los medios de subsistencia. Teniendo presente el desarrollo de la América del Norte inglesa, Malthus observó que la población tiende a crecer en proporción geométrica (2-4-8, etc.), esto es, duplicándose cada veinticinco años, mientras que los medios de subsistencia tienden a crecer en proporción

aritmética (1-2-3, etc.). El desequilibrio que así se crea entre la población y los medios de subsistencia puede ser eliminado de dos maneras, según Malthus: en primer lugar, a través de la miseria y del vicio, que disminuyen y diezman la población; en segundo lugar, por medio del "control preventivo" de los nacimientos. Evidentemente, el progreso de la sociedad humana consiste en sustituir, lo más posible, el control represivo por el control preventivo: en impedir el aumento excesivo de la población mediante lo que el llama la "abstención moral", esto es, "con el abstenerse del matrimonio por motivos prudenciales y con una conducta estrictamente moral durante el período de dicha abstinencia". Malthus no veía otro remedio para los males sociales que el de una educación fundada en tales principios. Su doctrina, indudablemente, planteó un problema que continúa siendo de palpitante actualidad y que procuró resolver con espíritu científico, enfrentándose valerosamente con los datos que estaban a su alcance.

El otro economista, David Ricardo (1772-1823), es autor de los *Principios de economía política y de impuestos* (1817), que se convirtió en la Biblia económica de los utilitarios. Los análisis de Ricardo se mueven en la misma línea que los de Malthus; pero se refieren, sobre todo, a la relación entre el salario del trabajador y la ganancia del capitalista. En primer lugar hace resaltar el fenómeno de la llamada "renta de la tierra". Dado que en el mercado el mismo producto debe ser vendido al mismo precio, los propietarios de los terrenos más fértiles, que producen a un coste inferior, tienen un plus de beneficio que constituye precisamente la renta de la tierra. Es evidente que este fenómeno pone el interés de los propietarios rurales en antagonismo con el interés de la colectividad, ya que, a medida que se verifica un aumento de la población o, en general, un estado de mayor miseria, la renta de los propietarios agrarios se acrecienta. El orden económico no actúa aquí como orden providencial o provechoso. En cuanto al salario, Ricardo admite que su precio natural "es el necesario para poner a los trabajadores en la posibilidad de vivir y perpetuar su raza sin aumentar ni disminuir". Vio así claramente el antagonismo entre beneficio y salario. Y, con todo, aun considerando el capital nada más que como "trabajo acumulado", no creyó que su rendimiento fuera siempre proporcionado al trabajo personal. Merced a su obra, la economía política salio de la fase de una justificación del orden social existente para entrar en una fase de crítica de este orden y de una aportación de los medios aptos para modificarlo.

Estrechamente ligadas con estas doctrinas económicas deben considerarse las doctrinas filosóficas de los utilitaristas. Jeremías Bentham (4 febrero 1748 - 6 junio 1832) fue un filántropo y un político que dedicó su actividad a proyectar y promover una reforma de la legislación inglesa, encaminada a mejorar las condiciones del pueblo. Parte del mismo principio que muchos escritores del Iluminismo y que halló su mejor fórmula en Hutcheson y Beccaria (vol. II, § § 480, 502): la máxima felicidad posible para el mayor numero posible de personas. Bentham consideró siempre este principio como la única medida legítima del bien y del mal. bu primer escrito, *Fragmento sobre el gobierno*, fue publicado en 1776. A éste siguió un escrito de economía, *Defensa de la usura* (1787), y luego su obra más vasta: *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789). En 1802, un discípulo francés de Bentham, Dumont, publicó en Francia un

Tratado de la legislación civil y penal, que es traducción de parte de la obra precedente y de otros escritos de Bentham que no había publicado todavía en el original inglés. Posteriormente aparecieron *Tabla de los motivos de acción* (1817); *Ensayo sobre la táctica política* (1816); *Visión introductiva de las pruebas judiciales* (1812); *Cristomatía* (1816), en la que se recogen fragmentos sobre distintos temas de índole filosófica; *Deontología o ciencia de la moralidad,* revisada y publicada después de su muerte en 1834. Bentham es también autor de numerosísimos escritos políticos y jurídicos menores, algunos de los cuales se refieren a un nuevo sistema carcelario, llamado *Panopticon,* del cual fue defensor.

El propósito declarado de Bentham era convertir la moralidad en una ciencia exacta. Ahora bien, la ciencia debe apoyarse en hechos, en cosas reales que tengan relaciones definidas e impliquen una medida común. En el dominio moral, los únicos hechos en que nos podemos apoyar son el placer y el dolor. La conducta del hombre es determinada por la espera del placer o del dolor; y éste es el único motivo posible de acción. Sobre estos fundamentos, la ciencia de la moral se hace tan exacta como las matemáticas, aunque sea más intrincada y extensa (*Introd. to mor. and Legis,* en *Works,* I, p. v.). El juicio moral se convierte en un caso particular del juicio sobre la felicidad. Un comportamiento es bueno o malo según sea favorable o no a la felicidad; y acción legítima es la que provoca la máxima felicidad del mayor número. Como cualquier otro hombre, el legislador actúa legítimamente sólo en cuanto es guiado por el principio de "maximizar" la felicidad. Los placeres y los dolores, como consecuencia de las acciones, son llamados por Bentham *sanciones.* Las sanciones *físicas* son los placeres y los dolores que siguen a un cierto modo de comportarse, independientemente de la interferencia de otro ser humano o sobrenatural; las sanciones *políticas* son las que se derivan de la acción del legislador; las sanciones *morales o populares* son las que se derivan de otros individuos que no actúan físicamente; por último, las sanciones *religiosas* son las que se derivan de un "Ser superior invisible, legislador del universo". Los legisladores pueden actuar sobre los hombres sólo como actúa Dios mismo, es decir, por medio de las fuerzas de la naturaleza: mediante la aplicación de los dolores y placeres que pueden también ser sanciones naturales. El legislador debe establecer sus sanciones de manera que incline la balanza del placer y del dolor en el sentido más favorable al principio de maximizar la felicidad. La moralidad no es determinada por los motivos de la acción, sino únicamente por sus consecuencias, porque, en realidad, el motivo de la acción no es más que la espera de sus consecuencias. Decir que un comportamiento es bueno o malo significa que inclina la balanza hacia el placer o hacia el dolor. Fuera de este cálculo no hay, según Bentham, más que conceptos ficticios o "no entidades": tales son la conciencia o el sentido moral de que hablan algunos filósofos, y la misma obligación moral. La afirmación de que un hombre está obligado a ejecutar una acción significa solamente que sufrirá dolor si no la ejecuta. De manera que la obligación es verdaderamente una entidad ficticia, y sólo el placer y el dolor son reales. "Quitad los placeres y los dolores —dice Bentham (*Springs of Action,* en *Works,* I, p. 206)—, y no sólo la felicidad, sino también la justicia, el deber, la obligación y la virtud se convertirán en palabras hueras." Por esto se

preocupa Bentham de establecer una tabla completa de los motivos de la acción que ha de servir como guía para cualquier legislación futura. Esta tabla comprende, en primer lugar, la determinación de la *medida* del dolor y del placer en general; en segundo lugar, una clasificación de las diversas *especies* de placer y de dolor; en tercer Tugar, una clasificación de las diversas *sensibilidades* de los distintos individuos para el placer y para el dolor. En el primer aspecto, el placer y el dolor son considerados como entidades susceptibles de ser pesadas y medidas; y el valor de un placer dependerá, si es considerado en sí mismo, de la intensidad, duración, certeza y proximidad, o, si es considerado con respecto a los modos de obtenerlo, de su fecundidad (o tendencia a producir otros placeres) y de su pureza (o ausencia de consecuencias dolorosas).

Mucho menos interesantes y más arbitrarias son las clasificaciones que Bentham dio de los placeres y de los dolores y de las circunstancias que influyen en la sensibilidad individual de los mismos. Ya Stuart Mill encontraba a faltar en la clasificación de Bentham toda alusión a la conciencia, a la rectitud moral, al deber, al honor, etc. Y en cuanto a las circunstancias que determinan una diversa sensibilidad, Bentham enumeraba la constitución física, el carácter, el sexo, la raza, etc. Establecida así la patología, esto es, la teoría de la sensibilidad pasiva, Bentham pasaba luego a establecer la dinámica, o sea, el uso posible por parte del moralista y del legislador de estos motivos para determinar la conducta humana a fin de alcanzar la máxima felicidad posible. Bentham se sirve de su principio de la utilidad aun en su crítica política. Tacha de ficticios los derechos naturales del hombre afirmados por la Revolución francesa. Si la libertad fuera un derecho absoluto, anularía la ley, porque toda ley supone una coacción. El verdadero criterio es el de la utilidad, que establece inmediatamente los límites de la libertad y de la imposición. Bentham cree que todo gobierno, como toda autoridad, es un mal que es menester reducir a su mínima expresión, esto es, a aquel grado y a aquellos límites que lo hagan efectivamente útil.

El más importante discípulo de Bentham fue Jaime Mill (6 abril 1773 - 23 junio 1836), periodista, político y funcionario de la Compañía de las Indias de Londres. Su obra filosófica fundamental es el *Análisis de los fenómenos del espíritu humano* (1829); pero su pensamiento político influyó eficazmente en Inglaterra a través de algunos artículos compuestos por él para la *Enciclopedia Británica, y* especialmente el que se refiere al *Gobierno* (1820). Este artículo es una defensa del gobierno representativo, es decir, de la capacidad del pueblo para constituir por sí mismo una clase dirigente defensora de sus intereses. Si la Reforma —decía Mill— ha hecho al pueblo juez de sí mismo en materia religiosa, no se ve por qué no habríamos de tener confianza en el pueblo corno juez de sí mismo en materia política. El objetivo de Mill en su obra fundamental es hacer un análisis completo de los fenómenos mentales, esto es, reducir estos fenómenos a sus elementos primitivos, de modo análogo al que emplea la ciencia con los fenómenos de la naturaleza. Este intento está en la línea del pensamiento iluminista inglés, desde Hume en adelante, y su más notable antecesor es Hartley (II, § 481). Su novedad radica en el planteamiento positivista: Mill quiere fundar una ciencia del espíritu que se apoye en hechos como la ciencia de la naturaleza.

Y el hecho, para Mill, es la sensación. Los últimos componentes del espíritu son las sensaciones, de las cuales son copia las ideas. Como para Hume, el espíritu es para Mill una corriente de sensaciones, y las asociaciones de las ideas entre sí siguen el orden de las sensaciones. Tal es la "ley general de la asociación de ideas" (*Analysis* edición 1869, I, p. 78). Las sensaciones sincrónicas producen ideas sincrónicas, y las sensaciones sucesivas, ideas sucesivas. De manera que la contigüidad en el espacio y en el tiempo es la única ley posible de asociación: cuando dos cosas han sido percibidas juntas (simultáneamente en el espacio o sucesivamente en el tiempo), nosotros no podemos percibir o pensar una de ellas sin pensar en la otra. Mill no consigue establecer ninguna diferencia entre asociaciones verdaderas y asociaciones falsas, esto es, entre asociaciones que se adapten a las conexiones de las cosas y asociaciones que no lo hagan. En ambos casos, en efecto, refiere la fuerza de la asociación a la frecuencia con que se repite y que la hace habitual, constituyendo con ella, como él dice, "una asociación inseparable" (*Ib.*, I, p. 363). La ley de asociación es invocada por Mill para explicar también la vida moral. "La idea de un placer excitará la idea de la acción, que es la causa del mismo; y cuando existe la idea, la acción debe seguir" (*Ib.*,II, p. 351). Un fin no es más que un placer deseado y constituye el motivo de la acción, motivo que excluye toda libertad del querer. La asociación explica el paso de la conducta egoísta a la altruista. Nuestro placer privado está estrechamente unido al délos otros (padres, hijos, amigos), y esta asociación constante acaba por hacer desear el placer de los demás como el propio, e incluso por conducir al sacrificio. El desarrollo de la vida moral seria así debido al nacimiento de nuevos fines debidos a la asociación, fines que se sobrepondrían a los demás, asumiendo en sí un carácter atrayente que primitivamente no tenían. Mill declara que este análisis no disminuye la realidad de los sentimientos analizados. La gratitud sigue siendo gratitud, y la generosidad, generosidad, aun cuando hayan sido reducidas a sus últimos motivos egoístas; del mismo modo que un rayo de luz continúa siendo blanco para nosotros aun después que Newton lo descompusiera en rayos de diferentes colores. Esta observación revela el carácter positivista de la obra de Mill: la moral debe convertirse, según él, en una ciencia positiva como la ciencia natural. Y este carácter distingue su asociacionismo del de sus predecesores.

639. STUART MILL: VIDA Y OBRAS

El utilitarismo inglés, cuyos rasgos fundamentales acabamos de trazar, es, en su conjunto, un positivismo de la moral. Tiende a hacer de la moral una ciencia positiva, fundada en hechos y en leyes, para valerse de las mismas como instrumento de acción sobre el mundo social, de la misma manera que las ciencias naturales sirven para actuar sobre el mundo natural. John Stuart Mill ha puesto en claro los principios filosóficos implícitos en este positivismo ético y lo ha relacionado con el positivismo social francés.

John Stuart Mill nació el 20 de mayo de 1806 en Londres. Su padre, James, asumió con mucho cuidado, aunque no con mucha ternura, la tarea de su formación espiritual y promovió su desarrollo intelectual, extraordinariamente precoz. A los diecisiete años, Stuart Mill era empleado de

la Compañía de las Indias, donde alcanzó después un rango elevadísimo. Su primera actividad fue la de periodista. El trato con su padre y con su amigo Jeremías Bentham le había imbuido completamente las ideas utilitaristas; y a la defensa de las mismas contra críticos y oponentes dirigió su primera actividad literaria. Desde la primera lectura de Bentham (1821), Stuart Mill se sintió "un reformador del mundo". En el otoño de 1826, el joven Mill sufrió una grave crisis de desaliento, durante la cual se dio cuenta de que no podía sacar ningún provecho de la teoría utilitarista de Bentham y de su padre. Pudo salir de aquella crisis, como él mismo cuenta en su *Autobiografía* (cap. V), sólo admitiendo que la felicidad no se obtiene haciendo de ella el objetivo de la vida, sino más bien dedicándose a otro objetivo que pueda concentrar en sí las energías internas del hombre. Después de vencer esta crisis, Stuart Mill empezó una actividad incesante y provechosa, que continuó hasta su muerte. Fue propagandista incansable de sus ideas sociales y políticas, escritor fecundo y, durante algunos años, miembro de la Cámara de los Comunes. Durante siete años y medio fue también esposo feliz de una mujer (Mrs. Taylor), de la que hace los mayores elogios en su *Autobiografía*. Murió el 8 de mayo de 1873 en Avignon.

Sus obras fundamentales son: *Sistema de lógica deductiva e inductiva*, 1843; *Ensayos sobre algunas cuestiones inciertas de economía política*, 1844; *Principios de economía política*, 1848; *Sobre la libertad*, 1849; *Pensamientos sobre la reforma del Parlamento*, 1859; *Disertaciones y discusiones*, \ y II, 1859; III, 1867; IV, 1874; *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, 1861; *Utilitarismo*, 1863; *Examen de la filosofía de Sir W. Hamilton*, 1865; *Discurso inaugural de la Universidad de St. Andrews*, 1867; *Inglaterra e Irlanda*, 1868; *La servidumbre de las mujeres*, 1869; *Capítulos y discursos sobre la cuestión irlandesa*, 1870; *Autobiografía*, 1873. Después de su muerte fueron publicados *Tres ensayos sobre la religión* (1874) y dos volúmenes de *Cartas* (1910). De esta larga serie de escritos, los fundamentales son la *Lógica y* los *Principios de economía política*. Entre los escritos menores son particularmente significativos el que trata de la *Libertad y* el de *La servidumbre de las mujeres*. El primero es una defensa de la libertad contra el posible peligro que puede provenirle del desarrollo de la igualdad social; el segundo es una defensa de los plenos derechos morales, civiles y políticos del sexo femenino.

La *Autobiografía* de Stuart Mill da explícito testimonio de la influencia que los escritos de Saint-Simon y de sus seguidores ejercieron en su pensamiento. Stuart Mill consideró también con mucha simpatía los primeros volúmenes de la *Filosofía positiva (Autob.*, cap. V); pero su correspondencia con Comte demuestra el enfriamiento gradual de su simpatía por el filósofo francés. Aun aceptando el principio de que la humanidad es el fundamento y el fin de toda actividad humana y admitiendo que los filósofos deben, con el tiempo, alcanzar el ascendiente moral e intelectual ejercido hasta entonces por los sacerdotes, Stuart Mill rechazaba netamente la sociología mitológica que Comte había construido en la *Política positiva y* en las obras colaterales. A Stuart Mill, defensor y apóstol de la libertad individual, le

repugnaba el despotismo espiritual y temporal que propugnaba Comte y que le parecía no menos opresivo que el de Ignacio de Loyola.

El estudio *Augusto Comte y el positivismo*, publicado por Stuart Mill en 1865, aunque hace justicia a los méritos filosóficos del positivista francés, pone de relieve, sin piedad, los aspectos ridículos o repugnantes de su doctrina.

640. STUART MILL: LA LÓGICA

En realidad, la diferencia fundamental entre el positivismo de Comte y el de Stuart Mill consiste en que el primero es un racionalismo radical, mientras que el segundo, nacido del tronco tradicional de la filosofía inglesa, es un no menos radical empirismo. El positivismo de Comte pretende, ciertamente, partir de los hechos, pero sólo para alcanzar la ley, la cual, una vez formulada, entra a formar parte del sistema total de las creencias de la humanidad y es dogmatizada. Para el positivismo de Stuart Mill, en cambio, el recurso a los hechos es continuo e incesante, y no es posible ninguna dogmatización de los resultados de la ciencia. La *lógica* de Stuart Mill tiene como fin principal abrir brecha en todo absolutismo de la creencia y referir toda verdad, principio o demostración a la validez de sus bases empíricas. Por este camino, la investigación filosófica no perdía el carácter social que había adquirido en los escritos de los sansimonianos y del mismo Comte; sólo que el fin social no es establecer un único sistema doctrinario y políticamente opresivo, sino el combatir en sus bases cualquier forma posible de dogmatismo absolutista y fundar la posibilidad de una nueva ciencia educativa, liberadora, que Stuart Mill llamó *etología* (de *ethos*, carácter).

En la Introducción de la *Lógica*, Mill se desembaraza en seguida de todas las cuestiones metafísicas que, según afirma, caen fuera del dominio de esta ciencia, en cuanto es la ciencia de la prueba y de la evidencia. "Está generalmente admitido —dice (*System of Logic*, ed. 1904, p. 5)— que la existencia de la materia o del espíritu, del espacio o del tiempo, no es por naturaleza susceptible de ser demostrada, y que si hay algún conocimiento de ella, debe ser por intuición inmediata." Pero una "intuición inmediata" que caiga fuera de toda posibilidad de investigación y de razonamiento está, por ello, privada de significación filosófica; y la separación que Stuart Mill establece entre lógica y metafísica es, en realidad, la condenación y eliminación de esta última. Al lado de la eliminación de toda realidad metafísica está la eliminación de todo fundamento metafísico o trascendente o, en general, no empírico de las verdades y de los principios universales. Todas las verdades son empíricas: la única justificación del "esto será" es el "esto ha sido". Las llamadas proposiciones esenciales (del tipo "el hombre es racional") son puramente verbales: afirman de una cosa indicada con un nombre sólo lo que es afirmado por el hecho de llamarla con este nombre. Son, por tanto, fruto de una pura convención lingüística y no dicen absolutamente nada real sobre la cosa misma (*Logic.*, I, 6, § 4, p. 74). Lo que llamamos axiomas son verdades originariamente sugeridas por la observación. Nosotros no hubiéramos sabido nunca que dos líneas rectas no

pueden cerrar un espacio, si nunca hubiéramos visto una línea recta. Tales axiomas no tienen, por tanto, un origen diferente de todo el resto de nuestros conocimientos; su origen es la experiencia (*Ib.*, II, 5, § 4, p. 152). Finalmente, el principio de contradicción no es más que "una de nuestras primeras y más familiares generalizaciones de la experiencia". Su fundamento originario es que el creer y el no creer son dos estados mentales diversos que se excluyen mutuamente. Esto nos es dado a conocer por la más simple observación de nuestro espíritu. Y sí a tal observación se añaden las que nos revelan la oposición y la exclusión recíproca de luz y tinieblas, sonido y silencio, movimiento y reposo, etc., se ve en seguida que el principio de contradicción no es más que la generalización de estos hechos. Análoga base tiene el principio de tercio excluso, suponiendo que sea formulado exactamente, esto es, a condición de que el predicado tenga un sentido inteligible. "Abracadabra es una segunda intención", es una proposición que no es verdadera ni falsa porque no tiene sentido. Entre lo verdadero y lo falso hay, por tanto, una tercera posibilidad, y es el sin sentido (*Ib.*, II, 7, § 5, p. 183).

Stuart Mill no pretende, empero, sacar de estas premisas la conclusión escéptica a la que había llegado Hume partiendo de premisas análogas. Pretende garantizar al conocimiento humano el grado de validez que le corresponde de conformidad con sus fundamentos empíricos. Toda proposición universal es una generalización de hechos observados. Pero ¿qué justifica esta generalización, dado que nunca es posible observar *todos* los hechos y que a veces basta un hecho solo para justificar una generalización? Este es el problema fundamental de la *inducción*, a la cual se reduce en último análisis todo conocimiento verdadero. Stuart Mill ve la solución de este problema en el principio de la uniformidad de la naturaleza. Las uniformidades de la naturaleza son las leyes naturales: son reveladas por la experiencia y se confirman y corrigen recíprocamente. Pero las uniformidades naturales, reveladas por la experiencia, evidencian entre sí una uniformidad fundamental, que es, a su vez, una ley: la ley de causalidad. Esta ley, al afirmar que todo hecho que tiene un comienzo tiene una causa, establece que "es una ley que todo tenga una ley". Como tal es la base de toda inducción y permite reconocer en la naturaleza el orden constante y necesario de los fenómenos. "Nosotros creemos —dice Stuart Mill (*Ib.*, III, 5, § 8, p. 226-227)— que el estado del universo entero en cada instante es secuencia del estado del mismo en el instante precedente; de modo que uno que conozca todos los agentes que existen en el momento presente, su situación en el espació y todas sus propiedades —en otras palabras, las leyes de su acción— podría predecir toda la historia subsiguiente del universo, a menos que sobreviniera una nueva decisión de una fuerza capaz de controlar todo el universo. Y si algún estado particular del universo surgiera por segunda vez, todos los estados subsiguientes, acaecerían de nuevo igualmente, y asimismo toda la historia, como un decimal periódico de muchas cifras."

Pero si las leyes de la naturaleza no son más que uniformidades atestiguadas por la observación, ¿qué garantiza la ley de causalidad, que afirma que tales uniformidades deben existir? Stuart Mill cree que no es difícil concebir que en alguno de los muchos firmamentos del universo

sideral los acontecimientos pueden sucederse sin ninguna ley determinada. La ley de causalidad no es, pues, un instinto infalible del género humano o una intuición inmediata o, en general, una verdad necesariamente relacionada con la naturaleza humana como tal. No queda, pues, más que admitir que la misma ley general que regula la inducción es una inducción. "Nosotros llegamos a esta ley general mediante la generalización de muchas leyes de generalidad inferior. No hubiéramos tenido nunca la noción de la causalidad (en el significado filosófico del vocablo) como condición de todos los fenómenos, si muchos casos de causación o, en otras palabras, muchas uniformidades parciales de sucesión no se nos hubieran hecho familiares precedentemente. La más obvia de las uniformidades particulares sugiere y nace evidente la uniformidad general, y una vez establecida, esta uniformidad general nos permite demostrar las demás uniformidades particulares, de las cuales procede" (*Ib.*, III, 21, § 2, p. 372). La uniformidad de la naturaleza, por tanto, no es más que una simple inducción *per enumerationem simplicem, y* Stuart Mill observa a este propósito que una tal inducción no solo no es necesariamente un proceso lógico ilícito, sino también que es, en realidad, la única especie de inducción posible, puesto que la validez del proceso más elaborado depende de una ley que ha sido obtenido de aquel modo no artificial. Hacer depender la validez de la inducción de la misma inducción puede parecer un caso obvio de círculo vicioso. Pero Stuart Mill observa que sena tal sólo si se admitiera la vieja doctrina del silogismo, según la cual la verdad universal (o premisa mayor) de un razonamiento es la demostración real de las verdades particulares que se deduzcan de ella. En cambio, Stuart Mill expone (*Ib.*, II, 3, p. 119 y sigs.) la doctrina opuesta, o sea, que la premisa mayor no es la prueba de la conclusión, sino que es ella misma probada, junto con la conclusión, por una misma evidencia. "Todos los hombres son mortales", no es la prueba de que Lord Palmerston sea mortal, sino que nuestra pretérita experiencia de la mortalidad nos autoriza a inferir *a la vez* la verdad general y el hecho particular, con el mismo grado de seguridad tanto para la una como para el otro."

641. STUART MILL: LA CIENCIA DEL HOMBRE

La investigación lógica de John Stuart Mill no es un fin en sí misma: tiende a establecer un método y una disciplina para el estudio y dirección del hombre. Los primeros cinco libros del *Sistema de lógica* son, en la mente de Mill, simplemente preparatorios con respecto al sexto, dedicado a la lógica de las ciencias morales. Aquí Mill empieza reafirmando en cierta manera la libertad de la volición humana. La libertad no contradice lo que él llama "la necesidad filosófica", la cual implica que, dados los motivos presentes al espíritu de un individuo y dados, asimismo, el carácter y las disposiciones del individuo, se puede deducir infaliblemente su futura conducta; de manera que "si conocemos la persona a fondo y si conocemos todos los motivos que actúan sobre ella, podemos predecir su conducta con la misma certeza con que podemos predecir cualquier acontecimiento físico" (*Ib.*, VI, 2, § 2, p. 547). Esta necesidad filosófica

le parece a Mill la interpretación de una experiencia universal y la expresión de una convicción común a todos. Con todo, no debe confundirse con la *fatalidad*, que supondría un lazo más íntimo, una constricción misteriosa ejercida por la causa de la acción sobre la acción misma. Una constricción de esta clase sería, según Mill, opuesta a nuestra conciencia y repugnaría a nuestros sentimientos. "Nosotros sabemos —dice— que en el caso de nuestras voliciones no existe esa misteriosa constricción. Sabemos que no estamos impulsados, como por un mágico encanto, a obedecer a algún motivo particular. Sentimos que, si deseamos mostrar que tenemos fuerza para resistir el motivo, podemos hacerlo (ya que el motivo mismo se convierte, como es evidente, en *un nuevo antecedente);* y sería humillante para nuestro orgullo y (lo que importa más) paralizaría nuestro deseo de perfección el pensar de otra manera" (*Ib.*, p. 548). En otras palabras, la fatalidad supondría una especie de conexión metafísica entre la volición y sus móviles, mientras la necesidad no puede significar otra cosa que uniformidad del orden y posibilidad de predicción. Y precisamente sobre estas dos cosas se funda la ciencia de la naturaleza humana, cuyo ideal consiste en el poder predecir la conducta futura de un individuo humano con la misma certeza con que la astronomía predice los movimientos de los astros (*Logic.*, VI, 3, § 2, p. 554). Tal ciencia es la psicología, en cuya competencia entran las leyes del espíritu, es decir, la uniformidad de sucesión entre diferentes estados psíquicos (mientras la uniformidad de sucesión entre un estado físico y un estado espiritual es una ley física correspondiente a la fisiología). Naturalmente, las leyes del espíritu, como todas las demás leyes empíricas, tienen una validez restringida a los límites de la observación; pero no garantizan nada más allá de estos límites.

Ahora bien, sobre la psicología y sus leyes se funda la *etología*, que estudia las leyes de formación del carácter. Estas leyes se derivan de las leyes generales de la psicología mediante la consideración de cuál será, en conformidad con las leyes psicológicas, la acción de las circunstancias sobre la formación del carácter. La etologia es, por esta razón, la ciencia que corresponde al acto de la educación en su más amplio sentido. Junto a la ciencia del carácter individual, Stuart Mill pone, en efecto, la ciencia del carácter social y colectivo, que es la sociología. Esta ciencia debe fundarse, como Comte ha visto, en el principio del progreso del género humano. El objetivo de la sociología debe ser el descubrimiento de una ley de progreso que, una vez hallada, haga posible predecir los acontecimientos futuros, igual que en álgebra, en la que, dados unos pocos términos de una sene infinita, resulta posible descubrir el principio de la regularidad de su formación y predecir el resto de la serie (*Ib.*, VI, 10, § 3, p. 596). Como Comte, Stuart Mill admite una estática social y una dinámica social que habían de explicar los hechos de la historia y determinar la dirección de su desarrollo progresivo. Reproduce en las últimas páginas de la *Lógica* la concepción de la historia que domina el espíritu romántico del siglo XIX, tanto positivista como idealista, y que se encuentra asimismo tanto en Saint-Simon y en Comte como en Hegel. La historia es una tradición ininterrumpida que va de generación en

generación acumulando cada vez una serie de resultados. Stuart Mill acepta también, como Hegel y Comte, la función de algunos individuos excepcionales que están destinados a facilitar o promover los desarrollos fundamentales y él cree también que surgen en el momento preciso por el curso providencial de las circunstancias.

642. STUART MILL: LA ECONOMIA POLITICA Y LA MORAL

Según Stuart Mill, la economía política es una rama independiente de la investigación sociológica. La economía estudia los fenómenos sociales que se verifican a consecuencia de la búsqueda de la riqueza y hace abstracción completa de toda otra pasión o motivo humano, excepto de principios antagónicos, como la aversión al trabajo y el deseo del goce presente, La economía política traza sobre este presupuesto un orden uniforme y constante de fenómenos, que hace posible la previsión de las acciones económicas.

El *Sistema de economía política* de Mill resume y unifica los resultados que esta ciencia había alcanzado a través de la obra de Smith, Malthus y Ricardo. Mill no cree, sin embargo, que el orden económico sea automático y fatal. Según él, las leyes de la producción son "leyes reales de la naturaleza"; en cambio, las de la distribución dependen de la voluntad humana y, por tanto, del derecho y de la costumbre *(Pol. Ec.*, II, I, § 1, p. 123). Es posible modificar estas leyes para obtener una mejor distribución de la riqueza. Mill afirma a este propósito que la elección entre individualismo y socialismo "dependerá principalmente de una sola consideración, a saber, cuál de los dos sistemas se concilia con la mayor suma posible de libertad y espontaneidad humana (*Ib.*, II, I, § 3, p. 129). Y, en realidad, lo que le impide a Mill adherirse al socialismo, con el cual comparte el reconocimiento y la condenación de las injusticias sociales, es la necesidad de salvaguardar en todo caso la libertad individual. La última parte de su tratado está dedicada, en efecto, a determinar los límites de la intervención del gobierno en los asuntos económicos. Estos límites son, en último análisis, requeridos por la exigencia de que "haya en la existencia humana un baluarte firme y sagrado que sustraiga a la intrusión de cualquier autoridad" (*Ib.*, V, XI, § 2, p. 569). Esto no le impide, sin embargo, defender toda una serie de medidas (un sistema nacional de educación, un plan nacional de emigración y de colonización, una ley restrictiva de los matrimonios, etc.) que deberían tener la misión de distribuir más equitativamente la riqueza y mejorar las condiciones de vida del pueblo.

Se relaciona con el sistema de economía política un grupo de obras que desarrollan problemas ya tratados: el ensayo sobre la *Libertad* (1859), los que tratan sobre el *Gobierno representativo* (1861), sobre la *Servidumbre de las mujeres* (1869) y el *Utilitarismo* (1868). Todos estos escritos tienden a delinear en sus aspectos (moral, social, político y económico) un individualismo radical que no puede tener más límite que el de la autoprotección del individuo. Stuart Mill sostiene que la intervención de una autoridad cualquiera en la conducta de un individuo no puede

ser justificada sino en la medida en que tal intervención está justificada por la defensa de los mismos derechos individuales.

La justificación moral de este individualismo la basa Stuart Mill en el utilitarismo. Su utilitarismo está, evidentemente, influido por Comte. El individuo no puede tener otra guía de su conducta que su propia felicidad, esto es, el placer y la ausencia de dolor. Pero la tendencia del individuo hacia la propia felicidad incluye siempre, en mayor o menor medida, la tendencia hacia la felicidad ajena. El progreso del espíritu humano aumenta incesantemente el sentimiento de unidad que liga al individuo con los demás. Stuart Mill observa a este respecto que, a pesar de todas las reservas que el sistema politicomoral de Comte impone, se debe reconocer que "ha demostrado la posibilidad de dar al servicio de la humanidad, aun sin ayuda de la creencia en la providencia, la fuerza psicológica y la eficacia social de la religión (*Utilitarianism*, 2.ª ed., 1871, p. 61). Este sentimiento de la unidad humana es la última sanción de toda la vida moral. Reconocer este sentimiento como lo que es, no significa (como sostienen los adversarios del utilitarismo) debilitar o destruir el impulso moral del hombre. Incluso una sanción desinteresada del deber (tanto si se pone en Dios como en el imperativo categórico kantiano) no puede actuar sobre el hombre sino en cuanto es un sentimiento subjetivo suyo, y no tiene otra fuerza que la intensidad de este sentimiento; pero todo sentimiento está relacionado con el placer y con el dolor, y supone, por tanto, el criterio de utilidad (*Ib.*, *p.* 54).

643. STUART MILL: DOCTRINA DE LA SUSTANCIA

En el *Examen de la filosofía de Hamilton*, vuelve a enfrentarse Stuart Mill con el problema de la realidad que había sido excluido del tratado de *Lógica.* Hamilton, que intentaba renovar la doctrina de la escuela escocesa de la percepción inmediata (esto es, no mediata por la *idea)* del mundo externo, había presentado esta doctrina con referencias críticas a Kant y a los filósofos del romanticismo alemán. Stuart Mill, aun citando y discutiendo a Kant, no demuestra haber comprendido el significado ni la importancia de éste. Para él, Kant creía que el espíritu no percibe, sino que "crea" las cualidades sensibles, y las atribuye luego, por una ilusión natural, a las cosas externas (*Examination*, p. 456). De ser así, el espíritu no se limitaría a organizar los datos de la experiencia, sino que sobrepasaría la experiencia con sus propias creaciones, por lo que Kant le aparece a Stuart Mill fundamentalmente infiel al postulado básico del empirismo.

El problema que Stuart Mill se propone resolver es el de mostrar de qué manera el espíritu, sin tener a su disposición más que el material sensible, puede organizar un mundo que tenga, por lo menos, una apariencia de exterioridad. Para resolver este problema recurre, como ya había hecho Hume, a las leyes de la asociación. Y hace observar que, cuando decimos que el objeto percibido es *externo* a nosotros, queremos decir que hay en nuestras percepciones algo que existe aun cuando no lo pensemos, que existía antes que lo pensásemos y que existirá aunque en

algún momento fuésemos aniquilados; y queremos decir, además, que existen cosas que nunca hemos visto, ni tocado, ni percibido, y que ningún hombre ha percibido nunca. A estas determinaciones se reduce la idea de sustancia externa. Ahora bien, todas ellas se explican con lo que Stuart Mill llama "posibilidad de sensaciones". En cada momento, el mundo comprende para nosotros no sólo las sensaciones actuales, sino también una variedad infinita de posibilidad de sensaciones, a saber: todas aquellas que la observación pasada nos dice que podrían, en determinadas circunstancias, ser experimentadas en este momento y, además, una multitud indefinada e ilimitada de otras sensaciones que podrían ser experimentadas en circunstancias que nos son desconocidas. Ahora bien, así como las sensaciones presentes son poco importantes por su fugacidad, las posibilidades de sensaciones son permanentes y tienen el carácter principal de la sustancia externa; constituyen "una especie de sustrato permanente" o grupos de posibilidades permanentes sugeridas por sensaciones pasadas. En este sentido, el mundo externo no es más que una *permanente posibilidad de sensación.* Una explicación análoga trata de formular Stuart Mill a propósito de la sustancia espiritual; pero aquí no disimula la dificultad de una serie de sensaciones y de una posibilidad de sensaciones que se conozca a sí misma como tal. La conclusión es que la identidad personal es inexplicable, y que la cosa más prudente es "aceptar el hecho inexplicable sin arriesgar ninguna teoría sobre su manera de verificarse" (*Ib.*, p. 248).

644. STUART MILL: EL DEMIURGO Y LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

En los tres ensayos postumos sobre la religión, *Naturaleza, Utilidad de la religión y Teísmo,* Stuart Mill intenta reducir la religión a los límites de la experiencia y presentar, por tanto, a la ciencia como fundamento de la religión. El teísmo no es incompatible con las verdades de la ciencia, puesto que se excluye el concepto de una divinidad que gobierne el mundo con actos de voluntad arbitrarios y variables. Esto no quiere decir que se pueda admitir, sin más, un creador que haya querido que los acontecimientos se verificasen con arreglo a leyes tijas e inmutables. Una evidencia de esta clase no se puede obtener con el argumento causal, aunque recurra explícitamente a la experiencia. En efecto, ninguna causa es necesaria para la existencia de lo que no tiene principio; y ni la materia ni la fuerza tienen principio alguno. Tampoco valen los argumentos tomados del *consensus gentium* o de la conciencia. Stuart Mill cree, en cambio, decisivo el argumento finalista. El orden de la naturaleza o, al menos, algunas partes del mismo, tienen las características de las cosas producidas por un espíritu inteligente que persigue un fin. Este argumento es, según Stuart Mill, de carácter inductivo y posee, por tanto, la certeza de cualquier inducción. La cuestión que ulteriormente se presenta es la de ver qué especie de deidad sea posible deducir del plan finalista del mundo.

Es evidente que el creador del mundo debe tener un poder y una inteligencia enormemente superiores a los del hombre; pero no por ello lo es que deba estar dotado de omnipotencia y omnisciencia. Por el contrario, la misma existencia de un plan parece excluir la omnipotencia de su autor. El

plan, en efecto, implica la adaptación de los medios al fin y la necesidad de emplear medios implica una limitación de fuerza. Un hombre no usa máquinas para mover sus brazos. La teología natural no puede, pues, dejar de reconocer que el autor del cosmos ha actuado con determinadas limitaciones. Además, no existe motivo para suponer que la materia, la fuerza o sus propiedades hayan sido creadas por el Ser que las ha empleado en el mundo. La sabiduría misma con que ha empleado los medios que estaban a su disposición implica una elección entre posibilidades finitas y, por tanto, una limitación de fuerza. La omnipotencia, por consiguiente, no puede serle atribuida al creador. Podría serle atribuida la omnisciencia; pero nada lo demuestra. El creador de que habla Stuart Mill es más bien un Demiurgo, cuya fuerza supone limitada o por la calidad del material empleado, las sustancias o las fuerzas de que se compone el universo, o por la incapacidad de realizar de manera mejor los fines establecidos. La limitación del creador es, además, confirmada por el hecho de que no existe ni sombra de justicia en la marcha general de la naturaleza y porque la imperfecta realización que la justicia tiene en la sociedad humana es obra del hombre mismo, que lucha con inmensas dificultades naturales por la civilización y hace de ella su segunda naturaleza (*Three Essays on Religión*, 3.ª ed., 1885, p. 194). En conclusión, Stuart Mill es favorable a "una religión de la humanidad" que no sólo ponga límites obligatorios a las pretensiones egoístas de las criaturas humanas, sino que les de el sentido de cooperar con el Ser invisible al cual deben todo lo que disfrutan en la vida. La religión de la humanidad puede encontrar un razonable apoyo en las "esperanzas sobrenaturales" que la doctrina del Demiurgo puede justificar.

645. POSITIVISTAS ITALIANOS

El positivismo de fondo social encontró en Italia dos representantes que, aunque no aportaron a la doctrina una gran originalidad, la defendieron con cierta fuerza y lógica de pensamiento. Son los dos milaneses Carlos Cattaneo y José Ferrari, que siguen las tesis fundamentales de Saint-Simon, corroborándolas con una interpretación positivista de la doctrina de Vico.

Carlos Cattaneo (1801-1869) participó en el movimiento del resurgimiento italiano como republicano federal, y al constituirse el reino de Italia marchó desterrado a Suiza, donde murió siendo profesor del Liceo de Lugano. En Milán había fundado y dirigido la revista "Politécnico", título que muestra la tendencia a la síntesis científica propia del positivismo. Cattaneo publicó ensayos breves ocasionales *Sobre la Ciencia Nueva de Vico*, 1839; *Consideraciones sobre el principio de la filosofía*, 1844; *Sobre las doctrinas de Romagnosi*, 1839; *La política de Tomás Campanella*, 1856; *La vida en el Universo de Pablo Lioy*, 1861; *Una invitación a los amantes de la filosofía*, 1857; los más notables fueron los recogidos bajo el título de *Psicología de las mentes asociadas* (1859-66). Después de su muerte apareció el *Curso de Filosofía* que Cattaneo había dado en el Liceo de Lugano, y que comprende una Cosmología, una Psicología, una Ideología y una Lógica; pero la parte original e interesante de este curso es, verdaderamente, muy escasa.

La intención polémica de Cattaneo se dirige contra le teología, la metafisica y, en general, contra toda filosofía que proceda *a priori,* prescindiendo de los hechos y de sus leyes tal como se justifican en cada una de las ciencias. En este sentido, la filosofía debe ser "experimental", es decir, debe atenerse al método y al propósito propios de las ciencias experimentales *(Scritti filosofici*, ed. Bobbio, II, p., 35, 38; III, p. 308). Pero su carácter, a diferencia del de cada una de las ciencias, es general o sintético. Cattaneo expresa este carácter por medio de varias fórmulas; pero en las fórmulas de que más frecuentemente se vale, la filosofía es "el estudio del pensamiento" (*Ib.*, I, p. 348) o, más precisamente "el estudio del hombre en sus relaciones más generales con los demás seres, como éstas aparezcan al testimonio unánime de todas las ciencias morales y físicas" (*Ib.*, II, p. 34). Esto quiere decir que la filosofía no puede estudiar al hombre más que en sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad; y como la naturaleza y la sociedad son los objetos respectivos de las ciencias naturales y morales, no puede estudiar al hombre prescindiendo de los resultados de estas ciencias. Cattaneo no se preocupa del conocimiento del hombre por la conciencia, es decir, por la reflexión del hombre sobre sí mismo sino sólo por la consideración de las relaciones objetivas que lo vinculan al mundo de la naturaleza y de la sociedad que es el objeto de las ciencias. Por otro lado, añade Cattaneo, "las nuevas ciencias no sólo aportan a la filosofía sus descubrimientos, sino que le presentan en sí mismas y en sus procedimientos un nuevo y profundo problema".

En efecto, las ciencias presentan en la variedad, en el rigor y en la eficacia de sus procedimientos (los análisis de la química y de la economía, las síntesis de la geología, las clasificaciones de la botánica y de la geología, las deducciones de la geometría, las inducciones de la física, las analogías de la medicina, etc.) el cuadro de las posibilidades efectivas de que dispone el hombre para conocer y operar en el mundo y transformarlo con miras a sus propias necesidades y a sus propios ideales; este cuadro es indispensable para la comprensión del nombre como también es indispensable para este fin la consideración de la infinita variedad de las leyes, instituciones, lenguas, artes y opiniones que constituyen el mundo social. Solamente dirigiéndose a este vasto complejo de datos, la inteligencia humana "puede contemplar las formas, los límites del propio poder interno, que en vano intentaría explorar en el germen cerrado del niño o del salvaje o en las inseguras inducciones de la conciencia intelectual". Sólo teniendo en cuenta estos datos "la filosofía será el nexo común de todas las ciencias, la expresión más general de todas las variedades, la lente que concentrando los rayos esparcidos ilumina a un tiempo al hombre y al universo" (*Ib.*, I, p. 170).

Este concepto de la filosofía tiene ciertamente una singular modernidad y validez. Pero, en las manos de Cattaneo, no pasó de ser poco más que un proyecto. Sólo en un punto intentó Cattaneo su realización, a saber, en la investigación sobre la *Psicologia delle menti associate* (1854-1869). La psicología de las mentes asociadas es, sobre poco más o menos, la misma ciencia que Comte denominaba "sociología", esto es, el estudio positivo de los hechos humanos y de sus leyes. Ya en el estudio sobre la *Scienza nuova* de Vico (1839), Cattaneo había atribuido a Vico el mèrito de haber fundado la *ideologia social* como "estudio del individuo en el seno de la humanidad"

(*Ib.*, I, p. 103). Según Cattaneo, el último desarrollo de la ciencia de Vico es la doctrina de Saint-Simon, en la cual se prescinde de lo que Cattaneo llama "delirios" sobre la abolición de la propiedad, de la herencia y de la familia, "se encuentra una resumida historia ideal que reedifica el *curso de las naciones* de Vico, si bien lo arranca del círculo perpetuo para vincularlo con *el progreso"* (*Ib.*, I, p. 128). Méritos análogos al de Saint-Simon Cattaneo reconoce a Schelling (*Ib.*, I, p. 126) y muy en especial a Hegel, quien, a un siglo de distancia, "recogió la ideología del hombre-pueblo y, disolviendo el circulo, lo sustituyó por la moderna idea del progreso; pero, además, al analizar lo que distingue a las naciones particulares, intentó señalar en cada una la actuación especial de alguna de aquellas ideas, cuya serie constituyese el progreso perpetuo" (*Ib.*,, I, p. 345).

La psicología de las mentes asociadas la concibe Cattaneo como "un eslabón necesario entre la ideología del individuo y la ideología de la sociedad": es decir, como el estudio del mutuo condicionamiento en virtud del cual individuo y sociedad forman sus poderes y adquieren sus características. En sustancia, Cattaneo pretende negar que el individuo pueda ser algo o formarse en su aislamiento de la sociedad y que la sociedad pueda formarse o transformarse sin la ayuda del individuo. Analiza tres aspectos de este recíproco condicionamiento, esto es, la antítesis, la sensación, el análisis. La *antítesis* consiste en la diversidad y en la oposición de las ideas humanas y, en general, en las competiciones y contrastes que estimulan la vida social. La *sensación* de las mentes asociadas es la observación organizada y repetida que tiende a formar un *"sensorio común* de las gentes civilizadas" (*Ib.*, I, p. 450). El *análisis*, es decir, el acto con que se distinguen las partes de un todo, es la operación que fija las creencias fundamentales de un grupo social. Esta operación se efectúa las más de las veces de "modo preordenado y fatal"; y el progreso de la misma que condiciona el progreso de la propia sociedad humana, consiste en hacerla libre y autónoma porque sólo de esta forma viene a ser instrumento de nuevos descubrimientos y conquistas. "El libre análisis, dice Cattaneo, es uno de los mayores intereses morales y materiales del género humano"; desde este punto de vista la filosofía misma debe ser "el análisis del libre análisis" (*Ib.*, I, p. 454).

El otro de los dos positivistas milaneses, José Ferrari (1812-1876), fue el primer editor de las obras completas de Vico (1835-37), a las cuales antepuso un amplio ensayo titulado *La mente de Juan Bautista Vico.* A continuación, Ferrari publicó en francés un *Ensayo sobre el principio y sobre los límites de la filosofía de la historia* (1843), y otros escritos menores de carácter polémico y político; y en 1851 su obra principal: *Filosofía de la Revolución.* En su interpretación de la obra y de la figura de Vico, Ferrari parte del concepto de que un genio no es más que el representante de una época o de una nación, "la idea que se hace hombre" *(La mente di Vico,* edición 1854, p. 5). A Vico, aun reconociendo su estrecha conexión con la situación social y cultural de la Italia del siglo XVI, por la cual estaría condicionado, Ferrari le concede el mérito de haber sido el primero que erigió la historia en ciencia. "Vico no vio grandes hombres, ni legisladores, ni climas, ni circunstancias accidentales; no vio más que una historia ideal, eterna, esto es, épocas, grandes castas, revoluciones

inevitables; y algunos individuos que prestaron su nombre a una de las fases de la historia ideal eterna" (*Ib.*, p. 173). Y por esto vincula a Vico, por un lado, con Saint-Simon (*Ib.*, p. 210), y, por otro, con el idealismo romántico de Fichte, Schelling y Hegel (*Ib.*, p. 219). De este modo, refiere la doctrina de Vico a un principio que le es ajeno: el de la infalible necesidad racional de la historia; pero, relacionándola así con el espíritu del romanticismo, abre el camino a los intérpretes idealistas de la misma.

La *Filosofía de la Revolución* se basa en el análisis de lo que Ferrari llama "la revelación natural". A la lógica que promete una evidencia y una certeza que es incapaz de dar, Ferrari contrapone la *revelación de la naturaleza,* la cual destruye las contradicciones y las dudas que la pura lógica hace nacer. "No podemos tolerar la lógica, tanto si dirige como si compite con la naturaleza: sometámosla a la naturaleza para que sirva de instrumento a los fenómenos; las dudas, las contradicciones desaparecerán; el absurdo quedará confinado a una esfera exterior a la de nuestra acción... La experiencia nos enseña que la lógica no estaba predestinada a mandar; no precede a los fenómenos, los sigue" *(FU. della Riv.,* I, p. 226-27). La revelación de la naturaleza sustituye el capricho y el azar de las divagaciones de la lógica por la necesidad. Mientras la lógica es incapaz de aclarar el origen de la sociedad, la necesidad natural resuelve el problema. "La lógica no da respuesta; responde la fatalidad, subyugándonos antes de ser preguntados: ella nos hace nacer en el seno de la familia, nos arrastra al trabajo, sacrifica continuamente una generación a otra; los padres viven para inmolarse a descendientes desconocidos que les sucederán en el trabajo sin fin; y disciplina al género humano en el acto mismo con que lo multiplica" (*Ib.*, I, p. 347). La sociedad no es más que "la razón de un pueblo hecha sierva de una revelación, la lógica sometida a algunos datos, dirigida a un objetivo por todas las fuerzas de la naturaleza y del hombre" (*Ib.*, *p.* 348). La historia es esta misma necesidad o fatalidad que domina todos los acontecimientos y a los individuos humanos y determina el fin hacia el cual se mueve. "La historia ideal-eterna en la cual concurren en el tiempo las historias particulares de todas las naciones es una; esta historia conduce a la humanidad desde todos los puntos de la tierra, la diversidad de los cultos nace de sus épocas, no del clima, no para aislar, sino para asociar a todos los vivientes" (*Ib.*, p. 362). Ferrari reprocha a Hegel el haber ignorado la diferencia entre el hado natural y la providencia de las ideas. La identificación entre las dos cosas hace del mismo hado un orden providencial. Ferrari cree, en cambio, que tal identificación acontecerá en el futuro; pero que, en cuanto al pasado, la unidad de la humanidad no está en el orden providencial, sino solo en la historia ideal común a todas las naciones (*Ib.*, p. 382). La historia, según Ferrari, se dirige hacia la asociación universal de la humanidad (que es el ideal de Saint-Simon): esto es, hacia una asociación en la cual cada hombre, buscando su interés, sea útil a todos los hombres. La misma obligación moral es una fatalidad, un hecho primitivo *sui generis* (*Ib.*, II, p. 105). El predominio de la revelación sobrenatural y, por tanto, de la religión, aunque deseable, es él mismo un producto de la fatalidad (*Ib.*, II, p. 260). Por esto juzga Ferrari que la misma fatalidad llevará a cumplimiento la obra empezada por la Revolución francesa, es decir, establecerá eí reino de la ciencia y de la igualdad. Los

primeros filósofos, y especialmente Sócrates, fueron los precursores de la revolución; pero los traicionó la metafísica, y su enseñanza no fructificó. "Desde hace medio siglo —dice Ferrari (*Ib.*, p. 408-409)—, la metafísica tiende una última trampa a la revolución. Traslada el problema de la ciencia a las antinomias del ser, y el problema de la igualdad, a las antinomias del derecho. Se sigue de ahí que tengamos el reino de la ciencia hecha abstracción de la verdad, el reino de la libertad hecha abstracción de los dogmas, el reino de la industria hecha abstracción del reparto [esto es, de la justa distribución del beneficio], el reino de la industria hecha abstracción del capital." El curso ulterior de la historia hará abolir esta abstracción, recuperándose la libertad concreta, fundada en la igualdad y en la justa distribución de beneficios, condicionadas por una limitación de la propiedad privada establecida por una ley agraria universal (*Ib.*, II, p. 163). El progreso de la historia, así como el curso de la ciencia, no es, pues, más que la revelación progresiva, en el hombre y a través del hombre, de la necesidad racional de la naturaleza.

646. EL POSITIVISMO SOCIAL EN ALEMANIA

La orientación social del positivismo tuvo también cierto número de representantes en Alemania, donde, no obstante, más que con Saint-Simon o Comte, se relacionó con la obra de Feuerbach. Las figuras de mayor relieve fueron Laas, Jodl y Dühring.

Ernesto Laas (1837-1885) fue autor de una obra titulada *Idealismo y positivismo*, dividida en tres partes, la primera de las cuales está dedicada a los Principios del idealismo y del positivismo (1879); la segunda, a la Etica idealista y positivista (1882), y la tercera, a la Teoría de la ciencia idealista y positivista (1884). Laas considera toda la historia de la filosofía como campo de batalla de dos únicos tipos de doctrina, que caracteriza precisamente con los nombres de *platonismo* y *positivismo.* El platonismo (que se puede también llamar idealismo) se presenta, en lógica, como realismo; en teoría del conocimiento, como apriorismo, innatismo o racionalismo, y en ontología, como espiritualismo y teleología. El positivismo, en cambio, es la filosofía "que no reconoce ningún fundamento más que los hechos positivos, esto es, percepciones externas e internas; y que exige de toda opinión que muestre los hechos o las experiencias en las cuales se apoya" (*Ideal. und Post.*, I, p. 183). Bajo la bandera del platonismo Laas sitúa a los más diversos filósofos: Aristóteles, Spinoza y Kant, por el carácter matematizante de sus doctrinas; Fichte, Schelling y Rousseau, por sus tendencias a lo absoluto; Leibniz y Herbart, porque propugnan una norma moral que no procede de la sensibilidad; Descartes y Hegel, porque afirman una actividad espiritual espontánea no condicionada por el mecanismo natural; y, por último, todos aquellos que de un modo u otro aceptan una realidad o principio trascendente, irreductible a la vida terrestre del hombre. El platonismo tiene así un primado indiscutible en la historia, ya que, contra él, el positivismo no puede alinear más que los nombres de Protágoras, que es su fundador, de David Hume y de Stuart Mill. El mismo Comte, por su aspiración a fundar una religión de la humanidad,

no es considerado por Laas como un verdadero positivista. La característica gnoseológica del positivismo es el *correlativismo*, la estrecha conexión del sujeto y del objeto. Para él, la naturaleza es, ciertamente, una apariencia, pero no en el sentido del platonismo y ni siquiera en el sentido de Herbart o Kant, como manifestación o revelación de una realidad trascendente, sino en el sentido de que "tiene un significado solamente relativo porque es pensable sólo como objeto de un yo que la perciba o la represente: de un yo que, a su vez, no puede existir sin un no yo, es decir, sin un objeto percibido" (*Ib.*, p. 182). Laas opina que el platonismo, en todas sus múltiples formas y matices, no está en condiciones de satisfacer las necesidades teóricas y prácticas de la humanidad y de ayudarla a conseguir el bienestar universal material y espiritual. La ética positivista es, en cambio, "una moral para esta vida, con motivos que tienen en este mundo su raíz". Tales motivos hallan su último fundamento en el placer y *en* el dolor. Pero no por ello son estrictamente egoístas. El origen histórico de los deberes a que el hombre está sometido debe buscarse en las expectativas y pretensiones del ambiente social. Y los bienes a que el hombre debe tender son también de naturaleza social: la seguridad del fruto del trabajo, la solidaridad social, las instituciones y las leyes, el progreso de la cultura. Laas es decididamente optimista sobre los efectos de una moral de esta clase. "La edad de oro —dice— no está detrás de nosotros, sino delante de nosotros."

Federico Jodl (1848-1914) es el autor de una *Historia de la ética* (1888-1889), de un *Manual de Psicología* (1897), de una postuma *Crítica del Idealismo* (1920) y de numerosos escritos sobre el problema moral y religioso. Jodl está muy cerca de Comte, si bien él mismo proclama que sus ideas son afines sustancialmente a las de Feuerbach y Stuart Mill. Con todo, no se aviene a la exigencia de Comte de un culto de la Humanidad. "La idea de Dios en su necesaria oposición a los conceptos de movimiento, de desarrollo, de progreso, no representa ninguna realidad posible. La Humanidad, como ser capaz de perfeccionamiento, pero nunca perfecto, permanece siempre, necesariamente, por debajo de su propia idea, y no es por este motivo un objeto posible de adoración y de veneración. No culto, sino cultura, es la palabra que abre las puertas del futuro: no debemos adorar a la Humanidad, sino formarla y desarrollarla" *(Gescb. der Etb.*, 1889, II, p. 394). La religión de la Humanidad debe ser una fe moral más que un culto religioso. Cuanto más se siente la Humanidad como un solo todo en su pasado y en su futuro, cuanto más se convierta en tarea y finalidad propias, tanto más el sentimiento vivo de una conexión natural ocupará el lugar de los misterios religiosos. La fe en el perfeccionamiento de la cultura, que proporciona los medios, y la religión de la Humanidad, fundada en la conexión ideal de las generaciones, deben estimularse mutuamente para contribuir a la construcción del futuro. "El ideal en nosotros y la fe en su progresiva realización a través de nosotros: ésta es la fórmula de la nueva religión de la Humanidad" (*Ib.*, p. 494). Jodl es, como Comte y Suart Mill, adversario declarado de toda metafísica; pero, en realidad, su metafísica es la del monismo materialista. Materia y espíritu coinciden en el *átomo psíquico*, que es el primer origen del desarrollo espiritual y se manifiesta igualmente en la irritabilidad y en los tropismos de las plantas y en las acciones de la naturaleza inorgánica. Este concepto del

átomo espiritual o del átomo de conciencia debería, según Jodl, eliminar la antítesis entre materialismo y espiritualismo. Entre la sustancia orgánica y el pensamiento, que es una función de esta sustancia en el hombre, no hay más que toda la historia evolutiva del mundo orgánico; y así, entre la sustancia viviente y la naturaleza inorgánica no hay más que una suma continua de efectos (*Lehr. der Psych.*, I, 3.ª ed., 1908, p. 50).

Eugenio Dühring (1833-1921) fue un fecundo, brillante y superficial escritor, que se consideró reformador de la humanidad. Sus escritos comprenden campos muy diferentes: desde literatura hasta las ciencias naturales (escribió, entre otras cosas, una *Historia crítica de los principios universales de la mecánica,* 1873), la economía política *(Curso de economía política y social,* 1873; *Historia crítica de la economía política y del socialismo,* 1899), la polémica racial contra los judíos y la filosofía. Sus principales obras filosóficas son las siguientes: *Dialéctica natural,* 1865; *El valor de la vida,* 1865; *Curso de filosofía*, 1875; *Lógica y teoría de la ciencia,* 1878; y, además, una *Historia crítica de la filosofía,* dirigida, como él mismo dice, "a emancipar de la filosofía", a destruir las doctrinas de los demás filósofos. Dühring entiende la filosofía no como una inmóvil intuición del mundo, sino como principio activo de formación de la vida. "La filosofía es el desarrollo de la forma más elevada de la conciencia del mundo y de la vida" (*Cursus der Phil.*, p. 2). Como tal comprende en sí todos los principios del conocimiento y de la acción. Su guía y su fundamento son los hechos naturales y las observaciones de los hechos, fuera de los cuales no hay ninguna otra fuente de verdad y de legitimidad. Dühring llama a su filosofía una filosofía de la realidad, un sistema natural (*Ib.*, p. 13). Con todo, no excluye la metafísica, sino que la reduce a la consideración de los elementos reales de la existencia y, por tanto, de aquellos conceptos fundamentales que hacen entrever la constitución del mundo. La metafísica es "el esquematismo más universal de toda realidad". Los dos objetos posibles de la filosofia son, únicamente, la naturaleza y el mundo humano. El mundo humano o mundo historicosocial es un campo particular distinto del sistema general de la naturaleza, pero no supone, de ninguna manera, un quebrantamiento de este sistema ni una negación cualquiera de las leyes naturales (*Ib.*, p. 14-15). Dühring defiende un riguroso monismo gnoseológico y metafísico. El pensamiento y el ser se corresponden exactamente en sus elementos, de manera que no hay aspecto o forma de la realidad que sea inconcebible y los límites del pensamiento son los mismos que los de la realidad (*Ib.*, p. 48). Tal realidad es siempre y únicamente realidad natural. "La naturaleza —dice Dühring— es el contenido intacto de la realidad entera y el sostén de toda posibilidad." Ciertamente, todo el aparato natural estaría privado de sentido si no tendiera a la producción de una multiplicidad de formas conscientes. Pero, por otro lado, el sistema mecánico y material de la totalidad de la naturaleza es la condición y el fundamento de todo fenómeno particular, comprendida la conciencia, de manera que el llamado idealismo es solamente una imaginación pueril o una locura especulativa que ignora hasta la distinción entre alucinación y realidad (*Ib.*, p. 62). La existencia de seres sensitivos no es un presupuesto del universo, sino más bien resultado de su desarrollo natural, determinado por leyes necesarias. No existe un alma en el sentido

de sustancia o realidad independiente. La conciencia no es, en sí misma, más que un conjunto de sensaciones y representaciones relativamente unificadas. La unificación es debida al hecho de que para toda conciencia existe un único mundo objetivo, al cual se refiere la multiplicidad diversa de las sensaciones mismas. La estructura unitaria de la conciencia no es debida, por este motivo, a una quimérica conciencia universal, sino solamente a la acción necesaria del objeto material (*Ib.*, p. 131 sigs.). Desde este punto de vista, la libertad del querer y el concepto mismo de la voluntad, como fuerza independiente de los impulsos y de las pasiones, es imposible. Sólo existe una libertad psicológica, consistente en la perceptibilidad de los motivos agentes o, en otras palabras, en la capacidad de ser determinados por motivos que son causas representadas (*Ib.*, p. 185-186). Dühring es partidario de una ética social y de un socialismo que él llamó *personalismo,* fundado en la limitación personal de la fuerza de la propiedad y del capital. Al comunismo marxista, que él considera como una aberración racial judía, que pretende descubrir de un modo simplista la raíz de todo mal social en la propiedad y en el capital, Dühring contrapone el socialismo personalista, que se puede realizar por la economía socializada de las asociaciones productivas (tipo Fourier) o por unificación de las fuerzas personales, y de una manera más conveniente en esta última (*Gesch. der National-Oekonomie*, 4.ª ed., 1900, p. 639 sigs.).

BIBLIOGRAFIA

§ 629. Sobre el positivismo, cfr. los escritos citados en la Bibliografia del § 670.

§ 630. Saint-Simon, *Oeuvres*, ed. Rodríguez, París, 1832; *Oeuvres de S. S. et d'Enfantin*, 47 vols., París, 1865-78; *Textes choisis*, ed. C. Bouglé, París, 1925; *La riorganizzazione della società europea* (con introd. y bibl.). Trad., Roma, 1945; Hubbard, *S. S., sa vie et ses travaux*, París, 1857; Janet, *S. S. et le saintsimonisme*, París, 1879; Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon*, París, 1905; U. Leroy, *La vie de S.-S.*, París, 1925; H. Gouhier, *A. Comte et S.-S.*, París, 1941; G. Santonastaso, *Il socialismo francese da S.-S. a Proudhon*, Florencia, 1954; F. E. Manuel, *New World of H. de S.-S.*, Cambridge, 1956.

Fourier, *Oeuvres complètes*, 6 vols., París, 1640-45; Ch. Pellerin, *Ch. F.*, París, 1843; A. Bebel, *Ch. F.*, Stuttgart, 1907; A. Lafontaine, *Ch. F.*, París, 1911; Armand y Moublanc, *F.*, París, 1937; A. Saitta, en "Belfagor", Florencia, 1947, p. 272-292.

§ 631. Proudhon, *Oeuvres complètes*, París, 1867-70, *Correspondance*, París, 1875; *Oeuvres*, nueva ed., París, 1923 sigs.

K. Marx, *Misère de la phil., en réponse à la Phil. de la misère de P.*, Bruselas, 1847; Sainte-Beuve, *P. J. P.*, París, 1872; K. Diehl, *P. J. P.*, Jena, 1888-96; A. Desjardin, *P. J. P.*, 2 vols., París, 1896; Bourgin, *P.*, París, 1901; C. Bouglé, *La sociologie de P.*, París, 1911; Id. y otros, *P. et notre temps*, París, 1920; A. Menzel, *P.*, Tubinga, 1933; Santonastaso, *P.*, Bari, 1935; E. Dolléans, *P.*, París, 1948; G. Gurvitch, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P.*, París, 1955.

§ 632. Sobre la vida de Comte: A. Crompton, *Confessions and Testament of A. C. and his corresp. with Clotilde de Vaux*, Liverpool, 1910; Ch. de Rouvre, *L'amoureuse histoire d'A. C. et de Clotilde de Vaux*, París, 1917.

Littré, *A. C. et la phil. positive*, París, 1863; H. Spencer, *Classification of the Sciences*, Londres, 1864; Stuart Mill, *A. C. and Positivism*, Londres, 1865; R. Congreve, *Essays Political, Social and Religious*, Londres, 1874; E. Laas, *Idealismus und Positivismus*, Berlín, 1879-84; E. Caird, *The social phil. and religion of C.*, Glasgow, 1885; H. Martineau, *La phil. d'A. C.*, París, 1895; Lévy-Brühl, *La*

phil. d'A. C., París, 1900; Dupuy, *Le positivisme d'A. C.*, París, 1911; W. Ostwald, *A. C.*, Leipzig, 1914; H. Gouhier, *La jeunesse d'A. C. et la formation du positivisme*, 3 vols., París, 1933-1941; F. S. Marvin, *C.*, Londres, 1936; J. Peter, *A. C., Bild vom Menschen*, Stuttgart, 1936; A. Cresson, *A. C., sa vie, son oeuvre*, París, 1941.

§ 633. T. Kozary, *La loi des trois états d'A. C.*, París, 1895.

§ 634. E. Caird, *The social Philosophy and Religion of C.*, Glasgow, 1885 (trad. francesa, París, 1907); A. Alengry, *La sociologie chez A. C.*, París, 1900; L. de Montesquieu, *Le système politique d'A. C.*, París, 1906.

§ 635. C. H. Lewes, *La phil. des sciences d'A. C.*, trad. franc., París, 1910; E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, París, 1927 (cap. XIII y *passim*); L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Turín, 1931 (c. I).

§ 636. A. Baumann, *La religion positive*, París, 1903.

§ 637. Sobre Littré: A. Poëy, *L. et A. Comte*, París, 1879; Caro, *L. et le positivisme*, París, 1883.

§ 638. Sobre el utilitarismo: J. M. Cuyau, *La morale anglaise contemporaine*, París, 1879; Leslie Stephen *The English Utilitarians*, Londres, 1900; E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, Londres, 1902; W. R. Sorley, *Recent Tendencies in Ethics*, Edimburgo y Londres, 1904; W. L. Davidson, *Political Thought in England: the Utilitarians from Bentham to J. S. Mill*, Londres, 1915; S. W. Leslie, *Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to Mill*, Londres-Nueva York, 1947; J. Pamenatz, *The English Utilitarians*, Londres, 1949.

Bentham, *Works*, 11 vols., Edimburgo, 1838-43.

Sobre Bentham, además, las obras concernientes a todo el movimiento utilitarista: L. A. Selby Bigge, *British Moralists*, Oxford, 1897; C. M. Atkinson, *J. B.*, Londres, 1905; Graham Wallas, *J. B.*, Londres, 1922; D. Baumgardt, *B. and the Ethics of Today*, Princeton, 1952.

El *Analysis* de James Mill fue reeditado en 1863 por su hijo Stuart Mill. Sobre J. Mill, cfr. la obra cit. de Leslie Stephen; A. Bain, *J. M., a biography*, Londres, 1882.

§ 639. De Stuart Mill, el índice de sus escritos en *Bibliography of the Published Writings of J. S. M.*, de N. MacMinn, J. R. Hainds, J. Mc N. McCrimmon, Evanston, 1945.

Sobre Stuart Mill: H. Taine, *Le positivisme anglais*, París, 1869; Littré, *A. Comte et S. Mill*, París, 1877; A. Bain, *J. S. M.*, Londres, 1882; Ch. Douglas, *J. S. M.*, Edimburgo, 1895; E. Thouverez, *S. M.*, París, 1905; G. Kennedy, *The Psychological Empiricism of J. S. M.*, Amsterdam, 1928; M. A. Hamilton, *J. S. M.*, Londres, 1933; R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. M.*, Oxford, 1953; K. Britton, *J. S. M.*, Londres, 1953; M. J. Packe, *The Life of J. S. M.*, Nueva York, 1953.

§ 640. W. Stebbing, *Analysis of Mill's Logic*, Londres, 1867; T. H. Green, *The Logic of J. S. M.*, en *Works*, II, Londres, 1886; G. A. Towney, *J. S. M.'s Theory of Inductive Logic*, Cincinnati, 1909; R. Jackson, *Examination of the Deductive Logic of J. S. M.*, Oxford, 1941.

§ 641. J. Ward, *Mill's Science of Ethology*, en "International Journal of Ethics", I, 1891.

§ 642. Jean Ray, *La méthode de l'écon. politique d'après J. S. M.*, París, 1914.

Ch. Douglas, *Ethics of J. S. M.*, Edimburgo, 1897; G. Zuccante, *La morale utilitaria dello Stuart Mill*, Milán, 1899.

§ 643. W. L. Courtney, *Methaphysics of J. S. M.*, Londres, 1879.

§ 644. W. G. Ward, *Essays on the Phil. of Theism.*, I, Londres, 1884.

§ 645. Cattaneo, *Scritti di filosofia*, 2 vols., Florencia, 1892; *Scritti filosofici, letterari e vari*, bajo el cuidado de F. Alessio, Florencia, 1957; *Scritti filosofici*, bajo el cuidado de N. Bobbio, 3 vols., Florencia, 1960.

Sobre Cattaneo: E. Zanoni, *C. C. nella vita e nelle opere*, Roma, 1898; B. Brunello, *C.*, Turín, 1925; Ad. Levi, *Il positivismo politico de C. C.*, Bari, 1929; Alliney, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX*, Milán, 1942; L. Ambrosoli, *La formazione di C. C.*, Milán-Nápoles, 1960; F. Alessio, "Cattaneo illuminista", ensayo que encabeza la citada edición de los *Scritti*. Cfr. también la introducción de N. Bobbio, a la edición antes citada de los *Scritti*.

Sobre Ferrari: L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la Phil. en Italie au XIXe siècle*, II, París, 1869, p. 229 y sigs.; P. F. Nicoli, *La mente di G. F.*, Pavía, 1902; G. Gentile, op. cit., I, Mesina, 1917; R. Mondolfo, *La filosofia politica in Italia nel secolo XIX*, Padua, 1924; Brunello, *Il pensiero di G. F.*, Milán, 1933; Alliney, ob. cit. (bibliografía).

§ 646. Sobre Laas: De Negri, *La crisi del positivismo nella fil. dell'immanenza*, Florencia. 1929. Sobre Jodl: el fasc. del "Archiv für Geschichte der Philosophie", XXVII, 1914, dedicado a é .
Sobre Dühring: E. Döll, *E. D.*, Leipzig, 1893.

CAPITULO XII

EL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA

647. EL PRESUPUESTO ROMÁNTICO

La otra direción del positivismo es la *evolucionista.* Esta orientación consiste en tomar la *evolución* como fundamento de una teoría general de la realidad natural y como manifestación de una realidad —sobrenatural o metafísica— infinita e ignota. El punto de partida de esta dirección es la doctrina biológica de la evolución orgánica, tal como ha sido elaborada por Lamarck y Darwin: es efectivamente, en primer lugar, una generalización metafísica de tal doctrina. Pero esta generalización metafísica está condicionada por el presupuesto romántico de que lo finito es la manifestación o revelación de lo infinito, ya que, sólo en virtud de este presupuesto, los procesos evolutivos singulares, experimentables fragmentariamente por la ciencia en algunos aspectos de la naturaleza, se unen en un proceso único universal y continuo, y necesariamente progresivo. Bajo este aspecto, el evolucionismo positivista es la extensión al mundo de la naturaleza del concepto de la historia elaborado por el idealismo romántico. Como la historia en la doctrina de Fichte o de Schelling, así también la naturaleza en la doctrina de Spencer es un proceso de desarrollo necesario, cuya ley es el progreso.

648. HAMILTON Y MANSEL

La filosofía romántica se inicia en Inglaterra mediante la obra de Hamilton; la cual, con la doctrina de la incognoscibilidad de lo absoluto, constituye también un precedente del positivismo de Spencer.

Guillermo Hamilton (nacido en Glasgow el 8 de marzo de 1788, muerto en Edimburgo el 6 de mayo de 1856) fue una figura notable, sobre todo por su vastísima erudición filosófica, que le puso en contacto directo con la filosofía alemana del romanticismo. Su primer escrito fue un estudio sobre la *Filosofía de Cousin*, que apareció en la "Edinburgh Review" de 1829. En 1836 fue nombrado profesor de lógica y metafísica de la Universidad de Edimburgo. Sus *Lecciones de metafísica y de lógica*, compuestas en el primer año de enseñanza, fueron después repetidas por él durante veinte años sin ningún cambio y publicadas después de su muerte por Mansel (4 vols., 1859-60). En 1852, Hamilton publicó una colección de artículos, con el título de *Discusiones de filosofía y literatura;* y en 1856, las *Obras* de Tomás Reid con notas y comentarios.

Las *Lecciones de lógica* de Hamilton constituyen una de las obras más logradas de la lógica tradicional en el siglo XIX. Estas lecciones aportaron a la lógica tradicional una corrección importante que resultaría fecunda en el campo de la lógica matemática: la del principio de la *cuantificación del predicado*, según el cual hay que considerar en las proposiciones no sólo la cantidad del sujeto sino también la del predicado. En efeto, esta cuantificación se efectúa, o por medio de cuantificadores (por ejemplo, "Pedro, Juan, Santiago, etc. son *todos* los apóstoles") o valiéndose de modos indirectos como la limitación y la excepción, o en forma sobreentendida como cuando se dice "Todos los hombres son mortales" entendiéndose "Todos los hombres son *algunos* (de los) mortales".

Las *Lecciones de metafísica* presentan, en primer lugar, una continuación de la doctrina de la percepción de la escuela escocesa, cuyo continuador es Hamilton en determinados aspectos. Pero Hamilton aporta a esta doctrina una modificación importante: niega que la percepción inmediata haga conocer la cosa como es en sí misma. Y así dice: "La teoría de la percepción inmediata no implica que percibamos la realidad material absolutamente y en sí misma, esto es, fuera de la relación con nuestros órganos y facultades; al contrario, el objeto total y real de la percepción es el objeto externo en relación a nuestros sentidos y a nuestra facultad cognoscitiva. Pero, en cuanto relativo a nosotros, el objeto no es representación ni una modificación del yo. Es el no-yo -el no-yo modificado y relativo, tal vez, pero siempre no-yo" (*Lectures on Metaphysics*, I, 1870, p. 129). Según Hamilton, la teoría de la percepción inmediata no elimina el relativismo del conocimiento, que se funda en tres razones: 1ª la existencia no es cognoscible absolutamente en sí misma, sino sólo en modos especiales; 2* estos modos pueden ser conocidos únicamente si están en cierta relación con nuestras facultades; 3* no pueden estar en relación con nuestras facultades sino como modificaciones determinadas de estas mismas facultades" (*Ib.*, I, 5ª ed., 1870, p. 148). Naturalmente, de esta forma, la doctrina de la percepción inmediata ya no tiene el mismo significado que le había dado la escuela escocesa del sentido común. En efecto, esta escuela afirmaba dicha doctrina en el sentido de que los objetos se perciben inmediatamente y en sí mismos. Por otra parte, entre un objeto condicionado y convertido en relativo por su relación con las facultades humanas y una "idea" en el sentido de Descartes y de Berkeley, la diferencia es puramente verbal.

La relatividad del conocimiento le permite a Hamilton afirmar la incognoscibilidad y, aún más, la imposibilidad de concebir el Absoluto. Contra Cousin y Schelling, Hamilton afirma esta incognoscibilidad, pero de acuerdo con ellos defiende la existencia del Absoluto, cuya realidad se revelaría en la *creencia*. *"Pensar es condicionar* —dice (*Discussions*, p. 13)—, y una limitación condicional es una ley fundamental de las posibilidades del pensamiento... Lo Absoluto no es concebible más que como negación de la posibilidad de ser concebido." Pero, por otra parte, "la esfera de nuestra creencia es mucho más extensa que la esfera de nuestro conocimiento; y por esto, cuando niego que lo infinito pueda ser *conocido* por nosotros, estoy muy lejos de negar que pueda y deba ser *creído* por nosotros" *(Lectures on Met.*, II, p. 530-31). Esta superioridad de la creencia sobre el conocimiento torna a vincular a Hamilton con la escuela escocesa; pero, para Hamilton, la

creencia es, romànticamente, la revelación inmediata y primitiva que lo infinito mismo hace de sí al hombre y que por esto condiciona el mismo proceso del conocer. Hablando de la percepción de la realidad externa, Hamilton reconoce que, propiamente hablando, no *sabemos* si el objeto de aquella percepción es un no-yo o, más bien, una percepción del yo, sino que sólo la reflexión nos lo hace *creer* "porque obedecemos a la confianza en una necesidad originaria de nuestra naturaleza que nos impone esta creencia" *(Reid's Works,* p. 749-50).

Al nombre de Hamilton va unido el de Enrique Longueville Mansel (1820-1871), que fue su más notable intérprete. En dos libros, *Los límites del pensamiento religioso* (1858) y *Filosofía de lo condicionado* (1866), Mansel construyó, sobre las premisas de Hamilton, una teología negativa. Dios, como absoluto e infinito, es inconcebible. No puede ser concebido tampoco como causa primera, ya que la causa existe solamente en relación con el efecto, y lo absoluto rechaza toda relación. Cualquier tentativa de concebirlo de alguna manera motiva dilemas insolubles. "Lo absoluto no puede ser concebido como consciente ni como inconsciente; ni como complejo ni como simple; no puede ser definido mediante diferencias ni mediante la ausencia de diferencias; no puede ser identificado con el universo ni puede ser distinguido de él" (*Limits of Rel. Tbougbt*, p. 30). Del mismo modo, lo infinito, que debería ser concebido como todo en potencia y nada en acto, revela precisamente en esto su imposibilidad de ser concebido, ya que "si puede ser lo que no es, es incompleto; y si es todas las cosas, no tiene ningún distintivo característico que pueda diferenciarlo de cualquier otra cosa" (*Ib.*, p. 48). Tal incognoscibilidad de lo infinito y de 10 absoluto es, sin embargo, relativa al hombre; pero no pertenece a su misma naturaleza. "Nosotros estamos obligados —dice Mansel (*Ib.*, p. 45)—, por la constitución misma de nuestro espíritu, a creer en la existencia de un Ser absoluto e infinito." Esta creencia está fundada en nuestra conciencia moral e intelectual, en la estructura y en el curso de la naturaleza y en la revelación (*Phil. of tbe conditioned*, p. 245). Pero ni siquiera estos fundamentos de la creencia permiten afirmar algo sobre los atributos de Dios. Queda una enorme distancia entre la más alta moralidad humana concebible y la perfección divina, distancia que puede ser colmada de alguna manera con el concepto escolástico de analogía.

La doctrina de Hamilton y Mansel es, al mismo tiempo, un escepticismo de la razón y un dogmatismo de la fe. El escepticismo de la razón fue empleado como fundamento de ese agnosticismo que acompaña a una buena parte del positivismo evolucionista. El dogmatismo de la re debía tener su continuación histórica en el espiritualismo inglés contemporáneo.

649. LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

Si el principio romántico de lo infinito que se revela o realiza en lo finito es la categoría tácitamente presupuesta por la filosofía positivista de la evolución, la teoría biológica de la transformación de las especies es, de hecho, su punto de partida. En efecto, el evolucionismo es una generalización de esta doctrina biológica, generalización tácitamente fundada en tal categoría.

Se pueden encontrar antecedentes inmediatos de la teoría del transformismo biológico en algunas intuiciones de Buffon (1707-1788). El famoso autor de la *Historia Natural* (1749-1788), aun declarándose explícitamente partidario de la doctrina tradicional de la fijeza de las especies vivientes, admitió hipotéticamente la posibilidad de que se hubieran desarrollado, a partir de un tipo común, a través de lentas variaciones sucesivas, verificadas en todas direcciones. En el mismo Buffon, Kant halló probablemente inspiración para la hipótesis propuesta por él (1790) en el § 80 de la *Crítica del juicio,* sobre un "real parentesco" de las formas vivientes y una derivación de las mismas de una "madre común", así como de una evolución continua de la naturaleza desde la nebulosa primitiva hasta el hombre. Sin embargo, éstas fueron solamente intuiciones genéricas, que no se apoyaban en un sistema coordinado de observaciones. El primero que propuso en forma científica la doctrina del transformismo biológico fue el naturalista francés Juan Bautista Lamark (1744-1829). En su *Filosofía zoológica* (1809) y en la *Historia Natural de los animales invertebrados* (1815-1822), Lamark enunciaba cuatro leyes que debían presidir la formación de los organismos animales: 1.ª, la vida, por su propia fuerza, tiende continuamente a acrecentar el volumen de todo cuerpo que la posee y a extender sus partes; 2.ª, la producción de un nuevo órgano en un cuerpo animal es el resultado del advenimiento de una nueva necesidad y del nuevo movimiento que esta necesidad suscita y alienta; 3.ª, el desarrollo de los órganos y su fuerza de acción están constantemente en razón directa con el uso de los órganos mismos; 4.ª, todo lo que ha sido adquirido, perdido o cambiado en la organización de los individuos se conserva y transmite mediante la generación a los nuevos individuos. Estas cuatro leyes son la primera formulación científica del *modo* en que debió verificarse la transformación de los organismos. Este modo se reduce sustancialmente al principio de que el uso de los órganos, requeridos por las necesidades y, por tanto, por el ambiente exterior, pudo modificar radicalmente lo mismos órganos.

Las ideas de Lamark no tuvieron ninguna resonancia inmediata, principalmente por la casi unánime acogida que había merecido la tesis opuesta del fijismo de las especies, respaldada por la gran autoridad de Jorge Cuvier (1769-1832), el fundador de la paleontología, o sea, del estudio de los restos fósiles de las especies extinguidas. En su *Discurso sobre las revoluciones del Globo* (1812), Cuvier atribuyó la extinción de las especies fosilizadas a catástrofes generales que periódicamente destruirían las especies vivientes de cada era geológica, dando ocasión a Dios para crear otras nuevas. El transformismo biológico no pudo afirmarse hasta que esta teoría de las catástrofes fue eliminada; y su eliminación fue debida al geólogo inglés Carlos Lyell (1797-1875). En sus *Principios de geología* (1833) expuso Lyell la tesis de que el estado actual de la Tierra no era debido a una serie de cataclismos, sino a la acción lenta, gradual e insensible de las mismas causas que continúan actuando ante nuestros ojos. Esta doctrina hacía imposible la explicación de la génesis y de la extinción de las especies vivientes mediante causas extraordinarias o sobrenaturales y allanaba definitivamente el camino al transformismo biológico.

Este hizo su entrada triunfal en la ciencia con la obra de Carlos Darwin (12 febrero 1809 - 19 abril 1882). Sobrino de un naturalista llamado

Erasmo, Carlos Darwin fue el prototipo del sabio completamente entregado a sus investigaciones. Después de un viaje por mar, que duró cinco años, se dedicó a recoger y ordenar el material para su gran obra *El origen de las especies*, que apareció en 1859. El libro tuvo un éxito instantáneo, y la primera edición, de más de 1000 ejemplares, se agotó el primer día de venta. A esta obra siguieron las tituladas *Las variaciones de los animales y de las plantas en estado doméstico* (1868) y *Descendencia del hombre* (1871). El último trabajo notable de Darwin fue el libro sobre la *Expresión de las emociones en el hombre y en los animales* (1872), al cual siguieron algunos trabajos científicos menores. En 1887, el hijo de Darwin, Francisco, publicó los dos volúmenes sobre *La vida y la correspondencia de Carlos Darwin*, con una breve autobiografía del filósofo, y que son indispensables para la comprensión de su personalidad.

El mérito de Darwin consiste en haber dado una completa y sistemática teoría científica del transformismo biológico, fundándola en un número enorme de observaciones y experimentos, y haberla presentado en el preciso momento en que la idea romantica del progreso, nacida en el terreno de la investigación histórica, alcanzaba su máxima universalidad y parecía indestructible. La teoría de Darwin se funda en dos clases de hechos: 1.°, la existencia de pequeñas variaciones orgánicas, que se verifican en los seres vivientes a lo largo del curso del tiempo por influencia de las condiciones ambientes, variaciones que, en parte, por la ley de la probabilidad, son ventajosas a los individuos que las presentan; 2.°, la lucha por la vida, que se verifica necesariamente entre los individuos vivientes, por la tendencia de toda especie a multiplicarse según una progresión geométrica. Este último presupuesto está tomado, evidentemente de la doctrina de Malthus (§ 638). De estos dos órdenes de hechos se sigue que los individuos en los cuales se manifiestan cambios orgánicos ventajosos tienen mayores probabilidades de sobrevivir en la lucha por la vida; y en virtud del principio de la herencia, habrá en ellos una tendencia pronunciada a dejar en herencia a sus descendientes los caracteres accidentales adquiridos. Tal es la *ley de la selección natural*, que "tiende —dice Darwin (*Origen de las especies*, 4.°, § 18)— al perfeccionamiento de cada criatura viviente en relación con sus condiciones de vida orgánicas e inorgánicas y, por consiguiente, en la mayor parte de los casos, a un progreso de su organización. Con todo, las formas simples inferiores pueden perpetuarse por largo tiempo si se han adaptado convenientemente a sus simples condiciones de vida '. La acumulación de pequeñas variaciones y su conservación por medio de la herencia producen la variación de los organismos animales, que, en sus términos extremos, es el paso de una especie a otra. Lo que el hombre hace con las plantas y animales domésticos, produciendo gradualmente las variedades de los que son más útiles a sus necesidades, la naturaleza puede hacerlo en una escala mucho más vasta, pues, "¿qué límites pueden ponerse a ese poder que actúa durante largas edades y escruta rigurosamente la estructura, la organización entera y las costumbres de toda criatura, para favorecer lo que es un bien y rechazar lo que es un mal? " (*Ib.*, 14.°, § 2). De esta teoría se sigue que entre las diversas especies debieron existir innumerables variedades intermedias que relacionaban estrechamente todas las especies de un mismo grupo; pero, evidentemente, la selección natural ha exterminado estas

formas intermedias, cuyos rasgos podemos aún encontrar en los fósiles (*Ib*., 6.°, § 2). Junto al estudio de los fósiles, el de los órganos rudimentarios, el de las especies llamadas aberrantes y el de la embriología, pueden conducir a determinar el orden progresivo de los seres vivientes.

"Aunque nosotros —escribe Darwin— no tengamos árbol genealógico, ni libro de oro, ni blasones hereditarios, tenemos, para descubrir y seguir las huellas de las numerosas ramas divergentes de nuestras genealogías naturales, la herencia desde largo tiempo conservada de los caracteres de cada especie" (*Ib*., 14.°, § 5). La conclusión de Darwin es netamente optimista: cree haber establecido el inevitable progreso biológico del mismo modo que el romanticismo idealista y socializante creía en el inevitable progreso espiritual. "Nosotros podemos deducir con alguna confianza que nos está permitido contar con un porvenir de incalculable duración. Y como la selección natural actúa solamente para el bien de cada individuo, todo don físico e intelectual tenderá a progresar hacia la perfección (*Ib*., 14.° § 6).

La otra obra fundamental de Darwin, *La descendencia del hombre*, tiende, en primer lugar, a establecer que "no hay ninguna diferencia fundamental entre el nombre y los mamíferos más elevados en lo que se refiere a las facultades mentales". La única diferencia entre la inteligencia y el lenguaje del hombre y el de los animales inferiores es una diferencia de grado, que se explica con la ley de la selección natural, y también, en parte, con la selección sexual, a la que Darwin atribuye, para la evolución del hombre, una importancia mucho mayor que para la evolución de los animales. Darwin no cree que la aceptación de la descendencia del hombre a partir de organismos inferiores disminuya de ningún modo la dignidad humana. "El que viese a un salvaje en su tierra natal —escribe en *Los orígenes del hombre* (trad. it., p. 579)— no sentiría mucha vergüenza si se viese obligado a reconocer que la sangre de una criatura más humilde corre por sus venas. En cuanto a mí, preferiría mucho más descender de aquel heroico mono que hizo frente a un terrible enemigo para salvar la vida a su guardián, o de aquel viejo babuino que bajó de la montaña para arrancar a un joven compañero de las garras de una furiosa jauría de perros, que de un salvaje que se complace en torturar a sus enemigos, ofrece sacrificios de sangre, practica el infanticidio sin remordimientos, trata a sus mujeres como esclavas, no conoce lo que es decencia y está dominado por groseras supersticiones."

Darwin fue y quiso ser exclusivamente un científico. Sólo raramente, y diríase, mal de su grado, se decidió a expresar sus convicciones filosóficas y religiosas; y siempre en privado, en cartas personales que no estaban destinadas a ser publicadas. Sin embargo, tales convicciones le fueron inspiradas por su doctrina de la descendencia inferior del hombre, descendencia que no puede autorizar una gran confianza en la capacidad del hombre mismo para resolver ciertos grandes problemas. "Yo me pregunto —escribe en una carta (*Vida y corresp*., trad. it., I, p. 368)— si las convicciones del hombre, que se ha desarrollado desde el espíritu de animales de orden inferior, tienen algún valor y si puede tenerse alguna confianza en ellas. ¿Quién podría confiar en las convicciones del espíritu de un mono, si es que existen convicciones en un espíritu semejante? ' En otra carta de 1879 (*Ib*., I, p. 353 s.) sé expresa así: 'Cualesquiera que sean mis

convicciones sobre este punto, no pueden tener importancia más que para mí solo. Pero, puesto que me lo preguntáis, puedo aseguraros que mi juicio sufre a menudo fluctuaciones... En mis mayores oscilaciones, no he llegado nunca al ateísmo, en el verdadero sentido de la palabra, es decir, a negar la existencia de Dios. Yo pienso que, en general (y, sobre todo, a medida que envejezco), la descripción más exacta de mi estado de espíritu es la del *agnóstico."* El término *agnosticismo* había sido creado en 1869 por el naturalista Tomás Huxley (1825-1895), que había llegado, antes de la publicación del *Origen de las especies,* a deducir por su cuenta la transformación de las especies biológicas y que fue luego uno de los más entusiastas seguidores de Darwin. "El término —dice Huxley *(Collected Essays,* V, p. 237 sigs.)— me vino a la mente como antítesis del "gnóstico" de la historia de la Iglesia que pretendía saber mucho sobre las cosas que yo ignoraba." Esto implica, ya en la mente de Huxley, una referencia a aquella imposibilidad de concebir lo Absurdo y lo Infinito, sobre la cual habían insistido Hamilton y Mansel. Un sentido menos explícito tiene el término en la mente de Darwin, para quien significa simplemente la imposibilidad de encontrar en el dominio de la ciencia nada que confirme o desmienta decisivamente las creencias religiosas tradicionales. Darwin creía, sin embargo, posible negar decididamente cualquier "intención" de la naturaleza, esto es, toda causa final, y aducía a este propósito la existencia del mal y del dolor *(Vida y corresp.*, trad. fr., I, p. 361 sigs.). Pero estaba convencido de que "el hombre sera, en el futuro, una criatura mucho más perfecta de lo que actualmente es" (*Ib.*, p. 363); y, en realidad, sus convicciones científicas y toda la estructura sistemática de su teoría de la evolución se fundan en el presupuesto de la idea del progreso que dominaba el clima romántico de la época. A través de la obra de Darwin, la ciencia ha inscrito el mundo entero de los organismos vivientes en la historia progresiva del universo.

650. SPENCER: LO INCOGNOSCIBLE

La época era, pues, propicia a una teoría del progreso que no lo restringiese al destino del hombre en el mundo, sino que lo extendiese al mundo entero, en la totalidad de sus aspectos. Elaborar la doctrina del progreso universal y poner de relieve el valor infinito y, por tanto, religioso (aun cuando sólo *misteriosamente* religioso) del progreso, tal fue el objetivo que se propuso Heriberto Spencer, al difundir en marzo de 1860 su programa de un sistema de filosofía, de vastas proporciones.

Heriberto Spencer había nacido el 27 de abril de 1820 en Derby, Inglaterra y fue ingeniero de los ferrocarriles de Londres. Publicó primero sólo algunos artículos políticos y económicos; en 1845, habiendo recibido una pequeña herencia, atendió a su vocación filosófica y abandonó la carrera para dedicarse a su actividad de escritor. Perteneció desde 1848 hasta 1853 a la redacción del "Economist". El primer resultado de su actividad fueron los *Principios de psicología,* publicados en 1855. En 1857 publicó un ensayo sobre el progreso *(El progreso, su ley y su causa),* que es muy significativo por su orientación fundamental. Y en 1862 salía el primer volumen del

Sistema de filosofía sintética, proyectado en 1860, *Primeros principios,* que es su obra filosófica fundamental, al que siguieron los dos volúmenes de *Principios de biología* (1864-67); y a continuación: *Principios de psicología* (2 vols., 1870-72); *Principios de sociología* (parte I, 1876; *Instituciones ceremoniales* 1879; *Instituciones políticas,* 1882; *Instituciones eclesiásticas,* 1885); *Principios de moralidad* (parte I, *Las bases de la ética,* 1879; parte IV, *La justicia,* 1891; parte II y parte III, 1892; parte V, 1893), obras a las que acompañan los escritos complementarios: *La clasificación de las ciencias* (1864); *La educación* (1861); *El estudio de la sociología* (1873); *El hombre contra el Estado* (1884); Los *factores de la evolución orgánica* (1887); *Ensayos* (2 vols., 1858-63); *Estática social* (1892); *La inadecuación de la selección natural* (1893); *Fragmentos varios* (1897); *Hechos y comentarios* (1902); *Autobiografía* (2 vols., 1904); *Ensayos sobre la educación* (1911). Estos dos últimos escritos son postumos. Spencer murió el 8 de diciembre de 1903 en Brighton.

En el artículo sobre el progreso de 1857 (recogido después de los *Ensayos),* que es el primer esbozo de su sistema, se puede ver claramente la inspiración fundamental del evolucionismo de Spencer; debía servir para justificar, en su ley y en su causa fundamental, el progreso, entendido como hecho universal y cósmico. "Tanto si se trata —decía Spencer— del desarrollo de la tierra, del desarrollo de la vida en su superficie, del desarrollo de la sociedad, como del gobierno, de la industria, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, del arte, siempre en el fondo de todo progreso hay la misma evolución que va de lo simple a lo compiejo, a través de diferenciaciones sucesivas. Desde los más antiguos cambios cósmicos de que quedan restos hasta los últimos resultados de la civilización veremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es la misma esencia del progreso." En el mismo artículo se considera el carácter divino, y por ello religioso, de la realidad velada, más que revelada, por el progreso cósmico. Este carácter es el punto de partida de los *Primeros principios.*

La primera parte de esta obra se titula "Lo incognoscible". En ella tiende a demostrar la inaccesibilidad de la realidad última y absoluta en el mismo sentido en que esta tesis había sido defendida por Hamilton y Mansel. Pero la tesis es utilizada por Spencer para demostrar la posibilidad de un encuentro y de una conciliación entre la religión y la ciencia. En efecto, religión y ciencia tienen ambas su base en la realidad del misterio y no pueden ser incompatibles. Ahora bien, la verdad última que se encierra en toda religión es que "la existencia del mundo, con todo fo que contiene y con todo lo que lo rodea, es un *misterio* que siempre exige ser interpretado ' (*First Princ.*, § 14). Todas las religiones rallan al dar esta interpretación: las diversas creencias en las cuales se expresan, no son lógicamente defendibles. Por eso, a través del desarrollo de la religión, el misterio es aceptado cada vez mejor como tal; de manera que la esencia de la religión se puede reconocer en el convencimiento de que la fuerza que se manifiesta en el universo es completamente inescrutable. Por otro lado, también la ciencia tropieza contra el misterio que rodea la naturaleza última de la realidad, cuyas manifestaciones estudia. Qué sea el tiempo y el espacio, la materia y la fuerza; cuál sea la duración de la conciencia —si finita o infinita— y qué sea el mismo sujeto del pensamiento, son para la ciencia enigmas impenetrables.

Las ideas científicas últimas son todas representativas de realidades que no pueden ser comprendidas. Esto sucede porque nuestro conocimiento, como Hamilton y Mansel han puesto en claro, esta encerrado dentro de los límites de lo relativo. Ciertamente, por medio de la ciencia, el conocimiento progresa y se extiende incesantemente. Pero tal progreso consiste en incluir verdades especiales en verdades generales, y verdades generales en otras más generales todavía; de manera que se sigue de ello que la verdad más general, que no admite inclusiones en una verdad ulterior, no es comprensible y está destinada a permanecer como misterio (*First Princ.*, § 23), Spencer admite, pues, sin mas, la tesis de Hamilton y Mansel, según la cual lo absoluto, lo incondicionado, lo infinito (o como quiera llamarse al principio supremo de la realidad) es inconcebible para el hombre, dada la relatividad constitutiva de su conocimiento. Con todo, no se detiene en el concepto negativo de lo absoluto, tal como había sido defendido por aquellos dos pensadores, que habían tomado como única definición posible del mismo su propia incognoscibilidad. Puesto que lo relativo no es tal, observa Spencer, sino en relación con lo absoluto, lo relativo mismo es impensable si es impensable su relación con lo no relativo. "Siendo nuestra conciencia de lo incondicionado, al pie de la letra, la conciencia incondicionada o el material en bruto del pensamiento, al pensar el cual le damos formas definidas, se sigue de aquí que el sentido siempre presente de la existencia real es la verdadera base de nuestra inteligencia" (*Ib.*, § 26). Por tanto, es menester concebir lo absoluto como la fuerza misteriosa que se manifiesta en todos los fenómenos naturales y cuya acción es sentida positivamente por el hombre. Sin embargo, no es posible definir o conocer ulteriormente esta fuerza. Será tarea de la religión el advertir al hombre sobre el misterio de la causa última, y tarea de la ciencia será extender incesantemente el conocimiento de los fenómenos. Religión y ciencia son así necesariamente correlativas. El reconocimiento de la fuerza inescrutable es el límite común que las concilia y solidariza. A este límite, la ciencia llega inevitablemente en cuanto alcanza sus confines, y la religión en cuanto esta orientada hacia ellos irresistiblemente por la crítica. El hombre ha intentado siempre, e intentará todavía, construir símbolos que le representen la fuerza desconocida del universo. Pero continuamente y siempre se dará cuenta de lo inadecuado de estos símbolos. De modo que sus continuos esfuerzos y sus continuas derrotas pueden servir para darle el debido sentido de la diferencia inconmensurable que hay entre lo condicionado y lo incondicionado y encaminarlo a la forma más alta de la sabiduría: al reconocimiento de lo incognoscible como tal.

El hecho de que la ciencia esté limitada al fenómeno no significa, para Spencer, que queden reducidas las apariencias. El fenómeno no es la apariencia: es, más bien, la manifestación de lo incognoscible. Y la primera manifestación de lo incognoscible es el agruparse los fenómenos mismos en dos grupos principales, que constituyen, respectivamente, el yo y el no-yo, el sujeto y el objeto. Estos dos grupos se forman espontáneamente sobre la base de la afinidad y de la desigualdad de los fenómenos mismos. El yo y el no-yo son fenómenos, realidades relativas; pero su carácter persistente autoriza a juzgarlos como relacionados, en cierto modo, con lo incognoscible. Spencer admite el principio de que "las impresiones

persistentes, siendo los resultados persistentes en una causa persistente, son prácticamente idénticas para nosotros a la causa misma y pueden ser tratadas habitualmente como sus equivalentes" *(First Princ.*, § 46). En virtud de este principio, el espacio, el tiempo, la materia, el movimiento, la fuerza, nociones todas persistentes e inmutables, deben ser consideradas como producidas en cierto modo por el mismo Incognoscible. No son, ciertamente, idénticas a lo incognoscible, ni tampoco son modos del mismo: son "efectos condicionados de la Causa incondicionada". No obstante, corresponden a un modo de ser o de obrar, desconocido para nosotros, de esta causa; y en tal sentido son reales. Spencer llama *realismo transfigurado* a esta correspondencia hipotética entre lo incognoscible y su fenómeno. "El noúmeno y el fenómeno son representados aquí, en su relación primordial, como los dos lados del mismo cambio, en el que estamos obligados a considerar el segundo no menos real que el primero ' (*Ib.*, § 50).

651. SPENCER: LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

Entre la religión, a la cual compete el reconocimiento de lo incognoscible, y la ciencia, a la que pertenece todo el dominio de lo cognoscible, ¿qué sitio tiene la filosofía? Spencer la define como *el conocimiento en su más alto grado de generalidad* (*Ib.*, § 37). La ciencia es conocimiento parcialmente unificado; la filosofía, conocimiento completamente unificado. Las verdades de la filosofía son, respecto a las verdades científicas superiores, lo que éstas respecto a las verdades científicas inferiores; de suerte que las generalizaciones de la filosofía comprenden y consolidan las más vastas generalizaciones de la ciencia. La filosofía es el producto final de ese proceso, que comienza con la recolección de observaciones aisladas y termina con proposiciones universales. Por esto, debe tomar como material propio y punto de partida los principios más vastos y más generales a que la ciencia haya llegado.

Tales principios son: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento, la persistencia de la fuerza, con todas sus consecuencias, entre las cuales está la ley del *ritmo*, o sea, de la alternancia de elevación y caída en el desarrollo de todos los fenómenos. La fórmula sintética que estos principios generales requieren es una ley que implica la continua redistribución de la materia y de la fuerza. Tal es, según Spencer, la *ley de la evolución*, la cual significa que la materia pasa de un estado de dispersión a un estado de integración (o concentración), mientras que la fuerza que ha causado la concentración se disipa. La filosofía es, pues, esencialmente una teoría de la evolución.

Los *Primeros principios* definen la naturaleza y los caracteres generales de la evolución: las otras obras de Spencer estudian el proceso evolutivo de los diversos dominios de la realidad natural. La primera determinación de la evolución es que es un tránsito de una forma menos coherente a una forma más coherente. El sistema solar (que ha salido de una nebulosa), un organismo animal, una nación, muestran en su desarrollo este paso de un estado de disgregación a un estado de coherencia y de armonía crecientes. Pero la determinación fundamental del proceso evolutivo es aquella que lo

caracteriza como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Esta caracterización le es sugerida a Spencer por los fenómenos biológicos. Todo organismo, planta o animal, se desarrolla a través de la diferenciación de sus partes: que al principio son, química o biológicamente, indistintas, y luego se diferencian para formar tejidos y órganos diversos. Spencer cree que este proceso es propio de todo desarrollo en cualquier campo de la realidad; en el lenguaje, primero constituido por simples exclamaciones y sonidos inarticulados, que luego se van diferenciando en palabras diversas; como en el arte, que, a partir de los pueblos primitivos, se va dividiendo cada vez más en sus ramas (arquitectura, pintura, escultura, artes prácticas) y direcciones. Finalmente, la evolución supone también un tránsito de lo indefinido a lo definido: indefinida es, por ejemplo, la condición de una tribu salvaje en la cual no hay una especificación de tareas y de funciones; definida, la de un pueblo civilizado, fundada en la división del trabajo y de las clases sociales. Spencer da, pues, de la evolución esta fórmula definitiva *(First Princ.*, § 145). "La evolución es una integración de materia y una disipación concomitante del movimiento, durante la cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente; y durante la cual el movimiento conservado está sujeto a una transformación paralela."

La evolución es un *proceso necesario*. La homogeneidad, que es su punto de partida, es un estado inestable que no puede durar y debe pasar a la heterogeneidad para alcanzar el equilibrio. Por esto, la evolución debe empezar; una vez empezada debe continuar, porque las partes homogéneas restantes tienden, a su vez, por su inestabilidad, hacia la heterogeneidad. El sentido de este proceso necesario y continuo es *optimista.* Spencer admite que, por la ley del ritmo, la evolución y la disolución deben alternarse. Pero considera que la disolución, donde se verifica, es la premisa de una evolución ulterior. Por lo que se refiere al hombre, la evolución debe determinar una creciente armonía entre su naturaleza espiritual y las condiciones de vida. "Y ésta es —dice Spencer *(First Princ.*, § 176)— la garantía para creer que la evolución puede acabar solamente con el establecimiento de la más grande perfección y de la más completa felicidad."

Spencer niega que su doctrina pueda tener un significado materialista o espiritualista, y considera la discusión entre estas dos tendencias como una mera guerra de palabras. Quien esté convencido de que el último misterio debe quedar como tal, estará dispuesto a formular todos los fenómenos, ya sea en términos de materia, movimiento y fuerza, ya sea en otros términos; pero mantendrá firmemente que sólo en una doctrina que reconozca la Causa desconocida como coextensiva con todos los órdenes de fenómenos, puede darse una religión coherente y una filosofía coherente. Verá que la relación de sujeto y objeto hace necesarias las concepciones antitéticas de espíritu y materia; pero considerará uno y otra como manifestaciones de la realidad desconocida que subyace en ambos (*Ib.*, § 194).

652. SPENCER: BIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Las obras de Spencer dedicadas a la psicología, a la biología, a la sociología y a la ética constituyen la aplicación del principio evolutivo al campo de estas

ciencias. La *biología* es, para Spencer, el estudio de la evolución de los fenómenos orgánicos y de su causa. La vida consiste en la combinación de fenómenos diversos, contemporáneos y sucesivos, la cual se verifica en correspondencia con cambios simultáneos o sucesivos del ambiente externo. Por esto consiste esencialmente en la función de adaptación; y precisamente a través de esta función se forman y se diferencian los órganos, por la exigencia de responder cada vez mejor a los estímulos del exterior. Spencer atribuye así el primer lugar, en la transformación de los organismos vivientes, al principio de Lamarck de la función que crea el órgano; pero reconoce la acción del principio darwiniano de la selección natural (que él llama "supervivencia del más apto"), que, empero, no puede actuar sino a través de la adaptación del ambiente y, por tanto, del desarrollo funcional de los órganos. Insiste, sobre todo, en la conservación y en la acumulación de los cambios orgánicos individuales por obra de la herencia; y concibe el progreso de la vida orgánica como adaptación creciente de los organismos al ambiente por acumulación de las variaciones funcionales que responden cada vez mejor a los requisitos ambientales.

La conciencia es un estadio de esta adaptación; más aún, su fase decisiva. Spencer no admite la reducción integral de la conciencia a impresiones o ideas, según la doctrina tradicional del empirismo inglés. La conciencia presupone una unidad, una fuerza originaria; por tanto, una sustancia espiritual que sea la sede de esta fuerza. Pero, del mismo modo que ocurre con la sustancia y la fuerza material, también la sustancia y la fuerza espiritual son, en su naturaleza última, incognoscibles; y la psicología debe limitarse a estudiar sus manifestaciones. Con todo, es posible una psicología como ciencia autónoma; y Spencer se aleja de la tesis de Comte, que la había negado. Hay una psicología *objetiva* que estudia los fenómenos psíquicos en su substrato material; y hay una psicología *subjetiva*, fundada en la introspección, que "constituye una ciencia completamente aparte, única en su género, independiente de todas las demás ciencias y opuesta antitéticamente a cada una de ellas" (*Princ. of Psycb.*, § 56). Solamente la psicología subjetiva puede servir de sostén a la lógica, puede contribuir a determinar el desarrollo evolutivo de los procesos de pensamiento. Tal desarrollo se explica, sin embargo, como cualquier otro desarrollo; es un proceso de adaptación gradual que va desde la acción refleja, que es la primera fase de lo psíquico, a través del instinto y de la memoria, hasta la razón. Respecto a esta última, Spencer admite que hay nociones o verdades *a priori* en el sentido de que son independientes de la experiencia puntual y temporal del individuo; y en tal sentido reconoce la parcial legitimidad de las doctrinas "apriorísticas", como las de Leibniz y Kant. Pero lo que en este sentido es *a priori* para el individuo, no lo es para la especie humana, ya que es producido por la experiencia acumulada por la misma especie a través «e un larguísimo período de desarrollo, y se ha fijado y hecho hereditaria en la estructura orgánica del sistema nervioso (*Ib.*, §§ 426-433). Es evidente que aquí el *a priori* se entiende en el sentido de la uniformidad y de la constancia de ciertos procedimientos intelectuales, no ya en el sentido de la validez. En efecto, no se podría excluir la posibilidad de que las experiencias acumuladas y fijadas por la sucesión de las generaciones contengan errores, prejuicios y distorsiones, además de verdades. Pero una posibilidad de este

género es tàcitamente excluida por Spencer, debido al significado optimista y exaltador que para él reviste en todo terreno el proceso evolutivo. Una evolución intelectual es, como tal, adquisición e incremento de verdad; más aún, es la misma verdad que progresa a través de la sucesión de generaciones.

653. SPENCER: SOCIOLOGÍA Y ETICA

Aun utilizando algunos resultados de la sociología de Comte y aceptando el nombre de la ciencia que Comte había inventado, Spencer modifica radicalmente el concepto de la misma. Para Comte, efectivamente, es la disciplina que, descubriendo las leyes de los hechos sociales, permite preverlos y guiarlos; el fin de la sociología es la sociocracia, la fase de la sociedad en que el positivismo se habrá convertido en régimen. Para Spencer, en cambio, la sociología debe limitarse a una tarea puramente descriptiva del desarrollo de la sociedad humana hasta el punto a que ha llegado hasta ahora. Puede, desde luego, determinar las condiciones que el desarrollo ulterior deberá satisfacer; pero no las metas y los ideales del mismo. Determinar las metas, establecer cuál deba ser el hombre ideal en una sociedad ideal, es misión de la moral. La sociología y la moral, que constituían una sola cosa en la obra de Comte, son distinguidas así claramente por Spencer.

La sociología determina las leyes de la evolución *superorgánica* y considera la misma sociedad humana como un *organismo,* cuyos elementos son, primero, las familias, y, después, los individuos particulares. El organismo social se distingue del organismo animal por el hecho de que la conciencia pertenece solamente a los elementos que lo componen. La sociedad no tiene un sensorio como el animal: vive y siente sólo en los individuos que la componen. La sociología de Spencer está netamente orientada hacia el individualismo y, por tanto, hacia la defensa de todas las libertades individuales, en contraste con la sociología de Comte y, en general, con la orientación social del positivismo. Uno de los temas principales, tanto de los *Principios de sociología* como de las demás obras complementarias *(El hombre contra el Estado,* 1884; *Estática social,* 1892), tema que domina de un extremo a otro la sociología dé Spencer, es el principio de que el desarrollo social debe ser abandonado a la fuerza espontánea que lo preside y lo impulsa hacia el progreso y que la intervención del Estado en los hechos sociales no hace otra cosa que perturbar u obstaculizar este desarrollo. A la objeción de que el Estado debe también hacer algo para quitar o disminuir la miseria o la injusticia social, Spencer responde que el Estado no es el único agente que puede eliminar los males sociales, por cuanto existen otros agentes que, dejados en libertad, pueden conseguir mejor este objetivo. Además, no todos los sufrimientos deben ser prevenidos, ya que muchos sufrimientos son curativos, y prevenirlos significa prevenir el remedio. Además, es quimérico suponer que todo mal pueda ser eliminado; existen defectos de la naturaleza humana que obran de manera que, con un pretendido remedio, el mal sólo cambia de sitio y queda reforzado con el cambio (*Social Statics,* edición 1892, p. 308). *El hombre contra el Estado* tiende a combatir "el gran prejuicio de la época

presente": el derecho divino del Parlamento, que ha sustituido al gran prejuicio de la época pasada: el derecho divino dé la monarquía. Un verdadero liberalismo debe negar la autoridad ilimitada del Parlamento, como el viejo liberalismo negó el ilimitado poder del monarca (*The man versus the State,* ed. 1892, p. 369, 292). Por otro lado, la creencia en la omnipotencia del gobierno es la que engendra las revoluciones, que pretenden obtener, por la fuerza del Estado, toda clase de cosas imposibles. La idea exorbitante de lo que el Estado puede hacer, por una parte, y los resultados miserables a que el mismo Estado llega, por otra, engendran sentimientos extremadamente hostiles al orden social *(Social Statics,* p. 131).

El concepto de un desarrollo social lento, gradual e inevitable, hace a Spencer extremadamente ajeno a las ideas de reforma social que habían sido acariciadas por el positivismo social, comprendiendo en él a los utilitaristas y a Stuart Mill. "Del mismo modo que no se puede abreviar el camino entre la infancia y la madurez, evitando el enojoso proceso de crecimiento y desarrollo que se opera insensiblemente con leves incrementos, tampoco es posible que las formas sociales inferiores se hagan superiores sin atravesar pequeñas modificaciones sucesivas" *(The study of Soc.,* 16.°, Concl.). El proceso de evolución social está de tal manera predeterminado que ninguna doctrina o disciplina puede hacerle traspasar el límite de velocidad que le es asignado por la modificación orgánica de los seres humanos. Antes de que se puedan verificar en las instituciones humanas cambios duraderos, que constituyan una verdadera y propia herencia de la raza, es menester que se hayan repetido hasta el infinito en los individuos los sentimientos, los pensamientos y las acciones, que son su fundamento. Por esto mismo, todo intento de apresurar las etapas de la evolución histórica, todo sueño de visionarios o de utopistas, tiene como único resultado retardar o descomponer el proceso natural de la evolución social.

Esto no supone, según Spencer, que el individuo deba abandonarse pasivamente al curso natural de los acontecimientos. El mismo desarrollo social ha determinado el paso de una fase de cooperación humana impuesta y obligada a una fase de cooperación más libre y espontánea. Es éste el paso del *régimen militar,* caracterizado por el prevalecimiento del poder estatal sobre los individuos, a los cuales impone tareas y funciones, al *régimen industrial,* que está fundado, en cambio, en la actividad independiente de los individuos, a los que determina a reforzar sus exigencias y a respetar las exigencias de los demás, robusteciendo la conciencia de los derechos personales y decidiéndoles a resistir contra los excesos del dominio estatal. Con todo, Spencer no considera definitivo el régimen industrial (en el que, por lo demás, apenas ha entrado la sociedad actual). Es posible prever la posibilidad de un tercer tipo social, el cual, aun estando fundado, como el industrial, en la libre cooperación de los individuos, imponga motivos altruistas en vez de motivos egoístas, que rigen el régimen industrial; o, mejor aún, concilie el altruismo y el egoísmo. Pero esta posibilidad no puede ser prevista por la sociología, sino únicamente por la ética.

La ética de Spencer es, sustancialmente, una ética biológica, que tiene por objeto la conducta del hombre, esto es, la adaptación progresiva del hombre mismo a sus condiciones de vida. Esta adaptación implica no sólo una

prolongación de su vida, sino también su mayor intensidad y riqueza. Entre la vida de un salvaje y la de un hombre civilizado no hay únicamente una diferencia de duración, sino de extensión: la del hombre civilizado implica la consecución de fines mucho más variados y ricos, que la hacen más intensa y extensa. Esta creciente intensidad es lo que se debe entender por felicidad. Puesto que es bueno todo acto que se adapta a su fin, la vida que se presenta, en conjunto, mejor adaptada a sus condiciones es también la vida más feliz y placentera. Por esto, el bien se identifica con el placer; y la moral hedonista o utilitarista es, en cierto aspecto, la única posible. Spencer, sin embargo, no admite el utilitarismo en la forma que había adoptado en la obra de Bentham y de los dos Mill. El motivo declarado y consciente de la acción moral del hombre no es ni puede ser la utilidad. La evolución social, acumulando con la herencia un enorme número de experiencias morales, que permanecen inscritas en la estructura orgánica del individuo, suministran al individuo mismo un *a priori* moral, que es tal para él, aunque no lo sea para la especie. Se debe admitir que el hombre individual obre por deber, por un sentimiento de obligación moral; pero la ética evolutiva da cuenta del nacimiento de este sentimiento, mostrando cómo nace de las experiencias repetidas y acumuladas a través de la sucesión de innumerables generaciones. Experiencias que han producido la conciencia de que el dejarse guiar por sentimientos que se refieren a resultados lejanos y generales es, habitualmente, más útil para alcanzar el bienestar que dejarse guiar por sentimientos que deben ser inmediatamente satisfechos y que han transformado la coacción externa política, religiosa y social en un sentimiento de coacción puramente interior y autónomo.

Pero esta misma consideración evolutiva demuestra también que el sentido del deber y de la educación moral es transitorio y tiende a disminuir con el aumento de la moralidad. Aún ahora sucede que el trabajo que debe ser impuesto al joven como una obligación, es una manifestación espontánea del hombre de negocios sumergido en sus asuntos. Así, el mantenimiento y la protección de la mujer por parte del marido, la educación de los hijos por parte de los padres, no tienen, las más de las veces, ningún elemento coactivo, sino que son deberes que se ejecutan con perfecta espontaneidad y placer. Spencer prevé, por esto, que "con la completa adaptación al estado social, aquel elemento de la conciencia moral que se expresa con la palabra obligación desaparecerá del todo. Las acciones más elevadas, requeridas por el desarrollo armónico de la vida, se harán tan comunes como lo son ahora las acciones inferiores a las que nos impulsa el simple deseo" (*Data of Ethics*, § 46). Esta fase final de la evolución moral no implica el prevalecimiento absoluto del altruismo a expensas del egoísmo. La antítesis entre egoísmo y altruismo es natural en la condición presente, que se caracteriza por el prevalecimiento indebido de las tendencias egoístas y en la que, por tal motivo, el altruismo reviste la forma de un sacrificio de estas tendencias. Pero la evolución moral, haciendo coincidir cada vez más la satisfacción del individuo con el bienestar y la felicidad de los demás (en lo que consiste propiamente la simpatía), provocará el acuerdo final entre el altruismo y el egoísmo. "El altruismo que deberá

nacer en el futuro —dice Spencer— no es un altruismo que esté en oposición con el egoísmo, sino que, finalmente, acabará coincidiendo con éste en una gran parte de la vida; y exaltará las satisfacciones que son egoístas en cuanto constituyen placeres gozados por el individuo, aunque sean altruistas con respecto al origen de estos placeres" *(Data of Ethics*, apénd.).

654. DESARROLLO DEL POSITIVISMO

El positivismo de Comte y de Spencer determinó rápidamente la formación de un clima cultural que dio frutos también fuera del campo de la filosofía: en la crítica histórica y literaria, en el teatro y en la literatura narrativa. En Inglaterra, el positivismo siguió (salvo alguna excepción, § 638 y sigs.) la orientación evolucionista. Los seguidores de Spencer fueron, en los últimos decenios del siglo XIX, numerosos, y numerosísimas las obras que defendieron, difundieron y expusieron, en todos los aspectos positivos y polémicos, los puntos fundamentales del evolucionismo. Se trata, empero, de una producción publicitaria más que filosófica, ya que en ella los elementos de investigación original son mínimos y raramente presentan nuevos problemas y nuevos planteamientos de los mismos problemas. Hemos aludido ya (§ 649) a Tomás Huxley (1825-1895), que fue el inventor del vocablo agnosticismo *(El lugar del hombre en la naturaleza*, 1864; *Sermones laicos,* 1870; *Críticas y orientaciones*, 1873; *Orientaciones americanas*, 1877; *Hume,* 1879; *Ciencia y cultura,* 1881; *Ensayos,* 1892; *Evolución y ética,* 1893; *Ensayos escogidos, 9* vols., 1893-94, etc.). En las obras de Huxley no encontramos el carácter religioso y romántico de la especulación de Spencer. Materia y fuerza no son, para él, manifestaciones de un Incognoscible divino, sino únicamente nombres distintos para determinados estados de conciencia; ni tampoco correpondc a la ley natural una realidad trascendente cualquiera, porque es solamente una regía que ha resultado valedera en la experiencia y que se supone valedera también en el futuro. Se explican, desde este punto de vista, las simpatías de Huxley por Hume, al cual dedicó una monografía, recriminándolo, sin embargo, por no haber reconocido, junto con las impresiones e ideas, un tercer orden de impresiones: "las impresiones de relaciones" o "impresiones de impresiones", que corresponden al vínculo de semejanza entre las mismas impresiones.

Guillermo Clifford (1845-1879) procuró elaborar una doctrina de la cosa en sí desde el punto de vista del evolucionismo *(Lecciones y ensayos,* 1879). El objeto fenoménico es un grupo de sensaciones, que son cambios de mi conciencia. Las sensaciones de otro ser no pueden, en cambio, convertirse nunca en objetos de mi conciencia; son expulsiones *(ejections)*, que nosotros consideramos como objetos posibles de otras conciencias y que nos proporcionan la convicción de la existencia de la realidad externa. La teoría de la evolución, al mostrarnos una ininterrumpida serie de desarrollo, desde los elementos inorgánicos hasta los más altos productos espirituales, hace verosímil admitir que todo movimiento de la materia vaya acompañado de un acto expulsor que pueda constituir el objeto de una conciencia. Y puesto

que tales actos expulsivos no son más que las mismas sensaciones, la sensación es la verdadera cosa en sí, el ser absoluto, que no exige relaciones con ningún otro, y ni siquiera con la conciencia. Ella es el átomo psíquico, cuyas combinaciones constituyen las conciencias mismas. El pensamiento no es más que la imagen inadecuada de este mundo de átomos originarios. A estas extrañas especulaciones de Clifford se vincula G. J. Romanes (1848-1894), autor de un *Cándido examen de teísmo* (1878), que concluye negativamente sobre la posibilidad de conciliar el teísmo con el evolucionismo, y de otros escritos *(Espíritu, movimiento y monismo,* 1895; y *Pensamientos sobre la religión,* 1896), en los cuales se inclina hacia el monismo materialista de Haeckel.

Otros pensadores desarrollan el positivismo evolucionista en Inglaterra en el campo de la antropología y de la psicología, como Francisco Galton (1822-1911) y Grant Alien (1848-99), quien estudió, sobre todo, la psicología y la filosofía de los sentimientos estéticos y fue también autor de una obra sobre la *Evolución de la idea de Dios* (1897), que es una crítica del teísmo. Otros, en cambio, desarrollaron el evolucionismo en el campo de los análisis morales, como Leslie Stephen (1832-1904), autor de una obra titulada *Ciencia de la ética* (1882), junto con notables estudios históricos sobre la filosofía inglesa del siglo XVIII y principios del XIX; y como Eduardo Westermarck, autor de una vasta obra sobre el *Origen y desarrollo de las ideas morales* (1906-1908). Influencia notabilísima sobre las investigaciones psicológicas del siglo XIX, tuvo la obra de Alejandro Bain (1818-1903), que fue riguroso defensor del asociacionismo psicológico y que admitió, junto a la asociación por contigüidad y semejanza, una tercera forma de asociación, la "constructiva", que actuaría en la fantasía y en la investigación científica. *El sentido y el entendimiento* (1855); *Las emociones y la voluntad* (1859) son las principales obras psicológicas de Bain, que se ocupó también de lógica, de ética y de educación *(Ciencia mental y ciencia moral,* 1868; *Lógica,* 1870; *Espíritu y cuerpo,* 1873; *La educación como ciencia,* 1878).

655. CLAUDIO BERNARD

En el clima del positivismo, aunque no comparta todas sus tesis, se inscribe la obra del fisiólogo francés Claudio Bernard (1813-1878), autor de una de las obras del siglo XIX más importantes en cuanto a metodología de la ciencia, la *Introducción a la medicina experimental* (1865).

Según Bernard, la filosofía y la ciencia deben ir unidas sin querer dominarse una a otra. "Su separación, dice Bernard, sería perjudicial a los progresos del conocimiento humano. La filosofía que siempre tiende a elevarse, hace que la ciencia se remonte hacia la causa u origen de las cosas. La filosofía muestra que, fuera de la ciencia, existen cuestiones que atormentan a la humanidad y que la ciencia no ha resuelto todavía. *(Intr. a l'étude de la médecine experiméntale,* III, IV, § 4). Si se quiebra la vinculación entre la filosofía y la ciencia, la filosofía se pierde en las nubes y la ciencia, al quedar sin dirección, se para o procede al azar. No obstante, en esta relación, la ciencia ha de quedar libre para proceder según su método y

debe evitar, ante todo, fijar sus hipótesis directrices en sistemas y doctrinas. La ciencia no necesita de sistemas ni de doctrinas, pero en cambio tiene necesidad de hipótesis que puedan ser sometidas a comprobación. "El método experimental, en cuanto método científico, se apoya todo él en la comprobación experimental de una hipótesis científica. Esta comprobación puede conseguirse tanto con la ayuda de una nueva observación (ciencia de observación) como con la ayuda de una experiencia (ciencia experimental). En el método experimental, la hipótesis es una idea científica que se trata de confiar a la experiencia. La invención científica reside en la creación de una hipótesis feliz y fecunda: ésta la da el sentimiento o el genio del científico que la ha creado' (*Ib.*, III, IV, § 4). El axioma fundamental del método experimental es el *determinismo*, es decir, la concatenación necesaria entre un hecho y sus condiciones. "Ante cualquier fenómeno natural determinado, el experimentador no puede admitir ninguna variación en la expresión de dicho fenómeno sin admitir que, al mismo tiempo, han sobrevenido nuevas condiciones en su manifestación: además, ha de tener la certeza *a priori* de que estas variaciones se producen por relaciones rigurosas y matemáticas" (*Ib.*, I, II, § 7). Bernard distingue el determinismo como axioma experimental del *fatalismo* como doctrina filosófica. "Hemos dado el nombre de determinismo a la causa propia o determinante de los fenómenos. Nosotros nunca operamos sobre la esencia de los fenómenos de la naturaleza sino únicamente sobre su determinismo y, por el mero hecho de operar sobre él, el determinismo difiere del fatalismo, sobre el que no cabría posibilidad de actuar. El fatalismo supone la manifestación necesaria de un fenómeno independientemente de sus condiciones, mientras que el determinismo es la condición necesaria de un fenómeno cuya manifestación no es forzada" (*Ib.*, III, IV, § 4). Se trata, decimos nosotros, de un "determinismo metodológico", desde cuyo punto de vista, observa Bernard, "no hay ni materialismo ni espiritualismo ni materia bruta viva; sólo hay fenómenos cuyas condiciones hay que determinar, o sea, las circunstancias que hacen de causa próxima de tales fenómenos" (*Ib.*, III, IV, § 4).

Desde este punto de vista, Bernard se niega a efectuar la reducción (tan querida para su materialismo contemporáneo) de los fenómenos vitales a los fenómenos físico-químicos. Los fenómenos vítales pueden muy bien tener sus propias leyes y caracteres, irreducibles a los de la materia bruta. Pero, ello no obstante, el método de que dispone la biología es el método experimental de las ciencias físico-químicas. La unidad del método no implica la reducción de tales fenómenos a las mismas leyes (*Ib.*, II, I, §,6). Mas específicamente, los organismos vivos, aunque no pueden ser considerados como "máquinas', manifiestan con respecto a las máquinas que no viven, un mayor grado de independencia frente a las condiciones ambientales que permiten su funcionamiento. Al ir perfeccionándose van haciéndose cada vez más "libres" del ambiente cósmico general en el sentido de que ya no están a merced de este ambiente. No obstante, el determinismo interno nunca viene a menos, sino que se hace tanto más riguroso cuanto más tiende el organismo a sustraerse del ambiente externo (*Ib.*, II, I, § 108).

Las ideas de Claude Bernard siguen conservando hoy en día, en las líneas generales que acabamos de exponer, un equilibrio que las hace apreciables no sólo como fase histórica importante en el desarrollo de la metodologia de

las ciencias, sino también como punto de referencia válido para el desarrollo de las ciencias válidas. Bernard comparte con el positivismo la aversión a la metafísica y la confianza en las posibilidades de la ciencia: pero no participa de sus tendencias reductoras; se niega a reducir la filosofía a la ciencia lo mismo que se niega a reducir el espíritu a la materia o la vida a los fenómenos físico-químicos. Las tesis reductoras del positivismo las difundieron en Francia Taine y Renán.

656. TAINE Y RENÁN

Hipólito Taine (1828-1893) en el *Ensayo sobre las fábulas de La Fontaine* (1853), expresaba en estos términos su concepto del hombre: "Se puede considerar al hombre como un animal de especie superior, que produce filosofía y poemas, poco más o menos como los gusanos de seda producen sus capullos y las abejas sus colmenas." En *Los filósofos franceses del siglo XIX* (1857), Taine condenaba en bloque el movimiento espiritualista y ponía el progreso de la ciencia en el análisis de los hechos positivos y en la explicación de un hecho por otro. Un pasaje de la introducción a la *Historia de la literatura inglesa* (1863) se na hecho famoso como expresión característica del método que Taine pretende aplicar tanto a la crítica literaria e histórica como a los problemas de la filosofía. "El vicio y la virtud —dice— son productos, como el ácido sulfúrico y el azúcar, y todo dato complejo nace del encuentro de otros datos más simples de los que depende." En consecuencia, Taine cree que la raza, el ambiente externo y las condiciones particulares del momento determinan necesariamente todos los productos y los valores humanos y bastan para explicarlos. La *Filosofía del arte* (1865) obedece al principio de que la obra de arte es producto necesario del conjunto de las circunstancias que la condicionan y que, por consiguiente, se puede hacer derivar de ellas no sólo la ley que regula el desarrollo de las formas generales de la imaginación humana, sino también la que explica las variaciones de los estilos, las diferencias de las escuelas nacionales y hasta los caracteres originales de las obras individuales.

La obra *Sobre la inteligencia* (1870) es, si no el intento más riguroso, por lo menos el más genial de reducir toda la vida espiritual a un mecanismo regido por leyes semejantes en todo, por su necesidad rigurosa, a las naturales. Taine afirma enérgicamente que "es menester prescindir de las palabras razón, inteligencia, voluntad, poder personal y hasta el yo, como se prescinde de las palabras fuerza vital, fuerza mediadora, alma vegetativa. Se trata de metáforas literarias, cómodas a lo más como expresiones abreviadas y sumarias para expresar estados generales y efectos de conjunto." La observación psicológica no descubre más que sensaciones e imágenes de diversas clases, primitivas o consecutivas, dotadas de ciertas tendencias y modificadas en su desarrollo por el concurso o por el antagonismo de otras imágenes simultáneas o contiguas (*De l'intell.*, 10.ª ed., 1903, I, p. 124). En otras palabras, toda la vida psíquica se reduce al movimiento, al choque, al contraste y al equilibrio de las imágenes, que, a su vez, proceden totalmente de las sensaciones. "Una vez llegados a la sensación, estamos en el límite del mundo moral; de aquí al mundo físico hay un abismo, un mar profundo que

nos impide practicar nuestros sondeos ordinarios" (*Ib.*, I, p. 242). Mundo físico y mundo psíquico son dos caras de la misma realidad, en cuanto una es accesible a la conciencia y la otra a los sentidos. Pero, mientras el punto de vista de la conciencia es el inmediato y directo, la percepción externa es indirecta. "No nos informa de los caracteres propios de su objeto; nos informa solamente de una cierta clase de sus efectos. El objeto no nos es mostrado directamente, sino que nos es indicado indirectamente por el grupo de sensaciones que él despierta o despertaría en nosotros" (*Ib.*, I, p. 330). Taine se apoya en este punto en la autoridad de Stuart Mill; pero cree posible, contra Stuart Mill, "restituir a los cuerpos su existencia efectiva", reduciendo el testimonio de la conciencia y la percepción sensible externa (que son las dos únicas maneras de conocer) a un mínimo de determinación común que sería su común objetividad y, por tanto, su objeto real. En este caso, sensación y conciencia se reducen a movimiento (porque el movimiento es la mínima objetividad común que poseen) y pueden, por tanto, ser consideradas como dos traducciones del texto original de la naturaleza (*De l'intell.*, II, p. 117, n. 1). En cuanto a los conceptos, son, para Taine, simplemente "sonidos significativos", producidos originariamente por los objetos y empleados luego, independientemente de ellos, por razón de semejanzas o analogías. El conocimiento racional está constituido por juicios generales, que son copias de signos o sonidos de esta clase. Así como los últimos elementos de una catedral son granos de arena o de sílex, aglutinados en piedras y formas diversas, también los últimos elementos del conocimiento humano se reducen a sensaciones infinitesimales, todas iguales, que con sus diversas combinaciones producen las diferencias de conjunto(*Ib.*, II, p. 463).

Con Taine, Ernesto Renán (1823-1892) fue el otro máximo exponente del positivismo francés de la segunda mitad del siglo XIX. En su obra filológica, histórica y crítica, Renán se inspiró constantemente en un positivismo que, aun no teniendo la lucidez y la fuerza del de Taine, y dejándose llevar a veces por nostalgias espiritualistas y religiosas, no es sustancialmente menos riguroso. *El porvenir de la ciencia*, escrito en 1848, pero publicado en 1890, es el credo filosófico positivista de Renán y todo un himno de exaltación romántica de la ciencia. Se puede descubrir en él, ciertamente, la influencia que ejerció sobre Renán el materialismo del químico Marcelino Berthelot (1827-1907), su compañero de juventud; pero, por más que Renán haya luego atenuado su entusiasmo optimista por la ciencia, sus ideas permanecieron sustancialmente las mismas. "La ciencia y sólo la ciencia puede dar a la humanidad aquello sin lo cual no puede vivir, un símbolo y una ley", escribía Renán (*Av. de la Sc.*, 8.ª ed., 1894, p. 31); y veía el fin último de la ciencia en la "organización científica de la humanidad". La religión del futuro será "el humanismo, el culto de todo lo que pertenece al hombre, la vida entera santificada y elevada a un valor moral" (*Ib.*, p. 101). De la ciencia depende la filosofía misma, que tiene como misión recoger y sintetizar los resultados generales de aquélla. "La filosofía es la cabeza común, la religión central del gran haz del conocimiento humano, en el cual todos los rayos se confunden en una luz idéntica (*Ib.*, p. 159); no puede resolver los problemas que se refieren al hombre más que recurriendo a las ciencias particulares que le suministran los elementos de estos mismos problemas.

Pero, puesto que la humanidad está en un perpetuo devenir, la historia es la verdadera ciencia de la humanidad (*Ib.*, p. 149). Y a la historia dedicó Renán buena parte de su actividad. Los estudios sobre *Averroes y el averroísmo* (1852) tienden a demostrar que la ortodoxia religiosa ha impedido entre los mahometanos la evolución del pensamiento científico y filosófico. *Los orígenes del cristianismo*, cuyo primer volumen es la famosa *Vida de Jesús* (1863), están enteramente fundados en el presupuesto de que las doctrinas del cristianismo no pueden ser valoradas desde el punto de vista de lo milagroso o de lo sobrenatural, sino únicamente como la manifestación de un ideal moral en perfecto acuerdo con el paisaje y con las condiciones materiales en que nació. La *Historia del pueblo de Israel*, que Renán empezó a componer a los sesenta años, debía mostrar cómo se había formado entre los profetas una religión sin dogmas ni cultos. Los *Diálogos y fragmentos filosóficos* (1876) y el *Examen de conciencia filosófico* (1889, en *Hojas sueltas*, 1892) confirman sustancialmente la postura positiva de Renán. La filosofía es concebida todavía en estas obras como "el resultado general de todas las ciencias"; y se afirma en ellas que la filosofía decayó y degeneró cuando aspiró a convertirse en una disciplina aparte, como sucedió en la escolástica medieval, en la época del cartesianismo y en los intentos de Schelling y Hegel. En estos últimos escritos de Renán se acentúa su nostalgia sentimental por la religión; con todo, no le reconoce más validez que la de una hipótesis apta para sugerir determinadas disposiciones morales. "La actitud más lógica del pensador ante la religión —dice (*Feuilles détachées*, 1892, p. 432)— es proceder como si ella fuese verdadera. Debe comportarse *como si* Dios y el alma existieran. La religión entra así en la esfera de otras muchas hipótesis, como el éter, los fluidos eléctrico, luminoso, calórico, nervioso y el mismo átomo, de los cuales sabemos perfectamente que sólo son símbolos, medios cómodos para explicar los fenómenos; pero que, no obstante, mantenemos."

De Taine arranca la psicología positivista francesa, que tiene por fundador a Teódulo Ribot (1839-1916), cuyo primer trabajo es precisamente un estudio sobre *La psicología inglesa contemporánea* (1870) y que luego se dedicó, ante todo, al estudio psicológico de la vida afectiva, reivindicando su independencia contra la tesis clásica del asociacionismo.

657. LA SOCIOLOGÍA

El clima positivista fue particularmente favorable al desarrollo de la sociología, en el sentido dado por Spencer a esta disciplina, como ciencia descriptiva de las sociedades humanas en su evolución progresiva.

En Inglaterra, Juan Lubbock (1834-1913) se esforzó por demostrar, a través del estudio e interpretación de un copiosísimo material, que han existido y existen pueblos faltos de cualquier forma de religión (*Tiempos prehistóricos*, 1865). E. Burnett Tylor vio, en cambio, en el mito el precedente no sólo de las religiones, sino también de las filosofías espirituales modernas. Vio en el *animismo*, esto es, en la creencia

difundidísima en todos los pueblos atrasados de que las cosas naturales están animadas, la forma primitiva de la metafísica y de la religión (*Investigaciones sobre fa historia primitiva de la humanidad*, 1865; *La cultura primitiva*, 1870; *Antropología,* 1881; *Ensayos antropológicos,* 1907).

En los Estados Unidos de América, la sociología de Spencer fue introducida por William G. Sumner (1840-1910), cuya obra principal *Folkways* es algo clásico como estudio comparativo de los modos de vida y de las costumbres propias de grupos sociales diversos.

En Francia, la sociología experimenta un primer importante desarrollo metodológico por obra de Emilio Durkheim (1858-1917) cuya obra *Las reglas del método sociológico* (1895), mientras critica la sociología sistemática de Comte y Spencer que pretende ser el estudio del mundo social en su totalidad, traza las normas que deben guiar las investigaciones sociológicas particulares. La primera de estas reglas ordena considerar los hechos como "cosas", es decir, como entidades objetivas independientes de las conciencias de cada uno de los individuos que se hallan implicados en ellas e independientes asimismo de la conciencia del observador que las estudia. Durkheim insistía en el carácter normativo u obligatorio que adoptan los hechos sociales, al ser éstos los que determinan la voluntad de los individuos implicados más bien que ser determinados por ellos, por lo que constituyen *uniformidades* de tipo científico cuyas leyes se pueden hallar. Esta preeminencia del factor social sobre el individual llevó a Durkheim a ver en la religión "el mito que la sociedad hace de sí misma", en el sentido de que las realidades admitidas por las religiones serían objetivaciones o personificaciones del grupo social *(Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912).

La orientación iniciada por Durkheim la ha continuado en el período contemporáneo una numerosa pléyade de sociólogos, haciéndolo en forma más directa Luciano Levy Bruhl (1857-1939) *(La moral y la ciencia de las costumbres,* 1903; *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, 1910; *Lo sobrenatural y la naturaleza en la mentalidad primitiva,* 1931).

Pero posteriormente, la sociología se ha ido desvinculando cada vez más de sus conexiones sistemáticas con el positivismo y, en general, con todo tipo de filosofía, reivindicando su naturaleza de ciencia autónoma e ilustrando de modo cada vez más riguroso los caracteres y el alcance de sus instrumentos de investigación. En este sentido, ha prestado una contribución fundamental la obra de Max Weber (§ 743).

658. ARDIGO

El positivismo evolucionista encontró en Italia un vigoroso defensor en Roberto Ardigó, que ejerció notable influencia en el ambiente filosófico italiano en ios últimos decenios del siglo XIX. Nacido en Casteldidone (Cremona) el 28 de enero de 1828, Ardigó fue sacerdote católico y dejó el hábito a la edad de cuarenta y tres años (en 1871), cuando juzgó incompatible con el mismo las convicciones positivistas que habían ido madurando lentamente en su cerebro. Diez años después fue llamado para

enseñar la historia de la filosofía en la .Universidad de Padua, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 15 de septiembre de 1920, cuando el ambiente filosófico italiano se había ya orientado hacia el idealismo, que él había combatido tenazmente en los últimos años de su vida. Su primer escrito fue un ensayo sobre *Pedro Pomponazzi* (1869), en el cual vio un precursor del positivismo. Siguieron: *La psicología como ciencia positiva* (1870); *La formación natural en el hecho del sistema solar* (1877); *La moral de los positivistas* (1889); *Sociología* (1879); *El hecho psicológico de la percepción* (1882); *Lo verdadero* (1891); *Ciencia de la educación* (1893); *La razón* (1894); *La unidad de la conciencia* (1898); *La doctrina spenceriana de lo incognoscible* (1899); y otros numerosos ensayos aclaratorios y polémicos que versan, sin cambiarlos, sobre los puntos fundamentales contenidos en sus principales escritos.

La doctrina de Ardigó es análoga a la de Spencer: como Spencer, Ardigó cree que la filosofía se reduce a la organización lógica de los datos científicos; como Spencer, admite que esta organización se hace en virtud del principio de evolución; como Spencer, en fin, sostiene que los datos fundamentales de la filosofía, el sujeto y el objeto, el yo y el mundo externo, no son dos realidades opuestas, sino dos diversas organizaciones del mismo contenido psíquico (según la doctrina que Hume había hecho prevalecer en el empirismo inglés). Sobre el primer punto, verdaderamente, Ardigó puede reivindicar para sí una cierta originalidad frente a Spencer y, en general, frente a la concepción positivista de la filosofía, en cuanto la divide en ciencias especiales, que serian dos: la psicología (que comprende la lógica, la gnóstica o teoría del conocimiento y la estética) y la sociología (que comprende la ética, la diceica o tratado de lo justo y la economía); y en una ciencia general que tendría por objeto lo que esta más allá de cada uno de los campos de estas ciencias particulares y que por esto la denomina con el raro nombre de *peratologia* (ciencia de lo que está más allá). Pero, precisamente, esta peratologia no tiene otro objeto que las nociones más generales de las disciplinas particulares científicas y filosóficas, y por esto es considerada por Ardigó como síntesis de las nociones generales de estas ciencias, según el concepto habitual del positivismo.

De Spencer se distingue Ardigó en dos puntos: en la negación de lo incognoscible y en la diferente determinación del concepto de evolución; y ambos puntos están fundados en el planteamiento empírico-psicológico de su doctrina. Ante todo, Ardigó rechaza el razonamiento que pasa de la relatividad del conocimiento humano a la necesidad de lo incondicionado, que Spencer había recibido de Hamilton. Todo conocimiento particular es relativo; pero esto no quiere decir que sea relativo el conocimiento en su totalidad. Los conocimientos singulares se encuentran, en efecto, encadenados juntamente, de manera que uno es relativo al otro; pero de esta concatenación no puede brotar ninguna ilación sobre la relatividad del conocimiento total que resulta de la misma. Por consiguiente, lo incognoscible no es lo absoluto o incondicionado, que está más acá del conocimiento humano y lo sostiene, sino que es más bien lo desconocido, a saber, lo que aún no ha llegado a ser conocimiento distinto *(Opere*, 11, 1884, p. 350). Estas consideraciones hacen ya surgir el concepto de lo *indistinto,* esto es, de algo que se advierte confusa o genéricamente y que, sin embargo,

impele el pensamiento hacia el análisis y, por tanto, hacia un conocimiento articulado y distinto. Ahora bien, precisamente este paso de lo indistinto a lo distinto es lo que constituye la evolución o, como Ardigó dice, la "formación natural' de todo tipo o forma de la realidad. Mientras Spencer había tomado de la biología su concepto de evolución, como tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, Ardigó prefiere definir la evolución en términos psicológicos o de conciencia. Lo indistinto es tal relativamente, esto es, respecto a algo distinto que procede de él; así, todo distinto es, a su vez, un indistinto para el distinto sucesivo, porque es lo que produce, impele y explica tal distinto. Toda formación natural, en el sistema solar como en el espíritu humano, es un paso de lo indistinto a lo distinto; este paso acontece necesariamente y de un modo incesante, según un orden inmutable, regulado por un ritmo constante, es decir, por una alternancia armónica de períodos. Pero lo distinto no agota nunca lo indistinto, que permanece por debajo de él y surge más allá de él; y, puesto que lo distinto es lo finito, es menester admitir, más allá de lo finito, lo infinito como indistinto. "Tal necesidad de lo infinito —dice Ardigó- como fondo y razón de lo finito no existe sólo para la naturaleza, sino también para el pensamiento. Más aún, existe para el pensamiento precisamente porque existe para la naturaleza. Aun cuando el pensamiento lo pierde de vista, lijándose en lo distinto finito, él, inadvertido, le asiste y constituye la misma fuerza de la lógica de su discurso... Un pensamiento aislado de la mente de un hombre es aquel pensamiento que existe con la evidencia que tiene, para el conjunto de la vida psíquica del hombre, en la cual se ha formado; mas aún, que existe para la de todos ios otros hombres hasta el primero; y, por tanto, para la participación en el todo, en la actualidad y en el pasado" *(Opere,* II, p. 129). Y Ardigó sostiene este infinito, que es un incesante desarrollo progresivo contra todas las negaciones que querrían interrumpirlo con el recurso a una causa o a un fin último trascendente. Toda formación natural, comprendido el pensamiento humano, es un "meteoro" que, nacido de lo indistinto, acabará de nuevo por sumergirse en lo indistinto y perderse en él (*Ib.*, p. 189).

Una atenuación del determinismo riguroso que el positivismo admite en todos los procesos naturales es introducida por Ardigó con la doctrina del *azar.* El orden conjunto del universo presupone infinitos desórdenes posibles, y el verificarse de uno u otro de ellos es debido al azar. Esto sucede porque un acontecimiento es, en general, el producto de la intersección, en un punto dado del tiempo, de series causales diversas y divergentes; y aunque cada una de estas series sea necesaria y determinada, el encuentro de ellas no es tal (*Ib.*, p. 258). El pensamiento humano es uno de estos productos casuales de la evolución cósmica. "El pensamiento que hoy encontramos en la humanidad es un pensamiento que se ha formado por la continuación de accidentalidades infinitas, que se han sucedido y añadido casualmente unas a otras; por lo cual con todo derecho se puede llamar al pensamiento conjunto de toda la humanidad una formación accidental, ni más ni menos que la forma extraña de una nubécula que en el cielo es arrastrada un trecho, antes de esfumarse, por el viento y es dorada por el sol"(*Ib.*, p. 268). La acción del azar determina la imprevisibilidad y la indeterminación relativa de todos los acontecimientos naturales,

comprendidas en éstos las acciones humanas. Pero la imposibilidad de prever y la indeterminación no significan libertad para la voluntad humana más que para cualquier otro suceso natural. "La libertad del hombre, o sea, la variedad de sus acciones —dice Ardigó *(Op.,* III, p. 122)—, es el efecto de la pluralidad de las series psíquicas o de los instintos, si así se les quiere llamar. Y si es inmensamente mayor que en los demás animales, ello proviene únicamente del hecho de que la complejidad de su constitución psíquica, ya sea por su íntima disposición, ya sea por sus relaciones con el exterior, se presta a un número de combinaciones inmensamente mayor." La libertad humana es, pues, un efecto de. aquel azar que se encuentra en todos los órdenes de fenómenos y que procede del diverso modo de combinarse de las series causales distintas.

El yo y el no-yo, la conciencia humana y el mundo exterior, son también combinaciones causales y variables, y están constituidos ambos por las sensaciones. Las sensaciones son la "nebulosa" de la cual se forma y se organiza la psique, lo indistinto, que se encuentra bajo los distintos que en él se contituyen, uniéndose en un organismo lógico único. Pero son, también, la nebulosa o lo indistinto de lo cual se origina el mundo externo en la distinción de sus objetos. Ardigó llama *autosíntesis* la formación del yo y *heterosíntesis* la formación del mundo objetivo; pero, fuera de la de nombre, no subsiste ninguna diversidad entre los dos procesos formativos. "Así como en el cosmos material los elementos que pertenecen a él, el hidrógeno, el oxígeno, el carbono, el azufre, son de por sí comunes y constituyen o el individuo orgánico o las cosas externas por las agrupaciones formativas que los fijan o en el individuo o en las cosas, así en el cosmos mental los elementos de la sensación son de por sí comunes y se transforman en el yo o en el no-yo por las agrupaciones formativas que los fijan en la autosíntesis o en la heterosíntesis" *(Opere,* V, p. 483-484).

Los escritos morales de Ardigó son esencialmente una polémica contra cualquier forma de ética religiosa, espiritualista y racionalista, y repiten el intento, hecho por Spencer, de reducir la formación de las ideas morales del hombre a factores naturales y sociales. Según Ardigó, las idealidades y las máximas de la moral nacen de la reacción de la sociedad a los actos que la dañan; reacción que, impresionando al individuo, acaba por fijarse en su conciencia como norma o imperativo moral. Los caracteres intrínsecos del deber, su obligatoriedad, su trascendencia y la responsabilidad que le está unida se deben, pues, a la interiorización progresiva, a través de experiencias constantemente repetidas, de las sanciones externas que el acto inmoral encuentra en la sociedad en cuanto acto antisocial *(Opere,* III, p. 425 sigs.; X, p. 279). Además, Ardigó entiende la sociología como 'la teoría de la formación natural de la idea de justicia". Por consiguiente, la justicia es la ley natural de la sociedad humana, y precisamente regula el ejercicio del poder jurídico, el cual se transforma, interiorizándose, en exigencia moral. De manera que la primera forma de justicia es el derecho, así como la primera forma del derecho es el poder; pero al derecho positivo se contrapone luego el derecho natural, que es el ideal del derecho, que se forma en las conciencias bajo el mismo impulso que el derecho positivo,

pero que se realiza imperfectamente en las formas de este último. El derecho positivo está siempre atrasado respecto al derecho natural, que expresa los ideales sociales más avanzados; y la lucha de éstos contra el derecho positivo, para reformarlo a su imagen, constituye la incesante evolución de la justicia (*Op.*, IV, p. 165 sigs.).

659. EL EVOLUCIONISMO MATERIALISTA (MONISMO)

El positivismo evolucionista es, en su forma más rigurosa, tan ajeno al materialismo como al espiritualismo. Spencer afirma explícitamente (*First Princ.*, § 194) que el proceso de la evolución puede ser interpretado tanto en términos de materia y de movimiento como en términos de espiritualidad y de conciencia; y, por otro lado, lo absoluto que este proceso manifiesta, en cuanto es incognoscible, no puede ser definido como materia ni como espíritu. Pero la irreprimible tendencia romántica del positivismo difícilmente podía detenerse en esta posición de equilibrio; y las tentativas de interpretar en uno u otro sentido el significado de la evolución fueron tanto más repetidas y enérgicas por cuanto, en una u otra de las dos formas, la evolución se prestaba mejor a adquirir una significación infinita y divina y a justificar una exaltación religiosa o seudorreligiosa.

Quizá más numerosas y, ciertamente, de mayor resonancia fueron las orientaciones hacia el materialismo. En las últimas décadas del siglo XIX, una serie de científicos, físicos, biólogos y psicólogos de todos los países adoptaron el credo positivista, declarando atenerse rígidamente al estudio de los hechos y de sus leyes y repudiando toda explicación no mecánica de los hechos. La respuesta que el astrónomo Laplace dio a Napoleón al preguntarle éste qué sitio reservaba a Dios en su doctrina astronómica: "Yo no he tenido necesidad de esta hipótesis", se convirtió en el lema de la época. Se combate cualquier forma de trascendencia religiosa y de "metafísica", entendiéndose por metafísica toda explicación no mecánica del mundo; pero se cayó pronto, y sin darse cuenta de ello, en la metafísica: en una metafísica materialista.

En Alemania, el florecimiento positivista había comenzado con el descubrimiento, debido a Roberto Mayer (1814-1878), del equivalente mecánico del calor, que permite formular el principio de la conservación de la energía. Este principio y el intento de reducir la vida a un complejo de fenómenos fisicoquímicos, excluyendo la que hasta entonces se había llamado "fuerza vital", constituyen el punto de partida de la metafísica materialista. El zoólogo Carlos Vogt (1817-1895) afirmaba en un escrito de 1854, *La fe del carbonero y la ciencia*, que "el pensamiento está respecto al cerebro en la misma relación que la bilis respecto al hígado o la orma a los riñones". Y esta tesis era presentada idénticamente y sazonada con la misma violencia polémica antirreligiosa en las obras de Jacobo Moleschott (1822-1893), un alemán que fue, desde 1879, profesor de fisiología en Roma, y en. una famosa obra de Luis Büchner (1824-1899), *Fuerza y materia* (1855).

Otros naturalistas mantuvieron, en cambio, una posición más cauta y se encerraron, con Darwin, en un riguroso agnosticismo. El fisiólogo alemán

Emilio Du Bois-Reymond (1818-1896) enumeraba, en un escrito de 1880, *Siete enigmas del mundo.* He aquí los enigmas: 1.º, el origen de la materia y de la fuerza; 2.º, el origen del movimiento; 3.º, e) nacimiento de la vida; 4.º, la ordenación finalista de la naturaleza; 5.º, el nacimiento de la sensibilidad y de la conciencia; 6.º el pensamiento racional y el origen del lenguaje; 7.º, la libertad del querer. Frente a estos enigmas, Du Bois-Reymond creía que el hombre debía pronunciar no sólo un *ignoramus*, sino también un *ignorabimus*: la ciencia no podrá nunca resolverlos.

Tuvo, en cambio, la pretensión de resolverlos con la doctrina del evolucionismo materialista el biólogo Ernesto Haeckel (1834-1919). Haeckel fue profesor de zoología en la Universidad de Jena; y su actividad de científico es, indudablemente, notable. En 1866 publicó la *Morfología general de los organismos,* que aducía un gran número de observaciones y hechos en apoyo de la doctrina darwiniana de la evolución y que era el primer intento de extender esta teoría a todas las formas orgánicas. La obra se anticipaba, debido a esto, al segundo escrito de Darwin, el que trata sobre la *Descendencia del hombre,* que no apareció hasta 1871. Sin embargo, ya desde esta obra, Haeckel concebía la teoría del transformismo biológico como una nueva filosofía, destinada a suplantar enteramente toda otra filosofía y toda religión. Dos años después expuso en forma popular sus ideas en la *Historia de la creación natural* (1868), a la cual siguieron: *Antropogenia* (1874); *El monismo como ligamen entre la religión y la ciencia* (1893); y Los *enigmas del mundo* (1899). Esta obra, que es la exposición más completa y menos prolija de las ideas de Haeckel, tuvo una enorme difusión. Fueron vendidos, en conjunto, unos 400 000 ejemplares; pero desde 1920 cesó la venta y no se publicaron nuevas ediciones. Haeckel hizo seguir a esta obra numerosos escritos de polémica y de divulgación científica, que no añaden, empero, nada nuevo al contenido de los escritos citados.

La aportación principal de Haeckel a la teoría de la evolución es lo que él llamó "la ley biogenética fundamental", esto es, el paralelismo entre el desarrollo del embrión individual y el desarrollo de la especie a la cual pertenece. Por lo que se refiere al hombre, "la *ontogénesis,* o sea, el desarrollo del individuo, es una breve y rápida repetición (una recapitulación) de la *filogénesis* o evolución de la estirpe a que pertenece, es decir, de los precursores que forman la cadena de progenitores del individuo mismo, repetición determinada" por las leyes de la herencia y de la adaptación *(Naturi. Schöpfungesch.*, trad. it., 1892, p. 178 s). Haeckel establecía acerca de esta ley una serie de estudios que ilustraban y confirmaban en amplia escala la hipótesis de la transformación de la especie. Pero junto a ésta, que le parecía demostrar de manera indudable la continuidad y unidad del desarrollo orgánico, Haeckel proponía otra ley fundamental que habría tenido que demostrar la unidad y continuidad de todo el mundo real, a saber, la llamada *ley de la sustancia,* cuyos presupuestos serían la ley de la conservación de la materia, descubierta por Lavoisier (1789), y la ley de la conservación de la fuerza, descubierta por Mayer (1842). Esta ley, demostrando la unidad y uniformidad de todo el universo y la concatenación causal de todos los fenómenos, conduce a suponer, según Haeckel, que la materia y la. fuerza no son más que dos

atributos inseparables de una única sustancia (*Welträtsel*, trad. fr., 1902, p. 248). El *monismo* queda así establecido sobre estas dos leyes; y, en nombre del monismo, Haeckel combate cualquier forma de dualismo, esto es, cualquier forma de separación o de distinción del espíritu de la materia y, por consiguiente, toda doctrina que admita de alguna manera una divinidad separada del mundo, la espiritualidad del alma y la libertad del querer.

De modo que, de los siete enigmas enumerados por Du Bois-Reymond, el último, el que se refiere precisamente a la libertad del querer, es, sin más, eliminado por una rancia superstición. En cuanto al primero, que se refiere a la naturaleza de la materia y de la fuerza; al segundo, que concierne al origen del movimiento, y al quinto, sobre el origen de la sensación y de la conciencia, el monismo resuelve la cosa fácilmente, porque, en realidad, fuerza, movimiento, materia, conciencia , no han tenido origen, sino que han estado siempre presentes desde las primeras fases evolutivas de la única sustancia cósmica. Los otros tres enigmas (la vida, la finalidad y la razón) son después resueltos en sentido materialista: la vida y la razón son productos de la evolución natural; la finalidad es reducida al mecanicismo.

La evolución comienza, según Haeckel, por la condensación de una materia primitiva en centros individuales o *picnátomos*, dotados de movimiento y de sensibilidad. Haeckel resume así los puntos capitales de su "religión monista" : "1.°, el espacio es infinitamente grande e ilimitado, nunca vacío y siempre lleno por la sustancia; 2.°, el tiempo es igualmente infinito e ilimitado, no tiene principio ni fin, es la eternidad; 3.°, la sustancia se encuentra en todas partes y en todos los tiempos en un estado de movimiento ininterrumpido; el reposo perfecto no existe; pero la cantidad infinita de materia permanece invariablemente como la de la energía eternamente mudable; 4.°, el movimiento eterno de la sustancia en el espacio es un círculo eterno, cuyas fases evolutivas se repiten periódicamente; 5.°, estas fases consisten en la alternancia periódica de las condiciones de agregación, y la principal de ellas es la diferenciación primitiva de la nada y del éter; 6.°, esta diferenciación se funda en una condensación creciente de la materia y en la formación de innumerables pequeños centros de condensación (picnátomos), cuyas causas eficientes son las propiedades originarias inmanentes a la sustancia: la sensación y el esfuerzo; 7.°, mientras en una parte del espacio se producen, por el proceso picnótico, cuerpos celestes, primero pequeños, después más grandes, y aumenta entre ellos la tensión del éter, en la otra parte del espacio se produce simultáneamente el proceso inverso: la destrucción de los cuerpos celestes que chocan entre sí; 8.°, las enormes cantidades de calor producidas en este proceso mecánico por el choque de los cuerpos celestes en rotación están representadas por las nuevas fuerzas vivas, que producen el movimiento de las masas de polvo cósmico engendradas y, por ello, una nueva formación de esferas en rotación: el juego eterno torna a comenzar desde el principio" (*Welträtsel*, p. 278 s.).

Es fácil darse cuenta del carácter arbitrario y propio de aficionados que poseen estas teorías de Haeckel. Su enorme éxito de público y los numerosísimos seguidores que tuvieron en toda Europa, y especialmente en Alemania, las convierten, sin embargo, en un documento del espíritu romántico de la época, sumamente revelador de la enorme difusión y del gran

entusiasmo que habían suscitado, algunos decenios antes, las doctrinas del romanticismo idealista. Es la tendencia romántica a buscar y a dar realidad a lo infinito lo que conduce a científicos como Haeckel a revestir de significación absoluta y religiosa la hipótesis y los hechos de la ciencia. Y, efectivamente, la característica fundamental del positivismo materialista es una especie de exaltación antirreligiosa, que no por ello es menos religiosa y mística, por cuanto lo que hace es poner la naturaleza en el lugar de Dios, aun no viendo en ella más que leyes y hechos necesarios, y querer laicizar y convertir en "científicas" actitudes propias de la religión. El desarrollo de la ciencia se benefició, ciertamente, de ese fervor religioso de que estuvieron animados muchos de sus cultivadores; pero debía acabar destruyendo por sí mismo los entusiasmos románticos y las construcciones metafísicas de que el positivismo se pavoneaba, conduciendo gradualmente a ver lo esencial del procedimiento científico en lo que tiene de más alejado y ajeno a cualquier interpretación metafísica o religiosa.

En Francia, un monismo materialista análogo al de Haeckel fue defendido por Félix Le Dantec (1869-1917) en una numerosa serie de escritos *(La materia viviente*, 1893; *El ateísmo*, 1907; *Elementos de filosofía biológica,* 1911; etc.). Y en Italia el positivismo materialista encontraba una manifestación singular en la obra de César Lombroso (1836-1909), fundador de la "escuela positivista de derecho penal", según la cual "los criminales no delinquen por un acto consciente y libre de mala voluntad, sino porque tienen tendencias malvadas, que encuentran su origen en una organización física y psíquica distinta de la normal". De tal presupuesto, la escuela positivista deducía la consecuencia de que el derecho de la sociedad a castigar al delincuente no se funda en la maldad del mismo o en su responsabilidad, sino únicamente en su peligrosidad social. El estudio de las características psicofísicas que determinan la delincuencia fue llamado por Lombroso "antropología criminal". Lombroso distinguía, con respecto a la peligrosidad social, cuatro tipos de delincuentes: el delincuente antropologico o delincuente nato, cuyos instintos, inscritos en su constitución orgánica, son inmodificables; el delincuente ocasional, el delincuente loco, el delincuente por pasión o por costumbre *(El hombre delincuente,* 1876). La otra tesis de Lombroso, que también suscitó polémicas vivísimas, es la aproximación entre genio y locura *(Genio y degeneración*, 1897). Lombroso partía de la consideración de los llamados fenómenos regresivos de la evolución, por los cuales un desarrollo muy adelantado en una cierta dirección va acompañado, la mayor parte de las veces, de una detención en otras direcciones. Supuesto esto, se comprende "cómo se hace necesario, casi fatal, que a la forma, en muchas direcciones más avanzada del genio, corresponda una detención, un retraso, no sólo en otras direcciones, sino también a menudo en el órgano que es la sede de la mayor evolución", esto es, en el cerebro; de aquí que haya formas más o menos atenuadas de locura y de perversión en los individuos geniales.

660. EL EVOLUCIONISMO ESPIRITUALISTA

La interpretación espiritualista del evolucionismo se desarrolla paralelamente a la interpretación materialista, y se propone esencialmente

adaptar el concepto evolutivo de la realidad a las exigencias morales y religiosas tradicionales. El principal exponente de esta forma de positivismo es Wundt; pero tiene también representantes en Inglaterra, en Francia y en Italia.

Guillermo Wundt (16 agosto 1832 - 31 agosto 1920) fue medico y profesor de fisiología en Heidelberg. Desde 1875 fue profesor de filosofía en Leipzig, donde fundó y dirigió el primer "Instituto de Psicología Experimental". Su actividad se dirigió a investigaciones de fisiología y de psicología fisiológica. Su primera obra importante fue *Principios de psicología fisiológica* (1874), a la cual siguieron: *Lógica* (2 vols., 1880-1883); *Ensayos* (1885); *Etica* (1886); *Sistema de filosofía* (1889); *Compendio de psicología* (1896); *Psicología de los pueblos*: I, *El lenguaje* (1900); II, *Mito y religión* (1904-1909), obra que fue ampliada cada vez más en las sucesivas ediciones, comprendiendo en la última también volúmenes dedicados al *Derecho* (1918) y a la *Civilización y cultura* (1920); *Introducción a la filosofía* (1901); *Elementos de psicología de los pueblos* (1912); *Pequeños escritos* (2 vols., 1910-1911); *Introducción a la psicología* (1911); *La psicología en la lucha por la vida* (1913); *Discursos y esbozos* (1913); *Mundo sensible y mundo suprasensible* (1914). Wundt fundó también, en 1881, una revista, "Estudios filosóficos", en la cual fueron publicados escritos suyos y de sus discípulos; y en 1905 otra revista, Estudios psicológicos' , en la que se publicaron los trabajos del Instituto de Psicología de Leipzig.

El mayor mérito de Wundt consiste en el impulso que dio a la psicología experimental. Ya Teodoro Fechner (1801-1887) se había propuesto el problema de una psicología experimental con base matemática. Partiendo de la doctrina del animismo universal de las cosas, se había aplicado a estudiar la relación entre el alma y el cuerpo, llegando a establecer la llamada "ley psicofísica fundamental", que se refiere a la relación cuantitativa entre la intensidad del estímulo y la intensidad de la sensación producida por él. La ley dice que si la intensidad del estímulo crece en progresión geométrica, la intensidad de la sensación crece en progresión aritmética, de manera que la sensación misma es proporcional al logaritmo del estímulo. Fehner había llamado psicofísica a la psicología que intenta determinar las leyes cuantitativas de los fenómenos psíquicos en relación con sus correlativos físicos.

El ambiente del positivismo debía incitar poderosamente la tendencia de la psicología a constituirse como una ciencia positiva y rigurosa, análoga a las ciencias naturales. Wundt es el primero que hace suyo este ideal y lleva adelante enérgicamente su realización. Sus *Principios de psicología fisiológica* (publicados por primera vez en 1874 y aumentados continuamente en ediciones sucesivas) representan la primera sistematización completa de la que se llamó "psicología sin alma", esto es, de aquella psicología que, como pura ciencia experimental, se aplica a considerar los fenómenos psíquicos, prescindiendo de toda pretendida sustancia espiritual, considerándolos en estrechísima relación con los fenómenos fisiológicos y sirviéndose del experimento como instrumento de investigación. Por lo que se refiere a la caracterización de los fenómenos que pueden y deben ser objeto de la psicología, Wundt no cree que la psicología

pueda ser considerada como la ciencia de la experiencia interna frente a las ciencias naturales, que serían las ciencias de la experiencia externa. Experiencia interna y experiencia externa son únicamente dos puntos de vista diversos desde los cuales pueden considerarse los fenómenos empíricos; y no hay fenómeno natural que no pueda, desde un cierto punto de vista, convertirse en objeto de investigación psicológica. Pero, puesto que todos los fenómenos son, como tales, representaciones, la psicología puede ser caracterizada como la "ciencia de la experiencia inmediata". Las representaciones son consideradas por la psicología en su inmediatez, esto es, precisamente como tales. Para las otras ciencias valen, en cambio, en su relación mediata u objetiva, o sea, como partes o elementos de un mundo objetivo.

La psicología de Wundt está completamente dominada por la idea de evolución; es esencialmente una psicología genética, que muestra la gradual y progresiva formación de los productos psíquicos más complejos, partiendo de los más simples. La evolución psíquica tiene, con todo, para Wundt, un carácter original que la distingue de la evolución física: esto es, aparecen en el curso de la misma nuevas propiedades que no pertenecen a los elementos que la han determinado. Este es el principio de la *síntesis creadora* y sirve para todas las formaciones psíquicas, desde las percepciones y sentimientos sensibles hasta los más altos procesos psíquicos. Por ejemplo, ya el espacio y el tiempo, como imágenes psíquicas, tienen propiedades que no pertenecen a los elementos sensoriales de los cuales resultan. Y, en general, "en el curso de todo desarrollo individual o social se engendran valores espirituales que no estaban originariamente presentes en sus cualidades específicas; y esto vale para todos los valores, lógicos, estéticos y éticos (*Logik*, III, 3.ª ed., 1921, p. 274).

El carácter espiritualista de la posición de Wundt se hace evidente en la superioridad atribuida por él a la experiencia inmediata, es decir, a la conciencia, superioridad por la cual la psicología, que es la ciencia de aquella experiencia, adquiere un rango privilegiado respecto a todas las demás disciplinas filosóficas y científicas. La filosofía de Wundt es un positivismo evolucionista revisado y corregido de acuerdo con este presupuesto espiritualista. Wundt cree que el objeto de la filosofía consiste en "la recapitulación de los conocimientos particulares en una intuición del mundo y de la vida que satisfaga las exigencias del entendimiento y las necesidades del corazón" (*Syst. der Phil.*, I, 4.ª ed., 1919, p. 1; *Einleitung in die Phil.*, 3.ª ed., 1904, p. 5); y, en consecuencia, define la filosofía como "La ciencia universal que debe unificar en un sistema coherente los conocimientos universales suministrados por las ciencias particulares". Este era el concepto positivista de la filosofía, como había sido presentado por Comte y Spencer, añadiendo la exigencia espiritualista de que la filosofía satisfaga "las necesidades del corazón". La filosofía se divide en dos partes: la gnoseologia, que considera el origen del saber, y la metafísica, que considera los principios generales del saber. La gnoseologia, a su vez, se divide en lógica formal y teoría del conocimiento. La metafísica tiene por objeto reunir los resultados generales de las ciencias naturales en un sistema coherente.

En cuanto a las ciencias particulares, se dividen en dos grandes grupos: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, siendo la psicología la ciencia

fundamental de estas últimas. Las matemáticas están aparte, y constituyen una ciencia formal, esto es, una ciencia que considera las propiedades formales de los objetos naturales.

El paralelismo entre ciencias naturales y ciencias espirituales se funda en el paralelismo propio de la realidad, que Wundt considera, a semejanza de Spinoza, como algo que se manifiesta en dos series causales infinitas y paralelas: la naturaleza y el espíritu. Wundt da a estas dos series causales un sentido evolutivo y progresivo conforme a la orientación general del positivismo; pero niega que se interfieran mutuamente y que los términos de una puedan participar de algún modo de los caracteres de la otra. Las dos series paralelas no son, sin embargo, dos realidades separadas, sino dos manifestaciones necesariamente distintas de una misma realidad. Su duplicidad nace de la reflexión, qué divide el originario objeto-representación en objeto y representación; éstos se fundan en una distinción que es sólo obra de nuestro pensamiento abstractivo, pero no de la realidad misma (*Syst.*, I, p. 402).

Qué sea tal realidad, como deba ser concebida la única sustancia que subyace a las dos manifestaciones paralelas, es un problema que sólo puede ser resuelto, según Wundt, recurriendo a aquella experiencia inmediata, que es el fundamento de la psicología. Esta experiencia nos dice que la condición de toda percepción, lo que llamaba Kant "apercepción trascendental", es la voluntad. La voluntad es la única actividad que nos está dada inmediatamente. Esta actividad no es nunca pura actividad; el querer no es nunca puro querer. Pero la pasividad, que es propia de nuestro querer, sólo puede explicarse recurriendo a otro querer, y, por ello mismo, a aquella acción recíproca del obrar y del padecer, que es fundamento de toda actividad representativa. A través de esta acción recíproca, la voluntad se hace voluntad real *o* representativa, esto es, da lugar al mundo de la representación. Wundt vuelve así al concepto de Schopenhauer de la voluntad como única sustancia del mundo. Pero la voluntad de que él habla no es una realidad en sí, un noúmeno trascendente, como Schopenhauer la concebía, sino que se manifiesta y realiza exclusivamente en la acción recíproca de las voluntades particulares y, por tanto, en el desarrollo evolutivo de las comunidades a que dan lugar. Este desarrollo se dirige hacia la idea de la unidad infinita de la voluntad o de una "comunidad de voluntad" perfecta. La comunidad de las voluntades del género humano es también el último fin de toda acción moral *(Syst.,* II, p. 237). También en este punto Wundt permanece fiel a la ética positiva, que ha hecho de la humanidad el fin moral supremo. Pero la humanidad es definida por él como concordancia y unidad de las voluntades individuales; y, puesto que tal concordancia y unidad no se realizan nunca perfectamente, nace la idea de una unidad absoluta, que es la idea de Dios. Esta idea no puede ser demostrada, pero puede ser considerada como el presupuesto último al que llega el pensamiento, en cuanto pasa de la experiencia del progreso a un fundamento del mismo, más allá de todos sus límites reales (*Syst.*, I, p. 430).

La idea de Dios es así, para Wundt, una idea-limite del progreso humano, idea-limite que es tomada al mismo tiempo como fundamento de la unidad que el mismo progreso realiza. La historia es también para Wundt una teoría del progreso. Pero, el progreso histórico no se realiza en virtud de una

providencia trascendente o de una finalidad intencional. Las fuerzas de la historia son los motivos psicológicos que actúan sobre los individuos y las comunidades humanas; y la ciencia de la historia no es más que una "psicología aplicada". Con esto se hace operante en la historia lo que Wundt llama el "principio de la heterogénesis de los fines", por el cual los fines que la historia realiza no son los que los individuos o las comunidades se proponen, sino más bien las resultantes de la combinación de la relación y del contraste de las voluntades y de las condiciones objetivas (*Ib.*, I, p. 326 sigs.; II, p. 221 sigs.).

Wundt dedicó preferentemente la última fase de su actividad a una amplísima investigación sobre la "psicología de los pueblos". El nombre es nuevo; pero, en realidad, se trata de la sociología, en el sentido restringido y puramente descriptivo que Spencer había dado a esta disciplina. La psicología de los pueblos es una ciencia de la historia refenda a sus condiciones y leyes psicológicas y, por ello, considerada sobre todo en sus instituciones y en sus productos espirituales. En los diversos volúmenes que componen su gran *Psicología de los pueblos*, Wundt considera separadamente la evolución histórica del lenguaje, del mito, de las costumbres y del derecho; mientras en los *Elementos de psicología de los pueblos*, Wundt trata del desarrollo progresivo de la sociedad humana en su totalidad y en conexión con los productos espirituales a que da origen. Ambos tratados se fundan en el principio de una evolución histórica gradual y constante. "La psicología de los pueblos —dice Wundt (*El. der Völkerpsych.*, 1912, p. 4)—, con la consideración de los diversos grados de desarrollo espiritual que la humanidad presenta hoy, nos abre el camino a una verdadera psicogénesis. Nos muestra la condiciones primitivas y cerradas en sí mismas, desde las cuales, a través de una ininterrumpida serie de grados intermedios, se puede echar un puente hasta las formas de civilización más desarrolladas y elevadas. Por esto, la psicología de los pueblos es, en el sentido más eminente de la palabra, una psicología del desarrollo."

Wundt ha descrito esta evolución valiéndose de una cantidad enorme de material filológico y descriptivo, sobre todo en lo que se refiere al lenguaje, al mito y a las costumbres, que tienen su origen último en los tres momentos psicológicos: la representación, el sentimiento y la voluntad.

El positivismo espiritualista, cuyo mayor representante es, ciertamente, Wundt, encontró también fuera de Alemania manifestaciones análogas, aproximadamente contemporáneas. Tal positivismo está caracterizado por el intento de servirse del principio de la evolución como garantía de la progresiva afirmación y consolidación de los valores espirituales y, por tanto, de la doctrina del *monismo* (o *paralelismo) psicofisico*, que permite eliminar (o atenuar) aquella subordinación del espíritu a la materia que parecía resultado inevitable del evolucionismo positivista.

En Italia, el positivismo espiritualista encuentra su principal representante en Felipe Masci (1844-1923), que fue durante muchos años profesor de filosofía de la Universidad de Nápoles y que dedicó su actividad a artículos y ensayos académicos que tuvieron muy escasa difusión (Las *formas de la intuición*, 1881; *Sobre el sentido del tiempo*, 1890; *Sobre el concepto de movimiento*, 1892; *El materialismo psicofisico y la doctrina del paralelismo*

en psicología, 1891; *La ley de la individualización progresiva,* 1920). Sólo en los últimos años de su vida pensó Masci en recoger en un volumen de conjunto los principales resultados de sus investigaciones *(Pensamiento y conocimiento,* 1922). Algunos cursos de sus lecciones se publicaron después de su muerte *(La sociedad, el derecho y el Estado,* 1925; *Introducción general a la psicología,* 1926). Se encuadra generalmente a Masci en la corriente neocrítica y se le tiene por el principal exponente de tal corriente en Italia. Pero nada justifica esta aseveración. En la introducción a *Pensamiento y conocimiento,* Masci mismo declaraba que no se admitía de la doctrina kantiana "la distinción de noúmeno y fenómeno, el *a priori* como anterior al conocimiento, las antinomias, la cosa en sí, las formas de la intuición y de las categorías como formas perfectas y acabadas de la sensibilidad y del pensamiento", así como "la negación de toda investigación psicológica para la formación del conocimiento". Es difícil ver lo que queda de Kant después de rechazar todo esto. En verdad, es propio del neocriticismo contemporáneo (como se verá en el § 722) la reducción de la filosofía a reflexión crítica sobre la ciencia y la renuncia a la metafísica. En cambio, Masci entendió la filosofía (según el concepto del positivismo y de Wundt) como reelaboración de los resultados de la ciencia y cultivó una metafísica evolucionista de carácter espiritualista. Como "ciencia del pensamiento", la filosofía debe, en efecto, conocer la realidad de su universalidad y, por esto, elaborar la experiencia más allá de los límites del conocimiento científico, sin dejar de tenerlo presente como punto de partida y de referencia *(Pens. e con.,* p. 93 sigs.). Lo mismo que Spencer, Masci concibió la inteligencia y sus categorías como "un producto de la evolución que progresa lentamente a través de la escala humana" *(Ib.,* p. 386). Concibió la realidad como una *sustancia psicofísica,* cuya ley fundamental es la de la *individuación progresiva,* esto es, el nacimiento y la afirmación progresiva de la individualidad. Por esto vio en el espíritu, que es autoconciencia o yo, la manifestación más elevada de la sustancia psicofísica, y, por tanto, en las formas superiores de la vida espiritual —arte, religión, filosofía—, el grado supremo de la evolución cósmica y la realización de la finalidad última que la sustancia psicofísica persigue aun en las formas más bajas de la naturaleza. Análogamente, Masci veía en la evolución social, y en particular en la del derecho, "el progreso de la conciencia o de la libertad" y, por tanto, la realización gradual y progresiva de una libertad cada vez más perfecta.

En Inglaterra, el positivismo adoptó una forma análoga en los escritos de Hobhouse y de Morgan. L. T. Hobhouse (1864-1929) fue profesor de sociología en Londres y autor de escritos de gnoseologia y de ética, dominados todos por el concepto de la evolución *(Teoría del conocimiento,* 1896; *El espíritu en evolución,* 1901; *La moral en evolución,* 1906; *Desarrollo y finalidad,* 1913; *La teoría metafísica del Estado,* 1918; *El bien nacional,* 1921; *Elementos de justicia social,* 1922; *El desarrollo social, su naturaleza y sus condiciones,* 1924). La orientación espiritualista de Hobhouse se hace al punto evidente en su intento de conciliar los resultados de la ciencia con las exigencias de la fe. "La verdadera función de todo método no analizado, y entre otros de la fe, no es la de entablar una guerra desesperada contra la masa compacta de la verdad científica, sino la de

extenderse más acá y más allá de los confines de la ciencia, conquistándonos el derecho de sentir lo que no podemos aún expresar y de esperar lo que no podemos aún realizar" (*Theory of Knowl.*, p. 617-618). A este fin quiso servirse de Lotze y de Hegel, así como de Mill y de Spencer (*Ib.*, pról., p. IX); pero, en realidad, los resultados a que llega son sustancialmente idénticos a los de Wundt y, en general, a los del positivismo espiritualista. La negación de la subordinación del espíritu a la materia le conduce también a un monismo o paralelismo psicofisico. La relación entre lo físico y lo mental es la de una concomitancia probablemente constante, no la de una conexión causal. El cuerpo no actúa sobre el alma, ni el alma sobre el cuerpo, sino que "sus cambios se entrelazan como fases conexas en la compleja constitución del gran todo del cual ambos son elementos" (*Ib.*, p. 572-573). El hecho centrafde la experiencia es el concepto de evolución, el cual da a entender que nuestra estructura mental ha sido de un humilde origen y que sus métodos, su lógica y su filosofía se han desarrollado en el intento continuo de aprehender y organizar su experiencia y así dirigir y entender su vida. Pero un proceso evolutivo en que la conciencia racional y sus productos característicos encuentren una manifestación cada vez más perfecta, revela la propia finalidad precisamente en la dirección en que se mueve. La evolución natural encuentra su continuación y su cumplimiento en la evolución intelectual y moral. La curva decisiva de la evolución intelectual y moral se da cuando el espíritu, que se dirige primero únicamente hacia los objetos, se dirige luego, en cambio, hacia sí mismo, es decir, hacia los métodos y procedimientos que le permiten aprehender y dirigir los objetos. Este cambio de dirección, lleva la vida moral e intelectual al plano de la racionalidad; y en particular para la vida moral, del plano de la costumbre al de un orden racional de la conducta (*Moráis in Evolution*, II, p. 277 sigs.). El progreso espiritual consiste en el dominio progresivo de la conciencia racional y tiene, por tanto, como objetivo final a la humanidad misma. Hobhouse cree que es necesario admitir, como garantía de este progreso real, un Ser divino que preserve y mantenga las condiciones de la efectiva realización del mismo.

C. Lloyd Morgan (1852-1937) es también defensor de un monismo evolucionista de matices espiritualistas (*Vida animal e inteligencia,* 1890; *Introducción a la psicología comparada,* 1894; *Costumbre distinta,* 1896; *Interpretación de la naturaleza,* 1905; *Comportamiento animal,* 1908; *Instinto y experiencia,* 1912; *Evolución emergente,* 1923; *Vida, mente y espíritu,* 1926; *La emergencia de la novedad,* 1933). Los hechos psíquicos y los hechos físicos no están, según Morgan, relacionados causalmente, sino que son inseparables. Todo hecho físico es también un hecho psíquico, y recíprocamente; de modo que el mundo no es un mundo físico ni un mundo psíquico, sino un mundo psicofisico. Se debe admitir, por tanto, un correlato psíquico en todo sistema físico, ya sea el átomo, el cristal o el cuerpo orgánico. Morgan insiste en el carácter no mecánico, sino creador, de la evolución natural en todos sus grados, pero en este punto no hace más que repetir una de las tesis fundamentales de la *Evolución creadora* de Bergson (1907). Nos habla de una *evolución emergente* en el sentido de que cada fase de la evolución no es la simple resultante mecánica de las fases precedentes, sino que contiene un elemento nuevo, que es irreductible a

aquélla. Este nuevo elemento, que se añade a la resultante mecánica (la cual garantiza la continuidad del proceso), es lo que hace de la evolución un progreso. La conciencia es una de estas cualidades emergentes en el curso de la evolución cósmica, así como la vida es una cualidad emergente respecto a la resultante fisicoquímica. El carácter de creatividad espiritual que la evolución toma en este sentido, comporta el postulado, según Morgan, de un Ser divino como garantía del progreso gradual e incesante del universo.

En Francia, esta posición ideológica, caracterizada por el monismo psicofisico y por la finalidad espiritual de la evolución, es perfectamente representada por Alfredo Fouillée (1838-1912), autor, además de numerosas obras históricas, de varios escritos sistemáticos *(La libertad y el determinismo,* 1872; *El evolucionismo de las ideas-fuerzas*, 1908; *Ensayo de interpretación del mundo,* 1913). Fouillée acepta en el mismo sentido que Wundt el concepto positivista de la filosofía. La ciencia positiva no da la imagen global del todo; para ella, el mundo es como un espejo roto. La filosofía, reagrupando los fragmentos, se esfuerza por vislumbrar la gran imagen *(Le Mouv. Idéal.*, p. XXXIX). No puede, por tanto, ser considerada, a su vez, como ciencia positiva en el sentido de la previsión y de la producción de los fenómenos; pero es también, a su manera, una previsión en cuanto se esfuerza por concebir la marcha de la humanidad y la marcha misma del mundo. Con todo, lo que la filosofía posee de más respecto a la ciencia es su actitud espiritualista, por la cual su mirada va encaminada a percibir la interioridad de las cosas y a descubrir en ellas esa misma vida interior que la conciencia nos hace percibir en nosotros mismos *(Esquisse d'une interpr. du monde,* p. XXV). En este sentido, su postulado fundamental es la unidad de lo físico y de lo psíquico: el monismo psicofisico. Y el monismo psicofisico conduce a Fouillée a elaborar su concepto central, del cual se sirve para interpretar los fenómenos más diversos: la *idea-fuerza*. "La idea —dice (*L'Evolutionisme*, p. XV)—, con las representaciones, los sentimientos y los deseos que implica, es un encuentro de lo interno y de lo externo; es una forma que lo interno toma por la acción de lo externo y por la reacción propia de la conciencia; por esto supone movimientos y no actúa desde fuera, desde lo alto de una esfera espiritual, sobre el curso material de las cosas; pero, no obstante, actúa." La idea-fuerza no es, pues, más que la sustancia psicofísica misma, la unidad individualizada de los hechos físicos y de los hechos psíquicos. La idea-fuerza permite, según Fouillée, entender aquella acción finalista que, lo mismo en el mundo de la naturaleza que en el del espíritu, determina la evolución y el progreso. La evolución no es una ley, como Spencer la había concebido, sino mas bien un resultado: el resultado del proceso apetitivo de la idea-fuerza, que constituye la existencia interna de nosotros mismos y, verosímilmente, la de todas las cosas (*Ib.*, p. LIII).

El concepto de la idea-fuerza es empleado por Fouillée como fundamento de la psicología y de la sociología. Pero, para él, la biología misma es una psicología, ya que la lucha por la vida, de que hablan los darwinistas, no se puede entender sino entre seres que *desean* nutrirse, o sea, por seres cuyo dinamismo interior está constituido precisamente por la idea-fuerza (*Psychologie*, I, p. XIX). La idea-fuerza permite también unir el determinismo de los procesos naturales con la libertad de la conciencia. Y,

de hecho, un evolucionismo que reconozca que las ideas y los sentimientos son factores de la evolución, introduce en el determinismo un elemento de reacción sobre sí mismo: la influencia de la idea. Ideas-fuerzas son, además, las instituciones y las formas de la conciencia social, las cuales presentan también, por ello, una conciliación entre el determinismo del ambiente exterior y la libre reacción de la conciencia individual.

Un positivismo espiritualista dirigido a los problemas morales es el de Juan María Guyau (1854-1888). La moral sin obligación ni sanción *(Esbozo de una moral sin obligación ni sanción,* 1885), de la que Guyau se hace apóstol, es la misma moral evolutiva de Spencer, que se dirige incesantemente hacia una expansión e intensidad optimista y lírica. Esta moral señala como objetivo final una humanidad concorde, pacifista y fraterna: el ideal sociológico de la humanidad. El mismo ideal explica, según Guyau, el valor del arte, que "une al individuo con el todo y cada parte del instante con la duración eterna" *(L'art au point de vue sociol.*, p. 80). El arte, en otras palabras, es la extensión progresiva a la naturaleza de la sociabilidad humana. Y el mismo ideal constituye la religión, o mejor, la irreligión del porvenir (*L'Irréligion de l'Avenir*, 1887). La idea fundamental de la religión es, en efecto, la de un lazo social entre el hombre y las potencias superiores; y la sociabilidad es el fondo duradero del sentimiento religioso, aquel fondo que persistirá y se enriquecerá en la irreligión del futuro. Esta tenderá hacia la sociabilidad universal de la vida, hacia la solidaridad no sólo de los seres reales y vivos, sino también de los posibles e ideales. Las especulaciones de Guyau representan una ampliación lírica de los ideales morales del positivismo.

Una curiosa inversión del principio positivista de la evolución en sentido espiritualista es representada por Andrés Lalande (1867) en su escrito *La idea de la disolución opuesta a la evolución en el método de las ciencias físicas y morales* (1898, 2.ª ed., con el título de *Las ilusiones evolucionistas,* 1931). Spencer había definido la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo; Lalande hace ver que el paso inverso de lo heterogéneo a lo homogéneo (disolución o involución) es aquel al que se debe el progreso de la realidad en todos los campos y especialmente en el espiritual. "Toda acción, toda palabra, todo pensamiento, cuando tiene por fin una de las tres grandes ideas rectoras de nuestra naturaleza consciente (lo bello, la verdad, el bien), hace progresar el mundo en sentido inverso a la evolución, esto es, disminuye la diferenciación y la integración individuales. Sus consecuencias son hacer a los hombres menos diferentes unos de otros para que cada cual tienda, no como los animales, a la absorción del mundo en la formula de su individualidad, sino a liberarse del egoísmo en que la naturaleza lo encierra, identificándose con sus semejantes" (p. 172-173). En la parte editada de un curso dado en la Sorbona sobre *Razón constituyente y razón constituida* (1925), Lalande distingue una razón activa y crítica (la razón constituyente) y una razón expresada en fórmulas y materializada (la razón constituida), atribuyendo a la primera el poder de crítica y de dirección en el conocimiento humano. Es menester, finalmente, recordar que Lalande es autor de *Lecturas sobre la filosofía de las ciencias* (1893) y que a él se debe la iniciativa del *Vocabulario técnico y critico de la filosofía* (1926), editado bajo los auspicios de la Sociedad Francesa de Filosofía.

BIBLIOGRAFIA

§ 648. Sobre Hamilton: J. Stuart Mill, *An Examination of Sir W. H.'s Philosophy*, Londres, 1865; John Weitch, *H., the man and his Philosophy*, Londres, 1884; J. Martineau, *Sir W. H.'s phil.*, en *Essays*, III, Londres, 1891; Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, cit., III, cap. VI; F. Nanen, *Die Erkenntnislehre W. H.s*, Estrasburgo, 1911; S. V. Rasmussenn, *The Philosophy of W. H.*, Copenhague-Londres, 1927.

Sobre Mansel: J. Martineau, *A. L. M.*, en *Essays*, III, Londres, 1891. Sobre la lógica de Hamilton y Mansel: T. H. Green, *The Logic of the Formal Logicians*, en *Works*, II, Londres, 1886.

§ 649. Indicaciones históricas y bibliográficas sobre la teoría de la evolución: J. W. Spengel, *Die Darwinsche Theorie*, 2.ª ed., Berlín, 1872; Id., *Die Fortschritte des Darwinismus*, Leipzig, 1874; Geo Seidlitz, *Die Darwinische Theorie*, 2.ª ed., Leipzig, 1875; V. Carus, *Histoire de la Zoologie*, París, 1880; P. Delage y Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, París, 1930; M. Caullery, *Les étapes de la biologie*, París, 1941; P. Rousseau, *Histoire de la Science*, París, 1945; W. Zimmermann, *Evolution. Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse*, Friburgo-Munich, 1953; E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVIIe et XVIIIe siècles. L'idée d'évolution*, París, 1957.

Sobre Darwin y el darwinismo: T. H. Huxley, *Collected Essays*, II, Londres, 1894; John Fiske, *Darwinism and other Essays*, Londres, 1879; Gran Allen, *Ch. D.*, Londres, 1886; G. J. Romanes, *Darwin and atfer Darwin*, 2 vols., Londres, 1892-95; J. H. Stirling, *Darwinianism, Workmen and Work*, Edimburgo, 1894; *Science* (ensayos publicados para celebrar el centenario del nacimiento de D.), bajo la dirección de A. C. Seward, Cambridge, 1909; J. Jeans, A. E. Taylor y otros, *Evolution in the light of Modern Knowledge*, Londres, 1925; L. C. Eiseley, *Darwin's Century*, Nueva York, 1959.

§ 650. Sobre la vida de Spencer, además de la *Autobiografía*, D. Duncan, *The Life and Letters of H. S.*, Londres, 1912.

B. P. Browne, *The Phil. of H. S.*, Nueva York, 1874; Richard H. Weber, *Die Phil. von H. S.*, Darmstadt, 1894; W. H. Hudson, *The Phil. of H. S.*, Nueva York, 1894; F. H.Collins, *The Phil. of H. S.*, Londres, 1897; Otto Gaupp, *H. S.*, Stuttgart, 1897 (traducción española, Revista de Occidente); E. Thouverez, *H. S.*, París, 1905; J. Thomson, *H. S.*, Londres, 1907; W. H. Hudson, *H. S.*, Londres, 1909; E. Parisot, *H. S.*, París, 1911; B. Russell, *Scientific Method in Phil.*, Oxford, 1914.

G. Santayana, *The Unknowable*, Oxford, 1923.

§ 651. Sobre la teoría de la evolución: T. H. Green, *H. S. and G. H. Lewes*, en *Works*, I, Londres, 1886; Malcolm Guthrie, *Formula of evolution*, Londres, 1879; Cesea, *L'Evoluzionismo di H. S.*, Verona, 1883; J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*, Londres, 1899.

§ 652. G. Allievo, *La psicologia di H. S.*, Turín, 1898.

§ 653. E. B. Tylor, *S.'s Principles of Sociology*, en "Mind", 1877; A. Coste, *Les principes d'une sociologie objective*, París, 1899.

Malcolm Guthrie, *On Sp.'s Data of Ethics*, Londres, 1884; J. Dubois, *S. et le Principe de la Morale*, París, 1899; J. Halleux, *L'évolutionisme en moral; étude sur la philosophie de H. S.*, París, 1901; E. Juvalta, *La dottrina delle due etiche di H. S.*, en "Rivi. Fil.", 1904; A. Stadler, *H. S.'s Ethik*, Leipzig, 1913.

§ 654. Sobre Huxley, Clifford, Romanes, etc., además de las obras citadas en el § 649. L. Huxley, *T. H. Huxley*, Londres, 1920; F. Pollock, *Life of Clifford*, en *Lectures and Essays*, de Clifford, Londres, 1879; G. I. Romanes, *Life and Letters*, Londres, 1896.

§ 655. De Bernard, además de la *Introducción: La science experimentale*, 1878; *Pensées. Notes détachées*, ed. Delhoume, París, 1937; *Philosophie. Manuscript inédit*, ed. Chevalier, París, 1938; P. Mauriac, *C. B.*, París, 1941; H. Cotard, *La pensée de C. B.*, Grenoble, 1945.

§ 656. Sobre Taine: Stuart Mill, *Dissertations and Discussions*, IV, Londres, 1874; G. Barzellotti, *H. T.*, Roma, 1895; V. Giraud, *Essai sur T.*, 2.ª ed., París, 1903; Id., *Bibliographie critique de T.*, París, 1904; P. Lacombe, *T., historien et sociologue*, París, 1909; A. Cresson, *H. T.*, París, 1951.

Sobre Renan: Brunschvicg, *La phil. d'E. R.*, en "Revue de Mét. et de Morale", 1893; G. Séailles, *E. R.: Essai de biographie psychologique*, París, 1894; R. Allier, *La philosophie d'E. R.*, París, 1895; Id., *Etudes sur la phil. morale du XIXeme siècle*, París, 1904; W. Barry, *E. R.*, Nueva York, 1905; G. Sorel, *Le système historique de R.*, París, 1906; G. Strauss, *La politique de R.*, París, 1909; H. Parigot, *R., l'égoisme intellectuel*, París, 1910; L. F. Mott, *E. R.*, Nueva York, 1921; A. Cresson, *E. R.*, París, 1949; R. Dussaud, *L'oeuvre scientifique d'E. R.*, París, 1951.

§ 658. Ardigo, *Opere filosofiche*, 12 vols. Padua, 1882-1918; *Scienza dell'educazione*, Padua, 1893; *Scritti vari*, ed. Marchesini, Florencia, 1912, *Nel 70° anniversario di R. A.*, diversos escritos bajo la dirección de G. Marchesini y A. Groppali, Turín, 1898; Bartolomei, *I principi fondamentali dell'etica di R. A.*, Roma, 1899; Al. Levi, *Il diritto naturale nella fil. di R. A.*, Padua, 1904; G. Marchesini, *La vita e il pensiero di R. A.*, Milán, 1907; Id., *Lo spirito evangelico di R. A.*, Bolonia,

1919; Id., *R. A., l'uomo e l'umanista*, Florencia, 1922; E Troilo, *Il maestro del positivismo italiano*, Roma, 1921; R. Mondolfo, *Il pensiero di R. A*, Mantua, 1908; J. Bluwstein, *Die Weltanschauung R. A.*., Leipzig, 1911; E. Troilo, A. (semblanza), Milán, 1926; F. Amerio, *A.*, Milán, 1957.

§ 659. Sobre el monismo: R. Eisler, *Geschichte des Monismus*, Leipzig, 1910.

Sobre Haeckel: E. von Hartmann, *E. H., en Gesammelte Studien und Aufsätze*, Berlín 1876; W. Bölsche, *E. H., ein Lebensbild*, Dresde, 1900; E. Adickes, *Kant contra H.*, Berlín, 1901; F. Paulsen, *E. H., als Philosoph, en Philosophia militans*, Berlín, 1901; M. Apelt, *Die Weltanschauung H.'s.*, Berlín, 1908; K. Hauser, *E. H.* Godesborg, 1920; H. Schmidt, *E. H., Leben und Werke*, Berlín, 1926.

§ 660. Sobre Fechner: K. Lasswitz, *G. Th. F.*, Stuttgart, 1896, 3.ª ed., 1910.

Sobre Wundt: Edm. König, *W. W. seine Philosophie und Psychologie*, Stuttgart, 1901, 3.ª ed., 1909; H. Höffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig, 1905. Sobre la teoría del conocimiento y la psicología: G. Lachelier, *La théorie de la connaissance de W.*, en "Revue Philosophique", 1880; Id., *Les lois psychologiques dans l'école de W.*, ibídem, 1885. Sobre la metafísica: G. Lachelier, *La métaphysique de W.*, ibídem, 1890.

Sobre Hobhouse: Th. Greenwood, *Le principe de l'évolution émergente*, en "Sigma", Roma, 1948.

Sobre Fouillée: Höffding, ob. cit.; A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'A. F.*, París, 1913; E. Ganne de Beaucoudrey, *La psycologie et la métaphysique des idées-forces chez A. F.*, París, 1913.

Sobre Guyau: Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après G.*, París, 1889; Höffding, ob. cit.; J. Royce, en *Studies of Good and Evil*, Nueva York, 1910; A. Pastore, *J. M. G. e la genesi dell'idea di tempo*, Lugano, 1910.

CAPITULO XIII

NIETZSCHE

661. LA FIGURA DE NIETZSCHE

La doctrina de Nietzsche se halla vinculada a diversas orientaciones, aunque sin. quedar incluida concretamente en ninguna de ellas: evolucionismo, irracionalismo, filosofía de la vida; pero mientras se mantiene todavía dominada por la aspiración romántica al infinito, se opone al idealismo y al espiritualismo, con pretensiones de operar una clara inversión de los valores tradicionales. Su influencia se ha desarrollado, análogamente, sobre orientaciones muy distintas, y sus interpretaciones más populares son las más alejadas del espíritu genuino del filósofo. Una de estas interpretaciones es la de un estetismo hedonista y decadente tal como lo presenta la obra y figura de D'Annunzio; otra ve en ella una teoría de la raza superior y en el superhombre al campeón o ejemplar de dicha raza. Pero la primera de estas interpretaciones queda excluida por el carácter trágico y cruel que Nietzsche (como Schopenhauer) reconoció en la vida: carácter que excluye toda complacencia hedonista o estetizante; así mismo, se excluye también la segunda porque Nietzsche identificó al superhombre con el filósofo, entendiéndolo como profeta de una nueva humanidad, desde cuyo punto de vista la noción misma de una "raza de superhombres" aparece absurda y pueril. Estas utilizaciones de la doctrina de Nietzsche tal vez encuentren cierto pretexto en algunos de los aspectos más llamativos de la misma, pero la verdad es que son ajenos a su planteamiento fundamental que, como se verá, es de naturaleza *cosmológica.* En el plano antropológico y ético, lo que Nietzsche ha querido proponer es una nueva tabla de valores, los *valores vitales,* que en cierto modo han entrado en la consideración del pensamiento filosófico y científico, y constituyen la mejor contribución de su doctrina a la problemática de la filosofía contemporánea.

662. VIDA Y OBRAS

Federico Nietzsche nació en Röcken, junto a Lutzen, el 15 de octubre de 1844. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig, bajo la dirección de Federico Ritschl, y en estos estudios se fue formando su entusiasmo romántico por la antigüedad griega. En Leipzig leyó por vez primera la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y como representación,* que le entusiasmó. En un fragmento autobiográfico de 1867 escribía: "En ella, cada

línea gritaba renuncia, negación, resignación; en ella miraba yo el mundo como en un espejo, la vida y mi propia alma, llenas de horror; en ella, semejante al sol, el gran ojo del arte me miraba, separado de todo; en ella, yo veía enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo." Las investigaciones del joven filólogo atrajeron hacia él la atención de los ambientes científicos; y en 1869, a los veinticuatro años, Nietzsche fue llamado a la cátedra de filología clásica de la Universidad suiza de Basilea. Allí, Nietzsche trabó amistad con Ricardo Wagner, que se había retirado con Cósima Bulow a la villa de Triebschen, en el lago de los Cuatro Cantones, y se convirtió en un ferviente admirador del compositor. En 1872, Nietzsche publicó su primera obra, *El origen de la tragedia,* que suscitó la hostilidad de los filólogos y que fue ignorada por el gran público. En el año siguiente, Nietzsche publicó sus cuatro *Consideraciones inactuales*. Entre tanto, la amistad con Wagner se fue debilitando: Nietzsche se sentía llevado, cada vez más, a ver en él al representante extremo del romanticismo y creía descubrir en la última fase de su obra, orientada nostálgicamente hacia el Cristianismo, un abandono de aquellos valores vitales que habían sido propios de la antigüedad clásica y un espíritu de renuncia y de resignación. *Humano, demasiado humano,* publicado en 1878, señala su separación de Wagner y de Schopenhauer.

Mientras, la salud del filósofo se iba debilitando. Ya en 1875 había tenido que interrumpir su docencia en Basilea, y en 1879 renunció definitivamente a la cátedra. Desde entonces, su vida fue la de un enfermo inquieto y nervioso; vivió casi siempre en Suiza y en Italia septentrional, ocupado totalmente en componer sus libros, con la esperanza impaciente, pero siempre desengañada, de que originaran a su alrededor una legión de discípulos y seguidores. En 1880 salió la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, con el título de *El viajero y su sombra,* que es un himno de esperanza en la muerte. Pero la muerte no vino aún. En 1881 publicó *Aurora,* libro en el que por primera vez se asoman decididamente las tesis típicas de la doctrina nietzscheana. Siguió la obra *La Gaya Ciencia* (1882), en la que se afirma victoriosamente la esperanza del filósofo de poder conducir a la humanidad hacia un nuevo destino. Nietzsche cree entonces poder salir de la soledad y encontrar la comprensión y el éxito. Pero un incidente vino a desengañarle. En 1881 conoció a una joven finlandesa de veinticuatro años, Lou Salomé, en la que creía haber hallado un discípulo y una compañera excepcionales. Pero la muchacha rehusó casarse con él y, algún tiempo después, se desposó con el amigo y discípulo de Nietzsche, Pablo Rée. Nietzsche se sintió abandonado y traicionado. Entre 1883 y 1884 compuso su poema filosófico *ASÍ habló Zaratustra,* que no fue publicado hasta 1891, cuando Nietzsche estaba sumido ya en las tinieblas de la locura. En 1885 publicó *Más allá del bien y del mal,* una de sus obras más significativas, pero que, como todas las demás, no conoció un éxito inmediato. Siguió *Genealogía de la moral* (1887) y, después, *El caso Wagner, El ocaso de los ídolos, El anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner,* opúsculos y libelos que Nietzsche compuso en 1888. *Ecce homo* es una especie de autobiografía. A todo esto, Nietzsche se había establecido en Turín, "la ciudad —dice— que se ha mostrado como *mi* ciudad". Allí continuó trabajando en su ultima obra, *La voluntad de poder,* que no

terminó. Pero en febrero de 1889, en un arrebato de locura, se arrojó al cuello de un caballo, maltratado por su amo, frente a la vivienda que ocupaba el filósofo en Turín. Nietzsche permaneció aún más de diez años sumido en una apacible locura, en la que de cuando en cuando afloraban los recuerdos y las desilusiones de su atormentada vida. En un billete a Cósima Wagner escribió: "Ariadna, yo te amo"; y en otra carta habló de Cósima-Ariadna. Se ha hablado de un amor desgraciado por Cósima Wagner, pero, en realidad, la vida y las obras del filósofo no muestran (salvo el caso aislado de Lou Salomé) huellas de un auténtico amor. Sus amigos, en los que confiaba mucho, se fueron apartando de él poco a poco a raíz de sus mismas obras. Su fama comenzó precisamente cuando, sumido en la locura, no pudo ya darse cuenta de ella. Nietzsche murió el 25 de agosto de 1900. Los libros que había publicado a sus expensas corrían ya por el mundo.

La obra de Nietzsche choca con demasiadas y demasiado arraigadas convicciones y tradiciones para que no se haya intentado atribuirla enteramente a su locura. Pero tampoco sería lícito considerar el fin desgraciado de la vida de Nietzsche como puramente accidental y carente de valor para la comprensión de su obra. Esto no es lícito, porque Nietzsche entendió y realizó la *existencialidad* de la filosofía, y por ello su obra se inscribe profundamente en el ciclo de su vida y de él debe recibir su justo esclarecimiento y su auténtica significación. La investigación filosófica, tal como él la concibe y practica, es explícitamente subjetiva y autobiográfica, y de esto saca su fuerza y su validez. "El desinterés —dice Nietzsche *(Die froeliche Wiss.*, § 345)— no tiene valor en el cielo ni en la tierra; todos los grandes problemas exigen un *gran amor*, y solamente los espíritus rigurosos, claros y seguros, solamente los espíritus sólidos son capaces de él. Una cosa es que un pensador tome personalmente posición frente a sus problemas, para encontrar en ellos su destino, su desgracia y también su mayor felicidad, y otra que se acerque a ellos de manera *impersonal*, esto es, abordándolos y examinándolos sólo con fría curiosidad. En este último caso, nada puede resultar, ya que una cosa es cierta: que los grandes problemas, aun admitiendo que se dejen alcanzar, no se dejan contemplar por los débiles y por quienes tienen sangre de rana." En otro pasaje (*Wille zur Macht.*, pról.), Nietzsche declara que quiere ser, en su investigación, enteramente personal, decir las cosas mas abstractas del modo más corpulento y sanguíneo, y considerar la historia entera como si la hubiera vivido y sufrido personalmente. No se puede dejar de tomar nota de estas explícitas afirmaciones, que tienen un eco en toda su obra. El centro del filosofar de Nietzsche debe darnos la clave no sólo de sus doctrinas fundamentales, sino también del mosaico de su vida y de la disgregación de su personalidad.

663. DIONISOS O LA ACEPTACIÓN DE LA VIDA

El hallazgo de Schopenhauer por Nietzsche no repercutió sólo en la primera fase de la vida del filósofo. En realidad, el diagnóstico de Schopenhauer sobre el valor de la vida fue el supuesto constante del pensamiento de Nietzsche, aun cuando éste rechaza y condena después la

actitud de renuncia y de abandono que de aquel diagnòstico había sacado Schopenhauer. La vida es dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre, error. Es la irracionalidad misma: no tiene, en su desarrollo, orden ni finalidad; el azar la domina, los valores humanos no encuentran en ella ninguna raíz. Dos actitudes son entonces posibles frente a la vida. La primera, de renuncia y fuga, conduce al ascetismo; ésta es la actitud que Schopenhauer dedujo de su diagnóstico, y es, según Nietzsche, la actitud propia de la moral cristiana y de la espiritualidad común. La segunda es la de la aceptación de la vida tal "como es, en sus caracteres originarios e irracionales, y conduce a la exaltación de la vida y a la superación del hombre. Esta es la actitud de Nietzsche. Toda su obra está encaminada a esclarecer y defender la aceptación total y entusiasta de la vida. Dionisos es el símbolo divinizado de esta aceptación, y Zaratustra, su profeta.

Dionisos es "la afirmación religiosa de la vida total, no renegada ni fragmentada". Es la exaltación entusiasta del mundo tal como es, sin disminución, sin excepción y sin elección: exaltación infinita de la vida infinita. El espíritu dionisíaco es lo diametralmente opuesto a la aceptación resignada de la vida, a la actitud del que ve en ella la condición negativa de los valores de bondad, perfección y humildad, que son su negación. Es la voluntad orgiástica de la vida en la totalidad de su potencia infinita. Dionisos es el dios de la embriaguez y de la alegría, el dios que canta, ríe y danza: abandona toda renuncia, todo intento de fuga frente a la vida. Esto quiere decir, según Nietzsche, que la aceptación integral de la vida transforma el dolor en alegría, la lucha en armonía, la crueldad en justicia, la destrucción en creación; renueva profundamente la tabla de los valores morales. Nietzsche cree que todos los valores fundados en la renuncia y en la disminución de la vida, todas las llamadas virtudes que tienden a mortificar la energía vital y a destrozar y empobrecer la vida, sitúan al hombre por debajo de sí mismo y son, por tanto, indignas de él. Nietzsche da a la virtud el significado amoral que tuvo en el Renacimiento italiano. Es virtud toda pasión que dice sí a la vida y al mundo: "El orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, la veneración, las actitudes bellas, las buenas maneras, la voluntad inquebrantable, la disciplina de la intelectualidad superior, la voluntad de poder, la gratitud a la tierra y a la vida —todo lo que es rico y quiere dar y quiere gratificar la vida, dorarla, eternizarla y divinizarla—, todo el poder de estas virtudes que transfiguran todo lo que aprueba, afirma y obra por afirmación" (*Wille zur Macht*, § 479). Estas pasiones, que no tienen ya nada de primitivo, porque son el retorno consciente del hombre a las fuentes originarias de la vida, constituyen la nueva tabla de los valores fundada en la aceptación infinita de la vida. Nietzsche plantea crudamente el dilema entre la moral tradicional y la que él defiende; pero, en realidad, este dilema está ya incluido en el otro, que es el único originario y fundamental entre la aceptación de la vida y la renuncia a la vida, entre el s/' y el *no* frente al mundo. Solamente el acto de la aceptación, la elección libre y gozosa de lo que la vida es en su potencia primitiva, determina la transfiguración de los valores y endereza al hombre hacia la exaltación de sí mismo, y no hacia el abandono y la renuncia.

El carácter romántico de la actitud de Nietzsche se evidencia inmediatamente en esta valoración de la vida como infinita y divina. Dionisos ignora y desconoce todo límite humano. La vida es, sí, esencialmente dolor; y

todo arte, como toda filosofía, puede ser considerado como una medicina y un auxilio a la vida que crece y lucha. Pero quienes tienen un empobrecimiento de vida piden al arte y a la filosofía la calma y el silencio o, también, la embriaguez y el aturdimiento; a esto se dirige lo que Nietzsche llama el romanticismo filosófico y artístico, el romanticismo de Schopenhauer y de Wagner. El hombre dionisíaco posee, en cambio, una superabundancia de vitalidad y tiende a una visión trágica de la vida interior y exterior. Dionisos no sólo se complace en el espectáculo terrible e inquietante, sino que ama el hado terrible en sí mismo y el lujo de la destrucción, de la disgregación, de la negación; la maldad, la insania, la brutalidad, le parecen, en cierto modo, permitidas por una superabundancia vital que es capaz de convertir en un país fértil cualquier desierto *(Die froeliche Wiss.*, § 370). Por esto, en los males y horrores de la vida, Dionisos no descubre un límite insuperable que encierre al hombre en confines bien delimitados, sino más bien una señal de riqueza superior a todo límite, la infinitud de una fuerza que se expande sin freno y que, por tanto, lo fecunda y transfigura todo. Por el mismo motivo, Dionisos rechaza y aleja la idea de la muerte.

Todos los hombres se imaginan que el pasado no es nada o poca cosa y que el futuro lo es todo. Cada uno quiere ser el primero en el porvenir y, sin embargo, la muerte y el silencio de la muerte son las únicas certezas que todos tenemos en común. "Cuán extraño es —dice Nietzsche (*Ib.*, p. 278)— que esta única certeza, esta única comunión, sea impotente para actuar sobre los hombres y que estén así tan lejos de sentir la fraternidad de la muerte." Pero, con todo, el mismo Nietzsche aparta y anula esta fraternidad, rechazando la idea de la muerte. "Soy feliz al comprobar que los hombres rehusan absolutamente concebir la idea de la muerte y quisiera contribuir a que considerasen cien veces más digna de ser pensada la idea de la vida." Rechazando la idea de la muerte se rechaza el rasgo más evidente de la finitud humana. Dionisos es el símbolo de la aceptación infinita de la vida y también el símbolo de la negación de todo límite humano.

664. LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES

En la transmutación de los valores, Nietzsche veía su misión, su destino. "Mi verdad —dice *(Ecce homo,* § 4)— asusta, porque hasta ahora se ha llamado verdad a la mentira. Inversión de todos los valores: he aquí mi fórmula por un acto de supremo reconocimiento de sí mismo, de toda la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi destino exige que yo sea el primer hombre honrado, que yo me sienta en oposición con las mentiras de varios milenios." La inversión de los valores se presenta en la obra de Nietzsche como una crítica de la moral cristiana, reducida por él sustancialmente a la moral de la renuncia y del ascetismo. La moral cristiana es la rebelión de los inferiores, de las clases sometidas y esclavas, a la casta superior y aristocrática. Su verdadero fundamento es el *resentimiento:* el resentimiento de aquellos a los que les está prohibida la verdadera reacción, de la acción, y que encuentran su compensación en una venganza imaginaria. "Mientras toda moral aristocrática nace de la afirmación triunfal de uno

mismo, la moral de los esclavos opone desde el principio un *no* a lo que no forma parte de uno, a lo que es diferente y constituye su no-yo; y tal es su acto creador. Esta inversión de la mirada valorativa, este punto de vista que se inspira necesariamente en lo exterior, en vez de fundarse en sí mismo, caracteriza al resentimiento (*Genealogie der Moral,* I, § 103). Los fundamentos de la moral cristiana: el desinterés, la abnegación, el sacrificio, son el fruto del resentimiento del hombre débil ante la vida. Es la vida poniéndose contra la vida, la fuga frente a la vida. El ideal ascético es un expediente para conservar la vida en el estado de degeneración y decadencia a que lo ha reducido la frustrada aceptación de la misma. Y los puros de corazón, las *almas bellas,* que se visten poéticamente con su virtud, son también hombres de resentimiento, que rugen con un subterráneo sentimiento de venganza contra los que encarnan la riqueza y la potencia de la vida. La ciencia misma no está lejos del ideal ascético del cristianismo, por su adoración a una verdad objetiva, por su estoicismo intelectual, que prohibe el *si* y el *no* frente a la realidad; por su respeto a los hechos y la renuncia a la interpretación de los mismos. La creencia en la verdad objetiva es la última transformación del ideal ascético. El hombre verídico, en el sentido extremado y temerario que la fe en la ciencia presupone, afirma así la fe en un mundo diverso del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma este mundo, debe negar el otro (*Die froeliche Wiss.*, § 344). El resultado es también aquí el empobrecimiento de la energía vital: la dialéctica usurpa el lugar del instinto, la gravedad imprime su huella en el rostro y en los ademanes como señal infalible de una evolución más penosa de la materia y de un aflojamiento de las funciones vitales (*Genealogie der Moral,* 3, § 25).

El tipo ideal de la moral corriente, el *hombre bueno,* existe solamente a costa de una fundamental mentira: ya que cierra los ojos a la realidad y no quiere, de ningún modo, ver cómo está hecha: ella, en efecto, no es tal que estimule a cada momento los instintos de benevolencia, ni mucho menos que permita a cada momento una intervención bienintencionada y estúpida. El ultimo resultado de la concepción del mundo, fundada en la no aceptación de la vida, es el *pesimismo,* que, en su expresión final, es *nihilismo.* Se niega la vida porque incluye el dolor, y el mundo es desaprobado en favor de un mundo ideal, en el que se colocan todos los valores antivitales.

A tales negaciones del ascetismo, Nietzsche contrapone las más resueltas y entusiastas afirmaciones. Todo lo que es terrenal, corpóreo, antiespiritual, irracional, es exaltado por Nietzsche con la misma violencia con que es condenado por la moral ascética. "Mi yo —dice Zaratustra— me ha enseñado un nuevo orgullo y yo lo enseño a los hombres: no escondáis la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino levantadla orgullosamente, una cabeza terrena que crea el sentido de la tierra. Yo enseño a los hombres una voluntad nueva: seguir voluntariamente el camino que los hombres han seguido ciegamente, aprobar este camino y no intentar ya rehuirlo, como los enfermos y los decrépitos."

La existencia del hombre es una existencia enteramente terrena: el hombre ha nacido para vivir en la tierra y no hay otro mundo para él. El alma, que debería ser el sujeto de la existencia ultraterrena, no existe: el

hombre es solamente cuerpo. "Yo soy por entero cuerpo y nada más —dice Zaratustra—; el alma es solamente una palabra que indica una pequeña parte del cuerpo. El cuerpo es un gran sistema de razón, una multiplicidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor." El verdadero yo del hombre es el cuerpo, al que Nietzsche llama "la gran razón", en la que el hombre reconoce su yo singular. La verdadera subjetividad del hombre no es la que él indica con el monosílabo *yo,* sino el *sí mismo,* que es a la vez cuerpo y razón. En Nietzsche hay también una de las críticas más radicales acerca del principio cartesiano: "Decir que cuando se piensa es preciso que exista algo que piense, es —según Nietzsche— simplemente la formulación de la costumbre gramatical que asigna un acto a la acción. Si se reduce la proposición a esto: "Se piensa, luego existen pensamientos" se deduce de ello una simple tautología, quedando fuera de la cuestión la "realidad del pensamiento" de modo que en esta forma se ha llegado a reconocer solo la *apariencia* del pensamiento. Pero Descartes quería que el pensamiento fuese no una realidad aparente sino una realidad en sí" (*Wille zur Macht*, § 260).

La reivindicación de la naturaleza terrestre del hombre está implícita en la aceptación total de la vida que es propia del espíritu dionisíaco. En virtud de esta aceptación, la tierra y el cuerpo del hombre se transfiguran: la tierra deja de ser el desierto en que el hombre está desterrado y se convierte en su morada gozosa; el cuerpo deja de ser prisión o tumba del hombre y se convierte en su verdadero yo. La transfiguración de los valores la entiende Nietzsche como la anulación de los límites, la conquista de un dominio absoluto del hombre sobre la tierra y sobre el cuerpo, como la eliminación del carácter problemático de la vida y de toda pérdida o extravío a que pueda estar sujeto el hombre.

665. EL ARTE

Al espíritu dionisíaco se vincula el arte que, por tanto, se convierte para Nietzsche en la expresión más alta del hombre. En su primera obra, *El origen de la tragedia* (1872), Nietzsche reconocía como fundamento del arte la dualidad del espíritu *apolíneo y* del espíritu *dionisíaco*: el primero domina en el arte plástico, que es armonía de formas; el segundo, en la música, que está, en cambio, privada de forma, porque es embriaguez y exaltación entusiasta. Solamente en virtud del espíritu dionisíaco —afirma Nietzsche—, el pueblo griego consiguió soportar la existencia. Bajo la influencia de la verdad contemplada, el griego veía por todas partes el aspecto horrible y absurdo de la existencia. El arte vino en su auxilio, transfigurando lo horrible y absurdo en imágenes ideales, en virtud de las cuales la vida se hacía aceptable. Estas imágenes son lo *sublime,* con que el arte domeña y sujeta lo horrible, y lo *cómico,* que libera del desagrado de lo absurdo *(Die Geburt der Trag.,* § 7). La transfiguración fue realizada por el espíritu dionisíaco, modulado y disciplinado por el espíritu apolíneo, los cuales dieron lugar, respectivamente, a la tragedia y a la comedia. El pesimismo, transfigurado por el arte, aparto a los griegos de la huida frente a la

vida. Esto sucedía en la juventud del pueblo griego; luego, con la aparición de Sócrates y del platonismo, el espíritu dionisíaco fue combatido y perseguido y empezó, con la renuncia a la vida, la decadencia del pueblo griego.

Las posteriores especulaciones de Nietzsche sobre el arte insisten en la estrecha conexión del mismo con el espíritu dionisíaco. El arte está condicionado por un sentimiento de fuerza y de plenitud como el que se manifiesta en la embriaguez. No son artísticas aquellas cosas que nacen de un empobrecimiento de la voluntad: la objetividad, la abstracción, el debilitamiento de los sentidos, las tendencias ascéticas. Lo feo, que es la negación del arte, está unido a tales estados: "Cada vez que nace la idea de degeneración, de empobrecimiento de la vida, de impotencia, de descomposición, de disolución, el hombre estético reacciona con un *no*" (*Wille zur Macht*, § 357). La belleza es la expresión de una voluntad victoriosa, de una coordinación más intensa, de una armonía de todos los quereres violentos, de un equilibrio perpendicular infalible. "El arte —dice Nietzsche (*Ib.*, § 361)— corresponde a los estados de vigor animal. Por una parte, es el exceso de una constitución floreciente que se desborda en el mundo de las imágenes y de los deseos; por otra, la excitación de las funciones animales mediante las imágenes y los deseos de una vida intensificada; es una sobreelevación del sentimiento de la vida y un estimulante de la misma." Es esencial en el arte la *perfección* del ser, el cumplimiento, la orientación del ser hacia la plenitud; el arte es esencialmente la afirmación, la bendición, la divinización de la existencia. El estado apolíneo no es más que el resultado extremo de la embriaguez dionisíaca: es el reposo de ciertas sensaciones extremas de embriaguez; una especie de simplificación y concentración de la embriaguez misma. El estilo clasico representa este reposo y es la forma más elevada del sentimiento de poder.

Esto no significa que, en el arte, el hombre deba abandonarse sin freno a sus instintos. Si el artista no quiere ser inferior a su misión, debe dominarse y alcanzar la sobriedad y la castidad. Precisamente su instinto dominante exige esto de él y no le permite dispersarse de manera que resulte inferior a las exigencias del arte (*Ib.*, § 367). En general, un cierto ascetismo, una renuncia de buen grado, dura y serena, forma parte de las condiciones favorables de una espiritualidad superior (*Genealogie der Moral*, 3, § 9). "Se reconoce al filósofo —dice Nietzsche (*Ib.*, 3, § 8)— porque evita tres cosas brillantes y ruidosas: la gloria, los príncipes y las mujeres, lo cual no quiere decir que ellas no vengan a él. Huye de la luz demasiado viva: huye también de su tiempo y de la "luz" que irradia. En esto es como una sombra: cuanto más baja el sol, más crece la sombra." Pero nada le parece a Nietzsche tan estéril como la fórmula del arte por el arte y el llamado desinterés estético. Reuerda la frase de Stendhal que definía la belleza como "una promesa de felicidad" (*Ib.*, 3, § 6). El pesimismo artístico es la contrapartida exacta del pesimismo moral y religioso. Este sufre por la corrupción del hombre y por el enigma de la vida. El arte, en cambio, considera bello incluso lo que el instinto de impotencia considera como digno de odio, lo feo. El arte acepta lo que hay de problemático y de terrible en la vida, es la más total y entusiasta afirmación de la vida. "La profundidad del artista trágico consiste

en que su instinto estético abarca las consecuencias lejanas y no se detiene en las cosas más próximas; afirma la economía en grande, la economía que justifica lo que es terrible, malo y problemático, y no se contenta solamente con justificarlo" (*Wille zur Macht*, § 374). Nietzsche repite aquí, a su manera, la idea central de la estética de Kant: el arte transforma, con un acto de aceptación, la debilidad humana en fuerza; la impotencia, en poder; la problematicidad, en certeza. Pero para Kant, el arte confirma y consolida así la finitud del hombre, de la cual es una de las manifestaciones positivas fundamentales. Para Nietzsche, en cambio, el arte abre al hombre lo infinito del poder y de la exaltación de sí.

666. EL ETERNO RETORNO

"Tú eres el profeta del eterno retorno, éste es tu destino", dicen a Zaratustra sus animales. Y, en realidad, el eterno retorno es la fórmula simple y compleja al mismo tiempo, que abraza y reduce a unidad todos los aspectos de la doctrina de Nietzsche y expresa, asimismo, el destino del hombre y del mundo. El eterno retorno es el *sí* que el mundo se dice a sí mismo, es la autoaceptación del mundo, la voluntad cósmica de reafirmarse y de ser ella misma. El eterno retorno es la expresión cósmica de aquel espíritu dionisíaco que exalta y bendice la vida.

El mundo se presenta a Nietzsche desprovisto de todo carácter de racionalidad. "La condición general del mundo es, por toda la eternidad, el caos, no como ausencia de necesidad, sino como falta de orden, de estructura, de forma, de belleza, de sabiduría y de todos nuestros esteticismos humanos" (*Die froeliche Wiss.*, § 109). El mundo no es perfecto, ni bello, ni noble y no admite ninguna clasificación que pueda referirse de alguna manera al hombre. Nuestros juicios estéticos y morales no le conciernen ni tienen finalidad alguna. Si el devenir del mundo hubiese estado dirigido a un término definitivo, a una condición final de estabilidad, al ser o a la nada, ese término definitivo tendría ya que haber sido alcanzado; ésta es la única certeza que tenemos sobre el mundo, según Nietzsche (*Wille zur Macht.*, § 384). Con esto se excluye del mundo todo carácter racional: el azar lo domina. "Un poco de razón —dice Zaratustra—, un grano de sabiduría dispersado de estrella en estrella, esta levadura está mezclada con todas las cosas; sólo por causa de la locura, la sabiduría está mezclada con todas las cosas. Un poco de sabiduría es posible; pero yo he encontrado en todas las cosas esta certeza feliz: prefieren bailar sobre los pies del azar."

Pero esta explosión de fuerzas desordenadas, este "monstruo de fuerzas sin principio ni fin", este mundo tiene en sí una *necesidad*, que es su *voluntad* de reafirmarse, y por ello, volver eternamente sobre sí mismo. El "se afirma a sí mismo, aun en su uniformidad, siempre la misma en el curso de los años; se bendice a sí mismo, porque es lo que debe eternamente retornar, porque es el devenir que no conoce la saciedad, el disgusto ni la fatiga". Este mundo dionisíaco de la eterna creación y destrucción de sí no tiene otra finalidad que la de la "felicidad del círculo"; no tiene otra voluntad que la del círculo, que tiene la buena voluntad de seguir su propio camino (*Ib.*, § 385). La necesidad del devenir cósmico no es más que voluntad de reafirmación. Desde la

eternidad, el mundo se acepta a sí mismo y se repite eternamente. El eterno retorno es una verdad terrible que puede destruir al hombre o exaltarlo: frente a él se mide la fuerza del hombre, su capacidad de superarse. El pensamiento de que esta vida, tal como la hemos vivido, tendrá que ser revivida otra vez, y una cantidad innumerable de veces, que no habrá nada nuevo y que tanto las cosas más grandes como las más pequeñas volverán para nosotros en la misma sucesión y en el mismo orden, este pensamiento es tal que puede sumir en la desesperación al hombre aparentemente más fuerte. Y, sin embargo, no hay otra alternativa, a menos que cerremos los ojos ante esta verdad sobrehumana: el hombre debe conformar su vida al enigma de Dionisos. Es preciso hacer mucho más que soportar tal pensamiento; es preciso —dice Nietzsche— entregarse al *anillo ae los anillos.* Hay que hacer el voto del retorno a sí mismo en el anillo de la eterna autobendición y de la eterna autoafirmación; hay que alcanzar la voluntad de querer que retorne todo lo que ya ha sucedido, de querer en lo sucesivo todo lo que acontecerá (*Ib.*, § 385). Hay que amar la vida y a nosotros mismos más allá de todo límite, para no poder desear otra cosa que esta eterna y suprema confirmación (*Die froeliche Wiss.*, § 341). El mundo ofrece al hombre el espejo en que debe mirarse. El espíritu dionisíaco es el espíritu del universo, ya antes de ser aquello que lleva al hombre a la superación de sí mismo.

667. AMOR FATI

"La fórmula para la grandeza del hombre —dice Nietzsche— *es amor fati;* no querer nada distinto de lo que es, ni en el futuro, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo que es necesario, sino amarlo." Este amor libera al hombre de la esclavitud del pasado, ya que para él *lo que ha sido* se transforma en *lo que yo quería que fuera.* La voluntad no puede hacer que el tiempo vuelva atrás: el pasado, por lo tanto, se le impone y la hace prisionera. De este cautiverio son expresión la doctrina de que todo lo que ha pasado merecía pasar y que el tiempo ejerce sobre las cosas una justicia punitiva infalible. El espíritu del resentimiento preside estas doctrinas, que separan la existencia del tiempo y ven en él el castigo y la maldición de la existencia. Zaratustra afirma, en cambio, la creatividad de la voluntad respecto al tiempo. "Todo lo que *fue* es fragmento, enigma, azar espantoso, hasta que la voluntad creadora afirma: yo quería que así fuese, así quiero yo que sea, así querré que sea." Por esta aceptación, el pasado deja de ser una atadura de la voluntad y la voluntad comprende el pasado en el ciclo de su poder.

En la segunda de las *Consideraciones inactuales* ("De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida", 1873), Nietzsche había establecido un antagonismo entre la vida y la historia. Un fenómeno histórico, estudiado de manera absoluta y completa, se reduce a un fenómeno objetivo y muerto para el que lo estudia, porque éste ha reconocido la locura, la injusticia, la ciega pasión y, en general, todo el horizonte oscuro y terreno del fenómeno mismo. Por otro lado, Nietzsche había afirmado que la vida necesita de los servicios de la historia. "La historia pertenece al ser viviente bajo tres aspectos: le pertenece porque es

activo y aspira; porque conserva y venera; porque sufre y necesita liberación. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia; se pueden distinguir, en el estudio de la historia, un punto de vista *monumental,* un punto de vista *arqueológico* y un punto de vista *crítico."* Que los grandes momentos de la lucha de los individuos formen una sola cadena, que las manifestaciones más altas de la humanidad se unan a través de los milenios, que lo que hubo de más elevado en el pasado pueda aún revivir y ser grande, ésta es la idea que sirve de fundamento a la historia monumental. En virtud de ese tipo de historia, el hombre activo, el luchador, encuentra en el pasado los maestros, los ejemplos, los consuelos de que tiene necesidad y que el presente le niega. De lo cual concluye que la grandeza que *fue,* fue ciertamente posible, por lo cual será también posible en el futuro. La historia arqueológica nace, en cambio, cuando el hombre se detiene en la consideración de lo que ha sido convenido y admirado en el pasado: Ja mediocridad constitutiva de la vida cotidiana. La historia arqueológica da a las condiciones modestas,' rudas e incluso precarias, en las que se desarrolla la vida de un hombre o de un pueblo, un sentimiento de satisfacción, enraizándola en el pasado y mostrándola como heredera de una tradición que la justifica. Pero, para poder vivir, el hombre tiene también necesidad de romper con el pasado, de aniquilarlo, para rehacerse y renovarse. Para esto sirve la historia crítica, que arrastra al pasado delante del tribunal, instruye severamente juicio contra él y, finalmente, lo condena. Todo pasado, en efecto, es merecedor de condenación porque, en las cosas humanas, la debilidad y la fuerza van siempre unidas. Quien condena no es verdaderamente la justicia, sino la vida; pero, la mayoría de las veces, la sentencia sería la misma si la hubiese pronunciado la justicia en persona. Fuera de estos servicios que la historia puede prestar a la vida, Nietzsche juzgaba el exceso de estudios históricos nocivo para la vida y especialmente ruinoso para las personas débiles, no suficientemente vigorosas para valorar la historia respecto a sí mismas y llevadas, por tanto, a modelar su propia personalidad conforme al pasado. Nietzsche, en efecto, concebía la vida como una *potencia no histórica,* a la cual la consideración histórica era extraña y subordinada.

El eterno retorno y el *amor fati* han cambiado implícitamente este punto de vista. La aceptación total de la vida implica, como se ha visto, la aceptación del pasado, la voluntad de que *sea* como *ha sido.* En el acto de esta aceptación, la vida misma se pone como historicidad y se enlaza con su pasado, tomándolo voluntariamente sobre sí.

668. EL SUPERHOMBRE

Si la doctrina del eterno retorno es la fórmula central, cósmica, del filosofar de Nietzsche, la del superhombre es su término final, su última palabra. La aceptación infinita de la vida no es, para Nietzsche, la aceptación del hombre. Este es el punto puesto en claro por la espera mesiánica del superhombre, predicada por Zaratustra. "El hombre debe ser superado —dice Zaratustra—. El superhombre es el sentido de la tierra... El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, una cuerda sobre el

abismo. Lo que hay de grande en el hombre es que él es un puente y no un término. Lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso." El superhombre es la expresión y la encarnación de la voluntad de poder. No subsiste —afirma Zaratustra contra Schopenhauer— una voluntad de vida, lo que no vive no puede querer; pero lo que vive desea algo más que la vida, y a la base de todas sus manifestaciones está la *voluntad de poder.* La voluntad de poder determina las nuevas valoraciones, que son el fundamento de la existencia sobrehumana. El hombre debe ser superado: lo cual quiere decir que todos los valores de la moral corriente, que es una moral gregaria y tiende a la nivelación y a la igualdad, deben ser transmutados.

La primera característica del superhombre es su libertad de espíritu. Debe librarse de las ataduras habituales de la vida y renunciar a todo lo que los otros alaban: debe poner todo su anhelo en poder volar libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las apreciaciones tradicionales (*Menschliches, Allzumenschliches*, § 34). Su espíritu debe abandonar toda fe, todo deseo de certeza y acostumbrarse a tenerse de pie sobre la cuerda floja de todas las posibilidades (*Die froeliche Wiss.*, § 347). Su máxima fundamental es: *llega a ser lo que eres*; no ya en el sentido de la concentración en una elección o en una tarea única, sino en el sentido de la máxima diferenciación de los demás, del encerrarse en la propia excepcionalidad, de la búsqueda de una soledad inaccesible. La libertad interior propia del superhombre es una riqueza de posibilidades diversas, entre las cuales él no escoge, porque quiere dominarlas y poseerlas todas. De aquí nace la renuncia a la certeza, que es, en cambio, limitación y renuncia a las dispares posibilidades de error; de ahí, también, la profundidad del superhombre, la imposibilidad de centrar su vida interior, de la que no se alcanza nunca riada mas que la máscara. "Todo lo que es profundo —dice Nietzsche (*Jenseitsv. gut u. Böse*, § 40)— gusta de encubrirse; las cosas más profundas odian la imagen y la semejanza." El superhombre tiene "fondos y dobles fondos que nadie podría llegar a recorrer hasta el fin". Esta esencia misteriosa del superhombre, este insondable secreto de su interioridad, en que Nietzsche ve el indicio de la profundidad sobrehumana, ¿no es quizá la señal de la falta de un afán y de un objetivo que lo unan a los demás hombres y le hagan, por tanto, humanamente reconocible?

El superhombre es el filósofo del futuro. Los obreros de la filosofía, como Kant y Hegel, no son verdaderos filósofos; los verdaderos filósofos son dominadores y legisladores: dicen "así debe ser", preestablecen la meta del hombre, y para hacer esto utilizan los trabajos preparatorios de todos los obreros de la filosofía y de todos los dominadores del pasado. "Ellos impulsan hacia el porvenir a la mano creadora, y todo lo que es y fue se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un martillo. Su conocer equivale a crear; su crear, a legislar; su querer la verdad, a querer la fuerza" (*Jenseits.*, § 211). Sus virtudes no tienen nada que ver con las de los demás. Pueden sobrellevar la verdad, la entera y cruel verdad sobre la vida y el mundo, y así pueden aceptarlos verdaderamente.

669. LA PERSONALIDAD IMPOSIBLE

La filosofía de Nietzsche es la filosofía de un gran romántico. La sed de infinito se manifiesta en todas sus actitudes, en cada elemento de su doctrina, en cada página de sus escritos. Pero Nietzsche ha querido alcanzar y realizar el infinito *para* el hombre y *en el* hombre. Ha querido que el hombre reabsorbiera en sí mismo y dominase, con una voluntad también infinita, el infinito poder de la vida. Por esto, la aceptación de la vida y del mundo no es, para Nietzsche, la aceptación del hombre como criatura finita; no pretende fundamentar las positivas facultades humanas en su misma limitación, sino que trata de transferir al hombre la infinitud de la vida y lo ilimitado de su poder.

Tal es el signo distintivo del espíritu dionisíaco, del cual se derivan todas las características de la actitud y de la obra de Nietzsche. En primer lugar, procede de aquí la fórmula cósmica de la aceptación de sí: el eterno retorno. La reafirmación de sí, de que nacen la transmutación de valores y el superhombre, no es, para Nietzsche, algo específicamente humano. Es la necesidad que preside el devenir del mundo, y en virtud de la cual éste vuelve continuamente sobre sus pasos, repitiendo eternamente las mismas vicisitudes. Al aceptar la vida, el hombre no hace más que mirarse en el espejo del mundo, que se reafirma, se exalta y se bendice a sí mismo. Esta fórmula generalizadora, que disminuye la originalidad de la existencia humana y la responsabilidad de la libre reafirmación del hombre, tiene un tácito supuesto panteísta: la oculta creencia (que llega a Nietzsche a través de Schopenhauer) en la identidad sustancial del hombre y del mundo. La doctrina de Nietzsche es, pues, de carácter cosmológico, no teológico. El uso de símbolos o de procedimientos religiosos, la polémica anticristiana que condicione en cierto modo el planteamiento de su doctrina y otros elementos esparcidos de esta doctrina que han hecho pensar en una especie de nostalgia religiosa de Nietzsche o en un nuevo mensaje teológico, son en realidad los aspectos subordinados de un *naturalismo cosmológico* por el cual la iniciativa del nacimiento y de la destrucción del mundo, en su eterna vicisitud, se debe al mundo mismo: esto es, a la voluntad de poder que es su naturaleza.

Por otro lado, este mismo planteamiento cosmológico hace inútil e insignificante la filosofía como *investigación.* El filosofar no es, para él, un esfuerzo paciente y metódico, que se autodisciplina en la razón, sino el fruto de una voluntad irracional; más aún, de una explosión orgiástica de entusiasmo. En el lugar de Sócrates, símbolo de la filosofía como investigación, pone a Dionisos, símbolo de la infinitud de la vida. Su obra más significativa, el *Zaratustra,* lo es todo menos un libro de investigación: es poesía, profecía, expectación lírica y entusiástica y, como tal, revela la inspiración del filósofo. La máxima: *llega a ser lo que eres,* excluye la búsqueda de sí mismo: prescribe solamente un egoísmo violento, un amor propio llevado a la exasperación. Con esto, el acto de autoafirmación renuncia a toda justificación y fundamentación autónoma: se convierte en un crudo *hecho* que se opone al otro *hecho* de la no aceptación de sí, sin que pueda pretender ninguna superioridad de valor.

Pero, sobre estos fundamentos, la unidad de la persona es imposible. La unidad de la persona es la unidad de una tarea que trasciende al individuo y en la cual encuentra la razón de su humildad y de su solidaridad con los demás hombres. Toda finalidad humana es búsqueda y trabajo metódico, autolimitación, reconocimiento del valor y de la dignidad de los demás. Sin un fin determinado, en que el hombre concentre y reduzca a unidad toda la multiplicidad de sus aspectos y de sus relaciones con el mundo y con los demás, el individuo, el yo, la persona, no son más que generalidades vacías, que no pueden concretarse en una sustancia viviente.

Con esta imposibilidad tropezó el mismo Nietzsche. El intento de divinizar al hombre, de transformarlo, de criatura limitada y necesitada como es, en un ser autosuficiente, en el cual la vida realizase la infinitud de su poder, ha sufrido el golpe decisivo en la persona misma del que lo ha concebido. Durante toda su vida, Nietzsche trató de conquistar las cualidades que le faltaban y que constituían para él los distintivos del superhombre: la buena salud y la fuerza física, la ligereza de espíritu, el entusiasmo vital, la riqueza de energía interior, la comprensión y la amistad de los iguales, el éxito del dominador. Todo le fue negado. Por último, la misma unidad de su persona se le escapó y fue incapaz de reconocerse y de volverse a encontrar.

La trágica conclusión de su vida es una enseñanza no menos fecunda que las grandes palabras que supo hallar para sustraer al hombre de una existencia trivial e insignificante y devolverle el sentido de la excepcionalidad, de la grandeza y del riesgo. Pero la excepción, cuando es verdaderamente tal, no quiere sino referirse a la regla, y todo objetivo excepcional exige la humildad y la comprensión de los demás. Toda grandeza es tal en el hombre y por el nombre, no es una imposible superación del hombre mismo. Y el riesgo es. inevitable en la condición humana; pero no ha de ser desafiado ni exaltado, sino simplemente reconocido y afrontado.

BIBLIOGRAFÍA

§ 662. La edición completa de las obras de Nietzsche fue publicada por su hermana E. Foerster-Nietzsche, *Werke*, 15 vols., Leipzig, 1895-1901. Una reproducción de esta edición, en formato más pequeño, se publicó en Leipzig, 1899-1912 ("Kleine Ausgabe"). Otra edición, aún más manual, fue publicada en Leipzig en 1906, en 10 vols. ("Taschenausgabe"), a las cuales se añadió un XI vol. (1913). Es la seguida por nosotros en el texto. Una edición "clásica" apareció en Leipzig en 3 vols., 1919. Otra edic., en 19 vols., es la "Musarion", Munich, 1923-29; y una nueva edic. está preparándose por el Nietzsche-Archiv de Weimar, Munich, 1933 sigs.: *Gesammelte Briefe*, 5 vols., Berlín, 1900-1909. Todas las obras de N. han sido traducidas al español por D. Andrés Ovejero, con introd., Ediciones AguilarMadrid, 1932-1933.

Sobre la vida de N.: E. Foerster-Nietzsche, Das *Leben*, *F. N. s.*, 3 vols., Leipzig, 1895-1904; Id., *Der Junge N.*, Leipzig, 1912; Id., *Der einsame N.*, Leipzig, 1913; Lou Andréas-Salomé, *F. N.*, Viena, 1894 (trad. franc., París, 1932); Georges Walz, *La vie de F. N. d'après sa correspondance*, París, 1932; y las monografías citadas a continuación.

La monografía fundamental es la de CH. Andler, *N., sa vie et sa pensée*, 6 vols., París, 1920-31. La obra de E. Bertram, *N., Versuch einer Mythologie*, Berlín, 1919 (traducción francesa, París, 1932), sustrae a Nietzsche de la historia para proyectarlo en el símbolo y en la leyenda. La monografía de K. Jaspers, *N. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, 1936, es una interpretación en los términos de la fil. de la existencia de Jaspers.

A. Riehl, *F. N. der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897; E. Zoccoli, *N.*, Módena, 1898; H. Lichtenberg, *La phil. de N.*, París, 1898; P. Deussen, *Einnerungen an F. N.*, Leipzig, 1901; J. de Gaultier, *N. et la Réforme sociale*, París, 1904; H. Vaihinger, *N. als Philosoph*, Berlín, 1902; C. A. Bernouilli, *Franz Overbeck und F. N.*, 2 vols., Jena, 1908; H. L. Mencken, *The Philosophy of F. N.*, Londres, 1909; M. A. Mügge, *F. N., his life and Work*, Londres, 1909; S. Friedländer, *F. N.*, Leipzig, 1911; R. M. Meyer, *N.*, Munich, 1912; G. Brandes, *F. N.*, Londres, 1914; A. Wolf, *The Philosophy of N.*, Londres, 1915; H. Römer, *N.*, 2 vols., Leipzig, 1921; F. Köhler, *F. N.*, Leipzig, 1921; C. Schrempf, *N.*, Gotinga, 1922; A. Vetter, *N.*, Munich, 1926; C. Lessing, *N.*, Leipzig, 1931; G. Blanquis, *N.*, París, 1933; T. Maulnier, *N.*, París, 1933; H. Lefèvre, *N.*, París, 1939; E. Heintel, *N. s. System in seinem Grundbegriffe*, Leipzig, 1940; K. Leibmann, *F. N.*, Munich, 1943; W. A. Kaufmann, *N.*, Princeton, 1950-1956; A. Cresson, *N.*, París, 1953; R. Blunck, *F. N.*, Basilea, 1953, Heidegger, *N.*, 2 vols., Pfüllingen, 1961.

Para una bibliografía completa: Herbert W. Reichert-Karl Schlechta, *International Nietzsche Bibliography*, The University of Carolina Press, 1960.

Obras españolas: M. A. Barrenechea, *Ensayo sobre F. N.*; F. A. de Icaza, *Interpretaciones líricas* (Nietzsche, poeta). A. Pfänder, *Nietzsche* (*R. de O.*, Madrid, 1925).

§ 663. Sobre N. y Schopenhauer: G. Simmel, *Schopenhauer und N.*, Berlín, 1907 (traducción española). Sobre el romanticismo de N.: K. Joël, *N. und die Romantik*, Jena, 1905; Andler, obr. cit., I y VI.

§ 664. F. Mess, *N. als Gesetzgeber*, Leipzig, 1931; E. Meyer, *N. s. Wertphilosophie*, Heidelberg, 1932.

§ 665. J. Zeitler, *N. s. Aesthetic*, Leipzig, 1900; E. Seillière, *Les idées de N. sur la musique*, París, 1910; H. Töpfer, *Deutung und Wertung der Kunst bei Schopenhauer und N.*, Dresde, 1933.

§ 666. A. Fouillée, en "Revue Philosophique", 1909.

§ 668. A. Fouillée, *N. et l'immoralisme*, París, 1902.

§ 669. Sobre la enfermedad de N.: E. F. Podach, *N. s. Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930 (trad. franc., París, 1931); Id., *Gestalten um N.*, Berlín, 1932; P. Cohn, *Um N. s. Untergang*, Hannover, 1931; G. Vorberg, *Ueber N. s. Krankheit und Zusammenbruch*, Berlín, 1934.

Sobre el carácter cosmológico de la doctrina de Nietzsche: K. Löwith, *N. s. Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*; Stuttgart, 1956; Id., en *Pascal e Nietzsche*, "Archivio di Filosofia", 1962, p. 107 y sigs.

PARTE SÉPTIMA

LA FILOSOFÍA ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

CAPITULO I

EL ESPIRITUALISMO

670. NATURALEZA Y CARACTERES DEL ESPIRITUALISMO

La identidad sustancial de filosofía y ciencia, que es la consigna del positivismo, ha puesto en crisis, a partir de la mitad del siglo XIX, el mismo concepto de filosofía. En virtud de dicha identidad, la filosofía no tiene nada que hacer si prescinde de los conocimientos positivos que le ofrecen la ciencia y los problemas que derivan de tales conocimientos. La metafísica tradicional, con su teología, su cosmología y su psicología, fundadas en nociones y procedimientos inconfrontables con los objetos y procedimientos de la ciencia, parecía definitivamente puesta fuera de juego y suplantada por otras tantas disciplinas positivas: la cosmología por las ciencias naturales, la psicología por la psicofísica, y la teología por una consideración de las tuerzas actuantes en el mundo natural. Además, la sociología era considerada como el único acceso posible a los hechos del mundo social; en cuanto a la ética, la economía, el derecho y la historiografía, afirmaban su pretensión de constituirse a su vez en ciencias positivas y autónomas, esto es, fundadas en hechos e independientes de la filosofía.

Por consiguiente, no puede decirse que el positivismo descuidase los problemas del "espíritu" si se entiende por espíritu la esfera de las actividades propiamente humanas, en la que tienen su puesto la religión, el arte, la moral y la ciencia misma como actividad productora de conocimientos. Pero el positivismo negaba que pudiera llegarse a tal esfera de modo distinto al que se llega al resto de la naturaleza, ya que para él incluso esta esfera formaba parte de la naturaleza. En su más profunda vocación, el positivismo es un naturalismo, mejor aún, un reduccionismo naturalista: nada existe o puede- existir, en él "espíritu" como en la "naturaleza externa", que no sea un hecho o un conjunto de hechos, sometido a leyes y determinado por estas leyes. Siendo esto así, la investigación directa para buscar o justificar aspectos o determinaciones ignoradas o excluidas por la investigación positiva, como el finalismo de la naturaleza, la libertad.de la voluntad humana en la historia, los fines o los valores trascendentes propios de la esfera moral y religiosa, parecía que no podía efectuarse sino dirigiéndose a otras vías de acceso a la realidad, a otros instrumentos considerados como más eficaces para esta finalidad y, por tanto, más propios de una filosofía que quisiera distinguirse de la ciencia y reivindicar, a su vez, la propia autonomía con respecto a la ciencia.

En esta dirección, el espiritualismo constituye la primera reacción frente al positivismo: una reacción sugerida por intereses preferentemente religiosos o morales y encaminada a utilizar, para el trabajo filosófico, un instrumento completamente descuidado por el positivismo: la auscultación interior o *conciencia.* Si el término espiritualismo como nombre de una corriente filosófica es relativamente reciente (se remonta probablemente a Cousin), la actitud propia de la filosofía espiritualista es bastante más antigua: el "retorno del alma a sí misma" de Plotino, el *"noli foras ire"* de San Agustín, el "cogito" de Descartes, la "autoconciencia" o "la conciencia" de los románticos, la "reflexión o la experiencia interna" de los empiristas y psicologistas, son conceptos que se refieren todos ellos a la actitud por la cual el hombre toma como objeto de investigación su misma "interioridad". A partir de la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días una abundante corriente de pensadores se vuelve a adherir a esta tradición presentando la investigación que se fundamenta en la conciencia como la alternativa decisiva que estriba sobre la "naturaleza" o sobre la "exterioridad". En contraste con la ciencia y, sobre todo, con la ciencia positivista, a la que reconoce un valor meramente preparatorio, aproximativo o práctico, esta corriente reconoce el objetivo propio y específico de la filosofía en la descripción y en la explicación de los datos de la conciencia. Así como para el positivismo el único texto está constituido por los "hechos naturales", así también para el espiritualismo el único texto está constituido por los testimonios de la conciencia. Por testimonios de la conciencia se entiende casi siempre no sólo los datos de lo que Locke llamaba "experiencia interna" o "reflexión", sino también las exigencias del corazón y del sentimiento, los ideales morales y religiosos tradicionales, como por ejemplo, la libertad, la trascendencia de los valores y la manifestación de lo divino. Para algunas de estas exigencias, el espiritualismo aprovecha algunos aspectos del romanticismo, en especial aquel por el cual considera la conciencia como la primera manifestación originaria o privilegiada de lo divino. Ya se ha visto cómo se empleó este aspecto en todas las formas de tradicionalismo de la primera mitad del siglo XIX (cap. X) por lo que son también, en cierto sentido, formas de espiritualismo. Pero bajo otro aspecto, el espiritualismo de la segunda mitad del siglo XIX y del XX se contrapone polémicamente al idealismo romántico en cuanto se niega a identificar lo Infinito con lo finito e insiste en la trascendencia de lo Infinito (Absoluto o Dios) respecto a su manifestación en la conciencia. Desde el punto de vista gnoseológico, el espiritualismo conserva de ordinario la actitud idealista y esto por su mismo planteamiento, ya que al hacer de la conciencia su punto de partida y su criterio, considera todo objeto como posible sólo por la conciencia y en la conciencia. Desde este punto de vista, el problema principal, el obstáculo mayor que el espiritualismo encuentra en su camino, es el de la naturaleza o de la "exterioridad" en general, sobre todo en los aspectos ilustrados por la ciencia que son más inaccesibles a la conciencia o al espíritu, es decir, en cuanto materia, mecanismo y necesidad causal. El modo de superar esta dificultad suele ser la negación de la materia como tal y su reducción al espíritu, con la consiguiente subordinación del mecanismo y de todo el sistema de la necesidad causal

a un orden providencial o divino dominado por el finalismo. En efecto, el finalismo permite reconocer en cierta medida la realidad del mecanismo y al mismo tiempo considerarla subordinada a un designio superior que autoriza a concluir en la existencia de un principio ordenador del mundo. La exigencia de establecer este principio es otro de los aspectos fundamentales del espiritualismo.

671. EL ESPIRITUALISMO ALEMÁN. M. H. FICHTE

En Alemania, el espiritualismo se afirma en polémica con el idealismo hegeliano y con el positivismo. Su primera manifestación, que sólo más tarde se ha mostrado significativa, se debe al hijo de Fichte, Manuel Hermann Fichte (1796-1879). Editor de las obras impresas y manuscritas de su padre, trazó por su cuenta una concepción espiritualista del mundo. Entre los numerosos escritos de Fichte *júnior,* los más notables son: *Contribución a la característica de la filosofía moderna* (1829); *Esbozos de un sistema de filosofia* (3 vols., 1833-46); *Sistema de ética* (2 vols., 1850-53); *Antropología* (1856); *Psicología* (2 vols., 1864-73); *La intuición teísta del mundo* (1873); *El espiritualismo moderno* (1878). Manuel Fichte fue también director de. una revista en la que colaboraron otros muchos filósofos y teólogos: la "Revista de Filosofía y Teología especulativa", que empezó a publicarse en 1873 y que se proponía defender los intereses de la doctrina cristiana y profundizar filosóficamente los problemas de la dogmática y de la teología práctica.

La principal preocupación de Fichte es la defensa de la concepción finalista del mundo. El mundo se le aparece "como una serie gradual de medios y fines" ; y esta ordenación finalista presupone un ordenador y creador del mundo. "La ciencia de la naturaleza —dice— no es, en sí, teísta ni antiteísta; la cuestión del principio supremo cae más allá de su campo de investigación. Pero, rectamente considerada, es el punto de apoyo más sólido para un concepto teísta, por cuanto demuestra, en toda la naturaleza, y de un modo expreso y visible en el mundo orgánico y psíquico, el hecho universal de un finalismo interno y de una ordenación total completa. Las llamadas leyes de la naturaleza no son más que su expresión particular y, al mismo tiempo, su confirmación" (*Anthrop.*, p. 293). Desde este punto de vista, la naturaleza no es más que un medio encaminado al fin de hacer posible la vida espiritual en el hombre. Y en el hombre actúa una fuerza espiritual superior a su naturaleza finita, fuerza que se manifiesta en la vida religiosa, en la inspiración y en el éxtasis, y a cuya acción Fichte atribuyó también los fenómenos del espiritismo, que estudió sobre todo en los últimos años de su vida.

672. LOTZE

La doctrina de Fichte *júnior* fue escasamente conocida y apreciada hasta que la consolidación del espiritualismo llamó la atención sobre la misma. A tal consolidación contribuyó mucho la obra de Rodolfo Hermann Lotze (Bautzen, 21 mayo 1817 - Berlín, 1 julio 1881), que fue médico y profesor de

filosofía en Gotinga y en Berlín. Su obra más considerable es el *Microcosmos, Ideas sobre la historia natural y sobre la historia de la humanidad,* en 3 vols., 1856-58, 1864. Pero esta obra había sido precedida por una *Metafísica* (1841) y una *Lógica* (1843) y por otros escritos de medicina y psicología; y fue seguida por una *Historia de la estética alemana* (1868) y por un *Sistema de filosofía* que comprende una *Lógica* (1874) y una *Metafísica* (1879). En la *Metafísica* del año 1841 (p. 329), Lotze define su doctrina como un "idealismo teleológico", cuya tesis fundamental es que la sustancia del mundo es el bien. El *Microcosmos* revela los caracteres típicos de la posición espiritualista: las necesidades del alma, el sentimiento, las aspiraciones del corazón, las esperanzas humanas, son invocadas a cada momento como guía de la investigación y término de la misma. Lotze no cree, con todo, que estas exigencias espirituales se encuentren en efectivo contraste con los resultados de la ciencia moderna, que propugna el mecanicismo. Cree, más bien, que el mecanicismo está extendido y reforzado en todos los campos de la investigación científica; pero que la filosofía debe demostrar que "la tarea que espera al mecanicismo en la ordenación del universo es universal, sin excepción en cuanto a su extensión, pero, al mismo tiempo, secundaria en cuanto a su importancia". En efecto, que la naturaleza tenga leyes necesarias es un hecho bruto de por sí incomprensible; pero se hará comprensible si se admite que no es un hecho definitivo, sino sólo un medio que manifiesta y revela en su misma organización el objetivo último que está destinado a realizar: el del bien. El mundo es una máquina, según Lotze; pero una máquina dirigida a la realización del bien. La unidad, el orden mismo de esta máquina demuestran su subordinación a un *plan racional,* a un principio superior al mecanicismo.

Pero, desde este punto de vista, el mecanicismo y la naturaleza misma, que parece tenían que ser conservados en su realidad, se revelan inmediatamente como mera apariencia. Efectivamente, en los átomos, que son los primeros elementos del mecanicismo, Lotze sólo ve puntos inmateriales, centros suprasensibles de fuerza, esto es, mónadas, en el sentido leibniziano de la palabra (*Microcos.*, I, trad. it., p. 50). Para estos elementos inmateriales, las leyes no rigen ya necesariamente; la agregación de los mismos, al alterar, con su acción recíproca, su fuerza, altera también la ley reguladora de esta fuerza, privándole, con ello, de su inmutabilidad necesaria (*Ib.*, p. 59). Con esto, la naturaleza material deja de ser algo extraño al espíritu, se espiritualiza y se hace parte de un sistema en el que no existe otra realidad que el espíritu. En efecto, admitiendo que la ciencia llegue a probar que toda la realidad se desarrolla por un continuo proceso evolutivo que culmina en la vida espiritual del hombre, con ello sólo se demostrará que esta vida espiritual es el fin intrínseco de todo proceso natural y que éste tiende a producirlo y conservarlo. Los resultados de la ciencia no podrán nunca eliminar el milagro de la creación inmediata, sino únicamente retrasarla a una época más remota, al acto con que la sabiduría infinita ponía en el caos la capacidad inconmensurable de toda evolución ulterior (*Ib.*, p. 382). El espiritualismo es, por tanto, un teísmo. Dios es la condición de todo hecho natural, de toda ley, de todo orden causal, porque es la Unidad que lo conexiona todo. "Todas las actividades y todos los cambios de las cosas se suceden con aparente necesidad intrínseca dentro del

ámbito de aquellas leyes en que el Uno eterno dispuso la permanencia de cada uno de sus efectos" (*Ib.*, p. 397). Toda cosa finita es una criatura del infinito. "Todo el ser, todo lo que recibe nombre de forma o de figura, de cosa o de acontecimiento, todo aquello, en suma, de cuyo conjunto resulta la naturaleza, no puede considerarse sino como una condición preliminar para la realización del bien, no puede existir tal como es, sino por la razón de que así, y no de otro modo, se manifiesta en ello el valor eterno del bien" (*Ib.*, p. 404).

Por otra parte, esta convicción es necesaria para el actuar humano. "La seguridad de nuestra esperanza y la alegría de nuestra existencia —dice Lotze (*Microcosmos,* II, trad. ital., p. 13)— descansan en la fe en la unidad premeditada del sistema cósmico que nos ha preparado nuestro sitio y que ya en los ciegos efectos de la naturaleza ha puesto el germen de la evolución que la vida espiritual debe recoger y continuar." La acción moral, como el conocimiento, supone la *religión* entendida como conciencia de la caducidad del mundo y, a la vez, de la misión eterna que ha sido confiada por Dios al mundo (*Ib.*, p. 415) Y cree Lotze que a Dios se puede llegar a través del testimonio interno de la conciencia y la consideración de las exigencias del corazón. En este sentido renueva el significado de la prueba ontológica. "Hay una certeza inmediata —dice (*Microcosmos,* III, p. 557)— de que el ser más grande, más bello y más rico en valor no es un puro pensamiento, sino que debe ser realidad. Sería, en efecto, insoportable creer en un *ideal* que fuese una representación producida por el pensamiento con su actividad y que no tuviera, en realidad, ninguna existencia, ningún poder y ninguna validez. Si el Ser más perfecto no existiera, no sería el más perfecto, lo cual es imposible, porque ya no sería entonces lo más perfecto de todo lo pensable." Dios es personalidad, porque la personalidad es la forma suprema de la existencia. A él se reducen las verdades *eternas,* que no son creadas arbitrariamente por él, sino que constituyen los *modos* de su acción. Lotze ha querido así eliminar la antítesis entre el mundo de los valores espirituales y el mundo de la naturaleza, antítesis que se le ofrecía como resultado de la ciencia positivista de su tiempo. Sin embargo, se ha limitado en muchos puntos a un prudente agnosticismo. La unidad entre los valores y las formas naturales puede ser afirmada y creída; pero no verdaderamente conocida. La misma libertad humana es posible; pero no puede afirmarse decididamente como real (*Microcosmos,* I, p. 405, 407). Y cuando en la *Metafísica* (que es la segunda parte de su *Sistema de filosofía),* reelaborando en forma sistemática la trama de los pensamientos del *Microcosmos,* llega a concluir que la acción recíproca de las sustancias finitas en el universo sólo es concebible como acción del Absoluto sobre sí mismo, afirma, sin embargo, que es imposible esclarecer cómo el Absoluto puede dar lugar a sus manifestaciones finitas.

Un valor independiente de su espiritualismo tiene su *Lógica,* que constituye la primera parte del *Sistema de filosofía.* Se elaboró sustancialmente en la polémica con el psicologismo. El acto psicológico del pensar es distinto del contenido del pensamiento: el primero solamente existe como un determinado fenómeno temporal; el segundo tiene otro modo de ser, que Lotze designa como *validez.* Que una proposición o una conclusión sean válidas, expresa el hecho de que son *significativas*: la validez

se identifica, pues, con el significado de los términos lógicos, tanto si son proposiciones como razonamientos o conceptos. Lotze atribuye esta doctrina a Platón, cuyas ideas serían existentes precisamente en el sentido de la validez. Esta doctrina encontrará continuadores y desarrollos en el neocriticismo, sobre todo en la escuela de Marburgo.

673. SPIR

La tendencia, implícita en todo espiritualismo, a contraponer el espíritu a la naturaleza y a considerar esta última como apariencia, es llevada hasta sus consecuencias más extremas y paradójicas por Africano Spir (1837-1890), un ruso, ex oficial de marina, que vivió largos años en Alemania y murió en Ginebra. Spir creía que su doctrina representaba la más alta expresión del siglo XIX y que inauguraba una nueva era para la humanidad: la de la completa madurez espiritual. Esta esperanza apocalíptica se une al tono profético de su filosofía, que expuso en numerosos escritos, de los cuales son los más importantes: *La verdad,* 1867; *Pensamiento y realidad,* 1873; *Moralidad y religión,* 1874; *Experiencia y filosofía*, 1876; *Cuatro problemas fundamentales,* 1880; *Estudios,* 1883, y *Ensayos de filosofía crítica,* 1887.

Spir parte de la convicción de que los datos de la experiencia *no* concuerdan ron el principio lógico de identidad. Mientras este último exige que todo objeto, en su propia esencia, sea idéntico consigo mismo, la experiencia muestra, en cambio, que ningún objeto singular es completamente idéntico consigo mismo. De este punto de vista surgen inmediatamente dos consecuencias. En primer lugar, el principio de identidad expresa un *concepto* acerca de la esencia de las cosas que no puede derivarse de la experiencia, sino que debe ser, originariamente y *a priori,* inmanente al pensamiento. En segundo lugar, la experiencia no nos muestra las cosas como son en sí, en su esencia incondicionada y conforme al concepto *a priori,* sino que implica elementos que son extraños a tal esencia. El principio de identidad, en tanto los datos empíricos no concuerdan con él, es válido, con relación a estos datos, como principio sintético y, por tanto, como fundamento de todo el conocimiento. Spir reconoce (con Kant) las dos leyes fundamentales del conocimiento en la ley de la permanencia de la sustancia y en la ley de la causalidad. Ahora bien, de tal principio se sigue inmediatamente: 1.º, que la esencia incondicionada de las cosas, esto es, su *sustancia,* es inmutable en sí, es decir, *permanente*; 2.º, que todo *cambio* es *condicionado,* es decir, depende de los cambios antecedentes. Y éstas son, precisamente, las dos leyes fundamentales del conocimiento.

Pero —y éste es el punto más original (y paradójico) de la doctrina de Spir— entre la sustancia incondicionada y la realidad empírica no es posible ninguna relación. La realidad empírica contiene elementos que excluyen absolutamente tal relación. Estos elementos son: la multiplicidad y la consiguiente relatividad de las cosas, el cambio, el mal y la falsedad. "Cualquier intento —dice Spir— de hacer derivar estos elementos de lo absoluto constituye, desde el punto de vista del pensamiento, un absurdo y, desde el punto de vista de la religión, una impiedad." Querer encontrar en lo

incondicionado la razón suficiente de la realidad empírica es el error fundamental, el error originario, que falsea todas las instituciones religiosas y filosóficas de los hombres y reporta consecuencias fatales para las mismas ciencias naturales. Dos alternativas se ofrecen frente a esta errónea creencia: que el mundo sea el mismo incondicionado, o que sea un efecto (o consecuencia) cuya razón suficiente está en lo incondicionado. La primera alternativa constituye las concepciones panteístas y ateas; la segunda, las teístas. Una y otra son imposibles. Se debe, en cambio, reconocer que el mundo es condicionado y que, con todo, no tiene ninguna condición, ninguna razón suficiente, porque incluye elementos que son extraños al incondicionado, a la esencia de las cosas, y no pueden proceder de él. Toda cosa singular condicionada tiene, empero, necesariamente, su condición; mas lo condicionado, en general, como tal, no las tiene ni las puede tener. En otras palabras, todo cambio singular tiene su condición o causa; pero que exista en general un cambio, que las cosas del mundo cambien en vez de permanecer idénticas, esto no puede tener condición alguna, ni ninguna causa.

Estas tesis, expuestas en *Pensamiento y realidad* (que es la obra principal de Spir), son aclaradas, en lo que se refiere al orden moral y religioso, en otra obra suya, *Moralidad y religión,* y defendidas polémicamente en los escritos menores. La vida moral está también dominada por el principio.de identidad, o sea, por el esfuerzo, propio de la naturaleza interior del hombre, de ser idéntica consigo misma; y, por tanto, por la conciencia o por el presentimiento de una naturaleza más alta, no empírica, que sea también la unidad del todo. A este esfuerzo le son ajenos todos los impulsos sensibles del hombre y de su misma individualidad. Por esto, el fundamento de la moralidad es la *no-coincidencia* de la naturaleza empírica del hombre con su concepto *a priori.* Por esta no-coincidencia, el concepto *a priori* (la identidad consigo mismo) adquiere el valor de un imperativo, mientras sería una pura ley de hecho de la conducta humana si la naturaleza empírica coincidiese con el concepto *a priori.* Y, desde este punto de vista, la libertad no es un poder, sino sólo una *condición,* exactamente la condición de la voluntad, por la cual está de acuerdo con la ley de su verdadera naturaleza.

Toda la doctrina de Spir es esencialmente religiosa. Lo incondicionado de que él nos habla es Dios; y, como él mismo reconoce, su doctrina del conocimiento y su moral no son más que teología. "Las pruebas de la validez objetiva de los conceptos *a priori* son también pruebas de la existencia de Dios. La teología sustenta, en verdad, el mismo principio de la doctrina del conocimiento y de la moral. La ley de la identidad expresa la esencia de Dios" (*Moralität und Religión,* p. 114). Sin embargo, la religión no radica en una representación conceptual, sino en el *sentimiento,* y es "el sentimiento interno del parentesco con Dios". Si la relación del hombre con Dios fuera una relación externa, como la de un efecto con su causa, la religión sería pura teoría. Pero, en realidad, Dios no es más que la verdadera esencia del hombre, y por esto la religión no es la consideración de la relación entre el hombre y Dios, sino que es esta misma relación, en cuanto se hace valer en la naturaleza subjetiva de los hombres y, por tanto, en la forma del sentimiento interior. Dios es para el hombre un *aecho* de su vida interna, del cual tiene inmediata conciencia. Pero Dios está en relación

solamente con la verdadera esencia del hombre, no con su naturaleza empírica, por lo cual no implica para el egoísmo humano ningún motivo de temor o de esperanza, no actúa como causa eficiente y sólo puede ser objetp de amor. Pero no puede ser invocado, en modo alguno, para explicar el mundo de la realidad empírica. Este mundo no tiene ningún fundamento, ninguna razón; es algo que *no* debería ser, y por ello es absolutamente inconcebible e inexplicable. Es evidente que, desde este punto de vista, la inmortalidad personal cae fuera de la religión. El deseo de inmortalidad tiene su fundamento empírico en el instinto de conservación, y la individualidad a la que ella se refiere es un elemento empírico, extraño a la naturaleza normal del hombre. Por otra parte, la pervivencia de hecho de la individualidad después de la muerte es indiferente al hombre, que tiene interés solamente en *creer* en la misma; el hombre no puede vivir en el futuro, sino sólo en el presente, y por'esto sólo la fe en la inmortalidad, y no la inmortalidad misma, tiene interés para él.

La doctrina de Spir presenta acentuados, tal vez hasta deformidad, algunos rasgos del espiritualismo contemporáneo; la oposición entre naturaleza y espíritu, la tendencia a considerar la naturaleza como mera apariencia, la tonalidad religiosa. Pero el lugar que en las formas más frecuentes del espiritualismo es ocupado por las "exigencias del corazón", aquí es tomado por una exigencia puramente lógica. La *conciencia,* que es el principio de todo espiritualismo, es aquí esencialmente pensamiento, y pensamiento en su exigencia general y abstracta, exigencia de identidad. A esta forma de espiritualismo se vincula, en parte, el italiano, y especialmente la obra de Martinetti.

674. E. HARTMANN. EUCKEN

Pertenecen también a la filosofía espiritualista dos filósofos cuyos escritos alcanzaron una gran popularidad en la época de su aparición, pero que han dejado poca huella·en la filosofía posterior: E. Hartmann y Eucken.

La actividad literaria de Eduard von Hartmann (1842-1906) (que permaneció fuera de la enseñanza universitaria) fue extensísima y afortunada. Su primera y más conocida obra, *Filosofía de lo inconsciente* (1869), publicada a los veintiséis años, alcanzó once ediciones. A ésta siguieron numerosos escritos, siendo los principales los siguientes: *Fenomenología de la conciencia moral* (1879); *Filosofía de la religión* (1881); *Estética* (1886-87); *El problema fundamental de la teoría del conocimiento* (1889); *Doctrina de las categorías* (1896); *Historia de la metafísica* (1899-1900); *La psicología moderna* (1901); *La intuición del mundo de la física moderna* (1902), y *Sistema de filosofía,* en 8 partes (I, Teoría del conocimiento; II, Filosofía de la naturaleza; III, Psicología; IV, Metafísica; V, Axiología; VI, Principios de ética; VII, Filosofía de la religión; VIH, Estética, 1906-09).

Hartmann presenta el principio de su filosofía como síntesis del *espíritu absoluto* de Hegel, de la *voluntad* de Schopenhauer y del *inconsciente* de Schelling. Este principio es, pues, un absoluto espiritual, inconsciente, que se revela en el hombre y en los seres finitos como *voluntad.* Hartmann cree

poder llegar a él por la vía inductiva, esto es, partiendo del examen de determinados hechos naturales y mostrando que no pueden explicarse más que recurriendo a una actividad espiritual inconsciente. El finalismo de la naturaleza que nunca asume el aspecto de un plano consciente, la actividad organizadora del mundo orgánico, el acto reflejo, el instinto, las emociones humanas, incluyendo en ellas la simpatía y el amor, son todas ellas manifestaciones del inconsciente y pueden reconocerse como tales por el hecho de que su mecanismo de acción nunca sube al conocimiento claro de la conciencia. Según Hartmann, la vida moral y la vida estética son también productos del inconsciente, que no deja de actuar en el propio *pensamiento*, en cuanto que parte de ideas *a priori* de las que no es claramente consciente. La conciencia capta sólo los resultados del funcionamiento de las ideas *a priori y* por esto no puede más que reconocerlas *a posteriori* como un *a priori* inconsciente (*Phil. des Unbewussten*, trad. franc., I, p. 341). Sobre el principio del inconsciente se funda también lo que Hartmann llama su realismo trascendental" que es un monismo del inconsciente y un dualismo de la conciencia. Para la conciencia, la idea y el ser no se identifican porque ella nace precisamente de su separación; en cambio, para el inconsciente se identifican porque éste es el principio de todo lo que es *(System,* I, p. 124).

Así entendido, el inconsciente es el Uno-Todo, Dios. Como espíritu absoluto, es decir, como sustancia del mundo, Dios es inconsciente y solo se hace consciente en las zonas separadas o periféricas que no son sus actividades mismas sino los productos de su colisión (*Ib.*, IV, p. 109). Por su carácter inconsciente, Dios trasciende a aquellas manifestaciones suyas parciales que son las conciencias individuales y no se multiplica o divide por su multiplicación y separación (*Ib.*, VII, p. 65-66). Hartmann admite el pesimismo de Schopenhauer y cree que el desarrollo de la conciencia, al reducir gradualmente a la nada la voluntad (que es el principio inconsciente creador) anulará con ello aquella manifestación de la conciencia que es el mundo. Pero, sin mucha coherencia, admite también el progreso, interpreta como obra del inconsciente el plano providencial, que Hegel había reconocido en la historia, y afirma que nuestro mundo "es el mejor de los mundos posibles".

La otra figura, más que la de un filósofo del espiritualismo, fue la de un profeta. Rodolfo Eucken (5 enero 1846 - 16 septiembre 1926), profesor de la Universidad de Jena (1874-1920), fue premio Nobel de Literatura en 1908. Los temas habituales del espiritualismo han sido expuestos por él, sin ninguna originalidad ni profundidad, si bien con mucho garbo y convicción, en numerosas obras ampliamente difundidas y traducidas *(La unidad de la vida espiritual en la conciencia y en la acción de la humanidad,* 1888; *La visión de la vida en los grandes pensadores,* 1890; *La validez de la religión,* 1901; *Rasgos generales de una nueva visión de la vida,* 1907; *El sentido y el valor de la vida,* 1908; etc.).

La convicción fundamental de Eucken es que la existencia del hombre no tiene ningún sentido, si es pura y simple existencia *inmediata*, esto es, existencia que se preocupa solamente de los valores materiales y de las relaciones externas entre los hombres, y que sólo adquiere una significación cuando se convierte en existencia *espiritual*, es decir, existencia que profundiza y desarrolla las relaciones del hombre con el Espíritu del

universo. La existencia inmediata ofrece al hombre la elección entre dos direcciones: la que conduce a la individualidad y la que lleva hacia la colectividad. Pero ambas direcciones son incapaces de llenar la vida con un contenido de valores positivos y de sustraerla a la insignificancia y al vacío. En la vida espiritual, en cambio, la existencia humana se revela como un estado particular del mundo: un estado cuyo fin no reside en las relaciones eternas del hombre, sino en el continuo desarrollo y adquisición de sí mismo. Puesto que la religión es la forma de actividad que da mayor realce a la intimidad espiritual, Eucken defiende el sentido religioso de la vida y la validez de la religión, sin referirse, empero, a ninguna religión positiva.

675. EL ESPIRITUALISMO EN FRANCIA. LEQUIER

El espiritualismo constituye el clima dominante de la filosofía francesa contemporánea. Montaigne fue el iniciador de esa forma de filosofar que consiste en una actitud de recogimiento interior, de investigación de la propia espiritualidad íntima. A través de Descartes, Malebranche y Pascal, esta forma de filosofar se ha injertado en la filosofía moderna y ha contribuido a formarla. El gran movimiento iluminista del siglo XVIII representó en Francia un paréntesis de la tradición filosófica: se mueve, en efecto, bajo la égida de Newton y constituye la irrupción y el triunfo del empirismo inglés. En la primera mitad del siglo XIX, Maine de Biran restableció la continuidad de la tradición filosófica francesa, representando, frente al iluminismo y sus últimos propagadores, el método y la finalidad del espiritualismo. Se explica, pues, que la mayor parte de la filosofía francesa contemporánea reconozca en Maine de Biran su inspirador y su guía.

Una figura singular que sólo ha podido ser debidamente valorada en estos últimos tiempos, es la de Jules Lequier (1814-1862) cuya vida oscura y atormentada terminó en un misterioso anegamiento (tal vez voluntario) a lo largo de la costa bretona. Lequier no publicó nada porque nunca terminó ninguno de los muchos escritos que inició. Renouvier, amigo suyo, ha publicado algunos fragmentos postumos con el título de *Investigación de una primera verdad* (1865). A éste le siguieron algunos otros, pero sólo recientemente los escritos de Lequier han sido recogidos en una edición completa *(Oeuvres completes,* bajo el cuidado de J. Grenier, 1952).

Lequier es un pensador religioso, cuyo texto fundamental de su filosofía es la conciencia. "Yo me atengo a la conciencia, dice, yo someto todo a la conciencia y someto la ciencia solamente a ella... Es siempre Dios, el verdadero Dios, el que habla en la conciencia" *(Oeuvres completes,* p. 396-97). Pero el tema sobre el que versan las meditaciones de Lequier es el de la relación entre necesidad y libertad: un tema que, al mismo tiempo, inspiraba las meditaciones de otro pensador solitario: Kierkegaard. La necesidad es, según Lequier, el postulado fundamental de la ciencia que tiene por objeto mostrar el orden o la uniformidad de la naturaleza (*Ib.*, p. 385 y sigs.). Pero, por otro lado, la noción de la necesidad se desvanece en cuanto se la examina más de cerca: no sólo porque lleva a confundir el bien y el mal, que serían ambos frutos de la misma necesidad, sino porque no puede ser reconocida y afirmada sino por la misma libertad. "Me doy

cuenta, dice Lequier, de que si todo está sometido en nosotros a la necesidad, tampoco puedo afirmar que todo está sometido a la necesidad porque esta proposición será necesaria y, en consecuencia, no podría distinguirla de cualquier otra. Si todo es necesario, la ciencia misma es impotente y no puedo tratar de distinguir la verdad del error: tampoco sé si existen la verdad y el error, porque no puedo saber nada. Para que yo pueda distinguir la verdad del error, me parece que yo debería ser libre; pero esta misma libertad se halla también en tela de juicio; porque unos la niegan y otros difieren en la manera de definirla, y ninguno la comprende" (*Ib.*, p. 314). Por consiguiente, si la necesidad es un postulado (el postulado de la ciencia) la libertad es igualmente un postulado: el postulado de la conciencia y, por tanto, del conocimiento y de la acción. Sin la libertad, ninguna afirmación es posible: lo cual quiere decir que la libertad es la condición de la creencia y, por consiguiente, del conocimiento que no es sino creencia (*Ib.*, p. 324). Sin la libertad, el deber y la responsabilidad no serían posibles. Ahora bien, precisamente el nudo libertad-responsabilidad pone al hombre, según Lequier, frente a Dios: "Como persona responsable, no puedo ser responsable más que frente a otra persona. Me adelanto con todo lo que constituye mi persona hacia esta otra persona que debe ser irresponsable porque debe tener ella misma su razón de ser, debe ser absoluta. Yo puedo atribuir a esta otra persona irresponsable solamente las perfecciones que he descubierto en mí mismo, pero sin olvidar que estas perfecciones, que son finitas en mí, persona responsable, deben ser infinitas en el ser a quien llamaré Dios, persona irresponsable" (*Ib.*, p. 321). Ahora bien, el hombre es libre porque "es dueño de lo posible" y lo posible es "el campo indefinido abierto a la actividad del hombre" (*Ib.*, p. 389). "Lo necesario es el límite de lo posible. Porque ¿qué cosa es lo posible? Lo que puede ser, y necesario es lo que no puede no ser. Estos se definen el uno por el otro, ya que en realidad se limitan el uno con el otro" (*Ib.*, p. 390). La noción de posible sirve a Lequier para definir la naturaleza de la ciencia divina, que es ciencia de posibles. "Dios, viendo en cada instante de su eternidad toda la serie de los posibles, esto es, una infinidad de infinidades infinitamente repetidas, alcanza con su vista las cosas hasta la última precisión de los detalles, abarca todas las circunstancias, distingue las más pequeñas y todo su séquito" (*Ib.*, p. 413). Lo que quiere decir que él ve no sólo lo que el hombre ha hecho y realiza, sino también lo que no hace y *podría* hacer en virtud de su libertad: de modo que, en esta visión encuentran su fundamento objetivo las posibilidades que el hombre, actuando o realizando, descarta poco a poco, las posibilidades que no se han realizado o no se realizarán, pero que deben todavía considerarse auténticas si el hombre es libre en la elección de los posibles. De este modo, según Lequier, puede entreverse una solución al problema de la relación entre presciencia (o predeterminación) divina y libertad humana que, de otro modo, resulta insoluble. La clave de este problema es la concepción de Dios como "creador y contemplador de los posibles" (*Ib.*, p. 414).

El espiritualismo en todas sus manifestaciones es llevado a considerar la libertad como un dato último de la conciencia, o sea, como testimoniada de manera directa e indubitable por la observación introspectiva. Lequier niega

que ella sea tal y la considera como un simple postulado, justificado, hasta cierto punto, por las consecuencias que de él se deducen (*Ib.*, p. 349 y sigs.). Su punto de partida es, pues, menos dogmático que el adoptado de ordinario por el espiritualismo; la conexión entre libertad y posibilidad abre el camino a Lequier (como lo abría contemporáneamente a Kierkegaard) para un análisis más penetrante de la condición humana en el mundo y respecto a Dios.

676. AMIEL. SECRETAN

La filosofía de Lequier, que se mantuvo casi totalmente desconocida, no ha podido contribuir a la formación de la problemática del espiritualismo francés. Al igual que para Lequier, el tema de este espiritualismo es el de la libertad; y precisamente de la libertad como energía o fuerza creadora de la conciencia humana.

A formar el tono intimista del espiritualismo francés contribuyó mucho la obra del ginebrino Enrique Federico Amiel (1821-1881), autor de un Diario íntimo (publicado postumo parcialmente en 1883-84 y con más extensión en 1923. A este propósito, la forma literaria del diario es significativa respecto a la actitud de Amiel, que él mismo define diciendo: "La filosofía es la conciencia que se comprende a sí misma con todo lo que contiene" (*Grains de mil,* 1854, p. 194).

El tema de la libertad viene a ser algo central en la obra de Carlos Secretan (1815-1895), nacido también eri. la Suiza francesa y autor de una obra sobre Leibniz (1840), además de otras obras de interés preferentemente moral (*La filosofía de la libertad*, 1840; *La razón y el cristianismo,* 1863; *El principio de la moral,* 1883; *La civilización y la creencia,* 1887; *La sociedad y la moral,* 1897).

"La experiencia sensible —dice Secretan (*Phil. de la liberté,* II, 3.ª edición, 1879, p. 5)— no· sobrepasa lo múltiple, lo contingente y lo subjetivo; pero en la conciencia encontramos al ser. Toda nuestra idea del ser está tomada de allí." La conciencia nos atestigua la libertad; pero una libertad limitada en su extensión por la naturaleza y determinada en su dirección por el deber. Esta libertad condicionada significa que el hombre no existe por sí y que su existencia depende de un ser incondicionado y absolutamente libre. Este ser no puede ser identificado, como hace el idealismo, con el yo del hombre. Es espíritu, pero infinito e increado, mientras el hombre es espíritu finito y creado. Es, pues, Dios. Y Dios es, para Secretan, *absoluta libertad*; está expresado por la fórmula "Yo soy lo que quiero", es pura actividad que no encuentra ningún límite y cuya naturaleza es, precisamente por esto, la libertad (*Ib.*, I, p. 364 sigs.). Pero esta libertad absoluta es incomprensible para el hombre. Puede saber dónde se halla; pero no tiene idea de la misma porque no posee la intuición correspondiente. Sin embargo, del reconocimiento de Dios como absoluta libertad deduce inmediatamente que la voluntad es la esencia universal del mundo. "Los diversos órdenes del ser son los grados de la voluntad. Existir significa ser querido [por Dios]; ser sustancia significa querer; vivir significa querererse; ser espíritu significa producir la propia voluntad, querer el

propio querer" (*Ib.*, p. 373). El nombre de persona designa un ser libre que se pone y se reconoce como tal. En este sentido, Dios es persona, y es persona la criatura en cuanto se realiza su libertad. Pero la realización de la libertad es, por esto mismo, amor de Dios, que es libertad absoluta. "El bien de la criatura consiste en unirse con Dios. La penetración recíproca de las dos voluntades puede hacer de la voluntad finita una voluntad llena y fecunda; separada de Dios, la criatura libre se abisma en la nada de la contradicción. Por ser y para ser ella misma, la criatura debe distinguirse de Dios con un acto que la una a El; el nombre de este acto es amor. La libertad que pone la libertad, tal es la forma de la creación; su sentido es el amor que espera el amor" (*Phil. de la liberté,* I, p. 994). Desde este punto de vista, la historia es la realización de la libertad mediante la unidad; y su término está más allá del tiempo: en la eternidad. Secretan conecta estrechamente su filosofía con las concepciones fundamentales del cristianismo y llega a definirla, sin más, como una "apología del cristianismo" (*Ib.*, I, p. IX). El esfuerzo hacia la libertad, que constituye la vida histórico-temporal del hombre, es, a la par, el esfuerzo hacia una comunidad humana perfecta, fundada en la solidaridad y en el amor. En el *Principio de la moral* (3.ª ed., 1893, p. 6), Secretan formula de la manera siguiente el precepto fundamental del deber: "Proceder como miembro libre de un todo solidario, buscar la realización del propio ser verdadero, del propio bien y de la propia felicidad en la realización y en el bien del todo del que se forma parte.' Si antes del pecado original el hombre poseía solamente la unidad natural, y después del pecado, en la historia, posee solamente una unidad oculta y virtual, al fin de los tiempos alcanzará la unidad libre, la unidad moral. "Todos en uno, todos en cada uno, fórmula del bien supremo que es resultado inmediato de la fórmula del deber: yo quiero que nosotros seamos" (*Phil. de la liberté,* II, p. 413).

677. RAVAISSON

Se relaciona íntimamente con Maine de Biran la obra de Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), conocido sobre todo por sus obras históricas (*Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles,* 1837-46, e *Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX,* 1868), pero que ha dado al espiritualismo francés algunos de sus temas preferidos en breves ensayos y artículos (*Filosofía contemporánea,* 1840; *La filosofía de Pascal,* 1887; *Metafísica y moral,* 1893; *Testamento filosófico,* 1901), el más importante de los cuales es su tesis de doctorado: *El hábito,* 1838.

El *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* tiende a presentar el aristotelismo como la doctrina originaria y típica del espiritualismo. Ravaisson, refiriéndose a sí mismo en su *Informe* (p. 25), afirma que el fin de su exposición consistía en demostrar "que el que creó el nombre mismo de la ciencia de lo sobrenatural, y que la constituyó por vez primera, le dio por principio, en lugar del número o de la idea —entidades equívocas, abstracciones erigidas en realidad—, la inteligencia, que por experiencia inmediata aprehende en sí misma la realidad absoluta de la cual toda otra depende". En otras palabras, Ravaisson ha visto en el principio de la

metafísica aristotélica el principio mismo del espiritualismo: la *conciencia*. Este principio, según él, lo había restituido a la filosofía francesa Maine de Biran, quien cooperó a que la filosofía "se librase de la física, bajo la cual Locke, Hume y el propio Condillac la habían casi oprimido" (*Rapport*, p. 14). Maine de Biran ha señalado "el hecho capital que nos revela a nosotros mismos como una existencia situada fuera del curso de la naturaleza y que nos hace comprender que tal es toda verdadera existencia y que lo que ocupa un espacio y un tiempo es, comparado con ella, mera apariencia" (*Ib.*, p. 15). Frente a la experiencia externa a la cual habían permanecido ligados los iluministas y sus seguidores, Ravaisson afirma la supremacía de la "experiencia de la conciencia", de la apercepción interior. Cuando se sirve de ella, la filosofía es "la ciencia por excelencia de las *causas y* del *espíritu* de todas las cosas, porque es, ante todo, la ciencia del Espíritu interior en su Causalidad viviente" (*Phil. contemp.*, trad. ital. en *Saggi filosofici*, p. 117). Pero si la conciencia, en la que el espíritu es al mismo tiempo espectador y actor, no revela por todas partes más que actividad espiritual, ¿cómo se explica la apariencia de la inercia, del mecanismo, en una palabra, de la naturaleza material?

A esta pregunta, Ravaisson procuró responder (siguiendo las huellas de Maine de Biran) en su ensayo sobre *El hábito*. Concibe el hábito como término medio entre la naturaleza y el espíritu, como lo que permite entender su unidad. El hábito es una actividad espiritual, inicialmente libre y consciente, que con la repetición de sus actos da lugar a movimientos en que la parte de la voluntad y de la reflexión es cada vez menor y acaba, por tanto, practicándose automáticamente. Los movimientos habituales, sin embargo, no salen de la inteligencia, porque se orientan siempre hacia un fin y el fin implica inteligencia. Pero el fin viene a confundirse con el movimiento, y el movimiento, con una tendencia instintiva que actúa sin esfuerzo y con seguridad. Por esta presencia del fin, Ravaisson dice que el hábito es una *idea sustancial*, esto es, una idea que se ha transformado en sustancia, en realidad, y que obra como tal. "La intelección oscura, que sucede con el hábito a la reflexión, aquella intelección inmediata en que el objeto y el sujeto están confundidos, es una *intuición real*, en que se confunden lo real y lo ideal, el ser y el pensamiento" (*De l'habitude*, en *Scritti fil.*, p. 39 sigs.). El hábito no es, pues, un puro mecanismo, una necesidad externa, sino que es, más bien, una *ley de gracia*, en cuanto indica el predominio de la causa final sobre la causa eficiente. Por eso mismo permite entender la naturaleza como espíritu y actividad espiritual. Demuestra que el espíritu puede hacerse naturaleza (degradando la actividad libre en instinto), de la misma manera que la naturaleza puede hacerse espíritu. Y permite, en fin, ordenar todos los seres en una serie, en que la naturaleza y el espíritu representan los límites extremos. "El límite inferior es la necesidad, el destino, si se quiere, pero en la espontaneidad de la naturaleza; el límite superior es la libertad del entendimiento. El hábito desciende del uno al otro, aproxima a estos dos contrarios y, acercándolos, descubre su íntima esencia y conexión necesaria (*Ib.*, p. 55). Esto permite a Ravaisson consolidar su tesis de que mecanicismo y necesidad no son más que apariencia; la realidad es sólo espontaneidad y libertad, y nos revela por

todas partes la acción de Dios, que es voluntad y amor, y en el cual voluntad y amor se identifican (*Rapport*, p. 254).

En su *Testamento filosófico,* Ravaisson llama al espiritualismo "la filosofía heroica o aristocrática", en oposición a la "filosofía plebeya", el materialismo o el positivismo empirista. Según la filosofía aristocrática, el mundo es la revelación progresiva de la divinidad creadora y del alma, que es su imagen e intérprete. 'Separación de Dios, retorno a Dios, cierre del gran círculo cósmico, restitución del equilibrio universal, tal es la historia del mundo. La filosofía heroica no construye el mundo con unidades matemáticas o lógicas, con abstracciones separadas de la realidad del intelecto; alcanza con el corazón la realidad viva, alma en movimiento, espíritu de fuego y de luz" (*Revue de Mét. et de Mor.*, 1901, p. 31).

678. LACHELIER. JAURÈS

Menos retórica, pero no más rica, es la producción filosófica de Julio Lachelier (1832-1918), autor de dos ensayos: *El fundamento de la inducción* (1871) y *Psicología y metafísica* (1885), de *Estudios sobre el silogismo* (1907), y de algún escrito menor. La influencia que Lachelier ejerció sobre los pensadores espiritualistas de su tiempo se debió, sobre todo, a su actividad de profesor en la Escuela Normal Superior de París. Los temas de su filosofía no tienen nada de original. El ensayo sobre el fundamento de la inducción tiende sustancialmente a contraponer la *realidad* del orden finalista de la naturaleza a la *apariencia* del orden mecánico. La naturaleza fundada en la ley necesaria de las causas eficientes tiene una existencia puramente *abstracta* idéntica a la ciencia de la que es objeto; la naturaleza fundada en la ley contingente de las causas finales tiene una existencia *concreta,* que se identifica con la función misma del pensamiento. Pero la misma existencia abstracta es concebible sólo tomando por base la existencia concreta: el retorno de una causa natural a otra se detiene solamente por la consideración del fin; de modo que la verdadera realidad de la naturaleza es la contingencia universal, la libertad. Por esto, "la verdadera filosofía de la naturaleza es un *realismo espiritualista,* a los ojos del cual todo ser es una fuerza, y toda fuerza, un pensamiento que tiende a una conciencia cada vez más completa de sí mismo" (*Du fond. de l'ind.*, p. 102).

En *Psicología y metafísica,* la diferencia de estas dos ciencias se funda en una diversidad de actitudes interiores del hombre. "El hombre interior es doble y no hay que maravillarse de que sea objeto de dos ciencias que se complementan mutuamente. La psicología tiene como dominio propio la conciencia sensible; conoce el pensamiento sólo por la luz que irradia sobre la sensación; la ciencia del pensamiento en sí mismo, de la luz en su fuente, es la metafísica (*Psychol. et Mét.*, p. 172-173). El rasgo que distingue el espiritualismo de Lachelier del de Ravaisson y del de Mame de Biran es que el principio espiritual no es considerado como voluntad, sino como pensamiento: esto es, como actividad que se objetiva en la realidad existente para retornar a sí misma como pura conciencia. El pensamiento que no pusiese espontáneamente el ser concreto sería

abstracto y vacío; pero después de haber puesto el ser concreto debe aspirar a no ser mas que el mismo, esto es, "pura conciencia y pura afirmación de sí". Pero referirlo todo al pensamiento significa referirlo todo a Dios. El espiritualismo tiene en Lachelier el mismo tono religioso que en los demás espiritualistas. En sus cursos inéditos de la Escuela Normal expresó claramente esta religiosidad: "La conclusión de la filosofía de la naturaleza es que la realidad del mundo es Dios; la conclusión de la filosofía del hombre es que todo lo que hay de real, de espiritual, de inmortal en el hombre es Dios" (en Séailles, *La phil. de Lachelier*, p. 115).

En el espiritualismo se inspira también el más eminente representante del socialismo francés contemporáneo, Juan Jaurès (1859-1914), quien, en su obra *La realidad del mundo sensible* (1891), sostuvo la íntima unión entre Dios, por un lado, *y* el hombre y el mundo, por otro. El nexo de esta unión es la conciencia, y Dios mismo es conciencia absoluta. "Llamo conciencia absoluta a la fuerza de unidad omnipresente, en la cual todas las conciencias individuales participan necesariamente cuando dicen yo" (p. 345). El yo particular del hombre no se identifica nunca, sin embargo, con el yo infinito de Dios. "El yo absoluto, perfecto, eterno y divino nos es exterior y superior, al mismo tiempo que nos es interior" (p. 332). Jaurès intenta conciliar este espiritualismo con el materialismo económico de Marx. Admite, con Marx, que los ideales son el reflejo en el cerebro humano de los fenómenos económicos; pero añade que hay también el cerebro humano y, por tanto, la preformación cerebral de la humanidad. Así, el desarrollo de la humanidad hacia el socialismo será, sin duda, determinado por las fuerzas económicas, pero "a condición de que existan ya en el cerebro, con el sentido estético, la simpatía imaginativa y la necesidad de unidad, las fuerzas fundamentales que intervienen en la vida económica" *(Páges cboisies,* 1922, p. 369).

679. BOUTROUX

Ha tenido una gran influencia sobre el espiritualismo francés contemporáneo, tanto con sus obras como con su enseñanza (en la Sorbona y en la Escuela Normal Superior), Emilio Boutroux (1845-1921), autor de dos ensayos: *La contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874) y *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía contemporánea* (1895), que tratan del mismo tema, y de un libro, *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea* (1908), así como de numerosos estudios históricos, algunos de los cuales han sido publicados y recogidos después de su muerte.

Boutroux capitaneó y orientó en Francia la polémica contra el positivismo, llevando la lucha a la misma fortaleza de la ciencia positivista, al concepto de ley natural. Su primer escrito, *La contingencia ¿e las leyes de la naturaleza,* toma en consideración las realidades sobre las cuales versa la investigación científica: la materia y los cuerpos, el organismo y el hombre. Todas estas realidades presentan una creciente riqueza de cualidad, de variedad, de individualidad, que no se deja reducir a una

uniformidad de tipos y a una necesidad mecánica. Todo orden de realidades presenta un cierto grado de originalidad y de novedad respecto al orden inferior y no puede, por tanto, ser explicado por éste. Todo orden es, pues, contingente respecto al otro; y contingencia significa libertad. El principio de causalidad, con el que se suele expresar la necesidad —"Todo lo que sucede es un efecto proporcionado a la causa"—, supondría una uniformidad entre el efecto y la causa, uniformidad que excluiría en el efecto cualquier variación, cualquier nacimiento de nuevos caracteres. Pero esto no se verifica porque el efecto presenta siempre algo nuevo, respecto a su causa. Además, los diversos ordenes de realidad no son reducibles unos a otros y, en este sentido, también son contingentes.

Los cuerpos no se reducen a la materia (esto es, a la extensión y al movimiento), sino que tienen muchas otras cualidades que son irreductibles a ella y, por tanto, respecto a la misma, contingentes. La vida, a su vez, no se puede reducir a los cuerpos y a las leyes fisicoquímicas que los gobiernan. Y la vida humana, como vida espiritual, es irreductible a la vida puramente orgánica: la conciencia de sí, la reflexión sobre los propios modos de ser, la personalidad, no se pueden reducir a ningún otro elemento de la realidad. En la vida interior del hombre, el motivo no es la causa necesitante: la voluntad da su preferencia a un motivo más bien que a otro, y el motivo más fuerte no es tal independientemente de la voluntad, sino precisamente en virtud de ella (p. 124). Son éstas las consideraciones que inspirarán la primera obra de Bergson, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.*

Desde este punto de vista, el universo aparece como una serie de mundos irreductibles uno a otro y que constituyen una jerarquía que tiene como cumbre a Dios. "En los mundos inferiores, la ley tiene un puesto tan amplio que casi sustituye al ser; en los mundos superiores, al contrario, el ser hace casi olvidar la ley. Así, todo hecho depende no solamente del principio de conservación, sino también, y desde el comienzo, de un principio de creación" (*Ib.*, p. 139). Las tesis del espiritualismo son de este modo confirmadas: el mundo es libertad, armonía, finalidad. "Dios no es solamente el creador del mundo; es también providencia y vela tanto sobre los detalles como sobre el conjunto" (*Ib.*, p. 150).

El otro escrito de Boutroux, *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofia contemporáneas* (1894), se introduce más directamente en el terreno de las ciencias positivas, sometiendo a crítica el mismo concepto de ley. Al examinar los varios grupos de leyes (lógicas, matemáticas, físicas, químicas, biológicas, psicológicas, sociológicas) muestra que no sólo cada grupo de leyes es irreductible al grupo inferior y, por tanto, contingente respecto a él, sino que todas las leyes son tanto más necesarias cuanto más abstractas son y más alejadas están de la realidad, y pierden su valor necesario a medida que se acercan a la realidad concreta. La única ley absolutamente necesaria es el principio lógico de identidad: A = A; pero este principio no dice absolutamente nada sobre la existencia V naturaleza de una realidad cualquiera. En cuanto a las otras leyes de la lógica, concernientes al silogismo, no son necesarias e incluyen un margen

de contingencia; y este margen se acrecienta en los órdenes sucesivos de leyes hasta alcanzar el máximo en las leyes psicológicas, que expresan uniformidades sugeridas por la experiencia, pero excluyen toda necesidad. De este modo, el concepto de ley, tal como se da en la ciencia, no se opone al testimonio de la conciencia humana en favor de la libertad. "Las que nosotros llamamos leyes de la naturaleza son el conjunto de métodos que hemos hallado para asimilar las cosas a nuestra inteligencia y plegarlas al cumplimiento de nuestros deseos... Una noción justa de las leyes naturales hace al hombre poseedor de sí mismo, y, al mismo tiempo, le muestra que su libertad puede ser eficaz y puede dirigir los fenómenos" *(De l'idèe de loi natur.*, *p.* 142-43).

Desmantelada la fortaleza de la ciencia positivista, Boutroux pudo pasar a defender la validez de la *religión.* La conciliación entre el espíritu científico y el espíritu religioso sólo se puede obtener situándose en el punto de vista de la razón humana en general. La ciencia consiste en sustituir las cosas por símbolos que expresan un cierto aspecto de las mismas: el aspecto traducible en relaciones relativamente precisas, inteligibles y utilizables para los fines humanos. Pero fuera de estos aspectos permanece una realidad irreductible a las representaciones científicas; y hay, además de las facultades intelectuales que la ciencia pone en acción, otras facultades humanas que ella no utiliza. La significación de la existencia individual y social, el arte, la moral, implican valores que la ciencia es incompetente para juzgar. El postulado de la vida puede ser, según Boutroux, enunciado así: " Obrar como si entre la infinidad de las combinaciones, equivalentes desde el punto de vista científico, que la naturaleza produce o puede producir, algunas poseyeran un valor singular y pudieran adquirir una tendencia a ser y a subsistir" *(Science et religión,* p. 362). Este postulado motiva actitudes mentales que no justifica la ciencia. La primera de estas actitudes es la *fe*, que puede ser guiada por la razón o por el instinto, pero que se mueve en todos los casos en el campo de lo incierto, que esta fuera de la ciencia. Pero la fe engendra nuevos *objetos* de pensamiento, representaciones intelectuales originales; y engendra, asimismo, el *amor* y el entusiasmo por tales objetos ideales. En la fe encuentra la religión su propio terreno. La religión es, ante todo, vida, acción, realización; en segundo lugar es relación y comunicación con Dios como padre del universo; en tercer lugar es deber de amor. La sede propia de una religión purificada de supersticiones es la *conciencia;* y en esta sede la ciencia no puede ya afectarla. "El objeto de la religión difiere del de la ciencia: no da, ni dará, la explicación de los fenómenos. No puede sentirse afectada por los descubrimientos de la ciencia referentes a la naturaleza y al origen objetivo de las cosas. Los fenómenos, observados desde el punto de vista de la religión, valen por su significado moral, por los sentimientos que sugieren, por la vida interior que expresan y suscitan; y ninguna explicación científica puede despojarles de este carácter" (*Ib.*, p. 383). Fundada en dos dogmas fundamentales, la existencia de un Dios viviente, perfecto y omnipotente y la comunión entre Dios y el hombre, la religión conserva su antiguo carácter de genio tutelar de las sociedades humanas, en cuanto quiere la unión de todas las conciencias. Y en este sentido conservará

preciosamente también los ritos externos que, "transmitidos por tantos siglos y pueblos, son los símbolos incomparables de -la perpetuidad y amplitud de la familia humana" (*Ib.*, p. 390).

La filosofía de Boutroux está caracterizada por el intento de llegar al espiritualismo a través de la crítica intrínseca de la ciencia. En cierto punto, esta crítica se convierte, no obstante, en extrínseca, porque desemboca en el terreno de la conciencia, la cual, como pura interioridad espiritual, hace incomprensible la existencia misma de la ciencia, encaminada a la exterioridad natural. Desde este punto de vista, la conciliación del espíritu científico y del espíritu religioso resulta ilusoria: el espíritu científico queda, sin más, absorbido y destruido en el otro.

680. HAMELIN

La doctrina de Octavio Hamelin (1856-1907) fue presentada por su autor, y es tenida comúnmente como "idealismo". En realidad, no tiene ninguno de los rasgos históricos del idealismo poskantiano. Es, desde luego, una dialéctica; pero una dialéctica de lo *finito,* que considera el desarrollo de las determinaciones finitas hasta la conciencia humana como tal; no identifica este desarrollo con el del infinito, o sea, de la Razón absoluta, y termina con el reconocimiento de un Dios trascendente, fuera y más allá del desarrollo mismo, y concebido, al modo de Leibniz, como centro de unificación de las conciencias finitas. Estos rasgos son propios del espiritualismo; y la doctrina de Hamelin se distingue del resto del espiritualismo francés sólo por una mayor sistematización y una acentuación más decididamente racionalista.

Hamelin es autor, además de algunos estudios históricos (sobre Aristóteles, Descartes y Renouvier), de un *Ensayo sobre los elementos principales de la representación* (1907). El supuesto fundamental de esta obra es que la representación no es (como sugiere la palabra) reproducción o imagen de la realidad, sino la realidad misma. "La representación es el ser, y el ser es la representación" (*Ib.*, p. 374). Es el principio que ya los epigonos del kantismo, desde Reinhold a Schopenhauer, habían admitido como indudable. Para Hamelin se trata de tomar la representación o sus "elementos principales" como principio de explicación de todos los aspectos de la realidad y demostrar la génesis lógica de estos aspectos de la representación misma. Para este fin, el *método analitico* es ineficaz, según Hamelin: no hace más, que desarrollar el contenido ya implícito de los conceptos, sin conducir a ninguna nueva conquista. La deducción, que se vale de este método y que, partiendo de ciertos principios fundamentales, pretende reconstruir la realidad, es incapaz de mantener lo que promete. Se ve obligada a admitir aquellos principios sin justificarlos, limitando arbitrariamente la actividad del pensamiento. Es necesario, pues, un *método sintético*, esto es, constructivo, capaz de proceder de conquista en conquista. Este método nace de la insuficiencia de las nociones abstractas, y por eso, partiendo de las mismas, procura enriquecerlas gradualmente hasta llegar al ser concreto en su máxima expresión, a la conciencia. Aunque el método sintético no creará el mundo de la representación, que ya vive en la conciencia que se vale del método, lo reconstruirá

lógicamente, mostrando que cada uno de sus elementos alcanza su lugar en el desarrollo dialéctico en virtud de una ley que lo une con Tos precedentes. Así, el orden lógico de las ideas, su concatenación racional, *no* coincide con el orden cronológico o histórico en que han aparecido a la conciencia. "Que una noción —dice Hamelin (*Ib.*, p. 402)— tenga una historia, que se desarrolle tan tarde como se quiera, es cosa que no disminuye para nada su aprioridad." Esta no coincidencia entre el orden lógico y el orden histórico sitúa a Hamelin en clara antítesis con Hegel, quien afirmaba la identidad entre los dos órdenes, y hace imposible entroncar su doctrina con el idealismo romántico.

El método sintético es el método de la relación: consiste en mostrar la conexión necesaria de las nociones opuestas. Hegel cometió el error, según Hamelin, de poner en la contradicción el resorte de la dialéctica; este resorte es, por el contrario, la *correlación,* por la cual los opuestos se atraen y colaboran a la vez. Hamelin conserva la forma triàdica de la dialéctica, que procede por tesis, antítesis y síntesis; pero le quita a esta forma aquello que, según Hegel, era el alma de ella y constituía la esencia de la dialéctica: la contradicción. A través del movimiento triàdico, el universo se revela como "una jerarquía de relaciones cada vez más concretas, hasta un último término en que la relación acaba de determinarse, de manera que lo absoluto es todavía lo relativo. Es lo relativo porque es el sistema de las relaciones y también porque no sólo es el término de la progresión, sino también, por excelencia, el punto de partida de la regresión (*Ib.*, p. 20).

Sobre estos supuestos, la dialéctica de Hamelin procede a construir lógicamente la realidad finita, desde la categoría más general y más abstracta, la de relación, a la categoría más concreta, la de la conciencia. La primera tríada es la de la relación, el número y el tiempo; a ella siguen las otras (tiempo, espacio y movimiento; movimiento, cualidad, alteración; alteración, especificación, causalidad; causalidad, finalidad, personalidad), concatenadas de un modo que querría ser riguroso, pero que, como siempre sucede en estos intentos dialécticos, es simplemente arbitrario y fantástico. La última tríada señala, evidentemente, el paso del mundo de la naturaleza, caracterizado por la causalidad, al mundo del espíritu, caracterizado por la finalidad, que subordina a sí mismo la causalidad por cuanto "lo que es inarmónico está condenado a una existencia precaria y quizá también alguna vez a la inexistencia" (*Ib.*, p. 341). "La personalidad está constituida esencialmente por la libertad, y la libertad indica el tránsito a la conciencia. La conciencia es la existencia por sí. "El hecho de existir por sí procede del hecho de que el ser obra, y obra en el sentido más estricto de la palabra. Y esta acción verdadera y originaria, esta acción libre y contingente es la que da la conciencia" (*Ib.*, p. 410). La conciencia es esencialmente pensamiento. "Es preciso concebir el pensamiento como una actividad creadora que produce a un tiempo el objeto, el sujeto y su síntesis: más exactamente, ya que no hay que poner nada debajo de la conciencia, el pensamiento es este proceso bilateral mismo, el desarrollo de una realidad que es a un tiempo sujeto y objeto, o sea, conciencia" (*Ib.*, p. 373). Cuando el objeto predomina, como sucede en la actividad contemplativa, se tiene la representación teórica;

cuando, en cambio, predomina el sujeto, como acontece en la acción libre, se tiene la representación práctica. La primera se expresa en el razonamiento, del cual el concepto y el juicio son abreviaciones o condensaciones. La segunda se realiza en la voluntad libre, que escoge entre los posibles y así infunde vida al orden ideal y sustituye la lógica pura por la historia (*Ib.*, p. 443). La conciencia es el vértice de la realidad, el ser concreto por excelencia, y fuera de ella no hay nada. Con ella se cierra la marcha progresiva del pensamiento y termina la construcción sintética del universo (*Ib.*, p. 480-81).

Pero con la conclusión de la dialéctica no calla aún la inquietud humana y, por tanto, la exigencia de una investigación ulterior. Pero ésta, al no poder utilizar el método sintético, alcanzará resultados simplemente probables. En este plano, Hamelin admite una conciencia universal, centro y fundamento de las conciencias inferiores: Dios. Excluye tanto el materialismo como el panteísmo idealista; y se inclina al teísmo. "La existencia, de por sí, cuando se la toma en sentido absoluto; el universo, con su organización tan enormemente vasta y profunda, son prodigiosas cargas: sólo Dios puede llevarlas" (*Ib.*, *p.* 494). Sin embargo, el mundo no puede haber salido de las manos de Dios, que es la bondad misma; es menester admitir, con Renouvier, que es producto de una caída original. Con todo, podrá volverse a levantar, para convertirse en "el teatro del triunfo y del reino integral' y sin fin de la justicia" (*Ib.*, p. 504).

681. EL ESPIRITUALISMO EN INGLATERRA

La consideración de la filosofía inglesa ofrece amplia materia para desmentir el pretendido carácter nacional de la filosofía del siglo XIX y para restar legitimidad a todo tratado que intente dividirla o coordinarla por naciones. De hecho, dicha filosofía siempre se ha alimentado preferentemente de su propia tradición; y sólo de vez en cuando se ha dejado penetrar y estimular por la que puede ser considerada como la más robusta o, al menos, la más poderosa filosofía del continente: la alemana. A pesar de ello, la filosofía inglesa presenta los mismos rasgos típicos del resto de la filosofía europea y aparece en todas sus fases como solidaria con ésta. Ya hemos visto que tuvieron representantes en Inglaterra el tradicionalismo espiritualista, fundado en la metafísica de la revelación (§ 628), y el positivismo espiritualista, fundado en la metafísica de la evolución (§ 660). Manifestaciones igualmente características tuvo en Inglaterra el espiritualismo contemporáneo, fundado en el principio de la conciencia y defensor de la espiritualidad de la persona y de la trascendencia de los valores.

Entre las más notables manifestaciones de este espiritualismo figura la obra filosófica de Arturo Jaime Balfour (1848-1930), político y autor de escritos filosóficos destinados a la defensa de la espiritualidad religiosa (*Defensa de la duda filosófica*, 1879; *Las bases de la fe*, 1895; *Decadencia*, 1908; *Problemas sobre la critica y sobre la belleza*, 1909; *Teísmo y humanismo*, 1915; *Teísmo y pensamiento*, 1923). Balfour polemiza contra el positivismo naturalista en nombre de los derechos de la

conciencia, que ve atestiguados y expresados por las exigencias de la vida moral. El punto de partida y el fundamento de su investigación es "el sentido íntimo individual"; considera que toda actitud humana y todo saber (comprendida la ciencia) debe admitir una cierta armonía entre este sentido íntimo y el universo del cual el hombre forma parte. Esta armonía es algo menos necesaria que la conexión existente entre las premisas y la conclusión, pero es más estable y permanente que la relación existente entre una necesidad y su satisfacción. "Que no tenga la fuerza lógica de la primera, es cosa ya admitida o, mejor, concedida; que no tenga el carácter accidental, fluttuante y puramente subjetivo de la segunda, es cosa que es menester, asimismo reconocer como verdadera. En efecto, la armonía pedida no está entre las fugaces fantasmagorías del individuo, ni entre las verdades inmutables del mundo invisible, sino entre las características de nuestra naturaleza, que reconocemos en nosotros; sino como algo necesariamente más fuerte, ciertamente, como algo más elevado, y si no siempre como la cosa más universal, sí como la más noble" (*The Foundations of Belief*, trad. ital., 1906, p. 209). En nombre de esta armonía, Balfour niega la legitimidad del naturalismo, que está en oposición con el sentido íntimo de la conciencia. "Si el naturalismo fuese verdadero o, mejor, si encerrase toda la verdad, la moral se reduciría a un simple catálogo de preceptos utilitarios; la belleza, a la ocasión accidental de un placer efímero; la razón, al tránsito oscuro de una serie de hábitos no considerados a otra. Todo lo que confiere dignidad a la vida, lo que hace estimables los esfuerzos, caería, para desaparecer bajo el resplandor despiadado de una teoría semejante; y hasta la curiosidad, la más intrépida de las pasiones más nobles del alma, debería perecer bajo la convicción de que, ni para esta generación, ni para las que tengan que venir, ni en esta ni en otra vida, se romperá enteramente el vínculo por el cual la razón, no menos que el apetito, es mantenida en esclavitud hereditaria respecto de nuestras necesidades materiales" (*Ib.*, p. 58).

Pero el naturalismo, negador de la conciencia, no debe confundirse con la ciencia: la cual no tiene, ciertamente, la misión de negar la realidad de un mundo que no nos es revelado por la percepción de los sentidos y la existencia de un Dios que puede ser conocido, aunque sólo sea imperfectamente, por quienes le buscan con ardor. La ciencia únicamente dice, o debería decir, que éstas son cosas que están fuera de su competencia, que deben tratarse ante otros tribunales y por jueces que apliquen otras leyes. Por otro lado, Balfour polemiza igualmente contra el idealismo, que identifica al hombre con Dios, o, por lo menos, hace de él una manifestación necesaria de Dios. No se explicaría —observa (*Ib.*, p. 115)—, en tal caso, el carácter contingente finito del hombre. En el testimonio de la conciencia se funda la fe religiosa, la cual es un auxilio indispensable de la acción moral. Y la fe no puede adoptar más que la forma del teísmo, ya que Dios no puede ser considerado como un lejano arquitecto del universo, sino como partícipe de los sufrimientos humanos y como una ayuda eficaz para superarlos (*Ib.*, p. 271). La polémica contra el naturalismo domina en *Teísmo y humanismo* y en *Teísmo y pensamiento*. Los valores espirituales no pueden ser producto accidental de una evolución mecánica; suponen la acción de Dios, como la obra de arte supone al artista.

Si Balfour desarrolla su espiritualismo, sobre todo en polémica contra el naturalismo, lo desarrolla en polémica contra el coetáneo idealismo hegelianizante Andrés Seth Pringle-Pattison (nacido en 1856). La obra más conocida de Pringle-Pattison es la que se titula *La idea de Dios a la luz de la reciente filosofía* (1917). Otros escritos notables son: *El desarrollo desde Kant a Hegel,* 1882; *La filosofía escocesa,* 1885; *Hegelianismo y personalidad,* 1887; *Dos conferencias sobre el teísmo,* 1897; *El puesto del nombre en el cosmos,* 1897; *La idea de la inmortalidad,* 1922. Para Pringle-Pattison, la "conciencia absoluta", de que hablan Green y Bradley, es una abstracción lógica hipostatizada. El error de los idealistas es confundir la ontología con la gnoseologia. Si en gnoseologia, que es la ciencia de las representaciones como símbolos o signos de la realidad, todo dualismo es inconcebible, en ontología es, en cambio, inevitable el dualismo entre la conciencia individual y el mundo trans-subjetivo. Además, la psicología se distingue de la ontología y de la gnoseologia, y es precisamente a ella a la que se exige ese testimonio de lo Absoluto, que es fundamento de la religión. En efecto, la conciencia moral y religiosa nos da un conocimiento por lo menos parcial de la vida divina y también la certeza de que las posibilidades del pensamiento no pueden exceder la realidad del ser. Nuestras concepciones de lo ideal en su estadio superior revelan una perfección real en la que está unificado todo lo que hay en el corazón de los hombres y aun lo que es más que esto *(The idea of God,* 1917, p. 241). Pero la experiencia interior, que revela al hombre la realidad de Dios, revela también su trascendencia. La trascendencia no significa que Dios y el hombre sean dos realidades recíprocamente independientes. Dios no tiene sentido para nosotros fuera de la relación con nuestra conciencia y con los espíritus que nos son afines en su búsqueda. La trascendencia implica una distinción de valor y de cualidad, no una separación ontológica, y expresa solamente la infinita grandeza y riqueza de la vida divina comparada con la de las criaturas finitas. Pringle-Pattison cree que Dios puede ser concebido como "una infinita experiencia", que se manifiesta parcialmente y actúa en la experiencia finita de los hombres, pero que no se agota en ella. La deidad no preexiste al mundo, sino que vive sólo en él y para él, como el mundo finito vive sólo para la deidad y en la deidad. Dios vive en el continuo don de sí mismo (*Ib.*, p. 411). Cómo pueda luego conciliarse la realidad de Dios con la individualidad e independencia moral de las personas finitas es, según Pringle-Pattison, el misterio último, oculto, pero no explicado por la palabra creación. Y es un misterio que deberá necesariamente seguir siéndolo, porque explicarlo significaría para el hombre trascender las condiciones de su individualidad y rehacer efectivamente el proceso de la creación (*Ib.*, p. 390).

El interés religioso predomina en los libros de Clemente C. J. Webb (1865); *Los problemas de la relación entre el hombre y Dios,* 1911; *Estudios de historia de la teología natural,* 1915; *Teoría global de la religión y del individuo*, 1916; *Dios es personalidad*, 1919; *Personalidad divina y humana,* 1920; *La filosofía y la religión cristiana,* 1920; *Esbozo de una filosofía de la religión,* 1924. Webb cree que la filosofía de la religión debe tomar como punto de partida la experiencia religiosa y que la experiencia religiosa consiste en la certeza de una relación personal con Dios. Pero como objeto

de la conciencia religiosa, Dios no puede ser concebido como el Absoluto impersonal de que hablan los idealistas; solamente la forma de la personalidad espiritual justifica y apaga las exigencias del corazón y la necesidad de la humildad religiosa. Como persona, Dios es, al mismo tiempo, trascendente e inmanente. Es inmanente en cuanto está presente en la naturaleza y en la historia; es trascendente en cuanto es superior a una y a otra y alimenta con fuerzas siempre nuevas la vida religiosa del hombre. En cuanto es experimentado por el hombre en la conciencia religiosa, Dios es distinto del hombre; pero esta misma experiencia está incluida en la vida divina como elemento constitutivo suyo.

Jaime Ward (1834-1925), autor de numerosos escritos de psicología introspectiva y de un tratado de psicología *(Principios psicológicos,* 1918), ha desarrollado su concepción espiritualista del mundo, en antítesis con la naturalista, en dos cursos de Gifford Lectures: *Naturalismo y agnosticismo,* 1899, y *El reino de los fines o pluralismo y teísmo* (1911). Según Ward, el naturalismo y el agnosticismo cometen el error de reducir la experiencia a su contenido objetivo y de descuidar completamente su aspecto subjetivo y vivido. En este aspecto, la experiencia, en su totalidad, se manifiesta como vida, autoconservación, autorrealización, y muestra su estructura central no en el conocimiento, sino en la voluntad. "No es el contenido de los objetos, que el sujeto no puede alterar, lo que les da su puesto en la experiencia, sino su valor positivo y negativo, su carácter bueno o malo, que hace de ellos fines o medios para la vida (*Naturalism and agnosticism*, II, p. 134). El mismo concepto de la naturaleza como sistema de leyes uniformes, encuentra su fundamento en lo que nosotros mismos somos como individuos autoconscientes y libres. La unidad de la naturaleza es la contrapartida ideal de la unidad actual de cada una de las experiencias individuales. Es un ideal hacia el cual damos el primer paso cuando empezamos las relaciones intersubjetivas y el razonamiento; y al cual nos vamos aproximando cada vez más a medida que la ciencia ocupa el puesto de la mitología, y la filosofía el de la ciencia (*Ib.*, p. 235). Ward tiende, por esto, a identificar el concepto de naturaleza con el de historia. Tanto en la naturaleza como en la historia, debemos descubrir la acción de una multiplicidad de seres psíquicos, de *mónadas,* en grados diferentes de desarrollo y dominadas todas por la tendencia a la autoconservación. El orden y la regularidad del mundo no son un presupuesto de esta multiplicidad de mónadas, sino más bien el resultado de su coordinación progresiva. Las leyes naturales sólo son la mecanización de la actividad finalista originaria de las mónadas. Este pluralismo monadológico supone, como Leibniz había visto, un *teísmo.* Y el teísmo implica que Dios se limite a sí mismo en la creación de las mónadas, ya que una divinidad que no concediera libertad a la criatura no sería una divinidad creadora. Ciertamente, la única prueba posible de la existencia de Dios es, como Kant había sostenido, la que se funda en la vida moral; y por esto mismo cae dentro del ámbito de la fe, no del saber. Pero entre fe y saber no hay oposición ni dualidad. Lo que sabemos debemos también creerlo, y sin fe no se puede vivir ni obrar. La doctrina de Ward. es una de las mas límpidas y

equilibradas exposiciones de los temas fundamentales de todo el espiritualismo contemporáneo.

682. EL ESPIRITUALISMO EN ITALIA. MARTINETTI

El espiritualismo, junto con el positivismo, ha sido un elemento constitutivo del clima filosófico italiano contemporáneo; pero, las más de las veces, ha tomado las formas tradicionales del espiritualismo católico, sin motivar desarrollos originales ni provocar, de algún modo, el nacimiento de nuevos problemas. Las más notables manifestaciones del espiritualismo italiano se encuentran en las doctrinas de Martinetti, de Varisco y de Carabellese, que se oponen tanto al positivismo como al idealismo y tienen puntos de contacto con corrientes análogas del espiritualismo alemán, especialmente con Lotze y Spir.

El espiritualismo de Pedro Martinetti (Castellamonte, 1871-1943) tiene matiz religioso, pero caracterizado por la reducción de la religión misma y de todas las demás actitudes humanas al conocimiento. Los escritos de Martinetti están tejidos con la exposición y la crítica de muchas doctrinas filosóficas modernas, con preferencia alemanas, a las que suele atribuir una importancia superior a la que realmente tienen. En cambio, presentan escasas referencias precisas a la filosofía antigua y medieval. Los escritos más importantes son: *Introducción a la metafísica* (1904) y *La libertad* (1928), además de las colecciones *Ensayos y discursos* (1929) y *Razón y fe* (1942). Martinetti se ha ocupado también de estudios religiosos que han influido mucho sobre su pensamiento *(El sistema Sankhya*, 1897; *Jesucristo y el cristianismo,* 1934).

Martinetti sitúa la ciencia y la filosofía en el mismo plano, si bien considera a las ciencias como formas de conocimiento imperfectas y preparatorias respecto a la filosofía. La distinción entre ciencia y filosofía, así como entre ciencia y ciencia, se ha hecho necesaria por la división del trabajo, pero no borra su unidad fundamental. "La filosofía tiene su propio fundamento en las ciencias; las ciencias tienen su propio fin en la filosofía" (*Intr.*, ed. 1929, p. 33). El terreno que le corresponde a la filosofía, y en el que debe colocarse, es el de la conciencia: "La forma universal y fundamental del ser es el ser para la conciencia, el ser en la forma de acto consciente" (*Ib.*, p. 410). La conciencia está constituida esencialmente por la relación entre una multiplicidad dada, que es el objeto, y una unidad, que es el sujeto. Pero también la multiplicidad objetiva está constituida por una unidad subjetiva inferior "que el sujeto, elevándose a una reflexión superior, contrapone a su propia unidad como multiplicidad objetiva". Esto no es más que el monadologismo leibniziano, renovado por Lotze; y conforme a la lógica de este monadologismo, Martinetti admite una multiplicidad de sujetos particulares, unificados y sostenidos por un Sujeto absoluto. "Uno solo es el sujeto, aunque reflejado en un número infinito de seres: todo movimiento, toda vida, toda existencia superior, no es más que el tender hacia la Unidad suprema; y todo conocimiento no es más

que el disiparse de una ilusión, el reconocimiento imperfecto del Sujeto universal, que se encuentra a sí mismo en todo. Es él quien lo conoce todo y no es conocido de nadie porque es aquello que todo ser consciente llama yo. Solamente esta unidad de las cosas puede explicar las relaciones recíprocas que en el conocimiento, en la piedad y en las altas intuiciones del arte y de la religión se anudan entre lo que yo llamo mi propio yo y el alma secreta de las cosas (*Ib.*, p. 158). El Sujeto absoluto, aun estando siempre presente en los sujetos individuales en el acto de la "síntesis aperceptiva suprema", no se identifica con ellos, y con este diversificarse origina en ellos la distinción entre sujeto y objeto. El progreso del conocimiento, desde sus grados sensibles hasta los racionales, es un progreso hacia la unidad del Sujeto absoluto. La intuición de esta unidad es el único elemento *a priori*, en el sentido de una virtualidad intrínseca que representa constantemente en la vida psíquica del hombre el ideal intelectivo que ha de alcanzar.

El Sujeto absoluto está fuera de lo múltiple, del tiempo y de todo proceso, más allá de los esfuerzos con que los seres particulares tienden a el. Y Martinetti, mientras insiste en el valor de estos esfuerzos (que constituyen las verdaderas y propias actividades humanas: el conocimiento, el arte, la moralidad, la religión) y pone la Unidad absoluta al término de ellos, es llevado también a insistir en la trascendencia de la Unidad, frente a la cual todo el resto es apariencia insignificante. Así, la vida moral es, ciertamente, la comunión de los espíritus, tal como se desarrolla históricamente en el tiempo; pero ésta no es más que el símbolo de la realidad absoluta que está a su base: "la comunión perfecta, eternamente presente, de los espíritus en Dios" *(Ragione e fede,* p. 402). Frente a esta realidad trascendente, las religiones mismas no son otra cosa que un conocimiento aproximativo y simbólico, respecto a las cuales la filosofía ejerce una función crítica y renovadora. Cuando la religión se degrada y se hace rígida en formas dogmáticas, la filosofía interviene para renovar el material teorético de sus símbolos, y así la impele a cambiar y renovarse. Esta misma función es a veces ejercida por los místicos. Filosofía y religión no son, por consiguiente, dos fuerzas extrañas; su lucha es la misma que existe "entre las tendencias conservadoras y las innovadoras, que en todos los campos de la vida prepara el progreso hacia las formas superiores" (*Ib.*, p. 493).

La única caracterización posible de Dios es la que ve en El una Razón infinita: "la unidad viviente de una multiplicidad infinita de relaciones y de elementos esenciales a la misma" *(La liberta,* p. 490). Este, sin duda, es todavía un concepto simbólico de Dios; pero es el símbolo supremo y más adecuado. Y es el único concepto que permite entender la libertad humana, la cual no puede pertenecer al hombre como fenómeno, sino únicamente al hombre como personalidad divina, como pura razón (*Ib.*, p. 491). Pero, en este sentido, la libertad no es más que la *espontaneidad* de la razón; y la espontaneidad de la razón es la necesidad misma. En todas sus formas, según Martinetti, libertad es espontaneidad y espontaneidad es concatenación necesaria (*Ib.*, p. 349). Aquí apunta incuestionablemente el concepto spinoziano de la libertad como coincidencia con la necesidad; y en este concepto se hace consistir el ideal

de la vida moral. "En la realidad humana, esta libertad inmutable, que se identifica con la necesidad de la razón, es solamente un ideal: el hombre debe luchar por ella día tras día, y en esta liberación consiste el objetivo de su vida" (*Ib.*, p. 403). Por tanto, la libertad no es una iniciativa humana, sino la acción en el hombre del principio inteligible que constituye su razón, del Sujeto absoluto. Es una especie de gracia iluminadora que se realiza a través del conocer (*Ib.*, p. 483).

La doctrina de Martinetti tiene todos los rasgos típicos del espiritualismo del siglo XIX: el planteamiento monadológico, la aceptación de algunas exigencias naturalistas (por ej., de la causalidad) y de la idea del progreso, la afirmación del Sujeto absoluto. Es una especie de misticismo de la razón, que tiene su precedente en la obra de Spir.

683. VARISCO. CARABELLESE

La concepción monadológica reaparece en la filosofía de Bernardino Varisco (Chiari, 20 abril 1850 - 21 octubre 1933). Varisco atravesó una fase positivista, que se manifiesta sobre todo en su obra *Ciencia y opiniones* (1901), en la que, intentando explicar toda la realidad, física y psíquica, con el atomismo, acaba por atribuir a los mismos átomos (como había hecho Haeckel) una cierta fuerza psíquica. Pero ya en esta obra, reconociendo la fe religiosa y su visión de la vida como un hecho, dejaba abierta la posibilidad de opiniones, de creencias que coexistieran con la ciencia y, por ello, se redujeran finalmente a unidad con esta última. En obras sucesivas: *Máximos problemas* (1909) y *Conócete a ti mismo* (1912), Varisco acepta explícitamente el espiritualismo monadológico de Leibniz, completándolo con la doctrina de Rosmini del ser ideal. La realidad está constituida por una multiplicidad de sujetos particulares, cada uno de los cuales es un centro del universo fenoménico. Tales sujetos están constituidos no sólo por la conciencia clara o actual, sino también por una esfera mucho más vasta de subconsciencia. No existe ningún noumeno o cosa en sí. Todo sujeto varía por una espontaneidad que le es propia; pero sus variaciones interfieren con las de todos los demás sujetos, y esta interferencia es un fenómeno, un hecho objetivo. La aparición de un hecho implica un factor *alógico* (pero no por esto irracional), que es la actividad espontánea, a la que se debe la variación de los sujetos; y un factor *lógico,* que es la *unidad* de los sujetos mismos, unidad por la cual se unen entre sí y que es constitutiva de cada uno de ellos. Sobre esta unidad se funda el orden universal y, por tanto, la posibilidad de las leyes que lo regulan.

Para explicarla, Varisco recurre a la idea rosminiana del Ser. El Ser unifica los sujetos particulares porque es, en primer lugar, el concepto común a todo ser pensante y, en segundo lugar, el elemento común de toda cosa u objeto. Es el objeto pensado que, como tal, no se resuelve en el acto pensante, sino que constituye la necesidad y finalidad de todo pensamiento (*Massim. prob.*, 2.ª ed., p. 262 sigs.). Cuando el Ser no es pensado en forma explícita, lo es en forma implícita o subconsciente. Pero el *ser pensado* del Ser por parte de los sujetos particulares es el

pensarse mismo del Ser como Sujeto universal. De manera que "el existir de los sujetos particulares y, por tanto, el existir del universo fenoménico, se reduce a su ser pensamientos del Sujeto universal: *scientia Dei est causa rerum.* Hay un sujeto universal en cuanto el Ser (del cual todo fenómeno y toda unidad secundaria de fenómenos es una determinación) tiene conciencia de sí mismo, o más bien *es* conciencia de sí mismo. Hay mundo fenoménico, en cuanto el Ser, consciente de sí, actúa en sí aquellas determinaciones" *(Conosci te stesso,* 2.ª ed., p. 280).

Las dos obras citadas, que son también las más notables, dejan indeterminado el carácter del ser supremo y, por tanto, indecisa la elección entre panteísmo y teísmo. "Aquellas determinaciones por las que se constituye el mundo fenoménico —dice Varisco (*Ib.*, p. 323-324)— son o no son esenciales al Ser. En el primer caso es gratuito y vano suponer otras determinaciones en el Ser: estamos en el panteísmo. En el segundo caso es inevitable suponer otras determinaciones en el Ser, que lo constituyan como persona: estamos en el teísmo." Varisco admitía que, para reconocer el finalismo del universo y, por consiguiente, la conservación providencial de los valores, precisaba ver en el Ser el concepto tradicional de Dios; pero consideraba aún la existencia de un Dios personal como "una hipótesis no justificada" (*Massim. prob.*, p. 305). En los escritos siguientes, en cambio, *Líneas de filosofía crítica* (1921), *Sumario de filosofía* (1928), y en su escrito postumo, *Del hombre a Dios* (1939), Varisco resuelve la alternativa en el sentido del *teísmo,* o sea, de un Ser personal, y da a su filosofía un tono netamente religioso. "Como consciente de sí mismo, y no simplemente en los individuos, sino en sí mismo, el espíritu es Dios" *(Sommario,* p. 84). Varisco se preocupa, con todo, de garantizar, frente a Dios, la espontaneidad del hombre. Atribuye a Dios una autolimitación de su propia omnisciencia y, por tanto, una presciencia limitada al desarrollo global del mundo, a fin de que la actividad humana pueda ser libre de actuar por su cuenta y de colaborar en la obra de la creación. Esto le permite, por último, afirmar el finalismo y la providencia del mundo, y justificar (en su obra postuma) las categorías fundamentales de la religión y especialmente del cristianismo.

Con la doctrina de Varisco se relaciona la de Pantaleón Carabellese (1877-1948), que se podría definir como un espiritualismo objetivista. La mejor obra de Carabellese es la que se titula *El problema teológico como filosofía* (1931). También es autor de numerosos escritos teoréticos e históricos *(Crítica de lo concreto,* 1921; *Filosofía de Kant,* 1927; *El problema de la filosofía desde Kant a Fichte,* 1929; *El idealismo italiano,* 1937; *Qué es filosofía*, 1942), en los que ha expuesto incesantemente un punto de vista que él presenta como la verdadera "revolución copernicana" del pensamiento moderno. Este punto de vista, según Carabellese, es el mismo de la conciencia común: la única realidad concreta es la conciencia, y la conciencia es la conciencia que el sujeto tiene del *ser.* Pero —y aquí está el punto fundamental— el ser, que es el objeto de la conciencia, no es extraño a la conciencia. No es, en absoluto, ajeno a ella: es el objeto de la conciencia, absolutamente *inmanente* en ella, objeto que Carabellese llama *en sí* únicamente para distinguirlo,

como puro ser universal, de los objetos empíricos dotados de existencia particular. No se debe pensar que, de los dos términos de la conciencia, uno, el sujeto, sea conciencia, y el otro, el objeto, sea no conciencia. En cambio, se debe pensar el todo concreto que es la conciencia racional: el sujeto consciente del objeto, el ser en sí que está presente a la conciencia. El ser en sí, como objeto puro de la conciencia, no es la *cosa real* que resulta de la experiencia: es, más bien, la *cosa en sí,* que es fundamento de aquélla. La cosa real es relativa, la cosa en sí es absoluta; la primera es la cosa en su generarse, y la segunda es el principio inmanente de esta generación. Pero si la alteridad no pertenece a la objetividad de la conciencia, que es pura inmanencia, pertenece, en cambio, a la subjetividad. Lo *otro,* que cada cual encuentra en el yo consciente como momento esencial de la conciencia, es el *otro yo.* La alteridad no es extrañeza y no implica la diversidad, sino la homogeneidad; lo otro del sujeto es, pues, otro sujeto, otro yo; y la relación de alteridad es aquella de la cual resulta la multiplicidad de los sujetos. La conciencia concreta implica, por lo tanto, no sólo el conocimiento del ser en sí, sino también la subjetividad múltiple, que germina en el ser y es constituida por él; la subjetividad es siempre particular, individual, múltiple: la universalidad y la unidad están en el objeto. Esto indica que la experiencia no está constituida por la relación sujeto-objeto, sino por la de los sujetos particulares entre sí. La experiencia implica una multiplicidad de experimentantes; y este ser conjunto de los experimentantes forma las cosas experimentadas, cuyo conjunto y cuya compenetración es la *naturaleza.*

Ahora bien, la cosa en sí, el objeto puro de la conciencia, es Dios mismo. En efecto, sus caracteres, la unicidad, la absolutividad, la universalidad, son los caracteres de Dios. Pero, como objeto puro, Dios es el ser, no el existente. La existencia es propia de las cosas particulares y empíricas, en las que se fragmenta, a través de la multiplicidad de los sujetos, el objeto puro. Pero el objeto puro *es*, no existe. No existe ni siquiera como sujeto, ya que en tal caso tendría aún una forma de existencia. La afirmación de Dios es la objetividad implícita en todo acto de pensamiento: el concepto del filósofo, la intuición del creyente, extraen su valor sólo de ella. El argumento ontológico, que en la tradicional forma existencial es insostenible, se convierte en indiscutible si se expresa diciendo: yo pienso, luego afirmo a Dios; si tú niegas a Dios, no piensas. Pensar significa, en efecto, pensar el ser o el objeto en sí, esto es, Dios. Pero Dios- no tiene ninguna de las características que las religiones le atribuyen, por cuanto toda religión se funda en la conciencia puntual e imperfecta del ser en sí. El no es yo, no es sujeto, y no es ni siquiera conciencia, ya que la conciencia, como conocimiento del ser en sí, no puede nunca llegar a ser objeto (*Probl. teol.*, p. 137). Dios es la idea pura de la razón, el *en sí* de lo concreto y de la conciencia: no la conciencia.

Esta posición de Carabellese es la inversión simétrica del idealismo actualista de Gentile. Los caracteres que este idealismo atribuye al sujeto son aplicados por Carabellese al objeto: no es el yo, sino el objeto, lo que es pura actividad, unidad y universalidad. Recíprocamente, los caracteres

que el citado idealismo atribuye al objeto son referidos por Carabellese al sujeto: los sujetos se oponen al objeto como lo singular a lo universal, lo múltiple a lo único y lo relativo a lo absoluto (*Ib.*, p. 55). La naturaleza, que para el idealismo es objetividad, se convierte en subjetividad. La objetividad es Dios, la subjetividad es algo real, naturaleza. Los mismos sujetos son pura y simplemente constituidos por el objeto (*Ib.*, p. 105), mientras para el idealismo los objetos son constituidos por el sujeto. Esta simetría esclarece el significado histórico de la doctrina de Carabellese, que es la transcripción del espiritualismo rosminiano en términos del inmanentismo actualista. ¿Cuál es la misión de la filosofía desde este punto de vista? Evidentemente, el de alcanzar y liberar la objetividad de la conciencia en su pureza. "El verdadero y propio saber filosófico, para que sea posible en su indispensabilidad, debe ser explicación de la objetividad pura de conciencia y debe, por tanto, tener caracteres de trascendentalidad, la cual lo hace común con el saber religioso, y de problematicidad, la cual, en cambio, lo distingue de ésta" (*Che cos'è la filosofia*, p. 266). La filosofía es el *esfuerzo* para alcanzar el principio absoluto del ser en sí. No está subordinada a la vida, sino que es más bien la vida la que está subordinada a la filosofía, ya que, como toda forma de existencia, supone el ser en sí. En este sentido, la filosofía es inútil; más aún, es "una divina inutilidad" (*Ib.*, p. 279). Está también privada de toda normatividad, porque también la normatividad, poniéndola al servicio de la vida, la sometería a ella (*Ib.*, p. 300). Está fuera de los acontecimientos humanos y rechaza toda historicidad: "el filósofo, más que cualquier otro pensador, debe vivir despreocupado de su propio tiempo, absorbido por todo aquello en que la conciencia sobrepasa a la vida" (*Ib.*, p. 287). Indudablemente, en estas actitudes de Carabellese se advierte el propósito honrado de garantizar la autonomía y la dignidad de la filosofía. Pero en la forma de hacerlo se parece al que, para liberarse de la servidumbre de respirar, quisiese vivir fuera del aire.

684. ESPIRITUALISMO EXISTENCIALISTA

A partir de la tercera década del siglo XX, el espiritualismo, aun manteniéndose fiel a su texto fundamental que es la "conciencia" y sus "datos inmediatos", comienza a apropiarse, en algunas de sus formas, ciertos temas existencialistas tomados primero de Kierkegaard y luego de Heidegger y de Jaspers. La crítica del conocimiento real u "objetivo", la distinción entre ser y existencia, la inestabilidad (o peligrosidad) de la relación entre el hombre y el mundo y, por ende, la angustia (o la inquietud) que caracteriza a esta relación, son los más importantes de estos temas, a los que a veces se agrega el uso de la noción característica del existencialismo, la de posibilidad. Estos temas se hallan todavía integrados en el cuadro clásico del espiritualismo y orientados, las más de las veces, a ilustrar sus aspectos más específicamente religiosos.

En Francia, este tipo de espiritualismo ha encontrado su primer documento en el *Journal Métaphysique* (1927) de Marcel y ha adoptado el nombre expresivo de "filosofía del espíritu".

Gabriel Marcel (nacido en 1889), dramaturgo y crítico literario, es autor de los siguientes escritos filosóficos: *Diario metafísico* (1927); *Ser y tener*

(1935); *Del rechazo a la invocación* (1939); *Homo viator* (1944); *El misterio del ser* (1952); *El hombre problemático* (1955). La tendencia intimista de la filosofía de Marcel se transparenta ya en la preferencia que da al diario en la exposición de su pensamiento *(Diario metafísico y* primera parte de *Ser y tener);* pero, además, es evidente en todos sus escritos, que adoptan con frecuencia la forma de una confesión íntima de su autor. El tono existencialista del *Diario metafísico* consiste exclusivamente en que Marcel se niega a considerar el problema del yo y el problema de Dios como que pueden ser resueltos en el plano objetivo, es decir, por análisis o demostraciones racionales. Pero Marcel llega hasta el punto de ni siquiera considerarlos como problemas: el ser, tanto el ser del yo humano como el ser de Dios, no es problema sino *misterio.* En *Ser y tener* define así la distinción entre problema y misterio: "Un misterio es un problema que usurpa sus propios datos, que los invade y los supera como problema." Así, por ejemplo, la unión del alma y del cuerpo (constitutiva del yo) es un misterio porque se sitúa más allá del análisis y no puede ser reconstruida sintéticamente partiendo de elementos lógicamente anteriores: no sólo es *dada,* sino también *dante,* en el sentido de una continua presencia del yo a sí mismo. En otros términos, para Marcel un problema es un conjunto de datos que se trata de unir y conciliar sinteticamente. Con una noción tan primitiva del problema, no hemos de maravillarnos de que Marcel niegue que la existencia sea de alguna manera un problema. El problema domina la categoría del tener, propia de la consideración objetivante. En efecto, en ésta, los términos considerados son objetivos y extraños al sujeto que los considera, y el ponerlos juntos y descubrir su vinculación sintética es precisamente el problema. La exterioridad de los términos condiciona el tener, en cuanto supone la exterioridad de la cosa poseída y el dominio sobre ella. Pero la categoría del tener es, en realidad, la categoría de la servidumbre del hombre respecto al mundo, ya que el dominio sobre la cosa poseída tiende a invertirse por completo y convertirse en el de la cosa poseída sobre su poseedor. El hombre que vive en la categoría del tener es el hombre esquematizado en su función social o vital, ligado a la vacuidad del mundo y sus problemas. Pero, más allá del tener y de los problemas relacionados con él, el ser se revela en el *misterio* de que se rodea: la única postura frente al mismo no es ya la del análisis y la problematización, sino la del amor y la fidelidad, por los cuales el hombre se abre a su acción y se hace disponible para él. En efecto, en el amor y en la fidelidad, el misterio se presenta en la forma de un *Tú* al cual pertenece el yo y al que no puede negarse, a menos de anularse a sí mismo *(Du refus à l'invocation*, 1940, p. 135). El reconocimiento del misterio es la condición del amor entre los hombres. "Los seres no pueden unirse más que en la verdad, pero ésta es inseparable del reconocimiento del gran misterio que nos rodea y en el que tenemos nuestro ser" (*Ib.*, p. 197). La fidelidad, el amor, empeñan al hombre en una realidad que no puede problematizarse y que por esto lo funda en su subjetividad. La filosofía debe conducir al hombre hasta el punto de hacerle posible "la irradiación fecundante de la revelación", pero no arrastra al

hombre a que se adhiera a una religión determinada. Sin embargo, según Marcel, la verdadera actitud metafísica es la del santo que vive en la adoración de Dios.

Los últimos escritos de Marcel están dedicados preferentemente a la crítica de la sociedad contemporánea y a exaltar los valores de la espiritualidad religiosa como remedio a sus males. También está vinculada a esta misma tendencia la obra del ruso Nicolás Berdiaev (1874-1948), que vivió en Francia desde 1919 hasta su muerte. En sus escritos: *El sentido de la historia* (1923); *Espíritu y libertad* (1927); *El hombre y la máquina* (1933); *El destino del hombre* (1936); *Cinco meditaciones sobre la existencia* (1936); *Ensayo de una meditación escatològica* (1946), Berdiaev defiende un espiritualismo *profetizante* que anuncia el revivir de un cristianismo renovado de fondo social. El rasgo que lo vincula al existencialismo es el reconocimiento de la imposibilidad de objetivar y materializar la personalidad humana, que sólo puede vivir y prosperar en la atmósfera de aquella libertad que el cristianismo ha revelado a los hombres. Este punto de vista se ve luego implicado en los acostumbrados filosofemas sobre la decadencia que la técnica y la máquina determinan en el hombre y en la sociedad, que constituyen el patrimonio del espiritualismovulgar.

Los escritos de los "filósofos del espíritu" tienen una estructura mucho más filosófica. Luís Lavelle (1883-1951) fue profesor en el Colegio de Francia y autor de las siguientes obras: *Dialéctica del mundo sensible* (1921); *El ser* (1928); *La conciencia de sí* (1933); *La presencia total* (1934); *El yo y su destino* (1936); *El acto* (1937); *El error de Narciso* (1939); *El mal y el sufrimiento* (1940); *La filosofía francesa entre las dos güeñas* (1942); *El tiempo y la eternidad* (1945); *Introducción a la ontología* (1947); *Las potencias del yo* (1948); *Del alma humana* (1951); y el primer volumen de un *Tratado de los valores,* en el que se incluye la *Teoría general del valor* (1951); *El ser, El acto, El tiempo y la eternidad* constituyen tres volúmenes de un ciclo único titulado *Dialéctica del eterno presente.* Es característica de Lavelle la interpretación de la conciencia como relación entre el ser y el yo o, mejor aún, como presencia total del ser del yo. El acto de autoconstitución del yo, que tiene su misma libertad, es el acto de su participación en el ser: es un *acto participado* que supone un *acto participante* que es el del ser; y por tanto, en último análisis, es un acto de autoparticipación del ser en sí mismo. Este supuesto le hace descubrir en la misma existencia humana la "dialéctica del eterno presente", y toda su especulación está sustancialmente dirigida a reducir la presencialidad del ser a sí mismo los rasgos salientes de la existencia humana. No obstante, Lavelle da cabida, sobre todo en los últimos escritos *El tiempo y la eternidad* (1945), *Introducción a la ontología* (1947), *Las potencias del yo* (1948), a las exigencias del existencialismo. Por ejemplo, su análisis del tiempo está fundado en el principio de la *existencia posible.* El tiempo es la "posibilidad para el presente de entrar en el ser y salir de él por la doble puerta del futuro y del pasado" *(Du temps et de l'éternité,* p. 24), y por ello constituye la naturaleza misma del yo, que puede ser definido como "una posibilidad que se realiza" (*Ib.*, p. 38). Ahora bien, como la

posibilidad está vinculada al futuro, el futuro es la primera determinación del tiempo en el orden de la existencia, aunque el pasado sea primero en el orden del conocimiento. "Por el pasado, dice Lavelle (*Ib.*, p. 260), nosotros aprendemos a vivir en el tiempo." Este primado existencial del futuro no le confiere, sin embargo, aquel poder aniquilador que le atribuyen Heidegger y Sartre. La *angustia* surge al hacer del futuro la única experiencia de vida, es decir, al olvidar que el futuro mismo es una forma de análisis del presente y que la posibilidad es ya una manifestación del ser. "El futuro, dice Lavelle (*Ib.*, p. 279), determinará nuestro puesto en el ser; pero la experiencia misma del ser, nosotros ya la poseemos. Hasta qué punto nos será concedido llevar nuestra participación en el ser y cuál es el nivel que ella nos permitirá adquirir en el ser, esto es lo que permanece incierto para nosotros y basta para engendrar el sentimiento que experimentamos ante el futuro, sentimiento en el que siempre se hallan mezclados el temor y la esperanza." Pero el futuro, en cuanto posible, está ya en el ser, la ausencia que el mismo denuncia es ya una *presencia.* La conciencia no puede identificarse con una posibilidad única, que sería entonces necesaria respecto a ella; es la "unidad de posibilidad de todas las posibilidades". Es evidente que "si toda posibilidad está destinada a ser actualizada y no tiene sentido más que en relación con dicha actualización, existe un intervalo que la separa de la misma actualización, y este intervalo es el tiempo" (*Ib.*, p. 261). Por tanto, el tiempo no nos hace salir de la presencia total, sino que crea entre los modos de ésta una sucesión que es la condición de posibilidad de la participación misma (*Ib.*, p. 227).

Es fácil percatarse de que "una posibilidad destinada a realizarse" no es una posibilidad sino una potencialidad en el sentido de Aristóteles y de la metafísica clásica. Por lo tanto, no puede percatarse del carácter problemático de la existencia humana en el mundo ni de la separación que Lavelle querría justificar entre tal existencia y el ser. Lavelle hace valer la exigencia de la libertad. "La eternidad misma, dice (*Du temps et de l'éternite,* p. 411), debe ser elegida por un acto libre, debe ser siempre admitida o rechazada." Pero, por otra parte, es la eternidad la que actúa en el tiempo y determina los caracteres del mismo (*Ib.*, p. 418 y sigs.). De modo que la verdad del tiempo es la eternidad y todas las determinaciones del tiempo deben ser, directa o indirectamente, reducidas a la instantánea presencialidad del ser eterno.

La filosofía de Lavelle puede definirse como un *espiritualismo ontológico*. Un espiritualismo axiológico puede, en cambio, denominarse la filosofía de Renato Le Senne (1882-1954), que fue profesor de la Sorbona y autor de los siguientes escritos: *Introducción a la filosofía* (1925); *El deber* (1930); *Obstáculo y valor* (1934); *Tratado de caracteriología* (1945); *El destino personal* (1951); *El descubrimiento de Dios* (colección postuma de ensayos, 1955).

En una página de diario Le Senne ha escrito: "Es esencial a mi pensamiento mantener en el centro de toda vida intelectual y práctica la idea de su comunión con el Absoluto... La ontología intelectualista clásica sustituía la filosofía de Dios por la del Hombre. El kantismo ha inaugurado la filosofía de la humanidad. Ahora hay que hacer la de la

relación del hombre con Dios" *(La découverte de Dieu*, p. 20-21). Le Senne siempre se mantuvo fiel a este tema dé la *relación* entre el hombre y Dios, que constituye la *conciencia* misma del hombre. Pero el calificativo fundamental que reconoce siempre a Dios, más allá de aquellos por los cuales Dios es el Absoluto, el Ser o el Acto, es el de Valor (*Ib.*, p. 112): de ahí que su escrito más interesante es uno en que afronta más directa y tranquilamente este mismo tema, *Obstáculo y valor.* El método que Le Senne considera adecuado para alcanzar el punto nodal entre el hombre y el Valor es el de la *intimización* (*intimisation*): que encuentra su primera manifestación en la experiencia estética que retorna sobre el pasado y hace de él una fuente de goce. Más allá de la experiencia estética, y en el polo opuesto de la ciencia, está "el encuentro misterioso de la exigencia de lo desconocido y del retorno hacia lo más íntimo de sí mismo". En este punto de la intimización, las relaciones entre los elementos de la experiencia que por principio son puramente *ideales,* terminan por convertirse en *emocionales,* atravesando una fase intermedia que Le Senne denomina "ideo-existencial". Para que la relación sea existencial, dice, es menester que la continuidad entre sus determinaciones o sus relaciones y la totalidad de la conciencia no quede reducida a una mera contigüidad; por el contrario, esta relación será ideo-existencial si esta continuidad no es tan íntima que las determinaciones se resuelvan en ella perfectamente (*Ib.*, p. 51). Por lo tanto, en esta fase, las determinaciones aparecen a la conciencia como una *situación* que la limita y más allá de la cual trata ella de proceder. Es la fase en que se abre la separación entre el *ser* y el *deber ser* y en la que aparece el *obstáculo* que es, según Le Senne, la condición indispensable para la realización del yo.

En efecto, el obstáculo interrumpe bruscamente la espontaneidad primitiva de la experiencia, determina y limita la experiencia en una situación de hecho. Del sentimiento de esta limitación nace el *me* o *mí*, es decir, el yo empírico que se contrapone al objeto, proporcionando con esta contraposición la "esencia dramática" del conocimiento teórico. Pero, por otro lado, reconocer el límite significa presentir lo que está más allá del límite, lo que no está determinado o arrojado en la situación de hecho a que el *me* pertenece. En el acto mismo del reconocimiento del obstáculo, el *me* se adelante más allá de él, hacia algo de donde proviene todo obstáculo o determinación, pero que no se agota en ningún obstáculo ni en ninguna determinación. Este algo es el valor que, en cuanto ilimitado y primero, es Dios mismo. Dios es el yo del valor (*Ib.*, p. 151). El *yo* es, por tanto, *bifronte.* "El, dice Le Senne (*Ib.*, p. 152), es *me* y es *Dios;* pero, puesto que como unidad de la experiencia, es eminentemente indivisible en su principio, comporta y opone el uno al otro sus dos aspectos, haciéndolos solidarios. El yo, en cuanto me, experimenta su aislamiento, en cuanto Dios, su apertura, que la inadecuación definitiva del me a la infinitud de Dios debe proponerle incesantemente. Por consiguiente, ninguna ruptura radical puede intervenir entre Dios y me; y si la moralidad es bipolar, o sea,

creación o vileza, ascensión o caída, ello ocurre para que el yo pueda oponerse a Dios como a un objeto en el que no ve más que la naturaleza, o sea unirse a él como a un amigo."

Desde este punto de vista, el valor es *"la nada de la determinación" (Obstacle et valeur*, p. 175); es, pues, la negación del carácter determinante y necesario de la situación de hecho en que el hombre es arrojado y en la que hace la experiencia del obstáculo. El valor se anularía si se redujera a la determinación; esta irreductibilidad suya a toda determinación posible constituye su carácter absoluto. La existencia humana, que vive en la determinación y busca el valor, se sitúa entre una y otra. "La existencia se presenta en el intervalo entre el valor infinito y la nada, teniendo con ellos en común la esencia de negar la determinación" (*Ib.*, *p.* 181). Es, por tanto, "un corte momentáneo y parcial del valor", y puesto que el valor es Dios mismo, es "encarnación de Dios en nosotros" (*Ib.*, p. 220). La relación entre el hombre y Dios es un doble *cogito.* Este une y opone al mismo tiempo a Dios, de quien el *me* experimenta alternativamente la *voluntad* en el obstáculo y la *gracia* en el valor, y el *me* que restringe la experiencia del valor dentro de los límites de su naturaleza. Estos dos aspectos no existen ni pueden ser pensados sino en su relación. Dios es, por tanto, un *Dios-con-nosotros.* Dios-sin-nosotros es solamente una ficción límite, que únicamente tiene significado en cuanto hace del valor un medio de reconciliación o una ocasión de desesperarse. En el caso límite en que Dios fuese verdaderamente delante de mí un Dios-para-sí, la existencia misma del *me* sería imposible. Pero la idea de Dios-sin-nosotros puede ser también estímulo y ayuda para una comunicación más profunda con Dios. En todo caso, "Dios-sin-nosotros es el mito trascendental que se relaciona con la existencia del mismo modo que el mito trascendental del mundo de la naturaleza se relaciona con la determinación".

Como se ve, la filosofía del espíritu de Le Senne y Lavelle tiene inspiración y finalidad religiosa centrándose en torno al tema de la conciencia como relación entre el yo y Dios. A diferencia del espiritualismo de Bergson, ésta no se confía a la intuición sino que pretende ser un análisis de la conciencia hasta en sus aspectos objetivos u objetivantes. Además, en este análisis, pretende tener en cuenta los elementos problemáticos o negativos sobre los que se apoya el existencialismo: la temporalidad, la finitud del hombre, las situaciones limitadoras, el mal y el error. Pero su punto de partida, la presencia en la conciencia humana de Dios (como Ser o como Valor) hace inoperante el reconocimiento de estos elementos y vuelve a llevar al resultado providencialista del espiritualismo tradicional.

685. EL PERSONALISMO

Después de la segunda Guerra Mundial, se ha ido acentuando el aspecto *social* en las manifestaciones del espiritualismo, viniendo a ser su tema preferido, el tema de la persona en su valor trascendental, es decir, en su relación con Dios. En Francia, este espiritualismo ha sido denominado

personalismo, término que el uso sajón reservaba al espiritualismo en general, habiendo encontrado su profeta más elocuente en Manuel Mounier (1905-1950), que había fundado en 1932 la revista "Esprit" y que publicó en 1936 *Manifiesto al servicio del personalismo.* La ocasión del movimiento fue la crisis económica del crack de Wall Street de 1929; sus intentos de renovación social y su oposición a la solución comunista y marxista favorecieron su difusión después de la segunda Guerra Mundial. Las otras obras más principales de Mounier son las siguientes: *Revolución personalista y comunitaria* (1936); *Qué es el personalismo* (1946); *Tratado del carácter* (1946); *El personalismo* (1949).

La filosofía de Mounier es una filosofía de la persona: es decir, del "espíritu" en la forma personal que le es connatural y necesaria. Pero la persona no se halla cerrada en sí misma, sino vinculada a través de la conciencia, a un mundo de personas. "El proceder esencial en un mundo de personas, dice Mounier, no es la percepción aislada de sí *(cogito)* ni el cuidado egocéntrico de uno mismo sino la comunicación de las conciencias o mejor, la comunicación de las existencias, existencia juntamente con otros" *(Qu'est-ce-que le personnalisme?* , trad. ital., p. 62). Lo que para todas las formas del espiritualismo es el instrumento fundamental del conocimiento filosófico, es decir, la conciencia, no es para Mounier cerrazón en la intimidad del yo sino apertura a las demás conciencias y comunicación con ellas. Esta tesis se enfoca en la forma de una exigencia, pero no se justifica por análisis precisos. Cómo la conciencia pueda alcanzar, dentro de su ambito, a *otras* conciencias, o sea, conciencias que, por definición no son ella misma ni pueden ser alcanzadas por ella con la inmediatez con que se capta a sí misma, es un problema que no tiene respuesta en los escritos de Mounier. Su interés por la caracteriología, atestiguado en el extenso tratado que tiene dedicado a esta disciplina y que constituye una especie de *summa* de sus varias tendencias, podría hacer suponer que la comunicación entre las conciencias se verifica para él en el ámbito de aquellas formas y tipos comunes que son precisamente los caracteres. Pero en realidad no es así y ya desde el primer capítulo del tratado insiste en el "misterio de la persona". "La persona, dice Mounier, es un foco de libertad y por eso queda oscura como el centro de una llama. Sólo negándose en mí como sistema de nociones claras, se revela y se afirma como fuente de imprevisibilidad y de creación. Sólo sustrayéndose al conocimiento objetivo, me obliga —para comunicar con ella— a disfrazarme de turista y salir con ella al encuentro de un destino venturoso, cuyos datos son oscuros, cuyos caminos son inciertos y cuyos encuentros son desconcertantes" *(Traite du caractère,* I, trad. ital., p. 64). La caracteriología es al conocimiento del hombre lo que la teología al conocimiento de Dios, o sea, como ciencia intermediaria entre la experiencia del misterio y la dilucidación racional; hay una caracteriología negativa, la del no saber, como también hay una teología negativa. No obstante, Mounier insiste en los aspectos de la persona que permiten la afirmación de su valor absoluto. En primer lugar, la persona es *libertad,* entendiéndose por libertad la espontaneidad en el sentido de Bergson *(Le personnalisme*, 1950, p. 79). En segundo lugar, es *trascendencia:*

trascendencia tanto hacia la "Existencia suprema modelo de las existencias", o bien como superación de la persona misma hacia formas que, no obstante, deben ser a su vez personales. El tercer aspecto de la persona es el *empeño* en el mundo, por el cual la persona no es una espiritualidad pura o aislada: un empeño al cual el materialismo marxista ha hecho retornar de modo tan brutal como eficaz. Desde este punto de vista, los ideales o los valores no son fines últimos para el hombre sino únicamente medios para realizar una vida personal más amplia: es decir, una forma colectiva o comunitaria que podría llamarse "persona colectiva" o "persona personal" (*Révolution personnaliste et communautaire*, trad. ital., p. 244). Esta forma superior de vida hacia la cual la persona debe dirigir libremente su empeño de superación, la concibe Mounier en el espíritu del cristianismo, como una especie de comunidad de santos, en la que los hombres serán llamados a participar de la misma vida divina. La encarnación del Verbo, que es la verdad fundamental del cristianismo, significa para Mounier el rescate del elemento corporal y mundano y la invitación a realizar precisamente en este elemento, y no en contra del mismo, la aspiración divina del hombre (*La petite peur du XX siècle*, p. 114). En otros términos, la revolución comunitaria y personalista tiene como objetivo realizar en la historia humana el reino de Dios; y podría decirse, adaptando una frase de Bergson (al que Mounier debe muchas de sus inspiraciones) que la historia es desde este punto de vista "una máquina de hacer dioses".

BIBLIOGRAFÍA

§ 670. La historia de la filosofía de los últimos cien años, se ha tratado muchas veces dividida por naciones y sin tener en cuenta, como no sea ocasional y parcialmente, la unidad o concordancia de las orientaciones seguidas por los pensadores de cada nación. Como las naciones ni son ni han sido nunca compartimentos estanco, al menos en lo que se refiere a la circulación del pensamiento filosófico, y como los pensadores que siguen una corriente determinada manifiestan mayor afinidad con los de otras naciones que siguen la misma corriente que con los pensadores de la misma nación que siguen corrientes distintas, no se ve la utilidad de este método de exposición: pues, por un lado, parece hacer concesiones a una especie de nacionalismo filosófico y, por otro, parece sugerido por la pereza de investigar en un material historiográfico más bien caótico y poco ordenado, los filones que permiten ordenarlo y exponerlo dentro de sus conexiones conceptuales. Por esta razón, desde la primera edición de esta obra se ha abandonado este método y se ha optado por agrupar los pensadores de acuerdo con las afinidades que se encuentran en sus doctrinas o en las derivaciones históricas de sus doctrinas. Por lo demás, este segundo método permite también reconocer y legitimar las reagrupaciones nacionales y locales (p. ej., el espiritualismo francés, el idealismo italiano, el Círculo de Viena, etc.) que constituyen *escuelas* filosóficas y están fundadas en la unidad y continuidad de su orientación doctrinal.

Sobre la filosofía de los últimos cien años: F. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Phil.*, vol. IV: *Die deutsche Phil. des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*, 12ª ed. bajo el cuidado de T. K. Oesterreich, Berlín, 1923; Id., vol. V: *Die Phil. des Auslandes vom Beginn des XIX Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, 12ª ed., Berlín, 1928; H. Hòffding, *Storia della filosofia moderna*, II, trad. Martinetti, 2ª ed. Turín, 1913; W. Windelband, *Storia della filosofia moderna*, trad. ital., Florencia, 1925; G. De Ruggiero, *La fil. contemporanea*, Bari, 1912, 2 vols., 1920; Id., *Filosofi del Novecento*, Bari, 1934, 1942; F. H. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, 1929.

El carácter nacional de la filosofía contemporánea lo justifica explícitamente De Ruggiero en *La fil. cont.* (intr.), siguiendo las huellas de Spaventa y en el *Grundriss* de Ueberweg (§ 1) e implícitamente en los tratados por *naciones* de las demás historias de la filosofía.

Sobre la filosofía inglesa: W. R. Sorley, *A History of* fingiti* *Philosophy*, Cambridge, 1920; A. K. Rogers, *English and American Philosophy since 1800*, Nueva York, *1922;* R. Metz, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien, 2* vols., Leipzig, 1935; I. H. Muirhead, *Filosofi inglesi contemporanei,* trad. ital., Milán, 1939; L. Paul, *The English Philosophers*, Londres, 1954; J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, 1957.

Sobre la filosofía francesa: F. Ravaisson, *La phil. en France au XIXe siede,* París, 1868; D. Parodi, *La phil. contemporaine en France,* París, 1919; J. Benrubi, *Les sources et les courants de la phil. contemporaine en France, 2* vols., París, 1933; *L'activité phil. contemporaine en France et aux Etats-Unis*, bajo el cuidado de M. Farber, París, 1950, vol. II; F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea,* Milán, 1958.

Sobre la filosofía italiana: E. Garin, *La filosofia,* vol. II: *Dal Rinascimento al Risorgimento,* Milán, 1947; M. F. Sciacca, *// sècolo XX, 2* vols., Milán, 1958.

Sobre la filosofía norteamericana: P. Russell Anderson, *Phil. in America from the Puritans to James,* Nueva York, 1939; Herbert W. Schneider, *A History of American Phil,* Nueva York, 1946; *L'activité philos. contemp. en France et aux Etats-Unis. Etudes publiées sous la direction de Marvin Farber,* vol. I, París, 1950; M. H. Fisch, *Classic American Philosophers*, Nueva York, 1951; Morris R. Cohén, *American Thougbt,* Glencoe, Ill., 1954.

§ 672. De Lotze, los 2 primeros volúmenes del *Microcosmo* se tradujeron al italiano en Pavía,1911-14.

Sobre Lotze: E. Pfleiderer, *Lotzes philosophische Weltanschauung*, Berlín, 1882; H. Jones, *A Criticai Account of the Philosophy of L.*, Londres, 1895; L. Ambrosi, *L. e la sue fil.*, Roma, 1912; M. Wentscher, *H. L.*, Heidelberg, 1913. Sobre aspectos particulares: H. Schoen, *La métaphysique de H. L.*, París, 1902; G. Santayana, *L. 's Moral Idealism*, en "Mind", 1890; A. Matagins, *Essai sur l'esthétique de L.*, París, 1900; E. Jaeger, *Kritische Studien L.s. Weltbegriff*,Würzburg, 1937.

§ 673. Sobre Spir: F. Jodl, en "Zeitschrift für Phil." 1891; Th. Lessing, *A,* S.í *Erkentnislehre*, Erlangen, 1899; J. Segond, *L'idéalisme des valeurs et la doctrine de S.*, en "Revue Phil.", 1912; Martinetti, *A. S.*, prólogo a los *Saggi di fil. critica di Spir,* Milán, 1913; N. Claparède-Spir, *Un précurseur, A. S.*, Lausana-París, 1920 (con bibliografía); J. Lapchine, *A. S.,* Sa *vie, sa doctrine,* Praga, 1938.

§ 674. Sobre Hartmann: J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Berlín, 1873; Bonatelli, *La fil. dell'inconscio di E. v. H. esposta ed esaminata,* Roma, 1876; Olga Plümacher, *Der Kampf ums Unbewusste*, Berlín, 1891; 2» ed. 1891, con bibliogr.; A. Faggi.; *La fil. dell'incosciente* Florencia, 1891 ; Id., *H. e l'estetica tedesca,* Florencia, 1895; W. Rauschenberger, *E. v. H.*, Heidelberg, 1942.

Sobre Eucken: O. Siebert, *R. E.s Welt-und Lebensanschauung,* Langensalz, 1904, 4ª ed. 1926; Höffding, *Moderne Pbilosopben,* cit., p. 176 y sigs.; Royce Gibson, *R. E.'s Philosopby of Life,* Londres, 1906; O. Braun, *R. E.s Philosophie und Bildungsproblem*, Leipzig, 1909; W. T. Jones, *An Interpretation of R. E.'s Philosophy,* Londres, 1912; M. Booth, *R. E., bis Philosophy and Influence*, Londres, 1913; W. S. Mc-Gowan, *The Religious Philosophy of R. E.*, Londres, 1914.

S 675. Sobre Lequier: J. Grenier, *La Philosophie de J. L.*, París, 1936 (con bibl.); J. Wahl, *J. L. (Introduction et choix),* París, 1948; Id., en "Deucalion", 4 octubre 1952, p. 81-126; E. Callot, *Propos sur J. L.*, París, 1962; X. Tilliette, en "Révue de métaphysique et de morale", 1963, 1.

§ 676. Sobre Secretan: E. Boutroux, *La phil. de S.*, París, 1898; J. Duproix, *C. S. et la Philosophie kantienne*, París, 1900; L. Secretan, C. *S., sa vie et son oeuvre*, Lausana, 1912; E. Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de C. S.*, Lausana, 1930; Id., *L'influence de S. sur la théologie moderne,* Lausana, 1942.

§ 677. De Ravaisson, las memorias sobre la *Costumbre,* el ensayo sobre la *Fil. contemporánea y* el de la *Fil. de Pascal,* los ha recogido y traducido A. Tilgher, con el título de *Saggi filosofici,* Roma, 1917; La colección contiene también referencias bio-bibliográficas. El *Testáment philosophique* se publicó en la "Revue de métaphysique et de morale", 1901, y se volvió a publicar en *Testáment et fragments*, ed. Devivaise, París, 1932.

A. Levi, *L'indeterminismo nella fil. francese contemporanea,* Florencia, 1904, p. 24-31, 219 y sigs.; Bergson, *La vie et l'oeuvre de R.*, en *La pensée et le mouvement*, París, 1943, J. Dopp, F. *R.*, Lovaina, 1933 (con bibl.).

§ 678. De Lachelier, *Fondamento de l'induzione*, *Psicologie e metafisica, y* un ensayo menor, *L'osservazione di Platner,* los tradujo G. de Ruggiero con el título de *Psicologia o metafisica,* Bari, 1915.

G. Séailles, *La phil. de L.*, París, 1920; E. Boutroux, *J. L.*, en "Revue de mét. et de morale", 1921; V. Agosti, *La filosofia di J. L.*, Turín, 1952.

§ 679. Sobre Boutroux: P. Janet, *La Philosophie française contemporaine*, París, 1879; Levi, op. cit.; P. Gonnelle, E. *B.*, París, 1908; P. Archambault, E. *B.*, *choix de textes avec une étude sur l'oeuvre*, París, 1910; P. Serini, E. *B.*, en la rev. "Logos", Nápoles, 1922; L. S. Crawford, *The philosophy of E. B.*, Nueva York, 1924; M. Schyns, *La philosophie d'E. B.*, París, 1924.

§ 680. De Hamelin: *Le système de Descanes*, París, 1910; *Le système d'Aristote*, París, 1920; *Le système de Renouvier*, París, 1927.

A. Darbon, *La méthode synthétique dans l'"Essais" d'O. H.*, en "Revue de mét. et de morale", 1929; A. Etcheverry, *L'idealisme contemporain en France*, París, 1934, p. 45 y sigs.; L. J. Beck, *La méthode synthétique de H.*, París, 1935.

§ 681. Una antología de los escritos filos. de Balfour la publicó W. Schort con el título de *A. J. B. as Philosopher and Thinker*, Londres, 1912; Sobre Balfour: W. Wallace,, *Lectures and Essays on Naturai Theology and Ethics*, Oxford, 1898; J. S. Mackenzie, en "Mind", N. S., 1916; G. Galloway, en "Hibbert Journal", 1925.

Sobre Pringle-Pattison: Jones en "Philosophical Review", 1911; Rashdall, en "Mind", N. S., 1918.

Sobre Ward: A. E. Taylor, en "Mind", N. S., 1900; Dawes Hicks, en "Mind", N. S., 1921 y 1925; Id., en "Hibbert Journal", 1926; Id., en "Journal of Philosophical Studies", 1926; y ensayos de diversos autores en "The Monist", 1926; H. Murray, *The Philosophy of J. W.*, Cambridge, 1937.

§ 682. Sobre Martinetti: Gentile, *Saggi critici*, I, Nápoles, 1921; A. Levi, *L'idealismo critico in Italia*, en "Logos", Nápoles, 1924; V. Cavallo, *La libertà umana nella fil. contemporanea*, Nápoles, 1934, p. 157 y sigs.; P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, Nápoles, 1938, p. 211 y sigs.; Sciacca, *M.*, (perfil), Brescia, 1943 (con bibl.); F. P. Alessio, *L'idealismo religioso di P. M.*, Brescia, 1950.

§ 683. Bibl. completa de los escritos de Varisco, en G. Alliney, *Varisco*, Milán, 1943; P. Carabellese, *L'essere e il problema religioso*, Bari, 1914; Id., *// pensiero di B. V.*, en "Giorn. critico della fil. ital.", 1926; Id., *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1931; Id., *L'idealismo italiano*, Nápoles, 1938; E. Castelli, *Il problema teologico in B. V.*, en *Scritti filos. per le onoranze nazionali a B. V.*, Florencia, 1925; A. Pastore, *Verità e valore nel pensiero fil. di B. V.*, ibid.; E. de Negri, *La metafisica di B. V.*, Florencia, 1929; Librizzi, *La fil. di B. V.*, Padua, 1941; Alliney, *V.*, Milán, 1943; P. C. Drago, *La fil. di B. V.*, Florencia, 1944; G. Calogero, *La filosofia di B. V.*, Mesina-Florencia, 1950.

Sobre Carabellese: Croce, en "Critica", 1922; N. Verrua, *Il pensiero di P. C.*, Bobbio, 1937; G. Fano, en "Giorn. critico della fil. ital.", 1937; E. Paci, *Pensiero, esistenza, valore*, Milán, 1940; p. 173 y sigs.; P. C. Drago, *La metafisica di P. C.*, en "Filosofi contemporanei" (Ist. di Studi filosofici di Torino), Milán, 1943; G. Vicarelli, *Il pensiero di P. C.*, Roma, 1952.

§ 684. Sobre Marcel: J. Wahl, *Vers le concrét*, París, 1932; M. de Corte, *La Philosophie de G. M.*, París, 1935; G. Olivieri, *La fil. di G. M.*, en *Studi filosofici*, Milán, 1940; L. Pareyson, *La fil. dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; *passim*, P. Ricoeur, G. *M. et K. Jaspers*, París, 1948; P. Prini, *G. M. e la metodologia dell'inverificabile*, Roma, 1950; R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La Philosophie de G. M.*, *2* vols., Lovaina, 1954 (con bibliografia).

Sobre Berdiaev: L. Lavelle, *Le moi et son destin*, París, 1946 (p. 2ª, cap. III); F. Tancini, *// personalismo di N. Berdiaev*, en *Filosofi contemporanei* (Ist. di studi filosofici di Torino), Milán, 1943, p. 57-158; O. F. Clarke, *Introduction to B.*, Londres, 1950; E. Porret, *N. B.*, Heidelberg, 1950.

Sobre Lavelle: M. de Petri, en "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1938; A de Waelhens, en "Revue néoscolastique de Phil.", 1939-40; O. M. Nobile, *La fil. di L. L.*, Florencia, 1943; E. Centineo, *Il problema della persona nella filosofia di L.*, Palermo, 1954; R. Le Senne, N. J. Balthasar, G. Berger, etc., en "Giornale de metafisica", 1952, n. 4.

Sobre Le Senne: J. Paumen, *Le spiritualisme existentiel de R. L. S.*, París, 1949; A. Guzzo y otros, R. L. *S.*, Turín, 1951; E. Centineo, *R. L. S.*, Palermo, 1953 (con bibl.); F. P. Alessio, *Studi sul neospiritualismo*, Milán, 1953, p. 89-129; y los fascículos de los "Etudes philosophiques", 1955, n. 3 y del "Giornale di metafisica", 1955, n. 3, totalmente dedicado a Le Senne.

§ 685. De los escritos de Mounier se hallan traducidos al italiano, *Rivoluzione personalista e communitaria*, Milán, 1949; *Che cos'è il personalismo*, Turín, 1948; *Trattato del carattere*, Alba, 1949; *// personalismo*, Milán, 1952; Después de su muerte se ha recogido un inmenso material documental: *M. et sa génération. Léttres, carnets, inédits*, París, 1956.

Escritos de varios autores en "Esprit", 1950, p. 721 y sigs.; Paolo Rossi, en "Il pensiero critico", 1951, p. 175-183; A. Rigobello, *II contributo filosófico di E. M.*, Roma, 1955.

CAPITULO II

LA FILOSOFIA DE LA ACCIÓN

686. CARACTERES DE LA FILOSOFIA DE LA ACCIÓN

La filosofía de la acción es una de las formas del espiritualismo moderno. Comparte con el espiritualismo su característica fundamental: el modo de practicar y entender la filosofía como auscultación interior o repliegue sobre la interioridad espiritual. El texto de la filosofía de la acción es, por tanto, al igual que el del espiritualismo, la *conciencia.* Mas, para los filósofos de la acción, la conciencia es ante todo y sobre todo voluntad, actividad, acción: esto es, actividad práctica o creadora del mundo moral, religioso y social, más bien que facultad contemplativa o teorética. Como el espiritualismo, la filosofía de la acción tiene interés y carácter religioso, y sólo en Sorel adquiere interés y carácter político.

Puede reconocerse su precedente histórico menos inmediato en la doctrina de la *fe moral* expuesta en la *Crítica de la razón fura* de Kant. La fe moral le parecía a Kant como la condición y, al mismo tiempo, el resultado de la actividad práctica, siendo interpretada muchas veces como un "primado de la razón práctica" en el sentido de una potencia de la voluntad moral del hombre para fundar aquellas verdades religiosas a las que la razón teorética no puede llegar con sus fuerzas. En este sentido, la corriente que ahora nos ocupa afirma ei primado de la acción. Por otra parte, la acción de que ella habla no consta de actos y operaciones exteriores, sino que es la acción de la conciencia que revela a la propia conciencia su naturaleza y sus condiciones.

687. NEWMAN

En este sentido, puede considerarse como iniciador de la filosofía de la acción al inglés Juan Enrique Newman (1801-1890), quien, siendo al principio anglicano, pasó en 1845 al catolicismo romano y en 1879 fue nombrado cardenal de la Santa Iglesia. El cardenal Newman fue un escritor fecundo; es autor de muchos volúmenes de sermones religiosos, de tratados teológicos, de ensayos históricos, críticos y polémicos, así como de obras literarias y de vida devota. Los escritos que interesan a la historia Je la filosofía son el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845) y el *Ensayo de una gramática del asentimiento* (1870). Los dos escritos son de contenido apologético y parten de un mismo supuesto: una doctrina,

cuando es verdaderamente viva y vital, no es una simple posición intelectual, sino que arrastra consigo a la voluntad y, en general, la actividad práctica del hombre. Este supuesto se convierte en objeto de justificación filosófica en el segundo de los dos escritos; pero es tomado explícitamente como punto de partida en el primero. "Cuando una idea —dice (*Development*, edición, 1909, p. 36)—, sea real o no, tiene tal naturaleza que fija y posee al espíritu, se puede llamar viva, esto es, se puede decir que está viva en el espíritu, que es su receptáculo. Así, las ideas matemáticas, aunque reales, no pueden propiamente ser llamadas vivientes, al menos de ordinario. Pero cuando un enunciado general, tanto si es verdadero como si es falso, sobre la naturaleza humana, el bien, el gobierno, el deber o la religión, se difunde en una pluralidad de hombres y reclama su atención, no sólo es recibido pasivamente en esta o en aquella forma en muchos espíritus, sino que se convierte en ellos en un principio activo, que les lleva a una contemplación siempre renovada del mismo, a aplicarlo en varias direcciones y a difundirlo por todas partes." Es, pues, la vitalidad práctica de las ideas religiosas la que determina su desarrollo en la historia, ya que este desarrollo no es semejante al matemático, que deduce una proposición de otra, ni al físico de la naturaleza vegetal o animal, sino que se refiere a la totalidad de los aspectos de la vida humana y puede ser político, intelectual, histórico, moral. El cristianismo, como una gran idea que ha inspirado la vida de la humanidad, ha tenido un desarrollo de este género: sus aspectos más profundos se han ido esclareciendo poco a poco en el curso de su historia, aunque permaneciendo inalterada su verdad primitiva. Se debe admitir, según Newman, que estos desarrollos entran en el plan providencial del universo por un argumento análogo a aquel por el cual se infiere una inteligencia infinita del orden del mundo físico (*Ib.*, p. 63); pero si ello es así, la providencia ha debido también establecer una autoridad inmutable para regular infaliblemente su curso y evitar desviaciones y corrupciones; y esta autoridad es ejercida, en efecto, por la Iglesia. Newman enumera algunos rasgos distintos del desarrollo auténtico de una doctrina frente a sus desviaciones y corrupciones; tales rasgos son la conservación del tipo primitivo, la continuidad, la fuerza de asimilación, la consecuencia lógica, la anticipación del futuro, la conservación del pasado y la duración que garantiza su vigor. Basándose en tales distintivos, ve en el catolicismo moderno "el resultado legítimo y el complemento, esto es, el desarrollo natural y necesario de la doctrina de la Iglesia primitiva" (*Ib.*, p. 169).

Una doctrina que se desarrolla es, pues, una idea viva, es decir, prácticamente operante, y en la que la voluntad pone su empeño. La *Gramática del asentimiento* es el examen y la justificación de las condiciones que confieren vitalidad a una idea. Newman empieza distinguiendo tres actos mentales: la duda, la inferencia y el asentimiento. Una pregunta expresa una duda; una conclusión expresa un acto de inferencia; una aserción expresa un acto de asentimiento. Estos tres actos tienen por objeto *proposiciones*; pero el asentimiento que se da a proposiciones que expresan *cosas* es mucho más fuerte que. el que se da a proposiciones que expresan *nociones*: el asentimiento *real* es, pues, mucho más fuerte que el asentimiento *nocional.* El asentimiento nocional es lo que se llama profesión, opinión, presunción, especulación; el asentimiento real es la

creencia. Un asentimiento real, simplemente como tal, no conduce a la acción; pero las imágenes en que vive, representando lo concreto, tienen la fuerza de excitar efectos, sentimientos y pasiones, y a través de todo esto se convierten en operantes (*Grammar*, ed. 1909, p. 89). El asentimiento nocional a una proposición dogmática es un acto teológico; el asentimiento real a la misma proposición es un acto de religión. El primero puede darse sin el segundo; pero el segundo no puede darse sin el primero. No hay, por ello, antagonismo entre el credo dogmático y la religión vital; pero la religión añade al credo dogmático los sentimientos y las imaginaciones que condicionan su vitalidad operante (*Ib.*, *p.* 120).

El asentimiento es, en todas sus formas, incondicionado; y en esto se distingue de la inferencia (o razonamiento), que acepta una proposición sólo subordinadamente a otras proposiciones y es por esto condicionado. La *certeza* es un asentimiento complejo, esto es, dado deliberada y conscientemente, y como tal es la superación definitiva de toda duda o temor sobre la verdad de la proposición a que va dirigida. La indefectibilidad de la certeza no es, sin embargo, infalibilidad; y podemos estar ciertos, aun engañándonos (*Ib.*, p. 224).

A pesar de la superioridad afirmada del asenso real, Newman no ve en este asentimiento más que un acto intelectual que coloca junto a los otros, la duda y la inferencia. De este modo, lo que constituye su carácter propio, o sea, la incondicionalidad y la certeza del asenso, es simplemente un presupuesto, pero no un objeto de aclaración o de justificación. El asentimiento real encontrará explicación y justificación en la obra de Ollé-Laprune, quien lo reduce explícitamente a la voluntad.

688. OLLE LAPRUNE

León Ollé Laprune (1830-1899) une la doctrina del asentimiento de Newman a la tradición cartesiana. En efecto, es también autor de una amplia monografía sobre la *Filosofía de Malebranche* (2 vols., 1870). Su obra principal es la que se titula *La certeza moral* (1880), a la que siguieron *La filosofía y el tiempo presente* (1890); *Las fuentes de la paz intelectual* (1892); *El valor de la vida* (1894); *Lo que se va a buscar a Roma* (1895); *La virilidad intelectual* (1896); y dos escritos publicados postumamente: *La vitalidad cristiana* (1901); y *La razón y el racionalismo* (1906).

Ollé Laprune restaura la distinción de Newman entre asentimiento nocional y asentimiento real, expresándola como distinción entre certeza *abstracta*, que *se* refiere a nociones, y certeza *real*, que se refiere a cosas (*De la certit. Mor.*, ed. 1908, p. 23). La certeza abstracta o especulativa no puede existir verdaderamente más que en un solo caso: el de las matemáticas. En todos los otros casos, la certeza refleja y explícita es siempre real y práctica, además de lógica y especulativa. Esto depende de la naturaleza misma del espíritu, en el cual la voluntad tiene una función predominante. En el pensamiento más abstracto, la voluntad está presente como preferencia y elección, porque solamente ella determina la atención y así estimula y sostiene el pensamiento. "Es la voluntad la que coloca o fija el espíritu en el terreno en que debe actuar; es la voluntad la que lleva a cabo

la preparación indispensable para esta operación; es ella la que primeramente lleva con ardor apasionado o con fría resolución todas las fuerzas intelectuales sobre el objeto que se trata de conocer; es ella la que mantiene estas fuerzas aplicadas y atentas. La voluntad, la buena voluntad, tiene en todo, aun en el puro orden científico, una influencia que nada puede sustituir" (*Ib.*, p. 48). Ollé Laprune se vale del análisis cartesiano del juicio para concluir que el juicio, como consentimiento, es siempre un acto libre de voluntad. Si el asentimiento (como quería Descartes) es involuntario porque sigue a la aprehensión de una proposición evidente, el consentimiento, como aceptación de la verdad, es debido a la voluntad, la cual no es tocada por la evidencia que determina el juicio del espíritu (*Ib.*, p. 65). Esto establece la diferencia entre el saber y el *creer.* Se sabe lo que es evidente; se cree en aquello que queda de alguna manera escondido y en aquello a lo que se da asentimiento por una razón que es, en cierto modo, extrínseca a lo que se afirma (*Ib.*, p. 81). La *fe* es aún más que la creencia; en una creencia vital, seria y potente, ella designa el resorte mismo y el fundamento del acto de creer, y por esto es esencialmente confianza, seguridad y esperanza.

Todo esto demuestra que sólo el uso práctico de la razón es su uso completo. La especulación da solamente medias verdades, que se transforman en verdades enteras solamente en el dominio práctico, esto es, moral. Hay, indudablemente, una sola razón, y entre el conocimiento y la creencia, entre la ciencia y la fe, no hay desacuerdo; pero hay un orden superior de verdades, en el cual la creencia se une al conocimiento, y la fe es una de las condiciones de la certeza. "Este orden superior no se levanta sobre las ruinas de todo lo demás: lo domina todo, pero supone aquello mismo que sobrepasa. El hombre, para llegar hasta allí, tiene necesidad de todas las fuerzas unidas de su alma, y la razón, para juzgar de ello, tiene necesidad de una preparación apropiada" (*Ib.*, p. 413). Este orden de verdades superiores esta constituido, según Ollé Laprune, por cuatro verdades: la ley moral, la libertad, la existencia de Dios, la vida futura. Se trata de verdades que la razón puede de alguna manera demostrar, pero que siguen siendo misteriosas y no encuentran su sentido concreto sino en virtud de la fe. Demuestran, pues, efectivamente el carácter práctico de la razón, que es la tesis fundamental de Ollé Laprune. La filosofía misma se hace entonces esencialmente práctica, no en el sentido de que en ella se verifique una subordinación extrínseca de la especulación a la acción, sino en el sentido de que la especulación es ella misma práctica. "A la práctica -dice Ollé Laprune (*La Phil. et le Temps présent*, p. 261)— compete situar en el centro, por decirlo así, el objeto viviente que se trata de considerar, el hecho viviente que es menester experimentar e interpretar, la verdad viviente cuya luz deberá iluminar y guiar los pasos del filósofo." Por esta función inmanente que el aspecto práctico tiene en la filosofía, ésta no puede nunca dejar a un lado la fe. Esto no supone que la filosofía se convierta en un puro estado de ánimo subjetivo. La fe es, ciertamente, un acto personal; pero del mismo modo que el acto moral, aun siendo personal, consiste en el aceptar una ley que es independiente de la persona o superior a la persona, así

en el acto de fe se dirige a un objeto que no es creado por la fe. La filosofía está sujeta a las reglas que sostienen y dominan la vida y saca su virtud y su valor de lo que constituye lo valioso de la vida, esto es, del objeto viviente y vivificante, que la vida tiene el destino y el honor de estimar, amar y realizar hasta donde es posible, como debe (*Ib.*, p. 347).

Ollé Laprune dirige estas tesis al servicio de una apología del cristianismo católico, que contrapone, como doctrina de esperanza, al carácter triste y terrorífico del cristianismo protestante (*Le prix de la vie,* p. 335). La voluntad humana es insuficiente, pero no impotente, y la gracia divina la sostiene y refuerza, llevándola a la salvación. Ollé Laprune presenta de esta forma, por vez primera, el rasgo característico de la filosofía de la acción: el reconocimiento de la función esencial y dominante que la voluntad ejerce en el seno mismo de la más abstracta especulación racional. Esta tesis es el punto de partida de la obra de Blondel.

689. BLONDEL

Mauricio Blondel (1861-1949) publicó en 1893 el escrito que continúa siendo su mejor obra: *La acción, ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica;* la siguieron una *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética* (1896) e *Historia y dogma* (1904). En los mismos años, Blondel colaboraba, con el seudónimo de Bernardo de Sailly, en los "Anales de Filosofía Cristiana", de Laberthonière, que fue el órgano del movimiento modernista. Cuando este movimiento fue condenado por la Iglesia en la encíclica *Pascendi,* el 8 de septiembre de 1907, Blondel se encerró en un discreto silencio y no publicó en los años sucesivos más que artículos y ensayos, aclaratorios de su pensamiento. Sólo en 1934 publicó otra vasta obra en dos volúmenes, titulada *El pensamiento,* á la cual siguieron en 1935 *El ser y los seres* y, en 1936-37, una nueva edición en dos volúmenes de *La acción.* Su última obra se titula *La filosofía y el espíritu cristiano* (en tres volúmenes, cuyos dos primeros aparecieron en 1944 y 1946). Las obras de Blondel son todas extremadamente prolijas y dominadas por un explícito intento apologético, que hace en muchos puntos incierta y oscilante la filosofía de su autor. Cada una de ellas tiene la pretensión de verificar una reconstrucción total, necesaria y completa, de toda la realidad finita y humana, hasta aquel límite en el cual la realidad finita y humana encuentra su complemento en la realidad sobrenatural y trascendente.

La acción (1893) es un intento de reconstruir la realidad total en todos sus grados, sobre la base de un único motivo dialéctico; pero, a diferencia de Hegel, Blondel cree que la dialéctica real es la de la voluntad, no la de la razón. El resorte del desarrollo no es la contradicción, sino el contraste entre la voluntad que quiere y su resultado efectivo, entre el acto de querer y su realización. Este contraste constituye la insatisfacción perenne de la voluntad y el resorte incesante de la acción. "Los términos del problema —dice Blondel (*L'action,* 1893, p. X)— son netamente opuestos. Por un lado, todo lo que domina y oprime la voluntad; por otro, la

voluntad de dominarlo todo o de poderlo ratificar todo: ya que no hay ser donde haya sólo constricción. La filosofia de la acción parte de este conflicto, muestra las soluciones parciales que alcanza poco a poco, su incesante resurgir y su definitivo aplacamiento en lo sobrenatural. Pero, así entendida, la filosofía de la acción no puede tener por objeto la *idea* de la acción: debe, en cambio, ponerse en el corazón mismo de la acción efectiva. Verdadera ciencia es, en efecto, aquella que no recibe nada de afuera, pero en la cual se capta lo que nos hace ser; sólo con esta condición, efectivamente, alcanza la ciencia la infalible seguridad de las premisas y la necesidad rigurosa de las conclusiones. (*Ib.*, p. 101).

Conforme a estos fundamentos, la acción es concebida por Blondel como una "iniciativa *a priori*", que crea por sí misma las condiciones y los límites por. los cuales aparece determinada *a posteriori*. "La acción voluntaria provoca, en cierto modo, la respuesta y las enseñanzas del exterior, y estas enseñanzas, que se imponen a la voluntad, están, con todo, implícitas en la voluntad misma" (*Ib.*, p. 127). Desde este punto de vista el mundo externo y el cuerpo mismo del hombre son manifestaciones o realizaciones de su voluntad: de una voluntad que recibe, bajo forma de constreñimientos y de límites, los productos mismos de su acto. La conciencia del esfuerzo orgánico, la pena del trabajo, las dificultades o los obstáculos dolorosos de la acción, debidos a la materia o a la naturaleza, se originan todos de la "necesidad de expansión de una voluntad dividida y contrastada en sí misma" (*L'action*, p. 163). La acción forja el cuerpo y el alma del individuo; pero, además, abre al individuo mismo a los otros individuos, creando la sociabilidad y, al mismo tiempo, subordinándose a ella y procurando realizar a través de ella una unidad efectiva, una comunidad de pensamientos, de vida y de operaciones entre los diversos individuos. Este movimiento de expansión social de la voluntad se detiene en tres términos progresivos, que son la familia, la patria y la humanidad; pero después se continúa en la vida moral, en la cual se produce aún y siempre el contrasta entre la voluntad y su realización, entre el deber y el hecho. Ante la necesidad de conformar la acción a la voluntad humana surgen también las supersticiones, esto es, las religiones inferiores; la necesidad es auténtica, pero su satisfacción en esta forma es ilusoria.

La acción alcanza así su último contraste. No puede quedar satisfecha con lo que ha realizado; el hombre no puede querer lo que ya ha querido, si esto se identifica con sus realizaciones en el mundo finito. Es necesario, por tanto, que de alguna manera pueda el hombre *querer querer* (*Ib.*, p. 338), esto es, alcanzar un término en el cual la voluntad y su realización se adecúen perfectamente. Para que aquel "esbozo de ser" que está en el fondo de la voluntad humana se complete y tome forma es menester que el hombre renuncie a sí mismo y se trascienda. "Querer todo lo que queremos en la sinceridad plena del corazón es colocar en nosotros el ser y la acción de Dios" (*Ib.*, p. 491). La acción debe así pasar del orden natural al orden sobrenatural y afirmar resueltamente este último. La palabra que dice *existe* frente a lo sobrenatural es también ella misma una acción. Este método apologético, que consiste en reconocer en la naturaleza finita del hombre la exigencia necesaria del infinito y de

Dios, ha sido llamado por Blondel *método de la inmanencia y* defendido en la *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética* (1896). El lazo necesario entre el hombre y Dios no supone, con todo, una continuidad real entre lo natural y lo sobrenatural, sino que significa sólo que el progreso de la voluntad y de la acción, obligándonos a reconocer la insuficiencia del orden natural, confiere al hombre la capacidad, no de producirlo o definirlo, sino de reconocerlo y recibirlo. Si nuestra naturaleza no se encuentra cómoda en lo sobrenatural, éste está a gusto en nuestra naturaleza *(Lettre,* etc., p. 39). La insuficiencia del orden natural es también la insuficiencia de la historia: la conexión de los hechos no explica el carácter sobrenatural del Cristianismo, pero lo exige como su complemento y justificación *(Historia y dogma,* 1904).

El supuesto de esta primera fase de la filosofía de Blondel es que solamente la acción puede ofrecer la clave de lo que el hombre es y debe ser, y puede conducirle a comprender juntamente su propia naturaleza finita y su propia exigencia de infinito. "Se trata de todo el hombre —decía entonces Blondel (*L'action*, p. XXIII)—; no es, pues, sólo en el pensamiento donde se le debe buscar. Es menester trasladar el centro de la filosofía a la acción, porque en ella se encuentra también el centro de la vida." La acción es, en el libro de 1893, la única realidad concreta del hombre y, por tanto, comprende en sí también su ser y su pensamiento. En cambio, en las obras que Blondel ha ido publicando a partir de 1934, este supuesto ha sido abandonado, y el ser, el pensamiento y la acción son considerados como tres aspectos, ciertamente unidos, pero diversos y autónomos, de la realidad cósmica, humana y divina. Para cada uno de estos tres aspectos Blondel rehace el esquema especulativo de que se había valido en *La acción*; procede a describir el desarrollo de la realidad natural como el efecto de un contraste o de una deficiencia que ella necesariamente encierra para demostrar la necesidad de un complemento de aquel desarrollo mediante el recurso a la realidad sobrenatural. De esta manera, el esquema especulativo de la obra primitiva permanece idéntico; no hace más que multiplicarse, y la pérdida de vigor y de fuerza que de ello se origina, Blondel la suple con la abundancia verbal de la exposición.

En *El pensamiento* (1934), el resorte del desarrollo del pensamiento es colocado en el contraste entre el pensamiento *noètico,* que es el aspecto cósmico del pensamiento mismo y constituye su unidad, y el pensamiento *pneumático* que "introduce por todas partes la diversidad, la singularidad, los vínculos parciales, los centros de reacción, las perspectivas diferenciadas y concurrentes" *(Pensée,* I, p. 275). El pensamiento noètico es el que constituye el mundo físico y el mundo orgánico; mientras la dualidad de pensamiento noètico y pensamiento pneumático es la característica del pensamiento reflejo y constituye su poder de libertad y de elección. El pensamiento reflejo no consigue, en ninguna de sus fases, conciliar a la vez el aspecto noètico y el aspecto pneumático, esto es, la unidad y la multiplicidad, la inmutabilidad y el devenir. Su carácter incompleto se revela, en fin, como imposibilidad de ser completado; y tal imposibilidad natural exige necesariamente un complemento sobrenatural. Análogamente, *El ser y los seres* (1935) parte del reconocimiento de una

"antinomia ontològica", que es el resorte del desarrollo de los seres finitos: la antinomia entre "la certeza espontánea y confusa de una presencia, de un fondo sólido, de una subsistencia que funda todo conocimiento, toda conciencia, sin agotarse en ello", por un lado, y, por otro, "un sentimiento, si no de ausencia, por lo menos de un misterio que, sin hacernos dudar de la realidad profunda, hace de ella un objeto no de conocimiento definido, sino de búsqueda interminable" *(L'Etre,* p. 67). Esta antinomia se encuentra en todos los grados del ser, incluso en la persona humana, que, a pesar de su unidad, sigue siendo más un deber ser que un ser. Y se continúa en la comunión de los seres espirituales que tienden a la unidad perfecta, sin poder alcanzarla. De manera que la única satisfacción posible de lo que Blondel llama *desiderium naturale et inefficaxad infinitum* está en reconocerse en la unidad trascendente de Dios. Finalmente, en la nueva edición de *La acción* (1936-37), Blondel recorre la trama de su primera obra, atenuando o negando el carácter preeminente y exclusivo que en ella se reconocía a la acción. Su última obra, *La filosofía y el espíritu cristiano* (1944-46), tiende a justificar el plan providencial del mundo en la libertad que deja a los hombres y en los riesgos y los recursos que les ofrece. Pero el interés filosófico de esta obra es casi nulo.

690. EL MODERNISMO

El abate Luciano Laberthonnière (1860-1932), de los Padres del Oratorio, es el mayor representante del llamado modernismo, un intento de reforma católica que fue condenado por el papa Pío X con la encíclica *Pascendi*, del 8 de septiembre de 1907. Laberthonnière fue el director de los "Anales de Filosofía Cristiana" (que se publicaron desde 1905 hasta 1913), y casi todos sus escritos fueron publicados en este periódico. Los más notables son los recogidos en los *Ensayos de filosofía religiosa* (1903); a ellos se añade *El realismo cristiano y el idealismo griego* (1904), en el cual Laberthonnière contrapone a la filosofía griega, que ve en Dios una idea suprema y el arquetipo de la naturaleza, el Cristianismo, que ve en Dios la acción suprema y una acción inmanente en el espíritu del hombre. A continuación, Laberthonnière publicó el ensayo *Sobre el camino del catolicismo* (1912), y en 1923 volvía a publicar *La teoría de la educación* (ya incluida en los *Ensayos).* Después de su muerte se han publicado otros escritos que vienen a ser aclaraciones o ampliaciones de sus ideas fundamentales *(Estudios sobre Descartes,* 1935; *Estudios de filosofía cartesiana y primeros escritos filosóficos,* 1937; *Ensayo de una filoscfía personalista*, 1942; *Crítica del laicismo,* 1948).

El supuesto del que parte Laberthonnière es el de que una verdad cualquiera no se hace nuestra sino en la medida en que nos esforzamos para crearla en nosotros. Este supuesto es la base de la doctrina que, desde el punto de vista filosófico, llama *dogmatismo moral,* y desde el punto de vista religioso, *método de la inmanencia.* Desde este punto de vista, la filosofía no es una ciencia, sino más bien el esfuerzo consciente y reflejo del espíritu humano para conocer las razones últimas y el

verdadero sentido de las cosas (*Essais*, *p.* 5). La filosofía es más acción que conocimiento; y, en realidad, la distinción misma entre conocer y obrar es viciosa. Una vez adquirido, se puede, ciertamente, considerar el conocimiento como independiente de la acción, como una cosa perfecta y acabada; pero, considerándolo así, se hace de él una abstracción (*Ib.*, p. 138). Estas tesis son propuestas por Laberthonnière únicamente en orden a la vida religiosa. La verdad sobrenatural, la verdad de la revelación, no tiene valor para el hombre si él no la recrea por su cuenta. Lo sobrenatural es "la unión íntima de Dios con el hombre, la prolongación de la vida divina en la vida humana" (*Ib.*, p. XXVI). El hombre no existe sino en esta unión, sino en cuanto reconoce en Dios su principio y su fin. Este reconocimiento constituye la búsqueda y el hallazgo de Dios. Dios, ciertamente, continúa siendo el principio del hombre, aunque él no lo reconozca como su fin; pero, en este caso, sólo lo soporta. Reconociéndolo como fin, lo acepta y quiere; y con esto acepta y quiere también a los demás seres espirituales que dependen de Dios. De forma que este acto es "una ratificación del acto creador, una respuesta de amor al amor de Dios". El orden sobrenatural se revela y afirma, pues, en la misma intimidad *de* la conciencia humana, de manera tal que 'si el hombre desea poseer a Dios y ser Dios, Dios ya se ha dado a él. He aquí cómo en la misma naturaleza pueden encontrarse y se encuentran las exigencias de lo sobrenatural" *(Essais,* p. 171). Indudablemente, estas exigencias pertenecen no a la naturaleza como tal, sino a la naturaleza penetrada e invadida por la gracia; y, no obstante, la gracia es inseparable de la acción humana y, por tanto, toda acción humana "postula lo sobrenatural". Podríamos preguntar qué función tiene la Iglesia si la vida y la acción de lo sobrenatural son intrínsecas a la vida y a la acción del hombre. A dicha pregunta responde el ensayo sobre la *Teoría de la educación,* en el cual la educación y el Catolicismo se identifican y el Catolicismo es considerado como "una organización social que, tomando a la humanidad cual ella es en su miseria nativa, tiene por objeto libertarla y salvarla" *(Essais,* p. 262). Esta organización social es también, indudablemente, el resultado de una intervención especial de Dios; pero no es arbitraria ni "algo superfluo, impuesto a la humanidad por un capricho superior".

En el campo de la exégesis bíblica, el modernismo ha encontrado su mejor representante en Alfredo Loisy (1857-1940), que fue durante muchos años profesor de Historia de la Religión en el Colegio de Francia. Los escritos más conocidos de Loisy son: *El Evangelio y la Iglesia* (1902) y *Sobre un pequeño libro* (1903); de estos libros se han sacado muchas de las proposiciones condenadas por el papa Pío X en la encíclica *Pascendi dominici gregis*, del 8 de septiembre de 1907. Loisy respondió a la ordenación con un escrito titulado *Simples reflexiones sobre el decreto del Santo Oficio "Lamentabili sane exitu" y sobre la encíclica "Pascendi dominici gregis"* (1908). Notables son los escritos de crítica bíblica: *La religión de Israel* (1901); *El cuarto Evangelio* (1903); Los *evangelios sinópticos* (1907-08); *Ensayo histórico sobre el sacrificio* (1920). En otros libros, Loisy ha desarrollado y reafirmado su concepción filosófica: *La religión* (1917); *La disciplina intelectual* (1919); *La moral humana* (1923).

Loisy ha concebido y practicado la exégesis bíblica como una exégesis puramente crítica e histórica, la cual no puede ver en la Biblia más que el documento humano de un período de la historia humana; y ha distinguido por ello esta forma de exégesis de la "teológica y pastoral", que quiere sacar de la Biblia una lección apropiada a las necesidades actuales de los creyentes. Ha admitido de esta manera que algunos escritos del Viejo Testamento (por ejemplo, el Pentateuco) han sido poco a poco enriquecidos y transformados por varias generaciones sucesivas, y que los mismos evangelios sinópticos han sufrido esta transformación gradual, que, enriqueciéndolos con un valor religioso más intenso, los ha alejado cada vez más de la verdad histórica. Con todo, contra la crítica protestante, y especialmente la de Adolfo Harnack *(La esencia del Cristianismo*, 1900), ha afirmado que la esencia del Cristianismo no puede hallarse sólo en el Evangelio, y no consiste en la relación directa y privada que éste puede establecer entre el alma individual y Dios, sino que se realiza en la *tradición,* que toma cuerpo y sustancia en la Iglesia. Este es, ciertamente, el punto de vista católico. Pero Loisy pretende, además, conforme al método de la inmanencia de Blondel y Laberthonnière, que lo esencial de la tradición no está en las fórmulas dogmáticas, sino en la inmediata experiencia religiosa, que encuentra en aquellas fórmulas su expresión imperfecta y relativa. Desde este punto de vista, el dogma se convierte en un *símbolo* y pierde su valor absoluto. "Los símbolos y las definiciones dogmáticas están en relación con el estado general de los conocimientos humanos del tiempo y del ambiente en que se han constituido. De aquí se sigue que un cambio considerable en el estado de la ciencia puede hacer necesaria una nueva interpretación de las fórmulas antiguas, que, concebidas en otra atmósfera intelectual, no bastan para decir todo lo que sería menester o no lo dicen como convendría" *(L'Evangile et l'Eglise*, p. 208). Loisy es llevado, pues, a ver lo esencial de la vida religiosa en la experiencia moral; y sus últimos escritos defienden precisamente la estrecha conexión entre moralidad y religión. La religión es concebida como el *espíritu* que anima la moral, y la moral como la *práctica* de la religión. "Es la religión la que comunica a las reglas de la moralidad el carácter sagrado de la obligación y la que incita a observarlas en calidad de deberes; y es a través de la observancia del deber como la religión es cumplida" *(La religión,* 1917, p. 69). Estas últimas especulaciones de Loisy son significativas por lo que concierne al significado del modernismo: procurando desplazar el eje de la vida religiosa del entendimiento a la voluntad y la acción, tiende a reducirla a la experiencia moral y a disminuir o descuidar su carácter específico.

Se relaciona con el modernismo y con la filosofía de la acción la obra del más importante seguidor de Bergson, Eduardo Le Roy (1870-1954) sucesor de Bergson en el Colegio de Francia. Los escritos de Le Roy conceden gran atención a los problemas gnoseológicos y metafísicos; pero el interés que los domina es el religioso, y religioso en el sentido del catolicismo modernista. He aquí los principales: *Ciencia y filosofía* (1899-1900); *La ciencia positiva y las filosofía de la libertad* (1900); *Un nuevo positivismo* (1901), dedicado a la filosofía de Bergson; *Dogma y crítica* (1907); *La exigencia idealista y el hecho de la evolución* (1927

Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia (1928); *El pensamiento intuitivo (2* vols., 1929-30); *El problema de Dios* (1929). Le Roy es uno de los críticos más radicales de la ciencia contemporánea: hace suyos y lleva hasta sus consecuencias más extremas todos los temas fundamentales de la crítica de la ciencia, como se presenta en Mach, Duhem, Poincaré y otros. Pero, para él, la crítica de la ciencia no tiene su fin en sí misma, esto es, no tiene como finalidad reconducir el saber científico en aquellos límites que le garantizan eficacia y validez, sino más bien desvalorizar tal saber en provecho del pensamiento intuitivo y de la fe religiosa que él pretende fundar sobre esto. La crítica de la ciencia es en él, por tal motivo, una desvalorización total del pensamiento discursivo. Le Roy cree que el mérito de Bergson ha sido haber afirmado la subordinación de la idea a la realidad y de la realidad a la acción y, por tanto, el haber visto en la acción el principio y el fin de las cosas, y en la inteligencia sólo una luz que nos guía y no ya una fuerza que se baste a sí misma. La visión común del mundo lleva los signos de nuestra intervención elaboradora, mediante la cual hemos introducido en la realidad percibida acomodaciones y simplificaciones; de manera que en las cosas se refleja principalmente nuestra misma actividad. El pensamiento discursivo sustituye el dato primitivo, absolutamente heterogéneo, fluido, continuo y móvil, por una construcción ordenada, en la cual las cosas se perfilan con netos contornos en el tiempo y en el espacio. Se trata de una construcción que el espíritu humano ha producido por las necesidades de la acción, pero que es fruto de abstracciones y simplificaciones arbitrarias. Y aún mas arbitrarias son las abstracciones y simplificaciones de la ciencia, la cual construye por sí misma el llamado "hecho científico". Las pretendidas confirmaciones del experimento son, en realidad, círculos viciosos. Un método, un aparato, se tienen por buenos sólo cuando nos dan aquellos resultados que nosotros mismos hemos decretado arbitrariamente. El rigor y la necesidad de los resultados científicos existe sólo en el lenguaje que la ciencia emplea y son, por ello mismo, fruto de una pura convención. Todos los cuerpos pesados caerán siempre según las leyes de Galileo, porque estas leyes constituyen la definición de la caída libre. La definición de la unidad de tiempo supone la noción de movimiento uniforme, y ésta no puede constituirse si no se posee ya una unidad de tiempo. Fundada en estos círculos viciosos, la ciencia no tiene valor teórico, sino que busca y encuentra solamente *constantes útiles*; y las encuentra, porque la acción humana no comporta una precisión absoluta, sino que exige sólo que la realidad esté aproximadamente representada, en sus relaciones con nosotros, por un sistema de constantes simbólicas llamadas *leyes.* La ciencia, así entendida, es un producto de la libertad del espíritu, así como es un producto de la libertad del espíritu el mundo rígido, muerto y necesario al que se orienta la ciencia; pero la esencia misma de esta libertad escapa a la ciencia. Encontrarla, vivirla hasta el fondo y hacerla progresar es el fin de la filosofía, que como tal es siempre espiritualista.

La filosofía debe dar cuenta de la evolución que ha hecho surgir de la materia la vida, de la vida el hombre, y que apunta a avanzar más allá del hombre hacia una realidad superior. Le Roy describe, siguiendo las huellas de Bergson, las etapas salientes de esta evolución en sus obras principales:

La exigencia idealista y el hecho de la evolución, Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia y *El pensamiento intuitivo.* La evolución, como movimiento incesante, continuidad, progreso, se explica solamente admitiendo que el pensamiento es el ser mismo, el principio de toda posición, la urdimbre de toda realidad. Para entender la vida es necesario admitir que los individuos vivientes son manifestaciones de una Biosfera que circunda la Tierra y que está con los individuos en la misma relación en que el pensamiento está con las ideas que suscita y vivifica. Con la aparición del hombre sobre la Tierra empieza el reino de la Noosfera, el reino del progreso espiritual que el hombre realiza en todos los campos y que el Cristianismo orienta hacia el advenimiento de un nuevo grado, que será la fase suprema de la génesis vital. Este nuevo grado deberá realizarse por medio de la acción del *pensamiento intuitivo,* al cual Le Roy atribuye el poder de la invención creadora.

También es necesario dirigirse, para alcanzar la verdad religiosa, al pensamiento intuitivo o, como lo llama Le Roy, al *pensamiento-acción*, esto es, a la inmediata experiencia espiritual, propia de la vida moral. Las demostraciones habituales de la existencia de Dios son inoperantes. El mundo físico no tiene realidad; y sus leyes tienen, ciertamente, un creador, pero este creador es el hombre mismo, que las establece convencionalmente mediante los procesos de su pensamiento discursivo. Dios, como cualquier otra realidad, no se puede demostrar a deducir, sino solamente intuir; y la intuición de Dios es la misma experiencia moral. "La afirmación de Dios —dice Le Roy *(Problème de Dieu,* p. 105)— es la afirmación de la realidad moral como realidad autónoma independiente, irreductible, y aun quizá como realidad primera." La afirmación de Dics consiste en la afirmación del primado de la realidad moral como espíritu de nuestro espíritu; y en este sentido vivir significa creer en Dios; y conocer a Dios, tener conciencia de lo que está implícito en el acto de vivir. Desde este punto de vista, Le Roy declara igualmente falsas las concepciones de la inmanencia y de la trascendencia de Dios. Ciertamente, nosotros no conocemos a Dios más que en nosotros mismos o en el mundo, y jamás en sí mismo; y en este sentido es inmanente. Pero Dios se revela en el mundo y en nosotros "mediante una "llamada de trascendencia, mediante un impulso a dilatarnos sin fin, mediante una exigencia de realización indefinidamente progresiva que supera toda realidad acabada"; y en este sentido es trascendente. La trascendencia de Dios es, en realidad, para nosotros "una vocación de trascendencia"; y el verdadero problema no es el de su trascendencia, sino más bien el de la caída, por la cual el hombre pasa a estar, en cierta medida, separado de él (*Ib.*, p. 284). Desde este punto de vista, la personalidad de Dios tiene un valor puramente *pragmático;* significa que nosotros nos comportamos, en relación con Dios, como frente a una persona, que buscamos en El nuestra personalidad y que, encontrando de tal modo esta personalidad, alcanzamos la certidumbre de estar en el camino de la verdad (*Problème de Dieu*, p. 280). El dogma tiene también valor pragmático. Según Le Roy, es la fórmula de una regla de conducta práctica: en esto consiste su significado positivo. Lo cual, por otra parte, no excluye su relación

con el pensamiento: en primer lugar, porque hay deberes que se refieren también a la acción del pensamiento, y en segundo lugar, porque el mismo dogma afirma implícitamente que la realidad contiene, bajo esta o aquella forma, todo lo que justifica como razonable y saludable la conducta prescrita (*Dogme et critique, p.* 25). Así, el dogma de la Resurrección de Jesús tiende a prescribir, con respecto a Jesús, la actitud y la conducta que serían exigidas frente a un contemporáneo (*Ib.*, p. 255).

La filosofía de Le Roy es, ciertamente, la manifestación más notable del modernismo católico; pero también ella reduce la experiencia religiosa a la moral y a ver en las creencias religiosas el símbolo de las exigencias morales. Su valor especulativo queda suspendido del principio bergsoniano del pensamiento intuitivo, esto es, de un pensamiento que tenga el carácter de inmediatez, y, por tanto, la certeza absoluta de la vida vivida. Escapa a estos filósofos que la vida vivida (la cual es tan poco *inmediata* que se enlaza y vincula en todos sus momentos con el pensamiento discursivo y que no puede pasar sin éste precisamente y sobre todo para su conservación práctica) no tiene ninguna certeza y seguridad, sino que es ella misma (y con motivo de aquella misma movilidad tan exaltada por los bergsonianos) extremadamente incierta, inestable y poco segura. El pensamiento inmediato es otra forma del mito de la estabilidad y seguridad del propio destino, al que el hombre-filósofo permanece todavía ligado tenazmente en buena parte de la filosofía contemporánea.

691. SOREL

En general, la filosofía de la acción tiene interés y carácter religioso; en cambio, adquiere interés y carácter político en la obra de Jorge Sorel (1847-1922) quien declara inspirarse en la obra de Bergson. "La enseñanza de Bergson, dice Sorel, nos ha enseñado que la religión no es la única que ocupa la región de la conciencia profunda; los mitos revolucionarios, por este mismo titulo, tienen también su puesto en esta región (*Reflexiones sobre la violencia*, trad. cast. publicada por E.Beltrán).

Ingeniero y matemático, Sorel criticó el concepto positivista de la ciencia insistiendo en el valor "metafísico de las hipótesis científicas y en la inexistencia del determinismo" (Las *preocupaciones metafísicas de los físicos modernos,* 1905). Pero su obra más famosa es *Reflexiones sobre la violencia:* en ella acepta de Marx el principio de la lucha de clases y la negación total de la sociedad capitalista y trata de fundar este principio en una antropología y en una filosofía de la historia, que son las de la filosofía de la acción.

Según Sorel la realidad humana e histórica es devenir incesante, movimiento, acción: como tal, es libertad. Pero la libertad no se realiza sino en el acto de una oposición radical, violenta y total con la realidad histórica. "Cuando nos disponemos a obrar —dice Sorel (*Reflex. sobre la viol.*, p. 33)— nos hemos ya creado un mundo fantástico, contrapuesto al mundo histórico y dependiente de nuestra actividad: nuestra libertad se

convierte de este modo en algo perfectamente inteligible." La acción libre supone, debido a esto, "un mundo fantástico", que se contrapone al mundo histórico como a su negación total. Y cuando un mundo fantástico de este género se convierte en patrimonio de masas que se apasionan por él y hacen del mismo la norma de su acción, tenemos un *mito social.* El mito social no es un producto del entendimiento, sino una expresión de la voluntad. La utopía, en cambio, es un producto intelectualista y delinea un modelo con el cual se comparan las sociedades existentes para valorar el bien y el mal que contienen. Por esto, los mitos mueven a los hombres a prepararse para la destrucción de lo que existe, mientras que la utopía tiene por efecto dirigir a los espíritus a reformas realizables, que desmenuzan el sistema. Un mito es irrefutable porque es idéntico a fas convicciones de un grupo expresadas en términos de devenir, y no se puede descomponer en partes sobre el plano de una descripción histórica. La utopía, en cambio, se puede discutir como cualquier otra constitución social y se puede refutar. Sorel quiere desplazar el socialismo del plano de la utopía al plano del mito, libertando el mismo marxismo de sus elementos utópicos y llevándolo al principio puro y simple de la lucha de clases abierta, total y violenta.

Tal es el *síndicalismo*, que Sorel opone a las diversas formas de socialismo contemporáneo, condenadas por él en bloque como componendas, compromisos y degeneraciones faltas de valor espiritual. El unico mito capaz de mantener despierta la lucha de clases y de llevarla al plano de la guerra abierta y heroica es el de la huelga general. Este mito hace concebir el paso del • capitalismo al socialismo como una *catástrofe,* cuyo desarrollo escapa a cualquier descripción (*Reflex. sobre la viol.*, p. 168). Esto quita todo sentido a la política de reformas sociales que aparecen siempre incluidas en el ámbito de la sociedad burguesa y presenta la realización del socialismo como una obra "grave, temible, sublime"; pero, precisamente porque es tal, dotada también de una gran fuerza educadora y espiritualizadora. Puede ciertamente ocurrir que el mito no se realice nunca (como ha sucedido, por ejemplo, con la catástrofe esperada por los primeros cristianos); pero esto nada significa respecto al valor del mito, ya que éste no consiste en su concordancia con el curso de la realidad, sino más bien en su capacidad de suscitar la acción negativa de la realidad misma (*Ib.*, p. 138). El mito cumple, en otras palabras, la misma función que en la ciencia cumple una hipótesis de trabajo, la cual es siempre útil y fecunda, aun cuando los resultados a que conduce lleven a abandonarla. "Aceptando la idea de la huelga general, aun sabiendo que es un mito, nosotros hacemos como el físico moderno, que tiene plena confianza en su ciencia, aun sabiendo que el futuro la juzgara como superada" (*Ib.*, *p.* 170).

Todo esto implica la justificación de la violencia: no de la pequeña violencia, esporádica y falta de grandeza, sino de la violencia que es guerra de la clase obrera contra la superior. La violencia, en su verdadero concepto, excluye la fuerza, que es propia de la sociedad y del estado burgués. El socialismo no tiende a apoderarse de esta fuerza, sino a destruirla con la violencia y crear una sociedad de hombres

libres. De aquí el carácter moral de la violencia, la cual no destruye la moral, sino que la transforma y la lleva al plano del entusiasmo y del heroísmo. "El socialismo debe a la violencia los altos valores morales, con los cuales ofrece la salvación del mundo moderno" (*Reflex. sobre la viol.*, p. 333).

Las ideas de Sorel han tenido influencia notable sobre el movimiento político-social de los primeros decenios del siglo XX. El fascismo italiano y el comunismo ruso han tomado de el algunas de sus tesis características. Sus bases filosóficas son frágiles: se reducen a un *voluntarismo absoluto,* según el cual la voluntad humana no puede alimentarse y sostenerse más que en virtud de mitos imposibles. Escapa a Sorel la enseñanza fundamental del marxismo: la limitación y el condicionamiento que la voluntad encuentra en las relaciones sociales que la constituyen.

BIBLIOGRAFÍA

§ 687. De Newmann: *Collected Works,* 37 vols., Londres, 1870-1879. Sobre Newmann: P. Tureau-Dangin, *La Renaissance catholique: N. et le mouvement d'Oxford,* París, 1899; L. Félix-Faure, *N., sa vie et ses oeuvres,* París, 1901 ; W. Barry, *N.,* Londres, 1903; W. Ward, *The Life of J. H. Cardinal N., 2* vols., Londres, 1912; C. F. Harrold, *J. H. N.,* Nueva York, 1945; R. Sencourt, *N.,* Londres, 1948; J. A. Lutz, *Kardinal J. H. N.,* Zurich, 1948.

§ 668. Sobre Ollé Laprune: Boutroux, *Vie et oeuvres de L. O. L.,* en "Revue de phil.", 1903; G. Fonsegrive, *L. O. L., l'homme et le penseur,* París, 1912; M. Blondel, *L. O. L., L'achèvement et l'avenir de son oeuvre,* París, 1926; R. Crippa, *O. L.,* Brescia, 1947.

§ 689. Sobre Blondel: M. Cremer, *Le problème religieux dans la phil. de l'action,* París, 1912; J. de Tonquédec, *Immanence. Essai sur la doctrine de M. B.,* París, 1913; E. Carpita, *Educazione e religione in M. B.,* Florencia, 1920; O. Arcuno, *La filosofia dell'azione e il pragmatismo,* Florencia, 1924; P. Archambault, *L'oeuvre phil. de M. B.,* París, 1928; Lefèvre, *L'itinéraire phil. de M. B.,* París, 1928; Federici Arnoldi, *Interpretazione del problema dell'essere in M. B.,* Florencia, 1936; E. Oggioni, *La filosofia dell'essere de M. B.,* Nápoles, 1939; H. Duméry, B. *et la religión,* París, 1954; R. Crippa, *Il realismo integrale di M. B.,* Milán, 1954; Id., *Profilo della critica blondeliana,* Milán, 1962.

§ 690. Sobre el modernismo: G. Prezzolini, *Che cos'è il modernismo?* , Milán, 1908; Id., *Il cattolicesimo rosso,* Nápoles, 1908; R. Murri, *La politica clericale e la democrazia,* Roma, 1908; Id., *I problemi dell'Italia contemporanea,* Roma, 1908; Id., *Della religione, della Chiesa e dello* Stato, Milán, 1910; Id., *// Cristianismo e la religione di domani,* Roma, 1913; E. Buonaiutti, *Il programma dei modernisti,* Turín, 1908; Id., *Lettere di un prete modernista,* Roma, 1908; R. Murri, *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo,* Roma, 1908; G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia,* Bari, 1909; G. Sorel, *La religione d'oggi,* Lanciano, 1911; E. Rosa, *Il giuramento contro gli errori del modernismo,* Roma, 1911; J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus,* en "Zeitschrift für Politile", 1912, p. 1-218; A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique,* París, 1913; R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme religieux chez W. James et chez les catholiques modernistes,* París, 1922; E. Buonaiutti, *Histoire du modernisme catbolique,* París, 1927; J. Rivière, *Le modernisme dans l'église,* París, 1923.

§ 691. De Sorel, *Reflexiones sobre la violencia,* traducción castellana publicada por Enrique Beltrán, Madrid, 1914; *Escritos políticos (Reflexiones sobre la violencia, Las ilusiones del progreso, La descomposición del marxismo).* Hay una edición italiana de R. Vivarelli, Turín, 1963. *La religión de boy* es una colección de ensayos críticos sobre algunas formas contemporáneas de filosofía de la religión. Sorel: *Le système historique de Renán,* París, 1906.

Sobre Sorel: G. Santonastaso, *G.* S., Bari, 1932; P. Ángel, *Essais sur G. S.,* París, 1936; J. H. Meisel, *The Génesis of G. S.,* Ann Arbor, 1951; R. Humphrey, *Prophet Without Honor,* Harward, 1951; G. Goriely, *Le pluralisme dramatique de G. S.,* París, 1962.

CAPITULO III

BERGSON

692. VIDA Y ESCRITOS

Ya desde el principio, la obra de Bergson se presenta como la máxima expresión del espiritualismo francés que comienza con Maine de Biran y continúa en una numerosa familia de pensadores franceses contemporáneos (§ 675 sigs.). Pero puede, asimismo, ser comprendido legítimamente dentro del marco del *evolucionismo espiritualista*, que ha encontrado representantes y defensores en todos los países de Europa (§ 660). Además, recoge algunos temas de la crítica de la ciencia y del pragmatismo.

Su rasgo decisivo es, sin embargo, el espiritualismo. El tema fundamental, más aún, el tema único de la investigación bergsoniana, es la conciencia; pero su originalidad consiste en e) hecho de no considerar la conciencia como una energía infinita e infinitamente creadora, sino como una energía finita, condicionada y limitada por situaciones, circunstancias u obstáculos, que pueden incluso solidificarla, degradarla, bloquearla o dispersarla. El mismo Bergson ha puesto de relieve bajo este aspecto el carácter original de su espiritualismo. "El gran error —escribe (*Evolution créatr.*, 11.ª ed., 1911, p. 291)— de las doctrinas espiritualistas ha sido el creer que aislando la vida espiritual de todo lo demás, suspendiéndola en el espacio más alto posible sobre la tierra, la ponían a cubierto de todo ataque: como si con ello no la hubieran expuesto a ser confundida con el efecto de un espejismo." Las doctrinas espiritualistas han opuesto el testimonio de la conciencia a los resultados de la ciencia, sin tener en cuenta estos últimos o aun ignorándolos. Bergson, en cambio, pretende aceptar y hacer suyos los resultados de la ciencia, tener presente la existencia del cuerpo y del universo material para entender la vida de la conciencia, y así reinstalar la conciencia misma a su existencia concreta, que es condicionada y problemática. La problemática espiritualista adquiere por ello en ' su obra un sentido nuevo y tiende a insertar su misma problematicidad en la vida espiritual.

Enrique Bergson nació en París el 18 de octubre de 1859 y murió el 4 de enero de 1941. Fue, durante muchos años, profesor en el Colegio de Francia. Su primer escrito es el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), que ya en el título revela lo que será el método de la filosofía bergsoniana: liberar de estructuras intelectuales ficticias la vida original de la conciencia para alcanzarla en toda su pureza. La segunda

obra, *Materia y memoria* (1896), está dedicada al estudio de las relaciones entre cuerpo y espíritu. Pone la esencia del espíritu en la memoria y atribuye af cuerpo la función de limitar y escoger los recuerdos para los fines de la acción. La *Evolución creadora* (1907) es su obra principal, dedicada a poner de manifiesto la naturaleza de la vida como una corriente de conciencia *(impulso vital)*, que se insinúa en la materia, sujetándola a sí, pero quedando también limitada y condicionada por ella. En 1900, Bergson había publicado los ensayos sobre la *Risa*, que contienen también su doctrina sobre el arte; y otras tres colecciones de ensayos constituyen los libros titulados *La energía espiritual* (1919), *Duración y simultaneidad* (1922), a propósito de la teoría de Einstein, y *El pensamiento y lo moviente* (1934). En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Bergson ha mostrado la significación eticorreligiosa de su doctrina.

Después de la publicación de esta obra, Bergson, que era de origen judío, fue orientándose cada vez más hacia el catolicismo, en el cual declaró que veía el complemento del judaísmo. Pero (como se dice en un pasaje de su testamento [1937], revelado por su esposa) renunció a su verdadera conversión ante la ola de antisemitismo que iba propagándose por el mundo. "He querido —dice— permanecer entre los que mañana serán los perseguidos."

693. LA DURACIÓN REAL

El punto de partida y fundamento de toda la filosofía de Bergson es la doctrina de la *duración real.* Bergson mismo ha indicado la fuente de esta doctrina o, al menos, el punto de donde sacó la inspiración de la misma. Frente a la imprecisión de todas las doctrinas filosóficas, "una doctrina -dice *(La Pensée et le Mouvant*, 3.ª ed., 1934, p. 8)— nos había parecido ser una excepción y, probablemente por esto, nos habíamos aficionado a ella ya en nuestra primera juventud. La filosofía de Spencer intentaba seguir la huella de las cosas y modelarse sobre los rasgos de los hechos. Sin duda, buscaba aún su punto de apoyo en vagas generalidades. Nos dábamos buena cuenta de la debilidad de los *Primeros principios,* pero nos parecía que se derivaba del hecho de que el autor, insuficientemente preparado, no había podido profundizar las "ideas últimas" de la mecánica. Hubiéramos querido reanudar esta parte de su obra, completarla y consolidarla. Así fuimos llevados a la idea del tiempo. Y allí nos esperaba una sorpresa". La sorpresa consistió en advertir que el tiempo real, que tiene un papel fundamental en la filosofía de la evolución, escapa a las ciencias matemáticas. De este modo, la filosofía de Bergson, nacida del intento de profundización de un capítulo particular del evolucionismo de Spencer, se presenta en su origen como la transformación del evolucionismo naturalista de Spencer en un evolucionismo espiritualista, que identifica el proceso continuo, incesante y progresivo de la evolución con el devenir temporal de la conciencia.

La duración real es, en efecto, el *dato* de la conciencia, despojado de toda supraestructura intelectual o simbólica y aceptado en su simplicidad originaria. La existencia espiritual es un cambio incesante, una corriente continua e ininterrumpida que varía sin tregua, no sustituyendo cada

estado de conciencia por otro, sino disolviendo los estados mismos en una continuidad fluida. No hay un sustrato inmóvil del yo sobre el cual se proyecte la sucesión de los estados conscientes. La duración es el progreso continuo del pasado, que roe el futuro, y se acrecienta avanzando. La memoria no es una facultad especial, sino que es el mismo devenir espiritual que espontáneamente lo conserva todo en sí mismo. Esta conservación total es al mismo tiempo una creación total, ya que en ella cada momento, aun siendo el resultado de todos los momentos precedentes, es absolutamente nuevo respecto a ellos. "Para un ser consciente —dice Bergson—, existir significa cambiar, cambiar significa madurar, madurar significa crearse indefinidamente a sí mismo" (*Evol. créatr.*, p. 8).

La vida espiritual es esencialmente autocreación y libertad. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), Bergson ha mostrado cómo toda la discusión entre deterministas e indeterministas nace del intento de entender la vida de la conciencia, que es movimiento y duración, con los esquemas tomados de la consideración de la materia, que es extensión e inmovilidad. No es posible reducir la duración de la conciencia al tiempo homogéneo de que habla la ciencia, constituido por instantes iguales que se suceden. El tiempo de la ciencia es un tiempo espacializado y que por esto ha perdido su carácter original. Tampoco es posible hablar de una multiplicidad de estados de conciencia semejante a la multiplicidad de los objetos espaciales que se separan y se excluyen el uno al otro. Todos los estados de conciencia se unifican en la fluida corriente de la conciencia, de la cual no pueden distinguirse si no es por un acto de abstracción, y el tiempo es, en la conciencia, la corriente del cambio, no una sucesión regular de instantes homogéneos. La labor abstractiva del entendimiento y el uso del lenguaje que va unido a él, es lo único que transforma esta corriente continua en una multiplicidad de estados de conciencia diversos, numerables e inmóviles. Supuesto esto, no se puede decir (como hace el determinismo) que el alma está determinada por una simpatía, por un odio o por otro sentimiento, como por una fuerza que actúe sobre ella. Tales sentimientos, si alcanzan una profundidad suficiente, no son fuerzas extrañas al alma, sino que cada uno constituye el alma entera; y decir que el alma se determina bajo la influencia de uno de ellos significa reconocer que se determina por sí misma y que, por tanto, es libre. Por otra parte, la libertad no tiene el carácter absoluto que el espiritualismo pretende a veces atribuirle; por el contrario, admite grados. Sentimientos e ideas que provienen de una educación mal comprendida llegan a constituir un yo parásito, que se sobrepone al yo fundamental, disminuyendo en la misma medida su libertad. Muchos —dice Bergson (*Essay*, 1889, p. 127)— viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Somos, en cambio, verdaderamente libres cuando nuestros actos emanan de nuestra entera personalidad, cuando tienen con ella aquella semejanza indefinible que hay a veces entre el artista y su obra (*Ib.*, p. 131). La relación entre el yo y sus actos no puede tampoco ser explicada apelando al concepto de causalidad, que permite explicar los vínculos existentes entre los fenómenos naturales y hacerlos previsibles. Los actos libres no son nunca

previsibles y, propiamente hablando, no se puede decir que el yo sea su causa, ya que el yo no se distingue de ellos, sino que precisamente vive y se constituye en ellos. La libertad no puede ser definida, porque coincide con el proceso mismo de la vida consciente. Definirla, esto es, expresarla en una fórmula de lenguaje, significa transferirla al plano de la consideración espacial y de los objetos físicos; pero en éste no hay más que determinismo, porque ha desaparecido precisamente lo que constituye la conciencia: la duración real.

694. ESPÍRITU Y CUERPO

El evolucionismo espiritualista está caracterizado, por lo que se refiere a la relación de espíritu y cuerpo, por la doctrina del paralelismo (o monismo) psicofisico (§ 660). En cambio, Bergson cree que esta doctrina es equivalente, en sus resultados, a la de la conciencia como epifenómeno de los datos físicos, propia del evolucionismo materialista. ' Tanto si se considera —dice (*Matière et mémoire*, p. 4)— el pensamiento como una simple función cerebral, y el estado de conciencia como un epifenómeno del estado cerebral, como si se consideran los estados del pensamiento y los estados del cerebro como traducciones en dos lenguas diferentes del mismo original, se supone, en un caso y en el otro, el mismo principio: si pudiésemos penetrar en el interior de un cerebro que trabaja y asistir al entrecruzamiento de los átomos de que está hecha la corteza cerebral o si, por otra parte, poseyéramos la clave de la psicofisiología, sabríamos detalladamente todo lo que sucede en la conciencia correspondiente." Contra esta adecuación o equivalencia de lo psíquico y de lo físico va dirigida, en cambio, la tesis expuesta por Bergson en *Materia y memoria* (1896). Bergson empieza por rechazar tanto el realismo como el idealismo, por lo que se refiere a la realidad de la materia. Apela al "sentido común, el cual afirma ciertamente (como hace el realista) que el objeto existe independientemente de la conciencia que lo percibe, pero cree (como hace el idealista) que este objeto es, sin más, identico al dato sensible. En otras palabras, para el sentido común, el objeto no es más que una *imagen*, pero una imagen existente. En el sistema de imágenes al que se reduce el mundo hay una, sin embargo, que se presenta con caracteres especiales: nuestro cuerpo, que es el único medio para actuar sobre las mismas imágenes. La percepción es precisamente el acto de la inserción activa de aquella imagen, que es nuestro cuerpo, en el sistema de las otras imágenes: es acción, no contemplación. Esto establece inmediatamente una diferencia radical entre la percepción y el recuerdo. Se cree, de ordinario, que la diferencia entre estos dos elementos es solamente de grado, y que el recuerdo es una percepción menos intensa o desvaída. Este es, según Bergson, el error de la psicología materialista y de la espiritualista. En cambio, entre la percepción y el recuerdo hay una diferencia de naturaleza. La percepción es la potencia de acción del cuerpo viviente, que se inserta activamente entre las demás imágenes y provoca su sacudida y su readaptación; el recuerdo, como supervivencia de imágenes pasadas, guía e inspira la percepción (ya que siempre se obra

teniendo por base las experiencias pasadas); ·pero se hace verdaderamente actual precisamente en el acto de la percepción misma. De ello se sigue que la función del cuerpo, interpuesto entre los objetos que actúan sobre él y aquellos sobre los cuales él actúa, es la de un conductor, encargado de recoger los movimientos y transmitirlos, cuando no los detiene, a ciertos mecanismos motores, determinados si la acción es refleja, escogidos si la acción es voluntaria. "Todo sucede, pues, como si una memoria independiente recogiera las imágenes a lo largo del tiempo, a medida que se producen, y como si nuestro cuerpo, con lo que le rodea, no fuera más que una de estas imágenes, la última, la que obtenemos a cada momento, practicando un corte instantáneo en el devenir en general (*Matièreet mémoire*, p. 8). Bergson distingue tres términos: el recuerdo puro, el recuerdo imagen y la percepción, que explican el paso de la duración real, como puro proceso espiritual, a la percepción, en que la duración se convierte en acción y reacción de las imágenes entre sí. "Las ideas, los puros recuerdos, sacados del fondo de la memoria, se desarrollan en recuerdos-imágenes cada vez más capaces de insertarse en el sistema motor. A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más completa, concreta y consciente, tienden cada vez más a confundirse con la percepción que los atrae y cuyo marco ellos adoptan. Por tanto, no hay y no puede haber en el cerebro una región en la cual los recuerdos se fijen y se acumulen. La pretendida destrucción de los recuerdos por causa de lesiones cerebrales es sólo la interrupción del progreso continuo por el cual el recuerdo se actualiza" (*Ib.*, p. 140). De esto deriva que el recuerdo puro (la conciencia en su duración real) no esté vinculado a ninguna parte del cuerpo y es por esto espiritualidad independiente. "El cuerpo —dice Bergson (*Ib.*, p. 199)—, orientado siempre hacia la acción, tiene como función esencial la de limitar, ·para la acción, la vida del espíritu." Esta función la ejerce el cuerpo mediante la percepción, que es "la acción posible de nuestro cuerpo sobre los otros cuerpos". Cuando se trata de cuerpos circunstantes, separados del nuestro por un espacio más o menos considerable, que mide la lejanía en el tiempo de sus promesas o de sus amenazas, la percepción no hace más que trazar acciones posibles. Cuando la distancia disminuye, la acción posible tiende a transformarse en acción real, y cuando se anula, la percepción delinea no ya una acción virtual, sino una acción real. Tenemos entonces el dolor, el esfuerzo actual de la parte dañada para volver las cosas a su lugar; y en esto consiste la subjetividad de la sensación efectiva (sentimiento).

La vida espiritual trasciende, pues, por todos lados los límites del cuerpo y. por lo mismo, de la percepción y de la acción que están ligadas al cuerpo. El cuerpo representa solamente el plano de la acción, mientras la memoria pura es el plano en que el espíritu conserva el marco de toda la vida pasada y se identifica con la duración. El dualismo de cuerpo y espíritu es sustituido Por Bergson por el dualismo de acción (o percepción) y memoria. La e*volución creadora* se dirige a resolver este dualismo.

695. EL IMPULSO VITAL

La *Evolución creadora,* en efecto, trata de mostrar cómo el mundo mismo de la acción y de la percepción, en cuanto sistema de imágenes exteriorizadas y

espacializadas y, por esto, objeto de la inteligencia y de la ciencia, se constituye en virtud de aquel mismo movimiento que es el proceso temporal de la vida consciente. La obra tiende a mostrar que, mientras la inteligencia es incapaz de comprender la naturaleza de la vida, ésta, como evolución espiritual, permite explicar la naturaleza y el origen de la inteligencia y de sus objetos.

En primer lugar, Bergson reduce la vida biológica a la vida de la conciencia, a la duración real. La vida es siempre creación, imprevisibilidad y, al mismo tiempo, conservación integral y automática de todo el pasado. Tal es la vida del individuo, así como la de la naturaleza; pero las suertes de una y otra son distintas. Cada uno de nosotros, al considerar retrospectivamente su historia, observará que su personalidad infantil, aun cuando indivisible, reunía en sí diversas personas que podían coexistir en estado naciente, pero que poco a poco se han ido haciendo incompatibles, poniéndonos muchas veces frente a la necesidad de una elección. "El camino que recorremos en el tiempo —dice Bergson (*Evol. créatr.*, p. 109)— está salpicado de fragmentos de todo lo que empezábamos a ser, de todo lo que hubiéramos podido llegar a ser." Nosotros no podemos vivir más que una sola vida; por esto debemos escoger. La vida de la naturaleza, en cambio, no está sujeta a tales sacrificios: conserva las tendencias que se han bifurcado en un cierto punto y crea series divergentes de especies que se desarrollan separadamente. En otras palabras, la vida no sigue una línea de evolución única y simple. Se desarrolla "como un haz de tallos", creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes, entre las cuales se divide su impulso originario. Las bifurcaciones *de* su desarrollo han sido, pues, numerosas. Pero muchos han sido también los caminos sin salida, frente a los pocos grandes caminos que ella misma se ha creado. La unidad de las distintas direcciones no es una unidad de coordinación, de convergencia, como si la vida realizase un plan preconcebido. El finalismo, en este sentido, queda excluido: la vida es creación libre e imprevisible. Se trata, en cambio, de una unidad que precede a la bifurcación, esto es, de la unidad de la *vis a tergo*, del *impulso* que la va poco a poco realizando; El impulso de la vida, conservándose a lo largo de las líneas de evolución en las cuales se divide, es la causa profunda de las variaciones, por lo menos de aquellas que se transmiten regularmente con la herencia, que se adicionan y crean nuevas especies. Todo esto, si excluye el plan preestablecido de cualquier teoría finalista, excluye, asimismo, el que la evolución haya sucedido por causas puramente mecánicas. El mecanicismo no puede explicar la formación de órganos complicadísimos que tienen, con todo, una función muy simple, como es el caso del ojo. Bergson se vale de la comparación de una mano que atraviesa limaduras de hierro, que se comprimen y resisten a medida que avanza. En un cierto momento la mano habrá agotado su esfuerzo y, en el mismo preciso momento, los granos de limadura se habrán yuxtapuesto y coordinado en una forma determinada: la de la mano que se detiene y de una parte del brazo. Si suponemos que la mano y el brazo han permanecido indivisibles, los espectadores buscarán en los mismos granos de limadura y en las fuerzas internas de la masa la razón de su disposición. Unos explicarán la posición

de cada grano por la acción que los granos próximos ejercen sobre él, y serán los mecanicistas. Otros querrán que un plan de conjunto haya presidido el detalle de estas acciones elementales, y serán los finalistas. La verdad es que ha habido un acto indivisible, el de la mano que ha atravesado las limaduras: el inagotable detalle de los movimientos de los granos, como su orden final, expresa *negativamente* este movimiento indiviso, porque es la forma global de la resistencia y no una síntesis de acciones positivas elementales (*Evol. créatr.*, p. 102-103). La acción indivisible de la mano es la del impulso vital; el subdividirse del impulso vital en individuos y especies, en cada individuo en la variedad de los órganos que lo componen y en cada órgano en los elementos que lo constituyen, es debido a la resistencia de la materia bruta (que corresponde, en el ejemplo citado, a las limaduras de hierro).

La primera bifurcación fundamental del impulso vital es la que ha dado origen a la división entre la *planta y* el *animal.* El vegetal se caracteriza por la capacidad de fabricar sustancias orgánicas con sustancias minerales (función clorofílica). Los animales, obligados a ir en busca de su nutrición, se han desarrollado en el sentido de la actividad locomotriz y, por tanto, de una conciencia cada vez más despierta. Las dos tendencias se han disociado al crecer, pero en su forma rudimentaria se implican mutuamente; y el mismo impulso que ha llevado al animal a darse nervios y centros nerviosos ha debido llegar en la planta a la función clorofílica *(Evol. créatr.*, p. 124). Por otro lado, tampoco la vida animal se ha desarrollado en una dirección única. Los Artrópodos y los Vertebrados son las líneas en las cuales la evolución de la vida animal en el sentido de la movilidad y de la conciencia ha tenido más éxito. Las otras dos direcciones de la vida animal, las indicadas por los Equinodermos y por los Moluscos, han terminado, en cambio, en un callejón sin salida. La evolución de los Artrópodos ha alcanzado su punto culminante en los insectos, y en particular en los Himenópteros; la de los Vertebrados, en el hombre. En estas dos direcciones, el progreso se ha verificado, sin embargo, de manera diversa, ya que en la primera dirección se ha dirigido hacia el instinto y en la segunda hacia la inteligencia.

696. INSTINTO E INTELIGENCIA

Instinto e inteligencia son tendencias diversas, pero relacionadas y nunca absolutamente separables. No hay inteligencia sin trazas de instinto, ni instinto que no esté rodeado por un halo de inteligencia. Con todo, en su forma perfecta el instinto se puede definir como la facultad de utilizar y construir instrumentos orgánicos, y la inteligencia, como facultad de fabricar instrumentos artificiales y variar indefinidamente su fabricación. Originariamente, el hombre no es *homo sapiens* sino *homo faber (Evol. créatr.*, p. 151). Su característica es la de remediar la deficiencia de los ordenes naturales de que dispone mediante instrumentos aptos para defenderse contra los enemigos y contra el hambre y el frío. Los instrumentos que el hombre crea artificialmente corresponden, en la otra dirección de la vida, a los órganos naturales de que se vale el instinto; y,

por esto, la inteligencia y el instinto representan dos soluciones divergentes, pero igualmente elegantes, de un mismo problema (*Ib.*, p. 155). Pero mientras la inteligencia se orienta hacia la conciencia, el instinto lo hace hacia la inconsciencia. Cuando la naturaleza dota al ser viviente del instrumento que debe emplear, el punto en que se ha de aplicar, el resultado que debe obtener, la parte reservada a la elección es débilísima, y por esto es también igualmente muy débil y crepuscular la conciencia. Por esto, el instinto sera consciente sólo en la medida en que sea deficitario, esto es, sólo en relación con la contrariedad y los obstáculos que ha de encontrar en su acción normal. En la inteligencia, en cambio, el estado normal es el *déficit*, es decir, el desnivel que existe entre la representación y la acción. La inteligencia debe, en efecto, a través de mil dificultades, escoger para su trabajo el lugar y el momento, la forma y la materia. Y no podrá nunca satisfacerse enteramente, ya que toda nueva satisfacción creará nuevas necesidades. De esta diferencia fundamental nacen las otras: la inteligencia es llevada a considerar las relaciones entre las cosas; el instinto, las cosas mismas; la inteligencia es conocimiento de una forma; el instinto, de una materia. Este último carácter constituye, a primera vista, una superioridad de la inteligencia: una forma, precisamente porque está vacía, puede ser rellenada como se quiera, y, por esto, todo conocimiento formal es prácticamente ilimitado y un ser inteligente "lleva consigo lo que le permite sobrepasarse a sí mismo". Pero este mismo carácter formal priva a la inteligencia de la capacidad de detenerse en la realidad de que tendría necesidad. "Hay cosas —dice Bergson (*Evol. créatr.*, p. 164)— que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que no hallara nunca. Estas cosas, sólo el instinto las encontraría; pero no las buscará nunca."

Todo esto establece la capacidad y los límites de la inteligencia humana. La inteligencia está orientada sustancialmente a los fines de la vida, sirve para construir instrumentos inorgánicos y sólo se encuentra bien cuando tiene que tratar con la materia inorgánica. Pero la materia inorgánica es solidificación, inmovilidad, discontinuidad: la inteligencia tiende, pues, a transformar todo lo que considera en elementos solidos, discontinuos e inmóviles. Por esto se representa el devenir como una serie de *estados*, cada uno de los cuales permanece homogéneo consigo mismo y, por tanto, inmutable. Aun cuando su atención se centra en el cambio interno de uno de estos estados, lo descompone en una serie de estados ulteriores que tendrán los mismos caracteres de fijeza e inmovilidad. Así, la inteligencia deja pasar por alto precisamente lo que de nuevo hay en la evolución de la vida y se caracteriza por una incomprensión natural del movimiento y de la vida. Bergson define el funcionamiento de la inteligencia como un mecanismo cinematográfico. En efecto, la inteligencia toma instantáneas inmóviles del devenir e intenta reproducirlo mediante la sucesión de las mismas. Pero este mecanismo deja escapar lo peculiar de la vida: la continuidad del devenir, en el cual no se pueden distinguir estados. De ahí que todos los intentos de la inteligencia para comprender el devenir no consigan más que transformarlo en una serie de inmovilidades sucesivas, que no tienen ya nada de la continuidad originaria. Aparecen entonces las objeciones de Zenón de Elea contra el

movimiento: objeciones irrefutables desde el punto de vista de la inteligencia, porque se fundan en la espacialización del devenir, en su reducción a una serie de inmovilidades sucesivas. La incapacidad de la inteligencia frente a la vida es la incapacidad de la ciencia, que se funda en la inteligencia. La ciencia obtiene los mayores éxitos en el mundo de la naturaleza inorgánica, donde Ja *duración* real de la conciencia es sustituida por un *tiempo* homogéneo y uniforme (constituido por instantes iguales), que en realidad no es ya tiempo, sino espacio. A este tiempo espacializado es aplicable la medida científica; en cambio, el tiempo verdadero, la duración, no es susceptible de medida porque no presenta ninguna uniformidad y es creación continua. No obstante, este método de la ciencia no es una inferioridad suya, sino la condición de su éxito. La ciencia se dirige a la acción; saber equivale a prever, esto es, a avanzar de una situación dada a otra futura. Avanza a saltos, esto es, por intervalos, que pueden hacerse tan pequeños como se quiera, pero que no constituyen jamás una continuidad. La ciencia revela sus propias limitaciones sólo cuando trata de comprender la vida. Para comprender la vida es necesario un órgano completamente diverso de la inteligencia científica. ¿Existe este órgano?

697. LA INTUICIÓN

Se ha visto que la otra dirección fundamental de la vida es el instinto. Pero la inteligencia no se separa nunca completamente del instinto: es posible, pues, un retorno consciente de la inteligencia al instinto: tal retorno es la *intuición.* La intuición es un instinto que se ha hecho desinteresado, consciente de sí, capaz de volver sobre su objeto y de extenderlo indefinidamente (*Evol. créatr.*, p. 192). Que un esfuerzo de esta clase sea posible se demuestra por la presencia en el hombre de la intuición estética, que da lugar al arte. La intuición estética, en efecto, nos hace percibir aquella *individualidad* de las cosas que escapa a la percepción común, encaminada a retener de los objetos sólo las impresiones útiles para los fines de la acción. La intuición, en otras palabras, quita en el arte el velo que las exigencias de la acción ponen entre nosotros y las cosas, velo sin el cual todos los hombres podrían entrar en comunicación inmediata con las cosas mismas y ser naturalmente artistas. Dado, en cambio, que las exigencias de la acción fuerzan al hombre a leer las etiquetas que imponen a las cosas, con el lenguaje, las necesidades de la práctica, el artista surge raras veces y se distingue por su capacidad de ver, escuchar o pensar sin referirse a las necesidades de la acción. Si fuese posible una liberación completa de tales necesidades, se tendría un artista excelente en todas las artes. Pero, en realidad, sucede que el velo se levanta accidentalmente sólo por una parte, es decir, en la dirección de uno solo de los sentidos humanos; y de esto nace la diversidad de las artes y la especialidad de las predisposiciones *(Le Rire,* 1908, p. 160).

La intuición estética, empero, va dirigida solamente a lo individual y no puede ser, por tanto, el órgano de una metafísica de la vida. Pero se puede concebir una investigación orientada en el mismo sentido que el arte y que tenga por objeto la vida en general. Una investigación de este género será

propiamente filosófica; más aún, constituirá el órgano de la metafísica. Mientras la ciencia encuentra su órgano en la inteligencia y su objeto apropiado en la materia inmóvil, la metafísica encuentra su órgano en la intuición y su objeto apropiado en la vida espiritual. Si el análisis es el procedimiento propio del entendimiento, el procedimiento propio de la intuición será la simpatía, "por la cual penetramos en el interior de un objeto, para coincidir en él en lo que tiene de único y, por lo tanto, de inefable (*La Pensée et le Mouvant*, p. 205). Si el análisis intelectual tiene necesidad de *símbolos*, la metafísica intuitiva es, en cambio, la ciencia que pretende dejarlos completamente al margen. En efecto, posee de un modo absoluto e infinito la realidad, en vez de conocerla; se coloca directamente en ella, en vez de adoptar puntos de vista en torno a ella, y por esto la aprehende fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica (*Ib*., p. 206).

Bergson apela continuamente a la intuición a lo largo de toda su investigación. La intuición nos revela la duración de la conciencia y nos pone en guardia contra la espacialización de la misma operada por la inteligencia. Es la intuición la que nos hace conscientes de nuestra libertad. Es también la intuición la que nos permite alcanzar aquel impulso vital que es la fuerza creadora de toda evolución biológica. En realidad, el único objeto de la intuición es el espíritu. Consiste en "la visión directa del espíritu por parte del espíritu". Sin embargo, el universo material no permanece opaco a la intuición. Si el dominio propio de ésta es el espíritu, "ella querría, no obstante, alcanzar en las cosas incluso materiales su participación en la espiritualidad —y diríamos en la divinidad—, si no supiéramos todo lo que se mezcla todavía de humano en nuestra conciencia incluso depurada y espiritualizada" (*Ib*., p. 37). La intuición puede tener significados diversos y no se puede definir unívocamente. Con todo, su distintivo fundamental es que piensa en términos de duración, es decir, de espiritualidad o de conciencia pura. Y esto precisamente hace de ella el órgano específico de la metafísica. Entre la metafísica y la ciencia, Bergson no pretende establecer una diferencia de valor, sino solamente de objeto y de método. Compete a la ciencia el conocimiento intelectual de la materia; a la metafísica, la intuición del espíritu. Puesto que el espíritu y la materia se tocan, también la ciencia y la metafísica tendrán una superficie periférica común: así podrán actuar una sobre otra y estimularse mutuamente.

Para cumplir su función, la filosofía deberá dejar de ser un mero análisis de los conceptos implícitos en las formas comunes del lenguaje y deberá versar sobre la misma existencia real. Pero toda existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto o percepción externa en general, si se trata de un objeto material; se llamara intuición, si se trata del espíritu. ¿Hasta dónde puede llegar la intuición? Sólo ella puede decirlo. "Ella —dice Bergson (*Ib*., p. 61)— llega a poseer un hilo: ella misma deberá ver si este hilo sube hasta el cielo o si se detiene a cierta distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se relacionará con la de los grandes místicos; y yo puedo comprobar por mi cuenta que ésta es la verdad. En el segundo caso, las experiencias metafísicas quedarán

aisladas unas de otras, sin que, no obstante, se opongan entre sí. En todo caso, la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana."

698. GÉNESIS IDEAL DE LA MATERIA

Al rechazar Bergson cualquier diferencia de valor entre la metafísica y la ciencia, y al afirmar que metafísica y ciencia se distinguen únicamente por la diversidad de sus objetos, se podría pensar que tal diversidad es, en cierto modo, irreductible, esto es, que la materia y el espíritu constituyen dos realidades últimas, aunque en contacto mutuo y con mutuas posibilidades de acercamiento y de inserción. Pero la *Evolución creadora* tiene, entre sus partes más significativas, una "génesis ideal de la materia", que trata de explicar la materia misma como una detención virtual o posible de aquel impulso vital que es pura espiritualidad.

La evolución de la vida aparece a primera vista a Bergson como el resultado del encuentro y de la lucha entre el espíritu y la materia. "Todo sucede como si una larga corriente de conciencia hubiera penetrado en la materia, cargada, como toda conciencia, de una enorme multiplicidad de virtualidades que se interpretasen. Ha impulsado a la materia a organizarse, pero su movimiento ha sido, a la vez, infinitamente retrasado e infinitamente dividido" (*Evol. créatr.*, p. 197). Pero la intuición no tarda en comprender que la materia, como interrupción de la tensión vital, como detención virtual del impulso, como aparición de la extensión y de la división de los entes y como inversión del orden vital en el orden estático de la materia, está, en cierto modo, presente en là misma conciencia humana. "Cuanta más conciencia tenemos de nuestro progreso en la duración pura —dice Bergson (*Ib.*, p. 219-20)—, tanto mas sentimos las diversas partes de nuestro ser entrar la una en la otra y concentrarse toda nuestra personalidad en un punto o, mejor, en una punta, que se inserta en el futuro, mellándolo sin tregua. En esto consisten la vida y la acción libre. Nos dejamos, en cambio, llevar; soñamos en vez de actuar. En este mismo acto, nuestro yo se dispersa; nuestro pasado, que hasta aquel momento se recogía en sí mismo en el impulso indivisible que nos comunicaba, se descompone en mil recuerdos que se exteriorizan los unos respecto a los otros. Renuncian a interpretarse a medida que se solidifican. Nuestra personalidad vuelve a descender de este modo en dirección al espacio." La materialidad es, pues, un movimiento o, mejor, un paro virtual del movimiento o un obstáculo al movimiento, que se encuentra en la misma conciencia. Desde este punto de vista, la vida es "un esfuerzo para ascender por la pendiente por la que baja la materia". Si fuese pura conciencia y, a mayor abundamiento, si fuera supraconciencia, sería pura actividad creadora (*Evol. créatr.*, p. 267). Pero el límite de su creatividad le es intrínseco: su movimiento hacia delante se complica con su movimiento hacia atrás, y este movimiento hacia atrás, la dispersión de la vida, la solidificación que procura parar

el flujo creador, es la materialidad. "En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, ya que la materia que forma un mundo es un flujo indiviso, así como también es indivisa la vida que la atraviesa, recortando en ella los seres vivientes. De estas dos corrientes, la segunda se opone a la primera; pero, no obstante, la primera obtiene alguna cosa de la segunda; resulta de ello aquel *modus vivendi*, que es precisamente la organización" (*Ib.*, p. 271). La organización biológica toma para nuestros sentidos y para nuestra inteligencia la forma de partes extrínsecas las unas a las otras en el tiempo y en el espacio, porque nosotros cerramos los ojos a la unidad del impulso que a través de las generaciones une los órganos a los órganos, los individuos a los individuos, las especies a las especies, y hace de toda la serie de los vivientes una ola única que corre por la materia. Pero apenas con la intuición rompemos el esquema solidificado de la inteligencia, todo se vuelve a poner en movimiento y se reduce a movimiento. Este movimiento es continuado en la naturaleza solamente por el hombre, ya que por todas partes, excepto en el hombre, la conciencia se ve bloqueada e imposibilitada de llegar a su forma. Sólo el hombre continúa el movimiento creador del impulso vital y lo prolonga en las manifestaciones que le son propias: la moral y la religión.

699. SOCIEDAD CERRADA Y SOCIEDAD ABIERTA

Ni siquiera en el mundo humano, que es el mundo social, la conciencia es pura actividad creadora. Aquel antagonismo de movimientos que la intuición descubre en la conciencia del yo y que se vuelve a encontrar en la vida como contraste entre impulso vital y materialidad, domina también el mundo social. Las sociedades humanas que históricamente se han formado y se forman, son sociedades *cerradas*, en las cuales el individuo actúa únicamente como parte del todo y que dejan un margen mínimo para la iniciativa y la libertad. El orden social se modela sobre el orden físico, si bien sus leyes no tienen la necesidad absoluta de las leyes físicas. Pero el individuo sigue el camino ya trazado por la sociedad: automáticamente obedece sus normas y se conforma con sus ideales. La sociedad es la fuente de las obligaciones morales. Estas no son, como quería Kant, exigencias de la pura razón, sino costumbres sociales que garantizan la vida y la solidez del cuerpo social. La razón entra en estas obligaciones sólo para dictar las modalidades de su cumplimiento: pero no tiene nada que ver con su origen. En la base de la sociedad está la costumbre de contraer hábitos, y éste es el único fundamento de la obligación moral. Lo que en la otra gran línea de la evolución animal ha realizado la naturaleza mediante el instinto, dando origen a la colmena y al hormiguero, en la línea de la inteligencia lo ha realizado mediante la costumbre. En esta línea se deja una cierta amplitud a la elección individual y, por tanto, toda costumbre moral tiene una cierta contingencia. Pero su conjunto, esto es, el hábito de contraer hábitos, tiene la misma intensidad y regularidad que el instinto (*Deuxsources*, p. 21).

Pero al lado de la moral de la obligación y de la costumbre, que es propia de una sociedad cerrada, hay la *moral absoluta*, la de los santos del Cristianismo,

de los sabios de Grecia, de los profetas de Israel, que es la moral de una sociedad *abierta*. Esta moral no corresponde a un grupo social, sino a toda la humanidad. Tiene por fundamento una emoción original y prolonga el esfuerzo engendrador de la vida. La moral de la obligación es inmutable y tiende a la conservación; la moral absoluta está en movimiento y tiende al progreso. La primera exige la impersonalidad, porque es la conformidad con las costumbres adquiridas; la segunda responde a la llamada de una personalidad, que puede ser la de un revelador de la vida moral o uno de sus imitadores, o también la de la misma persona que obra. A estas dos morales diversas corresponden dos tipos diversos de religión.

700. RELIGIÓN ESTÁTICA Y RELIGIÓN DINÁMICA

El nacimiento de las supersticiones religiosas es explicado por Bergson mediante la *función fabulatriz*. En efecto, las supersticiones tienen un carácter fantástico, pero no pueden ser atribuidas a la fantasía que actúa en los inventos científicos y en las realizaciones artísticas. La función fabulatriz nace en el decurso de la evolución por una exigencia puramente vital. La inteligencia, que es el instrumento principal de la vida humana (la cual, como se ha visto, se rige solamente en cuanto es capaz de fabricarse instrumentos artificiales), amenaza con volverse contra la misma vida. El ser dotado de inteligencia es llevado, en efecto, a pensar solamente en sí mismo y a descuidar sus lazos sociales. La religión es la reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia; sus mitos y supersticiones sirven para empujar al hombre hacia sus semejantes, sustrayéndolo al egoísmo en el que caería por obra de la inteligencia. Además, la inteligencia muestra claramente al hombre su naturaleza mortal, y esto representa para una mentalidad primitiva un segundo peligro, contra el cual reacciona la religión con la creencia en la inmortalidad y con el culto de los muertos. En tercer lugar, la inteligencia hace percibir claramente al hombre la imprevisibilidad del futuro y, por tanto, el carácter aleatorio de todas sus empresas. La religión ejerce también aquí una función defensiva, dando al hombre el sentimiento de una protección sobrenatural que lo sustraiga a los peligros y a la incertidumbre del futuro. Finalmente, la religión suministra, con las creencias y las prácticas mágicas, la posibilidad de creer en una influencia del hombre sobre la naturaleza muy superior a la que el hombre puede efectivamente alcanzar mediante la técnica.

Una religión así constituida es, según Bergson, infraintelectual. Es, en general, la reacción defensiva de la naturaleza contra lo que puede haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia. Es, pues, una religión natural en el sentido de que es un producto de la evolución natural. Pero junto a esta religión *estática*, la religión *dinámica* constituye la forma supraintelectual de la religión que emprende y continúa directamente el impulso vital originario. Bergson identifica esta religión dinámica con el *misticismo*.

El misticismo es muy raro y supone un hombre privilegiado y genial. Pero él apela a algo que está en todos los hombres, y aun cuando no llega a comunicar a los demás hombres su fuerza creadora, tiende a sustraerlos al formalismo de la

religión estática y produce así numerosas formas intermedias de religión. "El resultado del misticismo —dice Bergson (*Deux sources*, p. 235)— es una toma de contacto y, por consiguiente, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo." El misticismo antiguo, tanto el neoplatónico como el oriental, es un misticismo de la contemplación; no ha creído en la eficacia de la acción humana. El misticismo completo es el de los grandes místicos cristianos (San Pablo, Santa Teresa, Santa Catalina, San Francisco, Santa Juana de Arco), para quienes el éxtasis no es un punto de llegada, sino el punto de partida de una acción eficaz en el mundo. El amor del místico por la humanidad es el amor mismo de Dios: es un amor que no conoce problemas ni misterios, porque continúa la obra de la creación divina (*Ib.*, p. 251). La experiencia mística ofrece la única prueba posible de la existencia de Dios. El acuerdo entre los místicos no sólo cristianos, sino también pertenecientes a otras religiones, es "el signo de una identidad de intuición, que se puede explicar del modo más simple con la existencia real del Ser con el cual se creen en comunicación" (*Ib.*, *p.* 265). La experiencia mística conduce a considerar al universo como el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar. "Dios es amor y es objeto de amor: aquí está todo el misticismo" (*Ib.*, p. 270). Únicamente el amor justifica la multiplicidad de los seres vivientes y, por tanto, la realidad del mismo universo exigido por la existencia de seres distintos entre sí y por la de Dios. Bergson acepta francamente una concepción optimista del mundo. "Hay un optimismo empírico —dice (*Ib.*, p. 280)— que consiste simplemente en comprobar dos hechos: en primer lugar, que la humanidad juzga buena la vida en su conjunto porque está aferrada a ella, y en segundo lugar, que existe una alegría sin mezcla, situada más allá del placer y del dolor, que es el estado de ánimo definitivo del místico."

Bergson predice la aparición de algún genio místico como corrección de los males sociales y morales que sufre hoy la humanidad, La técnica moderna, al extender la esfera de acción del hombre sobre la naturaleza, ha agrandado en cierto modo desmesuradamente el cuerpo del hombre. Este cuerpo agrandado "espera un suplemento de alma, y la mecánica exigiría una mística" (*Deux sources*, p. 355). Los problemas sociales y políticos internacionales que nacen de esta desproporción podrían ser eliminados por un renacimiento del misticismo. En tal caso, la mecánica, que ha encorvado aún más la humanidad hacia la tierra, podría ayudarla a levantarse y a mirar hacia el cielo. Y la humanidad podría entonces recobrar en nuestro planeta "la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses" (*Ib.*, *p.* 343).

La doctrina de la religión dinámica que acabamos de exponer, es la parte más débil de toda la obra de Bergson; y es también aquella en la que la elegancia imaginativa de su estilo se transforma abiertamente en énfasis y oratoria. La identificación de la religión auténtica con el misticismo no podría ser aceptada por ninguna de las grandes religiones occidentales; y la misma identidad, en que Bergson insiste, de las experiencias místicas que se derivan de religiones diversas es fundadamente sospechosa. En realidad, el misticismo se funda en un

presupuesto panteísta: la identidad sustancial del hombre y de Dios. Es la reducción del hombre a un modo o a una manifestación imperfecta de Dios, modo o manifestación que no tiene otro destino que el de volverse a unir a su sustancia. Precisamente por ese supuesto panteísta, Bergson se inclina hacia el misticismo: el hombre, en cuanto está constituido en su más íntima esencia por un impulso vital y supraindividual y sobrehumano, que, como Bergson dice, "o es divino o es Dios mismo", no es, en su naturaleza espiritual, más que un modo o una manifestación de lo divino o de Dios. Pero el panteísmo es la negación misma de toda posibilidad religiosa, puesto que ésta viene condicionada por el reconocimiento de la naturaleza finita (o pecaminosa) del hombre y por la problematicidad de su relación con Dios. Una relación de íntima comunión entre el hombre y Dios, la solidez y la estabilidad de la comunicación postulada por el misticismo, tal como Bergson lo entiende, elimina de raíz toda vida religiosa. Ninguna religión, y mucho menos el catolicismo, hacia el que se dirigían las simpatías de Bergson en los últimos años, podría considerar el universo como "una máquina de hacer dioses", y a los hombres como estos dioses. Bergson ha reproducido en su última obra las líneas de un panteísmo romántico, para el cual lo finito es manifestación y revelación de lo infinito, y la individualidad del hombre se disuelve, por ello mismo, o aparece como inconsistente y su libertad se identifica con la espontaneidad creadora de la fuerza cósmica.

701. LO POSIBLE Y LO VIRTUAL

Las categorías metafísicas que Bergson ha dilucidado explícitamente y colocado como base de su doctrina se inspiran precisamente en este panteísmo romántico. Por esto pueden justificar la filosofía de Bergson en aquellos aspectos en los que esta filosofía se reduce a tal panteísmo, pero no en aquellos otros, quizá más vivos, por los que se inserta en el círculo de la filosofía contemporánea.

La categoría que preside la duración real, que (en toda la variedad de sus manifestaciones) es la realidad misma, es la *creación*. Bergson define esta categoría como "la novedad imprevisible" de la evolución universal, en cuanto es siempre evolución espiritual y se revela, por consiguiente, directa e inmediatamente en la conciencia. La idea de creación no es más que la percepción inmediata que cada uno de nosotros tiene de su propia actividad y de las condiciones en las que se realiza. "Llamadla como queráis —dice Bergson (*Pensée et Mouv.*, p. 118-119)—: es el sentimiento que tenemos de ser creadores de nuestras intenciones, de nuestras decisiones, de nuestros actos y, con ello, de nuestras costumbres, de nuestro carácter, de nosotros mismos. Artesanos de nuestra vida, artistas incluso, cuando queremos serlo, trabajamos continuamente para plasmar con la materia, que nos ofrece el pasado y el presente, la herencia y las circunstancias, una figura única, nueva, original, imprevisible, como la forma dada por el escultor a la arcilla." Esta simple experiencia inmediata elimina, según Bergson, todos los problemas de la metafísica y de la teoría del conocimiento, ya que elimina el problema del ser (y de la nada)

y el del orden (y del desorden). El problema de la metafísica consiste en preguntarse por qué existe el ser, por qué algo o alguien, en general, existe, siendo así que podría no haber nada. Ahora bien, este problema es totalmente ficticio, porque supone un uso arbitrario del vocablo *nada,* que sólo tiene sentido en el terreno propio del hombre: el de la acción y de la fabricación. "Nada" designa la ausencia de lo que buscamos, de lo que deseamos o de lo que esperamos, pero no designa positivamente nada de lo que percibimos o pensamos, que es siempre un "lleno" y jamás un "vacío". Cuando decimos que no hay nada, queremos decir que lo que hay no nos interesa y que nos habríamos interesado en lo que ya no existe o en lo que hubiera podido existir. De modo que la idea de la nada está ligada a la de una supresión real o eventual y, por tanto, a la de una sustitución. Ahora bien, la supresión, en cuanto sustitución, no puede ser nunca total, ya que entonces no sería sustitución. Lo mismo se puede decir del problema del orden. El orden se convierte en problema cuando se nos pregunta por qué existe en vez del desorden, y supone, por consiguiente, como problema la legitimidad de la idea del desorden. Pero esta idea significa, simplemente, la ausencia del orden buscado; y es imposible suprimir, incluso mentalmente, un orden sin hacer surgir otro. El problema fundamental de la gnoseologia se revela, como el de la metafísica, como un problema ficticio que procede del uno arbitrario de las palabras.

Estos análisis, que Bergson ha desarrollado ampliamente en la *Evolución creadora* y ha repetido y confirmado después, más recientemente *(Pensée et Mouv.*, p. 122 sigs.), están entre los más merecidamente famosos de la filosofía contemporánea, pero no valen para el fin para el que Bergson quiere hacerlos servir, es decir, para la negación del problema de la metafísica o de la metafísica como problema. En efecto, tales análisis no conducen a la eliminación de la nada o del desorden, sino solamente a su definición como *nulidadposible* del ser y del orden, aunque sea sólo en el sentido de una *posible* sustitución de los mismos por un ser o un orden en los que el hombre no esté interesado. Aquellos análisis deberían, pues, ser completados con un análisis de la categoría de lo posible; pero esto falta, desgraciadamente, en las obras de Bergson. En efecto, Bergson ha entendido siempre por posible "lo virtual", en el sentido de la potencia aristotélica, y ha ignorado simplemente o silenciado su significado propio de *problemático.* Lo posible, según Bergson, es solamente "el espejismo del presente en el pasado": a medida que la realidad se crea a sí misma, siempre imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de sí en el pasado indefinido. La realidad se encuentra así con que ha sido posible, pero precisamente en el momento en que se hace real: su posibilidad no la precede verdaderamente, sino que la sigue *(Pensée et Mouv.*, p. 128). Lo posible es, en otras palabras, para Bergson, la sombra virtual que la realidad, autocreándose, proyecta sobre su propio pasado. Esta sombra virtual no tiene, evidentemente, nada que ver con el sentido concreto de la posibilidad presente, incluso emotivamente, en toda experiencia o situación humana. Con todo, este sentido no es extraño a la filosofía de Bergson, que ha puesto de manifiesto en la *Evolución creadora* el bloquearse y dispersarse del impulso vital en muchas de sus direcciones y

corrientes, y ha expresado, en las páginas finales de las *Dos fuentes,* su preocupación por la suerte del hombre en el futuro. Esto implica, indudablemente, el reconocimiento de una radical incertidumbre, inestabilidad e inseguridad del desarrollo de la experiencia humana, que, por otro lado, se encuentra ensombrecida por el mismo carácter de "imprevisibilidad" que Bergson "le atribuye. Cabe decir que la experiencia mística sustrae al nombre de esta condición (y de la categoría de la posibilidad que filosóficamente la expresa) para vincularlo a una certeza en la que no subsisten ya problemas ni dudas sobre el futuro. Pero la consecución y la consolidación de la experiencia mística, ¿qué otra cosa es para el hombre sino una posibilidad a la que aferrarse, un problema a resolver?

La filosofía de Bergson rompe, en algún punto esencial, el marco de la necesidad romántica en que explícitamente su autor ha querido mantenerla. Bajo este aspecto, encuentra su continuación y su enriquecimiento en el pragmatismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 692. Pasajes del testamento de B. en A. Béguin y P. Thévenaz *H. B.*, Neuchâtel, 1941. Para la bibliografía: *A Contribution to a Bibliography of H. B.*, Nueva York, 191 3 ; y "Revue Internationale de Philosophie", 1949, n. 10.

Algunos escritos menores de Bergson se hallan recogidos en *Ecrits et paroles,* bajo el cuidado de R. M. Mossé-Bastide, París, 1957.

Sobre las relaciones de B. con Maine de Biran: H. Gaubier, en *Etudes bergsoniennes*, I, 1948.

J. Benda, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, París, 1912; R. Berthelot, *Le pragmatisme cbez Bergson,* París, 1913; F. Olgiati, *La filosofia di B.*, Turín, 1914; J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, París, 1914; Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, París, 1914; H. Höffding, *La philosophie de B.*, París, 1916; F. D'Amato, *Il pensiero di E. B.*, Città di Castello, 1921; Thibaudet, *Le bergsonisme,* París, 1923; J. Chevalier, *B.*, París, 1929; Jankélévitch, *B.*, París, 1931; A. Metz, *Bergson et le bergsonisme,* París, 1933 ; G. Santayana, *// pensiero americano e altri saggi,* Milán, 1939, p. 191-248; E. Le Roy, B. Romeyer, P. Kucharski, A. Forest, P. D'Auree, A. Bremond, A. Ricour, *Bergson et bergsonisme,* en "Archives de Philosophie", v. XVII, C. I.: V. Mathieu, *B., Il profondo e la sua espressione,* Turín, 1954 (con bibl.).

§ 693. J. Delhomme, *Durée et vie dans la Philosophie de Bergson,* en *Etudes bergsoniennes*, II, 1949; E. Brehier, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, en *Etudes bergsoniennes,* II, 1949; V. Mathieu, en "Filosofia", 1952.

§ 696. L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson,* París, 1947.

§ 697. J. Segond, *L'intuition bergsonienne,* París, 1923; R. M. Mossé-Bastide, *L'intuition bergsonienne,* en "Revue Philosophique", 1948, p. 195-206; F. Delattre, *Bergson et Proust,* en *Etudes Bergsoniennes,* I, 1948.

§ 700. Carbonara, en "Logos", Nápoles, 1934; H. Mavit, *Le message de Bergson,* en "Culture humaine", 1947, p. 491-501 ; H. Sundin, *La théorie bergsonienne de la religión,* París, 1948.

CAPITULO IV

EL IDEALISMO ANGLONORTEAMERICANO

702. CARACTERES DEL IDEALISMO

El término "idealismo" se usa comúnmente en significado gnoseológico, para designar toda doctrina que reduzca la realidad a "idea", esto es, a sensación, a representación, dato, pensamiento, o elemento de conciencia. En este sentido, el idealismo es el aspecto común de doctrinas diversas y dispares, que puede igualmente servir para caracterizar, por ejemplo, la doctrina de Berkeley o de Hume, la de Schelling o la de Hegel. Además, muchas corrientes de la filosofía contemporánea son, en este mismo sentido, igualmente idealistas: el espiritualismo y el neocriticismo, el trascendentalismo anglonorteamericano, el idealismo italiano, la filosofía de la acción y buena parte de la fenomenología. Este idealismo ha sido el encuadramiento común de todas las filosofías positivistas que han caracterizado a los últimos decenios del siglo pasado y a los primeros del presente-, mientras su opuesto, el realismo, ha sido en ese mismo período, una excepción y sólo más recientemente ha adquirido mayor relieve e importancia. Por consiguiente, en este sentido, la palabra idealismo no se presta a señalar ninguna corriente históricamente individualizada, sino sólo una doctrina gnoseológica que, siendo común a tendencias muy dispares, no caracteriza a ninguna de ellas.

Por lo cual, en este capítulo, emplearemos el término de idealismo en su sentido específicamente histórico, es decir, como aquella corriente que comienza con la llamada "filosofía clásica alemana" y pretende demostrar la unidad o la identidad de infinito y finito, de espíritu y naturaleza, de razón y realidad, de Dios y mundo. Así, pues, podrán incluirse bajo el epígrafe de "idealismo" sólo aquellos movimientos vinculados estrechamente a las tesis fundamentales del idealismo clásico alemán: o sea, el idealismo anglonorteamericano y el italiano. El carácter diferencial de este idealismo se puede descubrir, lo mismo que para las demás corrientes, en el modo en que el mismo entiende y practica la filosofía: modo que consiste en mostrar la unidad entre lo infinito y lo finito, o partiendo del infinito, o partiendo de lo finito, pero en todo caso por medio de procedimientos puramente "especulativos" o "dialécticos"

703. LOS ORÍGENES DEL IDEALISMO ANGLONORTEAMERICANO

El idealismo anglonorteamericano procede a demostrar dicha unidad partiendo de lo finito o, como también puede decirse, *por vía negativa,* es

decir, mostrando que lo finito por su intrínseca irracionalidad no es real o lo es en la medida que revela y manifiesta a lo infinito, que es la verdadera realidad, postulando en consecuencia la resolución final de lo finito en lo infinito.

Las manifestaciones técnicas de este último idealismo van precedidas por una verdadera floración romántica, que se originó en Inglaterra y en América en la primera mitad del siglo XIX. En Inglaterra, los poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y Guillermo Wordsworth (1770-1850) se inspiraron en sus poesías (y el primero también en ensayos literarios y filosóficos) en el idealismo de Schelling. Contemporáneamente, el idealismo encontraba en Inglaterra y en América dos expositores y defensores que lo revestían de una forma brillante y popular, aun cuando superficial y enfática: Carlyle y Emerson.

Tomás Carlyle (1795-1881), después de algunos ensayos y estudios en los que se preocupaba de dar a conocer al público inglés la literatura romántica alemana, publicó el *Sartor resartus*, que es, a la vez, una sátira alegórica de la sociedad contemporánea y la expresión de sus principios filosóficos. En un trabajo histórico, *La revolución francesa* (1837), exaltó líricamente las grandes figuras de aquella revolución; y en *Los héroes* (1841) concibió la historia como el campo de acción de las grandes personalidades y estudió las diversas manifestaciones del heroísmo humano. En numerosos ensayos posteriores dedicó una crítica mordaz a la sociedad mecánica exaltando líricamente, en oposición a ella, el ideal de una vida espiritual dominada por la voluntad y por los valores morales. En *Sartor resartus,* el universo es un *vestido,* esto es, un símbolo o una aparición del poder divino que se manifiesta y obra en grados diversos en todas las cosas. Carlyle exalta el misterio que envuelve "el más extraño de todos los mundos posibles". El universo no es un almacén o un fantástico bazar, sino el místico templo del espíritu. La seguridad de la ciencia de poseer la llave del mundo de la naturaleza es ilusoria. El milagro que viola una pretendida ley de la naturaleza, ¿no puede, en cambio, obedecer a la acción de una ley más profunda, dirigida a poner la fuerza material al servicio de la energía espiritual? En realidad, todas las cosas visibles son signos o emblemas: la materia existe sólo para el espíritu: no es más que la encarnación o la representación externa de una idea. En el mundo de la historia, el poder divino se manifiesta en esas grandes personalidades que Carlyle llama héroes. Los héroes son "los individuos de la historia universal" de que habla Hegel, los instrumentos de la providencia divina que domina la historia. Y todo lo grande y duradero que se realiza en la historia humana es debido a su acción.

Casi contemporáneo, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) se erigía como defensor en América del ' trascendentalismo", es decir, de un idealismo panteísta de cuño hegeliano. Esta concepción aparece por vez primera en un escrito titulado *Naturaleza* (1836) y fue después defendida en numerosos *Ensayos.* La obra *Hombres representativos* (1850) reduce (como *Los héroes,* de Carlyle) la historia a la biografía de los grandes hombres. La convicción fundamental de Emerson es que en toda la realidad actúa una fuerza superior, que él llama Superalma o Dios. La única ley del hombre consiste en conformarse con esta fuerza. El mundo

mismo es un símbolo y un emblema. La naturaleza es una metáfora del espíritu humano y los axiomas de la física no hacen más que traducir las leyes de la ética. Pero el espíritu humano es el mismo espíritu de Dios. "El mundo —dice Emerson (*Nature*, ed. 1883, p. 68)— procede del mismo espíritu del que procede el cuerpo del hombre: es una inferior y más remota encarnación de Dios, una proyección de Dios en lo inconsciente. Pero difiere del cuerpo en un aspecto importante: no está, como el cuerpo, sujeto a la voluntad humana. Su orden sereno es inviolable para nosotros. El es, pues, para nosotros, el testimonio presente del Espíritu divino; es un punto fijo con respecto al cual podemos medir nuestros errores. Apenas degeneramos, el contraste entre nosotros y nuestra casa es más evidente, y nosotros nos convertimos en extraños en la naturaleza en cuanto nos alejamos de Dios." Emerson puede afirmar sobre esta base la identidad romántica de filosofía y poesía; una y otra descubren en el mundo la fuerza escondida, la *Superalma* que la domina. La Superalma es el espíritu de verdad que se revela en el hombre, como un ojo que ve a través de una ventana abierta de par en par. Es el fundamento de la comunicación entre los hombres, sólo posible sobre la base de una naturaleza común e impersonal de Dios mismo. Es, en fin, la fuerza que actúa en el genio y en aquellos hombres a los que la humanidad debe sus mayores progresos (*Essays*, ed. 1893, I, p. 270). La libertad humana no consiste, por consiguiente, en sustraerse al mundo y a la necesidad que lo domina, sino en reconocer la racionalidad y la perfección de esta necesidad y en conformarse con ella.

La verdadera y propia especulación idealista comienza en Inglaterra con la obra de Jaime Hutchinson Stirling (1820-1909) *El secreto de Hegel* (1865), obra escasamente original, dedicada a la exposición y defensa del sistema hegeliano. El secreto de Hegel es, según Stirling, la estrecha relación de la doctrina de Hegel con la de Kant, de la cual la primera es la legítima y necesaria consecuencia. Stirling veía el fundamento del hegelianismo en la resolución de toda la realidad en el pensamiento infinito de Dios, del que el hombre mismo es un aspecto o un elemento. La primera manifestación original del idealismo inglés está representada por la filosofía de Tomás Hill Green (1836)-1882), autor de dos largas *Introducciones* a las dos partes del *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume (ed. 1874-75); de los *Prolegómenos a la ética* (1883), que es su principal obra, y de otros ensayos menores. A Hume y, en general, al *empirismo*, Green objeta que es imposible reducir la conciencia a un conjunto de percepciones o ideas y que es imposible entender la conexión que tales percepciones o ideas presentan entre sí. Toda percepción o idea puede ser reconocida en su singularidad sólo por una conciencia que no es idéntica a ellas, porque se distingue de ellas en el acto mismo del reconocimiento; y toda conexión o sucesión de ideas es tal sólo para una conciencia que no es ella misma conexión o sucesión, sino que comprende en sí estas cosas. En efecto, el sujeto que reconoce una idea singular o la relación entre varias ideas no puede ser, a su vez, una idea, porque esto implicaría que una idea fuese, al mismo tiempo, todas las otras. Y no puede ser un compuesto de sensaciones o de ideas porque las ideas se suceden en la conciencia una a otra, y la sucesión no puede constituir un

compuesto. Es necesario, pues, que el sujeto esté fuera de las ideas para que perciba las ideas y fuera de la sucesión para que perciba la sucesión. Debe tratarse, en otras palabras, de un Sujeto único, universal y eterno. Un sujeto de esta especie es también el presupuesto tácito de todo naturalismo y hace imposible el naturalismo mismo. Si el mundo es una serie de hechos, la conciencia no puede ser uno de estos hechos, porque un hecho no puede comprender en sí todos los demás. La naturaleza es un continuo cambio; pero un cambio no puede producir la conciencia de sí mismo, porque ésta debe estar igualmente presente en todos los estadios del cambio. Las relaciones entre los hechos surgen por la acción de una conciencia unificadora que no se reduce a uno de los hechos relativos. Asimismo, las relaciones temporales son tales solamente para una conciencia eterna. De esta manera, Green deduce la necesidad de una Conciencia absoluta (esto es, infinita y eterna) de la consideración de aquella realidad natural a la que el empirismo y el positivismo pretendían reducir la conciencia.

Sin embargo, la conciencia humana tiene una historia en el tiempo, y Green no oculta la dificultad que este hecho fundamental e innegable presenta para su teoría de la conciencia absoluta. Su solución es que la historia no pertenece verdaderamente a la conciencia, sino únicamente al proceso a través del cual el organismo animal se convierte en vehículo de la conciencia misma. Nuestra conciencia —dice— puede significar dos cosas: o la función de un organismo animal que ha sido hecho, gradualmente y con interrupciones, *vehículo* de la eterna conciencia, o esta misma eterna conciencia, que hace del organismo animal vehículo suyo y está por esto sujeta a ciertas limitaciones, pero conserva sus características esenciales de independencia respecto al tiempo y de determinante del devenir. La conciencia, que varía a cada momento, que está en sucesión, y en cada uno de cuyos estados sucesivos depende de una serie de hechos internos y externos, es conciencia en el primer sentido. Nuestra conciencia, con sus relaciones características, en las cuales no entra el tiempo, que no se transforman, sino que son de una vez para todas lo que son, es la conciencia en el segundo sentido (*Prol. to Ethics,* p. 73). Esta distinción elimina toda incompatibilidad entre la afirmación de la conciencia absoluta y la admisión de que todos los procesos del cerebro, de los nervios y de los tejidos, todas las funciones de la vida y de la sensibilidad tienen una historia estrictamente natural. Tal incompatibilidad existiría únicamente si estos procesos y funciones hiciesen realmente al hombre capaz de conocimiento. En cambio, la actividad humana sólo se puede explicar por la acción de una conciencia eterna, que se sirve de ella como de un órgano suyo y se reproduce a través de ella. Por lo demás, por qué ha de verificarse esta repetición, por qué la conciencia eterna debe buscar y promover una repetición suya imperfecta a través de los órganos y de las funciones del organismo humano, es un enigma que Green considera insoluble. "Debemos contentarnos con decir que, por extraño que parezca, la cosa es así" (*Ib.*, p. 86). Sea como sea, Green cree que sólo el concepto de una conciencia absoluta puede justificar la idea de *progreso*, ya que los conocimientos nuevos que el hombre adquiere no pueden venir al ser en el momento en

que son descubiertos; son ya reales en la conciencia absoluta y el progreso no es más que la adecuación creciente de la historia animal de la conciencia o la conciencia absoluta (*Ib.*, p. 75). Estas consideraciones se extienden también a la vida moral del hombre. El perfeccionamiento del hombre se dirige hacia un término que ya es plenamente real y efectivo en la conciencia absoluta. Cuando se dice que el espíritu humano tiene la posibilidad de realizar alguna cosa que aún no se ha realizado en la experiencia humana, se pretende decir que hay una conciencia en la cual este algo ya existe. La conciencia eterna, Dios, es, pues, *ab aeterno* todo lo que el hombre tiene la posibilidad de llegar a ser. No solo es el Ser que nos ha hecho, en el sentido de que nosotros existamos como un objeto de su conciencia, como la naturaleza, sino que es también el Ser en el que existimos y con el que somos idénticos en cuanto que es todo lo que el espíritu humano es capaz de llegar a ser (*Prol. to Etbics*, p. 198). La vida moral impulsa al hombre al perfeccionamiento individual y a la satisfacción de sus propias exigencias; pero esta tendencia se unlversaliza y se racionaliza inmediatamente, porque su término es la conciencia absoluta, en la que todos los hombres están igualmente presentes. Por esta razón, el bien ha sido concebido como una actividad espiritual, de la cual todos pueden y deben participar y, por tanto, como una vida social a la que todos los hombres deben cooperar libre y conscientemente, y en la que debe dominar la armoniosa voluntad de todos (*Ib.*, p. 311).

Esta concepción de Green ha sido la base constante del idealismo inglés posterior. Juan Caird (1820-1898) hizo de ella la base de una filosofía de la religión (*Introducción a la filosofía de la religión*, 1880). El fundamento de la religión es, según Caird, la unidad de lo finito y de lo infinito: unidad que se realiza plenamente y es actual en la vida divina, pero que el hombre no puede conseguir más que a través de un progreso infinito, que es precisamente su vida religiosa. "La religión es la elevación de lo finito hacia lo infinito, el sacrificio de todo deseo, inclinación o volición que me pertenece como individuo privado, la absoluta identificación de mi querer con el querer de Dios" (*Introd.*, ed. 1889, p. 283). Eduardo Caird (1835-1908) hacía de una concepción análoga el criterio de su crítica minuciosa y pedante de la doctrina kantiana (*La filosofía crítica de Kant*, 2 vols., 1889) y la base para entender *La evolución de la religión* (1893). En efecto, delinea tres formas históricamente progresivas de la conciencia religiosa. La primera es la *objetiva* por la cual Dios es concebido como objeto entre los objetos (politeísmo, enoteísmo). La segunda es la *subjetiva*, por la cual Dios es concebido como una voluntad espiritual que se revela en la autoconciencia de los hombres (estoicismo, profetismo, puritanismo, Kant). La tercera es la final y perfecta, por la cual Dios es reconocido en la verdadera forma de su *idea*, esto es, como unidad del sujeto y del objeto, y, por tanto, como principio común de la exterioridad cósmica y de la interioridad espiritual.

704. BRADLEY

La mayor figura del idealismo inglés es Francisco Herbert Bradley (1846-1924), que tomó como tema fundamental de su doctrina el antiguo y

siempre nuevo contraste entre apariencia y realidad, que es el título de su obra principal (*Apariencia y realidad,* 1893). Bradley es también autor de *Estudios éticos* (1876), *Principios de lógica* (1893), *Ensayos sobre la verdad y la realidad* (1914) y otros numerosos estudios de filosofía y psicología.

Según Bradley, el mundo entero de la experiencia humana es apariencia; sólo es real la conciencia absoluta. El mundo de la experiencia es, en efecto, intrínsecamente irracional, contradictorio e incomprensible; y es así porque todos los aspectos del mismo están fundados en las relaciones, y las relaciones son inconcebibles. Bradley examina la relación entre cualidades primarias y secundarias, entre la cosa y sus cualidades, la relación espacial y temporal, la causal, la que constituye el sujeto o yo. Bradley descubre en todas ellas la misma dificultad fundamental: toda relación tiende a identificar lo que es diverso, y en esto es contradictoria. Toda relación modifica los términos relativos; pero entonces cada uno de estos términos se escinde en dos partes: la modificada y la que queda sin modificación; y estas dos partes no pueden unirse sino por una nueva relación, lo que implica una nueva modificación y una nueva escisión; y así hasta el infinito. De esta manera, la relación, que debería hacer inteligible la unidad de los términos relativos, no nace más que dividirlos y multiplicarlos internamente hasta el infinito: por esto es contradictoria. El sistema entero de la experiencia humana fundado en las relaciones queda pulverizado, ante la reflexión filosófica, en una multitud inmensa de términos dentro de otros términos que no están juntos de ninguna manera inteligible. Ni el mismo yo se libra, según Bradley, de esta dificultad. Es, ciertamente, verdadero que la existencia del yo está, en cierto sentido, fuera de toda duda; pero es tal sólo como unidad de la experiencia inmediata, anterior a la reflexión racional. Esta unidad debería ser entendida y justificada racionalmente; pero apenas este intento se inicia introduciendo la distinción entre el yo y el no yo, las dificultades inherentes a toda relación se ponen inmediatamente enfrente y el yo se convierte en algo inconcebible.

Ningún aspecto del mundo finito se salva de la contradicción ni puede ser tenido por real. Tampoco se salva de la contradicción el mundo de la lógica pura. Los *Principios de lógica y* los numerosos ensayos que dedicó Bradley a problemas particulares de lógica ponen al descubierto las contradicciones que anidan en el acto lógico fundamental: el del juicio. El juicio es, según Bradley, la referencia de una idea a la realidad, la calificación de la realidad mediante un concepto tomado como símbolo y significado de ella. Todo juicio implica, en otras palabras, que una idea no es una simple idea, sino una cualidad de lo real. Pero si ello es así, la multiplicidad y la variedad de los juicios implica que son inconciliables y contradictorios. Lo ciertamente verdadero es que todo juicio califica la realidad bajo ciertas limitaciones o condiciones: pero, puesto que estas limitaciones o condiciones califican, a su vez, la realidad misma, la contradicción no es eliminada, sino solamente multiplicada (*Essays,* p. 229). El hecho de que todo el mundo de la experiencia y del pensamiento sea apariencia no

significa que se pueda admitir una realidad en sí más allá del mismo. Toda realidad en sí no podría ser más que el término de una experiencia o de un acto lógico y caería, por ello mismo, en las mismas dificultades fundamentales.

Sin embargo, esta misma condenación radical implica, según Bradley, la posesión de un criterio absoluto de verdad. Si rechazamos como aparente lo que es contradictorio, implícitamente consideramos como real lo que carece de contradicciones y, por tanto, es absolutamente consistente y válido. La falta de contradicción implica un carácter positivo y no debe ser una pura abstracción. Las apariencias deben pertenecer a la realidad, porque lo que aparece es en cierto modo existente, aunque sea simplemente a título de apariencia. La realidad que el criterio de la no contradicción nos deja entrever debe, pues, contener en sí todo el mundo fenoménico de forma coherente y armoniosa. Además, no puede ser otra cosa que conciencia, porque sólo la conciencia es real. Al mismo tiempo, esta conciencia universal, absoluta y perfectamente coherente, no puede ser determinada mediante ninguno de los aspectos de la conciencia finita (sensación, pensamiento, voluntad, etc.), porque tales aspectos son contradictorios. Por otra parte, no debe contener la división entre objeto y sujeto, que es propia de la conciencia finita. Todas estas determinaciones negativas implican que es imposible un conocimiento completo de la conciencia absoluta. Se puede tener de ella una idea abstracta e incompleta, si bien verdadera; pero no se puede reconstruir la experiencia específica en la cual ella realiza su perfecta armonía. Tampoco la moralidad puede ser atribuida al absoluto. Se puede suponer que en él toda cosa finita alcance la perfección que busca; pero no que obtenga precisamente aquella que busca. En el absoluto, lo finito debe ser transformado más o menos y, por tanto, desaparecer como finito; y tal es también el destino del bien Los fines que la afirmación y el sacrificio del yo pueden alcanzar están más allá del yo y del significado de estos actos morales. En el absoluto, donde nada puede perderse, todo pierde su carácter mediante una nueva acomodación o un complemento más o menos radical. Ni el bien ni el mal se sustraen a este destino *(Appearance,* p. 420). Así entran, ciertamente, en el absoluto el espacio, el tiempo, la individualidad, la naturaleza, el cuerpo, el alma; pero tocio entra en él, no con su constitución finita, sino con una reconstitución radical, cuyos caracteres es imposible determinar con precisión. En el absoluto no puede tampoco subsistir la diversidad entre sujeto y objeto, inherente a todo pensamiento finito, el cual es siempre pensamiento *de* algo o *sobre* algo, e implica, por tanto, una relación interna que lo hace contradictorio. El absoluto no puede ser concebido como alma o como complejo de almas, porque esto implicaría que los centros finitos de experiencia se mantienen y son respetados dentro del absoluto: lo cual no es el destino final y la última verdad de las cosas. No conoce progresos ni retrocesos. Estos son aspectos parciales, propios de la apariencia temporal, y tienen sólo una verdad relativa. "El absoluto no tiene historia, aunque contenga innumerables historias" *(Appearance,* p. 500). No es persona, ya que una persona que no sea finita es un sin sentido (*Ib.*, p. 532).

De esta doctrina sustancialmente negativa del absoluto no deduce Bradley que el conocimiento humano sea totalmente erróneo. Si este conocimiento no alcanza nunca la verdad, que sería su perfecta conversión y total conformidad

con lo absoluto, puede alcanzar, sin embargo, *grados* diversos de verdad. De dos apariencias, la más vasta y más armoniosa es la más real, porque se acerca más a la verdad omnicomprensiva y total. La verdad y el hecho que, para convertirse en lo absoluto, requiriesen una acomodación y una adición menor serían más verdaderos y más reales. El argumento ontológico puede ser interpretado como una ilustración de esta doctrina de los grados de verdad. Cabe reconocer, ciertamente, que desde el momento en que la realidad es calificada como pensamiento, debe poseer todos los caracteres implícitos en la esencia del pensamiento. No obstante, la prueba ontológica va más allá de este principio genérico, porque afirma no sólo que la idea debe ser real, sino también que debe ser real *como* idea. Según Bradley, esto es falso, ya que un predicado, como tal, no es nunca realmente verdadero; debe estar sujeto, para serlo, a adiciones y acomodaciones. Así pues, toda idea existente en mi mente puede calificar verdaderamente la realidad absoluta; pero cuando la falsa abstracción de mi particular punto de vista haya sido corregida y ampliada, la idea puede haber desaparecido completamente como tal. Por esto, no toda idea será real como tal; pero cuanto mayor sea la perfección de un pensamiento, su posibilidad y su interna necesidad, tanto mayor será su realidad. A esta exigencia no se sustrae siquiera la idea de absoluto, ya que toda idea, por más verdadera que sea, no incluye nunca la totalidad de las condiciones requeridas, y por esto es siempre abstracta, mientras la realidad es concreta.

Bradley ha renovado así la tesis hegeliana de la identidad entre lo finito y lo infinito; pero la ha renovado con un espíritu de escepticismo radical, que rehusa determinar de un modo cualquiera los caminos y las formas de una tal identidad. El proceso del pensamiento, que para Hegel es una dialéctica que muestra de hecho esa identidad, para Bradley es, en cambio, la confirmación de la naturaleza contradictoria de lo finito y, por tanto, de la exigencia de su transformación total en lo infinito. Bradley admite, ciertamente, diversos grados de verdad y de realidad; pero, al mismo tiempo, entre los grados más altos y lo absoluto pone un abismo, ya que todo en lo absoluto ha de ser transformado y acomodado hasta en sus elementos íntimos (*Appearance*, p. 529). La identidad de lo finito y lo infinito, que había llevado a Hegel a admitir la intrínseca racionalidad de lo finito y a aceptarlo como infinito, ha llevado a Bradley a negar la realidad finita como tal y a exigir su transmutación en el infinito.

705. DESARROLLO DEL IDEALISMO INGLES

Green y Bradley han inspirado a numerosos pensadores ingleses que presentan diversamente la doctrina de una conciencia infinita en la cual encuentra su última realidad el mundo finito.

Alfredo Eduardo Taylor (1869-1945), tan conocido por sus estudios sobre *Platón* (1926) y sobre la filosofía griega, en una obra que ha tenido mucho éxito en Inglaterra, *Elementos de metafísica* (1903), intenta llenar con algún contenido concreto la idea del absoluto, que en la doctrina de Bradley aparecía como una forma vacía, indeterminable. Entiende lo

absoluto como una sociedad de individuos, teológicamente ordenados a la unidad del conjunto. Una sociedad humana es en sentido propio, efectivamente, una unidad finalista de estructura, que no es tal solamente para el observador sociólogo, sino también para sus miembros, a cada uno de los cuales asigna activamente un sitio en relación con todos los demás. Aunque el yo y la sociedad no sean más que apariencias finitas, Taylor cree que el predominio de la categoría de cooperación en la vida humana hará posible considerar al absoluto mismo como una sociedad espiritual. Frente a estas determinaciones más positivas de la naturaleza del absoluto está el punto de vista negativo de H. H. Joachim, que se atiene a las tesis de Bradley *(La naturaleza de la verdad,* 1906; *Estudios lógicos* 1948) y se vale de ellas como criterio para una crítica de la unidad de la sustancia spinoziana *(Estudio sobre la ética de Spinoza*, 1911).

Más próximo al hegelianismo original está Bernardo Bosanquet (1848-1923), quien, no obstante, ha renovado por su cuenta los principios de la lógica de Bradley *(Lógica o morfologia del conocimiento, 2* vols., 1888) y es autor de una *Historia de la estética (* 1892). En el *Principio de la individualidad y del valor* (1911) ha visto en la contradicción lógica una experiencia vivida análoga al dolor y a la insatisfacción y la ha considerado como el resorte de todo progreso espiritual. Esto significa que la negatividad no es una imperfección de la experiencia humana, destinada a desaparecer, sino una característica fundamental de la realidad misma. En efecto, cuando se revuelve una contradicción, queda siempre, no obstante, la negatividad, la cual, impulsando continuamente todo ser más allá de sí mismo, es la ley misma de la vida. La contradicción es una negación no conseguida u obstruida; la negatividad es una contradicción victoriosa y resuelta. La exigencia necesaria de la negatividad lleva a Bosanquet a negar la identidad entre la naturaleza y el espíritu. La función de la naturaleza es la de ser un objeto para la subjetividad espiritual, el correlato exterior del espíritu finito. Solamente por la existencia de la naturaleza los espíritus finitos adquieren su consistencia y se convierten en la cópula viviente entre la naturaleza misma y lo absoluto. El reconocimiento de la negatividad elimina, según Bosanquet, toda dificultad en el concepto de lo absoluto. La prueba positiva en su favor se apoya, lógicamente, en el principio de contradicción, entendido del modo concreto que se ha dicho. Cuando el proceso con que la contradicción es normalmente eliminada de los asuntos humanos se considera absolutamente válido, se puede advertir una unidad perfecta, en que las contradicciones han sido totalmente destruidas, aunque permanezca la diversidad o el aspecto negativo. Con la solución de las contradicciones, la experiencia humana se transforma radicalmente en la vida cotidiana; por tanto, se puede entender su total transmutación en el absoluto. En éste está ya eterna y perfectamente realizado el proceso de unificación lógica, que en la vida humana es progresivo y gradual.

706. MC TAGGART

La nueva formulación del idealismo, debida a los pensadores que acabamos de examinar, implica una revisión radical del significado y de la importancia que Hegel había atribuido a la dialéctica; y tal revisión es obra de Juan Mc

Taggart (1866-1925), autor de *Estudios sobre la dialéctica hegeliana* (1896), de *Estudios sobre la cosmología hegeliana* (1901), de un *Comentario a la lógica de Hegel* (1910) y de una obra en dos volúmenes, *La naturaleza de la existencia* (1921-27). En la primera de estas obras, Mc Taggart expone que la ley de la dialéctica hegeliana no se mantiene inmutable desde el principio hasta el fin de su proceso. En las primeras categorías de la lógica (las del *ser),* el paso de la tesis a la antítesis no es la transición a una fase superior y complementaria, y la síntesis es una consecuencia de la tesis y de la antítesis conjuntas. Pero en las categorías de la esencia, en cambio, la antítesis es complementaria de la tesis, es más concreta y verdadera que ella y representa un progreso; la síntesis no resulta de la comparación de la tesis y de la antítesis, sino que procede únicamente de esta última. Por último, en las categorías del concepto, los momentos no se oponen ya el uno al otro, de modo que la antítesis no es una verdadera antítesis, y cada término es un progreso respecto al otro. Esto demuestra, según Mc Taggart, que el resorte del procedimiento hegeliano no es la contradicción (como Hegel mismo afirmó), sino la discrepancia entre la idea perfecta y concreta, que está implícita en la conciencia, y la idea abstracta e imperfecta, que se hace explícita. La característica del proceso dialéctico es la búsqueda, por parte del momento abstracto o imperfecto, de la conciencia, no de su negación como tal, sino de su completo. La dialéctica no constituye la verdad, ya que la posesión de la verdad excluiría la dialéctica misma. Por esto, Mc Taggart llega a impugnar el mismo principio fundamental de Hegel: el de la racionalidad o de lo real. La realidad no puede revelarse al hombre en su perfecta racionalidad, ya que, si no otra cosa, implica siempre la contingencia de los datos sensibles, sin los cuales las mismas categorías de la razón están vacías, y la insatisfacción de nuestros deseos, que no debería verificarse en un universo perfecto. El proceso dialéctico indica esta imperfección porque, mientras existe, no hay perfección, ya que el proceso tiende a una síntesis que está lejos de verificarse. Pero si el proceso dialéctico pertenece al espíritu finito, que vive en el tiempo y se aproxima gradualmente al futuro, esto coloca el absoluto en el futuro del proceso mismo, esto es, en el último estadio de una serie de la cual los otros estadios se presentan como temporales. La idea eterna e infinita está, pues, al final del proceso temporal y es calificada, por tanto, no por la determinación de la contemporaneidad y del presente, sino por la del futuro. El absoluto no es un eterno presente según la concepción clásica, que el hegelianismo primitivo y el mismo idealismo inglés habían admitido, sino que es más bien el término del futuro. El tiempo urge hacia la eternidad y cesa en la eternidad. Esto hace posible esperar el triunfo final del bien en el mundo.

Además, análogamente a Taylor, Mc Taggart admite una concepción pluralista y sociológica del absoluto. Cree, en efecto, que el yo finito es el elemento último e irreductible de la realidad. La naturaleza del yo es paradójica: por un lado, nada existe fuere del yo, porque todo es objeto de su conocimiento; por otro lado, el yo se distingue en el conocer de todo lo que conoce y supone, por esto, que todo lo que conoce está fuera de él. De este modo, el yo incluye y excluye al mismo tiempo aquello de

lo cual tiene conciencia (*Studies in Hegelian Cosmology*, 1901, p. 23). De esta naturaleza paradójica no hay otra explicación posible sino que el yo sea la absoluta realidad, la necesaria diferenciación del Absoluto. Los yos son, pues, eternos y lo absoluto no es otra cosa que la unidad de estos yos: una unidad que es tan real como sus diferenciaciones y la misma unidad del yo finito, tal como se manifiesta imperfectamente en este mundo imperfecto. Como unidad de un sistema de yos, el absoluto no puede ser entendido como persona o yo y, por tanto, no puede llamársele Dios. Para entender en que consiste su unidad, Mc Taggart examina los diversos aspectos de la experiencia humana. Excluye la posibilidad de que la unidad sistemática del absoluto pueda ser una unidad de conocimiento: el conocimiento verdadero, siendo uniforme en todos los yos, no da cuenta de su diferenciación originaria. Por el mismo motivo, el absoluto no puede ser voluntad, porque la voluntad perfecta, como satisfacción perfecta, es uniforme y no explica la diferenciación. Queda entonces la emoción. Aunque el perfecto conocimiento y la perfecta satisfacción sean idénticos en todos los yos, no hay razón para suponer que el perfecto amor no sea, en cambio, diferente en cada uno de ellos, y no sea, por tanto, la base de la diferenciación requerida por el absoluto. El contenido de la vida del absoluto no puede ser, por tanto, más que amor: no la benevolencia, ni el amor de la verdad, de la virtud o de la belleza, ni el deseo sexual, sino el "amor apasionado, que todo lo absorbe y todo lo consuma" (*Studies in Hegelian Cosmology*, p. 260). Solamente el amor supera la dualidad y establece un equilibrio completo entre el sujeto y el objeto. Mientras el conocimiento deja siempre fuera de sí el objeto conocido y la volición no se satisface nunca enteramente porque el objeto de la satisfacción le es extraño, el amor identifica completamente objeto y sujeto. El amor no es un deber o una imposición, sino una armonía, en la cual las dos partes tienen iguales derechos. Se ama a una persona no por sus cualidades, sino más bien porque la posición frente a sus cualidades es determinada por el hecho de que pertenecen a ella. Además, el amor se justifica por sí mismo. V el punto más próximo a! absoluto, que el hombre puede alcanzar, es precisamente un amor del que no se pueda dar otra razón que decir que dos personas se pertenecen una a otra (*Ib.*, p. 278 sigs.).

En su última obra, *La naturaleza de la existencia* (1921-27), Mc Taggart vuelve a exponer en forma sistemática las conclusiones a que había llegado a través de la crítica de la doctrina de Hegel. El primer volumen de esta obra examina los caracteres generales de la *existencia*: no de la existencia en cuanto pensada, esto es, del conocimiento o del pensamiento, sino de toda existencia en general y, por tanto, también del conocimiento, del pensamiento y de la creencia, que como tales son igualmente existencias. Mc Taggart declara que con esto se vincula a un idealismo *ontológico*, cuyos representantes ve en Berkeley, Leibniz y Hegel. El método de que se vale en la descripción de la existencia en general es el *a priori;* pero en dos puntos Mc Taggart recurre a la experiencia: para probar que algo existe y para probar que lo que existe está diferenciado. Fuera de estos dos puntos, su procedimiento es *a priori y* es dialéctico en el sentido que él mismo ha admitido como propio de

esta palabra, es decir, no en el sentido de la negatividad y de la contradicción, sino en el de un procedimiento racional, necesario y progresivo. La diferenciación de la existencia implica el que tenga *cualidades,* que a su vez tendrán otras cualidades, y así sucesivamente; al principio de la serie deberá haber algo existente, que tendrá cualidades sin ser cualidad, y esto será la *sustancia.* Es incuestionable que la sustancia no es nada aparte de sus cualidades; pero esto no significa que no sea algo en unión con ellas. La sustancia está diferenciada, esto es, hay verdaderamente una pluralidad de sustancias, entre las cuales deben existir relaciones. La relación es una determinación última e indefinible, como la cualidad; y engendra, a su vez, cualidades, porque los términos relativos adquieren, como tales, nuevas cualidades. Toda sustancia tiene una naturaleza propia y puede ser individuada en esta naturaleza por una *descripción suficiente.* Los grupos de sustancias son infinitos, porque cada grupo puede ser tomado como miembro de sí mismo; y la sustancia que comprende todas las otras como partes suyas es el universo. El universo está caracterizado intrínsecamente por la pertenencia a él de las diversas sustancias, de manera que, si una de éstas fuera diversa, el universo mismo en su totalidad sería diverso. Toda sustancia es infinitamente divisible, esto es, tiene partes dentro de las partes hasta el infinito. Para explicar la relación entre una sustancia y sus partes y entre las diversas sustancias, Mc Taggart introduce el concepto de *correspondencia determinante.* Es una forma de correspondencia tal que, si se verifica entre una sustancia C y una parte de la sustancia B, una descripción suficiente de C que incluya el hecho de su relación con aquella parte de B determina intrínsecamente una descripción suficiente de esta parte de B y de cada miembro del grupo B-C, así como de cada miembro de una parte de tales miembros, y así sucesivamente hasta el infinito. La correspondencia determinante es una relación causal que establece y funda el orden del universo. Su naturaleza es aclarada por la aplicación que Mc Taggart hace de ella en el segundo volumen de su obra: es la percepción inmediata que un yo tiene del otro yo.

En efecto, después de haber descrito las características de la existencia, Mc Taggart procede (en el segundo volumen) a determinar, en virtud de ellas, cuáles son los aspectos del universo que pueden ser aceptados como reales. Considera irreales el tiempo, la materia, la sensación y cualquier forma de pensamiento (incluido el juicio y la imaginación) que no sea percepción. El motivo es que ninguno de estos aspectos de la realidad se presta a ser determinado por la correspondencia determinante, y por esto todos deben ser considerados como inconsistentes y contradictorios. La percepción, como conciencia inmediata de la sustancia, o sea, del yo, es, en cambio, definida exactamente por la correspondencia determinante. En efecto, un yo que percibe otro yo, tiene al mismo tiempo la percepción de sí mismo y del otro y la percepción de estas percepciones, y así sucesivamente hasta el infinito. De suerte que una descripción suficiente de la percepción de uno de ellos supondrá la suficiente descripción hasta el infinito de las partes de esta percepción. En otras palabras, se establecerá entre las dos sustancias un sistema inagotable de relaciones racionalmente inteligibles al mismo tiempo que inmediatamente vividas. Y,

en efecto, la percepción de que habla Mc Taggart no es volición ni pensamiento, sino *emoción, y* precisamente emoción de amor. El resultado de los análisis de este filósofo, en el cual el principio idealista se une curiosamente con un método de análisis que se asemeja mucho al de la lógica matemática y al criterio objetivista del realismo contemporáneo, es la admisión de un universo formado por centros espirituales o yos, que una forma de experiencia inmediata (la percepción emotiva o amor) unifica en un sistema dialécticamente caracterizado como correspondencia determinante. Mc Taggart concluye su obra con la esperanza que ya había formulado en sus análisis hegelianos, a saber: que, debiéndose entender el absoluto no como presente, sino como futuro, deberá realizarse como un bien infinito después de un período finito, aunque tal vez larguísimo, de tiempo; y deberá realizarse como estado de amor perfecto, comparado con el cual incluso el más alto rapto místico no es más que un ensayo aproximativo y lejano. Para Mc Taggart, el pasado y el presente son manifestaciones imperfectas y preparatorias del futuro. Esta es, sin duda, una repetición del concepto de Fichte y Schelling del progreso necesario de la historia; pero con la diferencia de que el progreso no es infinito, sino que se dirige hacia un término que será alcanzado después de un largo, aunque finito, período de tiempo.

707. ROYCE

En América, el primer representante del neoidealismo es Guillermo Torrey Harris (1835-1909), autor de una exposición crítica de la *Lógica de Hegel* (1890), de una *Introducción al estudio de la filosofía* (1890) y de un ensayo sobre Dante *(El sentido espiritual de la "Divina Comedia"*, 1889). El interés de Harris es preferentemente religioso. Admite tres estadios del conocimiento: el que considera el objeto, el que considera las relaciones entre los objetos y el que considera las condiciones infinitas y necesarias de la existencia de los objetos. Este tercer estadio es preparatorio para el conocimiento teológico y, por tanto, para la religión, porque descubre la actividad autónoma e infinita que sostiene todas las cosas.

La mayor figura del "trascendentalismo" americano, y la que más ha contribuido a la difusión del idealismo de tipo anglosajón, es Josías Royce (1855-1916). Los escritos principales de Royce son los siguientes: *El aspecto religioso de la filosofía*, 1885; *El espíritu de la filosofía moderna,* 1892; *La concepción de Dios,* 1895; *Estudios sobre el bien y el mal,* 1898; *El mundo y el individuo, 2* vols., 1900-01; *La posición actual del problema de la religión natural,* 1901-1902; *Apuntes de psicología* 1903; *La concepción de la inmortalidad,* 1904; *Heriberto Spencer,* 1904; *La relación de los principios de la lógica con los fundamentos de la geometría,* 1905; *La filosofía de la fidelidad,* 1908; *W. James y otros ensayos de filosofía de la vida,* 1911; Las *fuentes de la intuición religiosa*, 1912; *Principios de lógica,* 1913; *El problema del Cristianismo*, 1913; *Conferencias sobre el idealismo moderno,* 1919; *Ensayos fugitivos,* 1920. Entre estos escritos, *El mundo y el*

individuo y *El problema del Cristianismo* son los que trazan las fases principales del pensamiento de Royce.

El punto de partida de Royce es la distinción entre el *significado* externo y el significado interno de la idea. El significado externo de la idea es su referencia a una realidad externa y diversa; en cambio, el significado interno está constituido por el fin que la idea se propone, en cuanto no es sólo imagen de una cosa, sino también conciencia del modo con que nos proponemos obrar sobre la cosa que representa. Royce trata de reducir el significado externo al significado interno de la idea. Se cree, corrientemente, que la idea es verdadera cuando corresponde al objeto real; pero el objeto real, que puede servir como medida de la verdad de la idea, es sólo aquel al cual la idea misma pretende referirse, esto es, el designado por el significado interno de ella. En verdad, no existe un criterio puramente externo: las ideas son como instrumentos, existen para un fin, son verdaderas, como los instrumentos son buenos, cuando son convenientes para este fin. Por esto, una idea no es un simple proceso intelectual, sino también un proceso volitivo; y es indispensable tener en cuenta el fin al que la idea se dirige para juzgar acerca de su validez. Esto implica que la idea tiende siempre a hallar en su objeto su mismo fin, incorporado de un modo más determinado que aquel en que ella lo tiene por sí misma. Así, al buscar su objeto, una idea no busca nada más que su propia determinación explícita y, por último, completa. El único objeto respecto al cual puede medirse la validez de la idea no es, pues, otro que la completa realización del fin implícito en la idea misma. En este sentido, Royce dice que la idea es una voluntad que busca su propia determinación. Aun las ideas expresadas como hipótesis o definiciones universales, o como juicios de tipo hipotético o matemático, no hacen más que destruir ciertas posibilidades e implicar la determinación de su objetivo final mediante determinadas negaciones.

El límite o la meta de este proceso de determinación creciente es un juicio en que la voluntad exprese su determinación final. Pero este juicio no puede ser más que el acto de una Conciencia que encierre en sí y complete lo que el sujeto finito a cada momento se propone conocer. Todo el mundo de la verdad y del ser debe estar presente en una Conciencia singular, que comprende todos los entendimientos finitos en una única visión intuitiva eternamente presente. Esta conciencia no sólo es temporal, sino que implica también una mirada que comprende la totalidad del tiempo y de lo que significa. De ahí el título de la obra principal de Royce: el mundo es una totalidad individual, en que todos los fragmentos de la experiencia finita encuentran su complemento y su perfección; es Dios mismo. En el absoluto encuentran también lugar la ignorancia, el esfuerzo, la derrota, el error, la temporalidad, la limitación; pero tienen, al mismo tiempo, su lugar en él la solución de los problemas, la consecución de los fines, la superación de los defectos, la corrección de los errores, la concentración del tiempo en la eternidad, la integración de lo que es fragmentario. Sobre todo, el individuo que procede moralmente encuentra en Dios el cumplimiento total de su voluntad buena: puede ser concebido como una parte que es igual al todo, y precisamente por ser igual, unida al todo dentro del cual mora. Toda conciencia finita se

ensancha así en el absoluto hasta identificarse con él; pero esta identificación no entraña la anulación de la individualidad, sino su complemento, la realización de una individualidad enteramente determinada y perfecta. Royce afirma rotundamente la exigencia de la conservación de las individualidades en el absoluto; y para hacer inteligible esta conservación, así como para salvar las dificultades que Bradley opuso a toda determinación del absoluto, recurre a la teoría de los números.

El extenso "Ensayo complementario" que añadió al primer volumen de su obra principal, es quizás la parte más interesante de la obra de Royce. Recurre a la teoría de los números, tal como había sido elaborada por Cantor y Dedekind: el número es un sistema autorrepresentativo, un sistema cuyas partes representan el todo, en el sentido de que tienen, a su vez, elementos que corresponden, término por término, con los elementos del todo. Royce aclara por su cuenta este concepto con el ejemplo de un mapa geográfico idealmente perfecto que, para ser tal, debe contener también la ubicación y los contornos de su propia posición: de manera que acabará por tener mapas dentro de mapas hasta el infinito. Los sistemas autorrepresentativos son, en otras palabras, los sistemas que contienen infinitas partes semejantes al todo; y la Conciencia absoluta sería un sistema autorrepresentativo de esta clase en el sentido de que, comprendiendo en sí la totalidad de los espíritus individuales, implicaría precisamente una serie o cadena de imágenes propias, un sistema de partes dentro de partes hasta el infinito. Una concepción semejante del infinito no está ya sujeta a las dificultades que Bradley había apuntado. Aquella infinita subdivisión a que da lugar, según Bradley, toda relación apenas es considerada analíticamente, y que era para él la señal cierta de la naturaleza contradictoria e irracional de las relaciones (esto es, de todo el mundo de la experiencia humana), no es ya tal cuando se considera hasta el infinito un sistema autorrepresentativo, cuya naturaleza es definida precisamente por una cadena infinita de partes semejantes. La proposición fundamental de la lógica del ser: "todo lo que es, es parte de un sistema que se representa a sí mismo", permite concebir, según Royce, la verdadera unión del uno y de los muchos. Hay una multiplicidad que no es absorbida y transmutada, sino que es conservada en el absoluto, y es la multiplicidad de los individuos que se unifican en el absoluto. Lo absoluto, el universo, es, en este sentido, un sistema autorrepresentativo que, como sujeto-objeto, implica una imagen o concepción completa o perfecta de sí. Es *uno* por su estructura, por cuanto es un sistema individual; pero, al mismo tiempo, es infinito, por cuanto es una cadena de objetivos alcanzados. Por esto, su forma es la de un yo, que se multiplica en las imágenes, a su vez infinitas, que el absoluto determina de sí mismo en los yos individuales.

Esta doctrina del absoluto señala una primera fase del pensamiento de Royce. Su segunda fase, caracterizada por un intento distinto de determinar la naturaleza intrínseca del absoluto, aparece por vez primera en la *Filosofía de la fidelidad* (1908) y encuentra su mejor expresión, en el *Problema del Cristianismo* (1913). En la primera fase, Royce había hallado en la teoría de los números de Cantor y Dedekind el instrumento de tal determinación; en la segunda fase halla este instrumento en la

doctrina de un lógica americano, Peirce (§ 750), que había puesto de relieve la significación y la importancia del proceso de la *interpretación,* considerado como tercer y superior proceso cognoscitivo, junto a la percepción y al pensamiento. La consideración de este proceso es necesaria, según Royce, cuando se trata de objetos que no pueden ser asimilados a la percepción ni al concepto. Está claro, por ejemplo, que "el espíritu de nuestro prójimo" no es un dato sensible ni una noción universal, y que debe ser objeto de una tercera forma de conocimiento, que es precisamente la interpretación. La interpretación es una relación triàdica en la cual alguien, es decir, el intérprete, interpreta algo para alguien. Supone un orden determinado de estos tres términos, porque si el orden cambia, cambia el hecho mismo de la interpretación. La relación interpretativa puede verificarse también en la interioridad de una sola persona, y también en este caso hay tres términos: el hombre del pasado, cuyos deseos y recuerdos son interpretados; el yo presente, que interpreta todo esto, y el yo futuro, a quien va dirigida esta interpretación. La interpretación tiene por objeto signos, así como la percepción tiene por objeto cosas y el concepto universales.

La tesis de Royce es que el universo está constituido por signos reales y por su interpretación; y que el proceso de interpretación tiende a hacer del universo una *comunidad espiritual.* Una interpretación es real si es real la comunidad que expresa, y es verdadera solamente si la comunidad alcanza su fin a través de ella. Royce, en este punto, hace suyo, en cierta manera, el criterio pragmatista de la verdad. Toda filosofía es, inevitablemente, una doctrina que nos aconseja proceder *como* si el mundo tuviera ciertos caracteres. Pero, contrariamente a lo que afirma Vaihinger (§ 753), Royce cree que el *como si* no es solamente una ficción, o un sistema de ficciones, sino que puede justificar una única actitud frente al mundo: aquella que tiende a considerar prácticamente real un reino del espíritu, una comunidad universal y divina, y reconoce claramente la imposibilidad del individuo de salvarse por sí solo, desde el punto de vista práctico; y la imposibilidad, desde el punto de vista teórico, de que el encuentre por sí solo la verdad en el ámbito de su experiencia privada, sin tener en cuenta la relación que le une a la comunidad. Tal es, según Royce, la posición propia del Cristianismo y, en particular, del Cristianismo paulino, que ve el reino de los cielos realizado en la Iglesia, en la comunión de los fieles. El amor cristiano adquiere, en la predicación de San Pablo, la forma de fidelidad a la comunidad; y la fidelidad a la comunidad expresa la naturaleza misma de la vida moral.

En efecto, en la *Filosofía de la fidelidad,* Royce sitúa el fundamento de la moralidad en la fidelidad a una tarea, a una misión libremente elegida: tarea o misión que incluye siempre la solidaridad con los demás individuos o, mejor, con una comunidad de individuos. La fidelidad es también el criterio que permite medir el valor de las tareas humanas, ya que es evidentemente malo un objetivo que haga imposible o niegue la fidelidad a los demás. La fidelidad a la fidelidad es, pues, el criterio supremo de la vida moral.

Los últimos escritos de Royce tratan de trazar la que él llamaba "Gran Comunidad": una comunidad que es real no porque se encuentre

históricamente realizada, sino porque es el eterno fundamento del orden moral. Sin embargo, ha querido sugerir también un medio práctico para la realización de esta gran comunidad, y ha visto este medio en un sistema de seguros. En efecto, el seguro es una asociación fundada en el principio triàdico de la interpretación: el asegurado, el asegurador y el beneficiado; y, en él, los obstáculos para la asociación se transforman en una ayuda a la misma asociación *(La esperanza de la gran comunidad,* 1916). Royce ha sugerido también el seguro contra la guerra *(Guerra y seguro,* 1914). Pero esta curiosa mescolanza de negocios y de moralismo cristiano no debe impedir que reconozcamos en él a uno de los espíritus más abiertos y geniales del idealismo contemporáneo. Después de todo, si lo finito es imagen o reproducción de lo infinito, también los negocios, en general, y los seguros, en particular, pueden servir como instrumentos de manifestación o realización del infinito. Y el sistema de seguros, al que Royce aconsejaba recurrir, representa, ciertamente, un progreso frente al Estado prusiano, al cual su maestro, Hegel, pretendía confiar la plena y total realización de la idea infinita en el mundo.

708. OTRAS MANIFESTACIONES DEL IDEALISMO ANGLONORTEAMERICANO

En una discusión pública celebrada en 1885 entre Royce y otros pensadores en la Universidad de California, G. H. Howison (1834-1916) reprochó a Royce el anular en el yo infinito la personalidad finita del hombre y aun la de Dios. Al idealismo monista de Royce, Howison oponía un idealismo pluralista, para el cual la realidad es, en sus diversos órdenes, una sociedad de espíritus eternos, que encuentran su igualdad en el fin común de alcanzar el único ideal racional, que es Dios mismo *(La concepción de Dios,* 1897). A una preocupación análoga obedecía en Inglaterra J. H. Muirhead (Los *elementos de la ética,* 1892; *Filosofía y vida,* 1902; *Fines sociales,* 1918), quien, empero, veía la salvación de la autoconciencia finita en la presencia necesaria de aquella negación dialéctica, en la que Bosanquet había ya insistido.

Las tesis generales del idealismo fueron formuladas más tarde en América por Jaime Creighton (1861-1924) *(Estudios de filosofía especulativa,* 1925) y por María Whiton Calkins, que se relaciona directamente con la doctrina de Royce; y en Inglaterra por David Jorge Richtie (1853-1903) y por Juan Stuart Mackenzie (1860) en *Apuntes de metafísica,* 1902; *Lecturas sobre el humanismo,* 1907; *Elementos de filosofía constructiva,* 1917; *Valores últimos,* 1924.

Ocupan un puesto intermedio entre el idealismo y el espiritualismo, el inglés Simón Somerville Laurie (1829-1909) y el americano Guillermo Ernesto Hocking. El primero ha desarrollado en una serie de obras (*Metaphysica nova et vetusta,* 1884; *Ethica,* 1885; *Synthetica*, 1906) un "realismo natural" que, en realidad, es un idealismo, y distingue varios planos de realización del absoluto, considerando el absoluto mismo inmanente en todos y cada uno de los planos particulares. La distinción de los planos de realidad permite a Laurie reivindicar la autonomía del individuo. En el individuo, el mismo absoluto afirma su ser, dándole un

carácter específico y un contenido que afirmar y haciéndolo subsistir en su pleno derecho: en su función de negación, que recibe del absoluto, el individuo es capaz de resistir al absoluto mismo (*Synthetica*, II, p. 75). Según Hocking, en cambio, Dios es conocido por el hombre directamente, en la misma experiencia sensible. Esta experiencia, teniendo un único contenido en los diversos individuos, debe tener un único sujeto cognoscente, y tal sujeto es Dios mismo, que es, por tanto, el conocedor universal, implícito en todo conocimiento objetivo. De manera que los hombres conocen las otras cosas o los otros espíritus sólo porque conocen a Dios: el conocimiento de Dios nos infunde, efectivamente, la noción de la experiencia social, sin cuya anterior posesión el reconocimiento de los yos humanos no sería posible. La idea de Dios, presupuesta por la experiencia sensible y por la experiencia social, tampoco puede ser una mera idea y no implicar su propia existencia, ya que, como mera idea, no podría ofrecer el criterio para ser reconocida como tal; de la misma manera que tampoco la *idea* de la experiencia social sería posible si tal experiencia no fuese real *(El significado de Dios en la experiencia humana*, 1912; *El yo, su cuerpo y su libertad,* 1928; *Tipos de filosofía,* 1929; *Pensamientos sobre la muerte y sobre la vida,* 1937; *La ciencia y la idea de Dios,* 1944).

Una visión más próxima al idealismo italiano es la del norteamericano Jorge P. Adams, quien afirma la independencia de la actividad espiritual respecto del contenido de la conciencia, y ve precisamente en tal actividad el principio creador de la realidad. La actividad espiritual no puede ser considerada, ciertamente, como un objeto que yace en el dominio general de la experiencia ni se puede describir como una forma o una relación objetiva. Mas puede ser conocida y se conoce en los productos de su creación: en los valores éticos, religiosos y sociales y en el mundo de la historia *(El idealismo y la edad moderna,* 1918). Una opinión análoga de la actividad espiritual se expone en los escritos del inglés Ricardo Burdon Haldane (1857-1928), que se ha servido del principio de la relatividad del conocimiento para determinar la naturaleza del absoluto *(El reino de la relatividad,* 1921 ; otras obras suyas son *El sendero de la realidad, 2* vols., 1903-1904, y *La filosofía del humanismo*, 1922). El principio de la relatividad implica que el significado de la realidad no es el mismo en todos los grados en que se divide, y que sólo puede ser expresado, en cada grado, en los términos que le son peculiares. De acuerdo con esto, Dios debe ser concebido como el *todo* en que encuentran un lugar los diversos órdenes de realidad y las relaciones entre ellos. En otras palabras, Dios es la *totalidad* del conocimiento, que se diversifica y se articula en los diversos órdenes de realidad, y el principio activo y creador de esta totalidad. La pluralidad de los espíritus, que se encuentra en un cierto nivel de realidad, pierde toda significación en un nivel superior, fundado en una auténtica identidad de pensamiento. En este nivel, el espíritu no es ya actividad en el tiempo y en el espacio, sino la actividad que pone las actividades espaciales y temporales; esto es, se identifica con Dios mismo, con el proceso total, que se realiza en toda la serie de los grados de la experiencia.

La crisis del idealismo se manifiesta de modo ejemplar en el desarrollo del pensamiento de Jaime B. Baillie. Primero fue defensor de la doctrina de Hegel *(El origen y el significado de la lógica hegeliana*, 1901; *La*

fenomenología del espíritu de Hegel, 1910) y de un idealismo romántico para el cual la experiencia humana era la realización y manifestación gradual de la autoconciencia infinita *(Esbozos de la construcción idealista de la experiencia*, 1906). Después de la experiencia de la primera guerra mundial, Baillie fue llevado a cambiar su punto de vista por el de un empirismo humanista *(Estudios sobre la naturaleza humana*, 1921). La experiencia se le aparece, por tanto, no ya como el infinito mismo realizado o manifestado, sino como "un continuo proceso de intentos, experimentos y errores". Puede así admitir el carácter problemático del mundo humano, con todo lo que esto supone; así como la significación de la individualidad humana, que lucha en el mundo para afirmarse y que solamente puede realizarse por completo en las relaciones recíprocas entre los diferentes individuos. La experiencia religiosa es, desde este punto de vista, el único camino por el cual el hombre puede conseguir o intentar conseguir su perfección, ya que, en la religión, el individuo, si bien trasciende a todos los demás seres finitos, no trasciende su misma finitud y sigue siendo, por ello, un individuo finito frente a lo trascendente.

El desarrollo del pensamiento de Baillie es, en cierto modo, típico de la filosofía contemporánea, la cual pasa precisamente del intento romántico de reducir lo finito a lo infinito, a la búsqueda de la comprensión y de la fundamentación de lo finito como tal.

BIBLIOGRAFÍA

§ 703. O. B. Frothingham, *Transcendentalism in New England*, Nueva York, 1876, 1952; G. Villa, *L'idealismo moderno*, Turín, 1905; R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, Nueva York, 1912; Id, *Philosophy in the Recent Past*, Nueva York, 1926; Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, 1912; Woodbridge Riley, *A menean Thoughtfrom Puritanism to Pragmatism*, Nueva York, 1915; Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge, 1920; Rogers, *English and American Philosophy since*, 1800, Nueva York, 1922; Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese e americano*, Nápoles, 1927 (con bibliografía); además, los escritos cit. en el § 670.

Sobre Stirling: A. H. Stirling, *J. H. St., His lifeand Work*, Londres, 1912.

De Green: *Works*, ed. por P. L. Nettleship, 3 vols, Londres, 1885-1888.

Sobre Grecn: W. H. Fairhrother, *The phil. of T. H. G.*, Londres, 1896; A. E. Taylor, *The problem of conduct*, Londres, 1901, p. 50-88; H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. H. Spencer and J. Martineau*, Londres, 1902; P. L. Nettleship, *Memoir of T. H. G.*, Londres, 2.ª ed., 1906.

Sobre Eduardo Caird: H. Jones y J. H. Muirhead, *The lifeand Phil. of E. C.*, Glasgow, 1921.

§ 704. De Bradley, lista de los escritos menores en Abbagnano, ob. cit., p. 265.

Sobre Bradley: Strange, en "Mind", N. S., 1911; Broad, *Ibíd.*, 1914; Schiller, *ibíd.*, 1915; De Sarlo, *Filosofia del tempo nostro*, Florencia, 1916, p. 115-116; Taylor, Ward, Stout, Dawes Hicks, Muirhead, Schiller, en "Mind", 1925; E. Duprat, *Bradley*, París; R. W. Church, *B. 's Dialectic*, Nueva York, 1942; W. F. Lofthouse, *F. H. B.*, Londres, 1949.

i 705. Sobre Bosanquet: H. Bosanquet, B. *B.*, Londres, 1924; Muirhead, en "Mind", N. S., 1923; Id., en "Journal of Phil.", 1923, n. 25; Hoernle, *ibíd.*, 1923, n. 18; F. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de B. B.*, París, 1954.

§ 706. Sobre Mc Taggart: F. C. Schiller, en "Mind", N. S., 1895; Watson, en "Philosophical Review", 1895; McGilvary, en "Mind", N. S., 1898; Broad, en "Mind", 1921; C. D. Broad, *Examination of Mct. 's Philosophy*, 2 vols., Cambridge, 1934-38.

§ 707. Sobre Royce: el número que le dedicó la "Philosophical Review", 1916, 3°, con artículos de Howison, Dewey, Calkins, Adams, Barón, Spaulding, Cohén, Cabot, Horne, Hocking, Rand. Además: Algrati, *Un pensatore americano, R. J.*, Milán, 1917; Tedeschi, en "Giorn. Crítico

della **Fil.** Italiana", 1926; **Albeggiani,** ***Il*** *sistema filosófico di J. R.,* Palermo, **1929;** H. G. Townsend, ***Philosophical*** *Ideas in* ***the*** *United States,* Nueva York, 1934, cap. I; R. B. **Perry,** *In* ***the Spirit*** *of William James,* New Haven, 1938, cap. I; G. Marcel, *La* ***Métaphysique*** *de Royce,* París, 1945; J. E. **Smith,** *R.'s Social Infinite,* Nueva York, 1950; J. H. **Cotton,** *R. on* ***the*** *Human* ***Self,*** **Cambridge,** Mass., 1954.

§ 708. Sobre **Howison:** G. *H.* ***Howison, Philosopher*** *and Teacher; a Selection* ***from*** *bis* ***Writings with*** *a* ***biographical*** *Sketch,* por J. W. **Buckham,** Berkeley, **Col.,** 1934 (con bibliografía).

Sobre **Creighton:** H. G. Townsend, ***Philosophical*** *Ideas in* ***the*** *United States,* Nueva York, 1934, p. 187 sigs.

CAPITULO V

EL IDEALISMO ITALIANO

709. CARACTERES Y ORÍGENES DEL IDEALISMO ITALIANO

En la segunda mital del siglo XIX, la doctrina de Hegel tuvo en Italia su centro de estudio y difusión en la Universidad de Nápoles, donde la profesaron Augusto Vera (1813-1885), modesto pero típico representante de la derecha hegeliana, de tendencias teístas próximas al catolicismo, y Bertrán Spaventa (1817-1883). Spaventa empezó su actividad hacia el año 1850, con ensayos sobre Hegel y la filosofía moderna italiana y europea (recogidos después por Juan Gentile con los títulos de *Escritos filosóficos,* 1901; *Principios de Etica,* 1904; *De Sócrates a Hegel,* 1905). Sus escritos más completos y significativos son *Prólogo e introducción a las lecciones de filosofía en la Universidad de Nápoles* (1862), publicado de nuevo por Gentile en 1908 con el título de *La filosofía italiana y sus relaciones con la filosofía europea,* y los *Principios de filosofía* (1867), publicados también de nuevo por Gentile con adición de partes inéditas y con el título de *Lógica y Metafísica* (1911). Spaventa es también autor de una monografía sobre *La filosofía de Gioberti,* de la cual sólo salió el primer volumen en 1863, y de un estudio sobre *Experiencia y metafísica,* publicado postumamente por Jaia en 1888. La importancia de Spaventa radica, sobre todo, en su victorioso intento de sustraer la cultura filosófica italiana del provincianismo en que quería confinarla el provincianismo tradicionalista dominante a mediados del siglo XIX, vinculándola nuevamente a la cultura europea. El espiritualismo tradicionalista (§ 627) insistía en la existencia de una tradición filosófica italiana, que iría desde los pitagóricos hasta Vico y Gioberti, a la cual debía mantenerse fiel toda manifestación filosófica italiana. Spaventa hace suyo el concepto de la nacionalidad de la filosofía italiana; pero ve el distintivo de tal nacionalidad en la universalidad, por la cual en ella tañían que recogerse todas las orientaciones opuestas y encontrar una unidad armónica todos los aspectos del pensamiento europeo. Spaventa explica las diferencias y afinidades entre las filosofías europeas apelando a una pretendida unidad de la raza aria, indogermánica o indoeuropea, que se habría dividido luego, progresando unas veces más y otras menos, pero más en Alemania que en los países latinos *(La fil. ital.*, 1909, p. 49). La filosofía italiana debía, pues, en primer lugar, volverse a poner al nivel de la alemana. En efecto, en el Renacimiento, Italia fue la iniciadora de la filosofía moderna. Bruno equivale, sin más, a Spinoza, con la única diferencia de

que hay en él una cierta perplejidad en el concepto dé Dios, entendido unas veces como sobrenatural y otras como idéntico a la naturaleza *(La fíl. ital.*, p. 105). Vico, sustituyendo la metafísica del ser por la metafísica de la mente, realizó en Italia la función que en Alemania llevó a cabo Kant; Galluppi es "kantiano a pesar suyo"; Rosmini, como Kant, descubre "la unidad del espíritu", aun cuando deja en la oscuridad e incomprendido este concepto; y, finalmente, Gioberti completa a Rosmini, como Fichte, Schelling y Hegel completan a Kant, y descubre la verdadera idea, que no es el ser, sino el Espíritu. Es casi inútil para los lectores de la presente *Historia* detenerse en poner de manifiesto el carácter arbitrario de estas afirmaciones históricas. Spinoza no puede ser identificado con Bruno, porque supone el racionalismo de inspiración matemática de Descartes y de Hobbes. Vico forma parte del movimiento iluminista y es el Leibniz de la historia; su metafísica de la mente no tiene nada que ver con la doctrina de Kant, excepto en la común exigencia iluminista de delimitar y señalar las efectivas posibilidades humanas. Galluppi, Rosmini y Gioberti no se relacionan con la filosofía alemana, sino con la francesa de su tiempo, y forman parte del movimiento romántico de retorno a la tradición. Su afinidad con el idealismo no se funda, pues, en las categorías lógicas, sino en un principio más profundo y menos aparente: la común *fe* romántica en la tradición. En cuanto a la pretendida ' nacionalidad" de la filosofía italiana, es una fábula no menos pueril que "la tradición itálica" de que hablaban los giobertinos, con el agravante de la no inocua mitología de la estirpe aria o indogermánica o indoeuropea.

Ha sido necesario detenerse un instante en las valoraciones históricas de Spaventa, porque han tenido mucha fortuna entre los seguidores italianos del hegelianismo, que las han repetido servilmente sin darse cuenta de su inconsistencia crítica. Sin embargo, en manos de Spaventa ejercieron una cierta función útil: contribuyeron a despertar la filosofía italiana de aquel tiempo del letargo autocontemplativo y narcisista en que había caído (y que a menudo la amenaza) y a interesarla por la filosofía europea, y especialmente por la alemana. En cuanto a la especulación sistemática de Spaventa, carece de toda originalidad. Sus *Principios de filosofía* no hacen más que resumir y comentar cautamente algunos puntos básicos de la *Fenomenología del espíritu* y toda la *Lógica* de Hegel. En un solo punto se permite Spaventa una cierta originalidad: en la interpretación de la primera tríada de la lógica hegeliana, la de ser, no ser y devenir. Spaventa subraya aquí la necesaria presencia de la que él llama "mentalidad pura", es decir, del pensamiento consciente, en el movimiento de estas categorías, de manera que parece suponer que, de un extremo al otro de la dialéctica, el pensamiento se mueve en el ámbito de la autoconciencia racional: lo cual no parece que haya sido negado nunca por el mismo Hegel, que definía la lógica como "la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito (§ 572). Y la afirmación de Spaventa de que "las primeras categorías expresan, de la manera más simple y abstracta, la naturaleza, el organismo y hasta diría que el ritmo de la *mente" (Scritti fil.*, II, p. 239), es también, desde un punto de vista hegeliano, plenamente ortodoxa.

Al hegelianismo se adhirieron en Italia, en la segunda mitad del siglo XIX; numerosos literatos, historiadores, juristas y médicos, además de los filósofos;

pero ninguno de ellos supo añadir nada al pensamiento del filósofo alemán. Originalidad y fuerza no las adquirió el idealismo italiano hasta Gentile y Croce. Estos dos pensadores se distinguen radicalmente del idealismo angloamericano y también entre sí. Del idealismo angloamericano se distinguen por sostener que la unidad entre lo finito y lo infinito se puede demostrar no ya negativamente, por medio del carácter aparente y contradictorio de la experiencia finita, sino positivamente y de hecho, remontándose hasta el espíritu infinito mediante los rasgos fundamentales de la experiencia finita. En este punto, la doctrina de ambos idealistas italianos renueva la tentativa de Hegel; pero se distingue de la de Hegel por una reforma de la dialéctica que excluye la consideración del pensamiento lógico y de la naturaleza y se detiene exclusivamente en la realidad espiritual. Las dos doctrinas se distinguen después entre sí, por cuanto la de Gentile es un subjetivismo absoluto (actualismo), y la de Croce un historicismo absoluto. El carácter que las mancomuna es la negación radical de toda trascendencia y la reducción de toda realidad a la pura actividad espiritual.

710. GENTILE: VIDA Y ESCRITOS

Juan Gentile nació en Castelvetrano, Sicilia, el 30 de mayo de 1875. Primero profesor en Palermo y Pisa y luego en Roma, fue nombrado ministro de Instrucción Pública al advenimiento del gobierno fascista (1922-1924). No había afinidades particulares entre el idealismo de Gentile y el fascismo; el fascismo no tenía, en sus comienzos, ninguna doctrina, a menos que se quiera llamar tal a un genérico e intolerante nacionalismo. Pero el absolutismo latente en toda forma de idealismo romántico condujo pronto a Gentile a ver en el nuevo régimen la expresión misma de la racionalidad o de la espiritualidad absoluta y a convertirse en su máximo exponente intelectual. Fue el autor de una reforma vasta y radical de la escuela italiana que, empero, el mismo fascismo desmanteló en parte o modificó en años sucesivos. Por sus numerosos cargos culturales y políticos y por ser el director de la "Enciclopedia Italiana", ejerció un vasto poder sobre la cultura italiana, especialmente en su aspecto administrativo y escolar. Caído el fascismo en julio de 1943, y ocupada la Italia central y septentrional por las tropas alemanas en octubre del mismo año, Gentile proclamó su adhesión al gobierno fantoche que ellas habían instaurado. Este fue, quizás, un acto extremo de fidelidad romántica al régimen que le había honrado como a su máximo representante cultural; en cambio, a muchos italianos les pareció una traición. Fue muerto en el umbral de su casa, en Florencia, el 15 de abril de 1944. Sin embargo, su filosofía ha de entenderse y juzgarse independientemente del fascismo , del que ciertamente ni tomó origen ni inspiración; su personalidad puede ser ahora mejor recordada en la generosidad de sus rasgos humanos, en lugar de en sus actitudes políticas.

Gentile expuso por primera vez el principio de su filosofía en el ensayo *El acto del pensamiento como acto puro* (1912); y poco después definió su posición respecto a Hegel en *La reforma de la dialéctica hegeliana*

(1913). Su obra más vigorosa es *La teoría general del espíritu como acto puro* (1916); la más vasta y compleja es el *Sistema de logica como teoría del conocer* (2 vols., 1917-22). De 1912 es el *Sistema de pedagogía como ciencia filosófica*; de 1916, *Los fundamentos de la filosofía del derecho*. En *La filosofía del arte* (1931) está latente una polémica con la estética de Croce. Su último libro, *Génesis y estructura de la sociedad*, ha sido publicado después de su muerte (1946). Fue notable también la actividad historiográfica de Gentile, en particular la concerniente al resurgimiento italiano (*Rosmini y Gioberti*, 1898; *La filosofía de Marx*, 1899; *De Genovesi a Galluppi*, 1903; *El modernismo y las relaciones entre religión y filosofía*, 1909; *Los problemas de la escolástica y el pensamiento italiano*, 1913; *Estudios sobre Vico*, 1914; Los *orígenes de la filosofía contemporánea en Italia*, 3 vols., 1917-23; *El ocaso de la cultura siciliana*, 1918; *Giordano Bruno y el pensamiento del resurgimiento*, 1925; *Gino Capponi y la cultura toscana del siglo XIX*, 1922; *Estudios sobre el renacimiento*, 1923; *Los profetas del resurgimiento italiano: Mazzini y Gioberti*, 1923).

711. GENTILE: EL ACTO PURO

El error de Hegel, según Gentile, consiste en haber intentado una dialéctica de lo *pensado*, esto es, del concepto o de la realidad pensable (como lógica y como naturaleza), siendo así que sólo puede existir dialéctica, es decir, desarrollo y devenir, del *pensante*, esto es, del sujeto efectivo del pensamiento. El sujeto actual del pensamiento o pensamiento en acto es la única realidad. El sujeto es siempre, ciertamente, sujeto de un objeto, ya que quien piensa, piensa necesariamente algo; pero el objeto del pensamiento, sea la naturaleza o Dios, el propio yo o el de los demás, no tiene realidad fuera del acto pensante que lo constituye y lo pone. Este acto es, pues, creador, y como creador, infinito, porque no hay nada fuera de sí que pueda limitarlo.

Este principio, que lleva resueltamente hasta sus últimas consecuencias las tesis expuestas por Fichte en la primera *Doctrina de la ciencia*, sostiene la rigurosa y total inmanencia de toda realidad en el sujeto pensante. Ni la naturaleza, ni Dios, ni siquiera el pasado y el futuro, el mal y el bien, el error y la verdad, subsisten de ninguna manera fuera del acto del pensamiento. Los desarrollos que Gentile ha dado a su doctrina consisten esencialmente en mostrar la inmanencia de todos los aspectos de la realidad en el pensamiento que los pone y en resolverlos en éste. El pensamiento en acto es el *Sujeto trascendental*, el Yo universal o infinito. El sujeto empírico, el hombre individual y singular, es un objeto del Yo trascendental, un objeto que él pone (esto es, crea), pensándolo, y cuya individualidad, por tanto, supera en el acto mismo en que lo pone. El verdadero sujeto, el Sujeto infinito o trascendental, no puede ser nunca objeto para sí mismo. "La conciencia -dice Gentile (*Teoria gen.*, I, § 6)—, en cuanto objeto de conciencia, no es ya conciencia; en cuanto objeto apercibido, la apercepción originaria no es ya apercepción; no es propiamente ya sujeto, sino objeto; no es ya Yo, sino no-yo... El punto

de vista trascendental es el que se atisba en la realidad de nuestro pensamiento, cuando el pensamiento se considere no como acto consumado, sino, valga la expresión, como acto en acto: un acto que no se puede absolutamente trascender, porque es nuestra misma subjetividad, o sea, nosotros mismos; acto que no se puede nunca ni de ningún modo objetivar." Los demás yos son, a su vez, objetos, en cuanto otros; pero, en el acto de conocerlos, el yo trascendental los unifica. Los problemas morales surgen en el terreno de la diversidad y de la oposición recíproca entre los yos empíricos; pero no se resuelven en tal terreno. "No se resolverán hasta que el hombre llegue a sentir las necesidades ajenas como propias y la propia vida, por tanto, no como encerrada en el angosto cerco de su personalidad empírica, sino como abierta a la actuación de un espíritu superior a todos los intereses particulares y, al mismo tiempo, inmanente al centro mismo de su personalidad más profunda" (*Ib.*, 2, § 5).

El supuesto de todo esto es el postulado de que "conocer es identificar, superar la alteridad como tal" (*Ib.*, 2, § 4). En virtud de este supuesto, Gentile puede afirmar que "otros fuera de nosotros no pueden existir, hablando con rigor, si nosotros los conocemos y hablamos de ellos" y que el otro (esto es, la otra persona) es simplemente una etapa a través de la cual se pasa, pero en la cual no nos debemos detener. "El otro que nosotros no es tan otro que no sea nosotros mismos" (*Ib.*, 4, § 5). No se ve cómo pueda conciliarse con afirmaciones tan explícitas aquella otra, hecha con objeto de distinguir el idealismo del misticismo, de que "la realidad del yo trascendental importa también la realidad del yo empírico", y de que el yo absoluto unifica, pero no destruye en sí el yo particular y empírico (*Ib.*, 2, § 6). Y, en efecto, los yos empíricos podrán, desde luego, distinguirse entre sí como *objetos* diversos del Yo trascendental, del pensamiento en acto, pero no ya subsistir como yo, esto es, como sujetos, en la unidad simple e infinita de aquel Yo. Esto es tan cierto, que incluso el acto de la *educación* es concebido por Gentile como unidad del maestro y del discípulo en el espíritu absoluto, unidad que hasta elimina el problema de la comunicación espiritual (*Sommario di pedagogia,* I, 2.°, 4, § 3). El mismo supuesto del conocimiento como unificación e identificación actúa en la polémica contra todo lo que está "fuera" del espíritu o de la conciencia. La conciencia es infinita y nada hay fuera de ella. El "fuera" está siempre dentro, porque designa una relación entre dos términos que, aun siendo externos el uno al otro, son, sin embargo, internos a la misma conciencia. Por el mismo motivo, no puede haber verdadera dialéctica del *ser* (en el sentido platónico-aristotélico) o de la naturaleza. El devenir es solamente propio del sujeto pensante; y las dificultades en que queda envuelta la lógica de Hegel para deducirlo de la unidad de ser y no ser son eliminadas si por ser se entiende exactamente el ser del pensamiento que lo define y, en general, *piensa*.

El sujeto pensante realiza la coincidencia entre la particularidad y la universalidad y es, por tanto, el verdadero *individuo.* En efecto, el pensamiento es, al mismo tiempo, la máxima universalidad posible y, por consiguiente, la máxima afirmación del yo que piensa. La individualidad

es identificada por Gentile con la positividad; y la positividad pertenece propiamente al pensamiento, que es autoposición o autocreación (*autoctisis*), *y* por esto se identifica con la universalidad del mismo pensamiento *(Teoria gen.*, 8, § 8). El universal del pensamiento no es un dato o un objeto que el pensamiento deba reconocer o respetar, sino el hacerse universal, el universalizarse, como el individuo es el individualizarse: los dos actos coinciden, pues, en aquel único y simple del yo que piensa. "Yo pienso y pensando realizo el individuo, que es universal y, por esto, todo lo que debe ser absolutamente: además del cual y fuera del cual no se puede buscar otro" (*Ib.*, 8, § 16).

Desde este punto de vista es evidente que la naturaleza, como realidad presupuesta al pensamiento, es una ficción; y como multiplicidad empírica de objetos espaciales y temporales se resuelve en la actividad espacializadora y temporalizadora del yo que la piensa y, pensándola, la unifica y la reduce a sí mismo. Esto excluye toda acción condicionante de la naturaleza sobre el espíritu. Sólo el pensamiento en acto es lo absolutamente incondicionado, porque es la condición de toda otra realidad, que sólo por ella es puesta. El carácter condicionado de la realidad no expresa más que su dependencia del pensamiento pensante. "El ser (Dios, naturaleza, idea, hecho contingente) es necesario, sin libertad, porque ya es puesto por el pensamiento: es el resultado del proceso, resultado que es precisamente porque el proceso ha cesado, es decir, se concibe lo cesado, fijándolo y abstrayéndolo un momento como resultado" (*Ib.*, 12, § 19). El pensamiento pensante es siempre libertad, pero una libertad que se identifica con su intrínseca necesidad racional y es, por consiguiente, hegelianamente entendida como coincidencia de libertad y necesidad.

712. GENTILE: LA DIALÉCTICA DE LO CONCRETO Y DE LO ABSTRACTO

A dilucidar esta necesidad intrínseca del acto pensante va sustancialmente dirigida la *Lógica* de Gentile. El acto del pensamiento es, como tal, siempre verdad, positividad, valor, bien, libertad; pero en cuanto se objetiva —y debe necesariamente objetivarse— es error, necesidad, negatividad, mal. El problema de la lógica gentiliana consiste en mostrar la inmanencia de estos aspectos negativos en la unidad y la simplicidad del acto espiritual infinito. Gentile examina por ello lo que él llama el *logos abstracto*, esto es, la consideración abstractiva por la cual el objeto, en general, que es la raíz de toda negatividad o disvalor y, por tanto, también del error y del mal, es considerado como una realidad por sí, independiente del espíritu que la piensa. Parte del principio de que el logos abstracto es necesario al logos concreto. "Para que se actualice la concreción del pensamiento, que es negación de la inmediatez de toda posición abstracta, es necesario que la abstracción sea no sólo negada, sino también afirmada, del mismo modo que para mantener encendido el fuego que destruye el combustible es menester que haya siempre combustible y que éste no sea sustraído a las llamas devoradoras, sino que sea efectivamente quemado" (*Sist. di log.*, I, 1.ª, 7, § 9). El logos abstracto

es considerado en la expresión que ha asumido en la lógica tradicional, cuyas formas son, por esto, sometidas a análisis crítico. Concepto, juicio y silogismo son las formas de lo pensable, del objeto pensado en cuanto tal; expresan, por tanto, la objetividad, el ser, la naturaleza, y no son susceptibles de movimiento, de progreso, de dialéctica, cosas todas que pertenecen a la actividad espiritual y pueden, en consecuencia, ser entendidas y justificadas solamente en la subjetividad del acto pensante. El logos abstracto, objeto de la antigua lógica griega y medieval, es, pues, en cuanto abstracto, un *error*; pero es un error *necesario,* porque es debido a la necesaria objetivación del sujeto pensante, y es continuamente resuelto y superado en la actividad de este sujeto. "La lógica de lo abstracto ha nacido históricamente y nace eternamente, si se nos permite la expresión, en este estado de espíritu en que éste no ha adquirido conciencia de sí y no ve, por ello mismo, la abstracción de lo abstracto y lo confunde con lo concreto. Estado naturalista, en que lo real es presupuesto por el espíritu. Estado del que el espíritu está destinado a sustraerse: y se sustrae hasta el infinito, por cuanto ya en el acto mismo en que cree realizarla, la supera, afirmando no propiamente la naturaleza como él cree, sino el propio conocimiento de la naturaleza; no el concepto, sino su concepto del concepto" *(Sist. di log.*, II, 3.ª 4, § 3).

Se relaciona con este punto la teoría del error, que es uno de los aspectos más característicos de la postura filosófica de Gentile. El pensamiento en acto, como tal, es siempre verdad, realidad, bien, placer, positividad. El error, el mal, el dolor, etc., subsisten en él solamente como momentos suyos superados, como posiciones ya sobrepasadas y desvalorizadas. "Tómese cualquier error y demuéstrese bien que es tal; y se verá que no hay nadie que quiera asumir su paternidad y sostenerlo. El error es, pues, error en cuanto es superado; en otras palabras, en cuanto está frente a nuestro concepto, como su no-ser. Es, por tanto, como el dolor, no una realidad que se oponga a la que es espíritu (*conceptus sui),* sino la misma realidad por el lado de su realización: en un momento suyo ideal" (*Teoria gen.*, 16, § 8). El error es siempre inmanente a la verdad, como el no-ser es inmanente al ser que deviene. El conocimiento del error, en efecto, es verdad; el conocimiento, como tal, es siempre verdadero *(Sist. di log.*, \, 1.ª, 5, § 9-10). Naturalmente, esta teoría del error no explica el error que no sea conocido o reconocido como tal; no explica, por ejemplo, las doctrinas o las opiniones filosóficas distintas de las del filósofo idealista. Pero Gentile declara que e! filósofo idealista no está obligado a explicar esta clase de errores. "El idealista de la inmanencia absoluta -dice (*Sist. di log.*, II, 3.ª, I, § 12)– no debe explicar con la dialéctica del acto espiritual toda verdad y todo error, sino la verdad y el error de mi pensamiento, que sólo por él es verdaderamente tal: la verdad mía en el acto que pienso y mi error en el mismo acto. Pedirle que con la misma explicación dé cuenta de lo que, vulgarmente y según otros sistemas filosóficos criticados por él, es también pensamiento, y supone un modo correspondiente de concebir la verdad y el error es, ciertamente, una pretensión absurda. El error superado actualmente por su contrario (que es el único error del que nuestro idealismo puede hablar) no es, ciertamente, el error, por ejemplo, del que está contra nosotros, y

resiste nuestros argumentos y persiste en su afirmación, para nosotros abiertamente falsa; ni el error cometido —para poner otro ejemplo— por Platón con su teoría de la trascendencia de las ideas." En la universalidad del espíritu, la oposición entre el filósofo idealista y su antagonista es anulada de golpe: ya que el mismo antagonista es interior al filósofo y rea! solamente en el; y aun cuando resurja hasta el infinito en su distinción, esta distinción vuelve siempre de nuevo a ser anulada. El rasgo característico de esta teoría es la identificación del filósofo idealista con el espíritu universal: la anulación "de golpe" de los errores adversarios hasta que se realice en la interioridad del filósofo idealista para que se entienda realizada hasta el infinito en la unidad y en la eternidad del sujeto pensante. Apenas es necesario hacer notar que como fundamento de esta teoría está también el presupuesto explícito, pero injustificado, que domina toda la teoría de Gentile: conocer es identificar y, por tanto, conocer a los demás en su alteridad y en sus errores significa resolver la alteridad y el error en la unidad y en la verdad del sujeto pensante.

De cualquier modo que sea, este postulado domina todo el desarrollo del pensamiento de Gentile. Lo ignorado, por ejemplo, en cuanto es conocido como tal, no es ya ignorado; "es en cuanto no es". Y así también la muerte, que "no existe". "La muerte es temible porque no existe, así como no existe la naturaleza ni el pasado, y como no existen los sueños. Existe el hombre que sueña; pero no las cosas soñadas. Y así, la muerte es negación del pensamiento, pero no puede ser actual lo que se realiza por la negación que el pensamiento hace de sí mismo. El pensamiento, en efecto, no se puede concebir sino como inmortal, porque es infinito" (*Sist. di log.*, II, 4.ª, 2, § 3). Y así, no existe la ignorancia sino en el acto en que es reconocida como tal y, por lo mismo, superada como ignorancia; y no existen problemas sino en cuanto están resueltos, aunque toda solución se transforme en un nuevo problema, que es, empero, inmediatamente una nueva solución (*Ib.*, II, 4.ª, 5, §§ 4-5). Por consiguiente, la filosofía es perenne, porque es siempre esta filosofía, esto es, filosofía del acto pensante, idealismo. Y, puesto que no hay una filosofía estrictamente objetiva, "la verdad de la filosofía o la filosofía verdadera, a que el filósofo tiende, no puede ser más que una elaboración de su misma filosofía, cuyo desarrollo es, asimismo, el desenvolvimiento de la verdad filosófica" (*Ib.*, 5, § 5). El método de la filosofía no puede ser otro, por tanto, que el de la inmanencia de toda realidad o verdad en el pensamiento pensante, y por esto la filosofía se identifica con la lógica (*Ib.*, epílogo, 2, § 2).

Es fácil darse cuenta del aprecio que puede hacerse de la ciencia desde este punto de vista. La ciencia es siempre particular, porque tiene a su lado otras ciencias y carece, por tanto, de la universalidad que es propia de la filosofía. Presupone primeramente, y delante de sí, su objeto; es, por tanto, dogmática y tiende necesariamente al naturalismo y al materialismo. De ella no hay historia porque hay historia sólo del acto pensante, esto es, de la filosofía que se la reincorpora (*Teor. gen.*, 22, §§ 1-7). Este es el único elemento que de alguna manera la salva,

porque el científico, siendo como hombre también filósofo, reincorpora la abstracción de la ciencia en la concreción de su acto pensante *(Sist. di log.*, II, epílogo, 3, § 6).

La conclusión inevitable de la dialéctica de lo abstracto y de lo concreto, conclusión que, por otra parte, Gentile explícitamente acepta y mantiene hasta el final, es que el hombre como sujeto pensante y en la puntualidad de su acto pensante, está siempre en la verdad y en el bien, en lo infinito y en lo eterno; más aún, *es* él mismo todas estas cosas. Esto supone también que la historia del hombre (que tiene historia sólo como acto pensante) es un permanecer inmóvil en la eternidad; y a esto se reduce la doctrina de Gentile sobre la historia. Comienza, en efecto, por negar la distinción entre historia *(res gestae)* e historiografía (*historia rerum gestarum*) y por reducir la historia misma a la historiografía, esto es, a Ta contemporaneidad del acto pensante, de un "presente absoluto que no desaparece y no se precipita en su opuesto" y que es "lo eterno, tal como reluce en el acto del espíritu que lo busca, en el acto del pensamiento que piensa" *(Sist, di log.*, II, 4.ª, 6, § 2). La pretendida objetividad de la verdad histórica no es más que la mediación o sistematización del pensamiento que, mediándose o demostrándose, se pone como verdad inmutable, y es ya, en rigor, tal por la inmanente mediación por la que el yo se pone como no-yo (*Ib.*, § 8). La búsqueda de la individualidad en los sucesos de la historia no puede ser más que la búsqueda de aquel verdadero individuo que es el Yo universal o pensante. "El Sócrates histórico, con su positiva individualidad, entonces sí que es aprehensible; pero sólo en cuanto se le construye como personalidad que revive en la nuestra y que, efectivamente, *es* la nuestra" *(Sist. di log.*, § 4). Una vez más retorna el postulado del conocer como identificación del sujeto consigo mismo.

713. GENTILE: EL ARTE

En la *Teoría general* y en el *Sumario de pedagogía,* Gentile había puesto el carácter peculiar del arte en su objetividad, por la cual el mundo del artista se distingue del de la vida práctica y de la religión y representa una liberación frente al mismo. El significado preciso de la subjetividad del arte es objeto de examen en la *Filosofía del arte* (1931). El supuesto capital de la obra es, con todo, el que domina la doctrina entera de Gentile: conocer algo significa, para el sujeto, asimilárselo o identificarlo consigo mismo. "La obra que se conoce —dice Gentile *(FU. dell'arte,* p. 100)— no es la que está allí, en el tiempo, separada de nosotros, sino la que vamos a buscar lejos de nosotros (y propiamente de la experiencia actual vivida por nosotros), pero que, una vez hallada, se nos manifiesta y hace valer como próxima; más aún, como *nuestra* y como constitutiva de nuestra actual experiencia." Supuesto esto, el significado del arte, de toda obra de arte, no podrá consistir sino en el mismo sujeto pensante; y, precisamente, consiste en la "forma del yo como puro sujeto" (*Ib.*, p. 131). Pero, como puro sujeto, el yo no es nunca actual, porque su

actualidad, el acto de su pensar, está en su objetivarse; pero, en este objetivarse, el arte ha sido ya trascendido como pura subjetividad. "El arte puro es inactual y por esto, en su pureza, no puede ser captado. Lo cual no significa que no exista. Sólo que no se puede separar, tal cual es y por aquello que propiamente es, del resto del acto espiritual en el que existe y en el que, además, demuestra toda su energía existencial" (*Ib*., p. 135). Por consiguiente, el arte no es, como se suele decir, un producto de la fantasía; no existe una fantasía como facultad o función especial de la actividad espiritual distinta del pensamiento. La actividad espiritual es siempre pensamiento, aun cuando puedan, en la interioridad del pensamiento, distinguirse varios momentos. El arte es el momento de la subjetividad pura o inactual, que si se hace actual en el pensamiento, se convierte en expresión. La expresión estética es, pues, pensamiento, y el arte no es la expresión de un sentimiento, sino el sentimiento mismo como pura, íntima e inefable subjetividad del sujeto pensante (*Ib*., *p*. 197).

El sentimiento conserva en Gentile todos sus atractivos románticos: es indefinible, inefable e ineliminable: es el infinito espiritual en su misma forma de infinitud, esto es, libre de determinaciones conceptuales necesarias y, por ello, es constitutivo de la subjetividad pura del sujeto *(FU. dell'arte, p.* 176 sigs.). Precisamente como tal, la infinitud del sentimiento es la infinitud del hombre en su universalidad y, por tanto, está por encima y más allá de la diversidad empírica de los hombres singulares (*Ib*., *p*. 205). Sentimiento es el cuerpo, no en su presunta inmediatez física, sino en su actualidad consciente; sentimiento es también el lenguaje, el cual, a pesar de ser pensamiento en la multiplicidad de su desarrollo, sigue siendo sentimiento en la unidad subjetiva del mismo (*Ib*., *p*. 226-230).

Por otro lado, la técnica artística es, en cambio, pensamiento; pero es un pensamiento "que vuelve al sentimiento y se encuentra con él, y por esto es dirigido y animado por él" (*Ib*., *p*. 237). La pretendida exteriorización de la obra de arte no es, en realidad, mas que su interno cumplimiento por obra del sujeto. En el sujeto encuentra también su belleza la naturaleza, "no ya dividida en sus partes, sino reunida en aquella unidad e infinitud que es propia del sujeto y del mismo sujeto' (*Ib*., *p*. 262). Si como pura subjetividad y, por tanto, como puro sentimiento, el arte no es moral, encuentra su moralidad, junto con su actualidad, en el pensamiento, esto es, en la filosofía. Tiene, por tanto, una inmanente eticidad propia, por la cual puede servir como educador del género humano. En sus producciones históricas, además (no valorables, sin embargo, estéticamente, porque son tales sólo en el pensamiento y para el pensamiento), el arte tiene también, según Gentile, uri carácter nacional (*Ib*., *p*. 237). En cuanto a la relación entre arte y religión, se trata de una correlación necesaria que comporta su recíproca oposición y exclusión dialéctica. En efecto, mientras el arte es el momento de la pura subjetividad espiritual, la religión es el momento de la pura objetividad, del objeto que es absolutamente negador del sujeto (Dios), del infinito como objeto.

714. GENTILE: LA RELIGIÓN

Este concepto de la religión ha sido formulado por Gentile en la *Teoria general* del espíritu y en el *Sumario de pedagogía* y confirmado en los *Discursos de religión* (1920). La religión es "la exaltación del objeto, sustraído a los lazos del espíritu, en lo cual consiste la idealidad, cognoscibilidad y racionalidad del objeto mismo" (*Teoría*, 14, § 7). Como negación del sujeto en el objeto, la religiosidad determina la negación de la libertad espiritual. "Sustituye el concepto de creación como *autoctisis* por el de la creación como *heteroctisis*; y el concepto del conocer como posición que el sujeto hace del objeto, por el de *revelación* que el objeto hace de sí mismo; el concepto de la buena voluntad, que es la creación que la voluntad hace del bien (esto es, de sí mismo como bien), por el de la gracia que el bien (Dios) hace de sí al sujeto" (*Sommario di pedag.*, I, 3.ª, 4, § 4). La esencia de la religión es, por esto, el *misticismo*, que es la anulación del sujeto en el objeto y por el cual el ser de Dios es el no ser del sujeto (*Disc. di rel.*, 1920, p. 78). La consecuencia de la religiosidad es el *agnosticismo*, que es el carácter negativo *de* todas las teologías místicas o estrictamente religiosas (*Ib*., p. 81). La religiosidad pertenece, pues, propiamente al logos abstracto, esto es, a la posición abstracta y errónea de un objeto, que se supone anterior al sujeto e independiente de él. Solamente la filosofía la restituye a su concreción, mostrando en el mismo objeto de la religión una posición o creación del sujeto. Y, en tal sentido, la filosofía inmanentista es "la verificación del Cristianismo", que ha sido el primero en afirmar el principio de la interioridad espiritual. Por su parte, el acto espiritual, la única realidad positiva y concreta, no puede nunca ser divinizado y llegar a ser objeto de adoración o de culto. "El acto es la filosofía: y la filosofía de la filosofía no es más que filosofía. Es decir, el acto en su inmanente realidad no se objetiva y no se pone delante de sí mismo" (*Ib*., p. 88). De manera que la religión es inmortal sólo en la filosofía; y si el hombre tiene necesidad de Dios, tiene también necesidad de reflexionar sobre él y reducirlo al acto de su pensamiento. "Y este Dios, ¿cómo puede ser voluntad que se haya de reconocer, a la que se debe rogar e invocar y a la que debamos someternos, si Dios está dentro del hombre, de su yo, y es propiamente su yo en su realizarse? '' (*Sist. di log.*, II, 4.ª, 8, § 4).

En algunos artículos y ensayos de sus últimos años, Gentile ha insistido en la religiosidad de su filosofía (*Sobre una nueva demostración de la existencia de Dios*, 1932; *Mi religión*, 1943). Ha hablado también de una religión *suya y* hasta de un catolicismo *suyo*. Pero, evidentemente, el adjetivo posesivo destruye aquí al sustantivo. Para llegar a reconocer la validez de la religión, Gentile hubiera tenido que abandonar, como hizo Fichte, el principio de la identidad de lo finito y de lo infinito, y llegar a admitir que lo infinito está más allá de lo finito, esto es, del hombre que filosofa, del sujeto pensante, el cual, frente a él, no es más que la imagen o la repetición temporal de su eterno proceso. Pero nada ha estado

más lejos de la intención de Gentile, el cual, en estos artículos, no ha hecho más *que* reafirmar su fe en la infinitud del sujeto pensante y en la imposibilidad de la trascendencia.

715. GENTILE: EL DERECHO Y EL ESTADO

Una sociedad de hombres, a saber, de seres finitos ligados entre sí y con el mundo que los hospeda por necesidades y exigencias de diversa naturaleza, es, desde el punto de vista de Gentile, un verdadero absurdo. Por esto, en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1916), así como en su última obra, *Génesis y estructura de la sociedad*, *y* en otros escritos menores ocasionales o políticos, Gentile no ha hecho otra cosa que resolver en la interioridad del acto espiritual la sociedad y el estado, la moral, el derecho y la política y, en general, toda la gama de las relaciones entre los hombres. Sociedad y estado y, por tanto, derecho y política, no están —dice— *inter homines*, sino *in interiore homine*. En la primera obra ha procurado aclarar la naturaleza del derecho recurriendo a la dialéctica de *el que quiere y lo querido*, que es perfectamente idéntica a la del que piensa y lo pensado, ya que ninguna distinción es posible entre pensamiento y voluntad: el pensamiento como actividad creadora e infinita es voluntad creadora e infinita. Frente a la moralidad, que es voluntad del bien, esto es, creación del bien en el acto de quererlo, el derecho es lo querido, esto es, no ya voluntad en acto, sino voluntad pasada o contenido del querer; por esto, también, "no ya libertad que es fuerza, sino fuerza sin libertad; no ya objeto que es sujeto, sino objeto opuesto al sujeto" *(Fond.,* 1916, p. 58-59). La voluntad volente es ya para sí misma su propio mandato o su propia ley; cuando encuentra ante sí un mandato o una ley, se trata de un momento suyo objetivado y fijado abstractamente en aquella objetividad suya. "El poder soberano, el querer lo tiene ya en sí; y fuera de sí, donde empíricamente se le representa armado con espada, no puede verlo sino a través de lo que ya tiene en su interior, donde está la raíz y la verdadera sustancia de la sociedad y del estado" (*Ib*., p. 61). Por consiguiente, la coactividad del estado y de las normas jurídicas es también interna y espiritual; y derecho y moral, en último análisis, se identifican, como se identifican el estado y el individuo en la actualidad del querer volente o del sujeto pensante (*Ib*., p. 69).

Esta es ya una justificación del estado absolutista y totalitario; y la justificación se hace explícita en el último escrito de Gentile. En el se rechaza la distinción entre lo *privado* y lo *público* y, con ello, la posibilidad de poner límites a la acción del estado. Y, de hecho, la distinción no puede tenerse en pie si, como hace Gentile, se admite como único individuo el Yo universal e infinito; en efecto, tal distinción supone la singularidad y la irreductibilidad del individuo y, al mismo tiempo, su constitutiva relatividad social. Gentile, aceptando el carácter totalitario y autoritario del estado, declara, con un giro característico de su pensamiento, que se puede decir también lo

contrario, a saber, "que en este Estado, que es la misma voluntad del individuo en cuanto universal y absoluto, el individuo absorbe al estado, y que la autoridad (la legítima autoridad), al no poder expresarse de otro modo que por la actualidad del querer individual, se reduce sin residuo a la libertad". De esta manera, la verdadera democracia sería, no la que quiere limitar al estado, sino la "que no pone límites al estado que se desarrolla en la intimidad del individuo y le confiere la fuerza y el derecho en su absoluta universalidad" *(Genesi,* etc., 1946, p. 121). También aquí, como en la teoría del error, Gentile identifica al individuo universal y absoluto con el filósofo idealista que teoriza sobre este individuo. De suerte que el meollo de su demostración es que el estado autoritario, identificándose con el filósofo idealista, realiza la libertad de este filósofo; por este motivo no es autoritario. Es evidente que, encerrado en este círculo, el pensamiento de Gentile se muestra fundamentalmente incapaz de un coloquio con los otros hombres y hasta de polemizar con ellos.

Venimos a parar una vez más, en este punto crucial, al supuesto expresado, pero injustificado, que rige toda la dialéctica de Gentile: conocer es identificar, eliminar la alteridad, asimilar al sujeto pensante todo lo que *no es* sujeto pensante. A tal supuesto, que es la herencia más pesada del pensamiento romántico, se opone la filosofía contemporánea en su parte militante: el realismo, la fenomenología, el positivismo lógico, el existencialismo, el instrumentalismo. La filosofía de Gentile permanece del todo encerrada en el círculo del romanticismo y es la más atrevida, extremada y rigurosa expresión del mismo.

Apenas es necesario advertir que la actividad historiográfica de Gentile, dominada como está por el supuesto citado y por el concepto de que la historia no es más que la eternidad en el acto pensante, no tiene valor sino como aspecto necesario de su especulación sistemática. En sus numerosos trabajos históricos, Gentile ha mirado siempre de rastrear en el pasado solamente los elementos asimilables a la filosofía del actualismo. Su historiografía filosófica se reduce, pues, a aislar ciertos elementos de pensamiento de los complejos individuales e históricos de que formaron parte y a asimilarlos a los conceptos propios del actualismo. Esta forma de historiografía filosófica ha sido bastante seguida por los numerosos discípulos que Gentile ha tenido en Italia en los años que van de la primera a la segunda guerra mundial, con resultados casi nulos o ilusorios tanto desde el punto historiográfico como teorético.

716. CROCE: VIDA Y OBRAS

Benedicto Croce, nacido cu Pescasseroli, en los Abruzos, el 25 de febrero de 1866 y muerto en Nápoles el 20 de noviembre de 1952, ha permanecido siempre alejado de la enseñanza universitaria. Solventadas sus necesidades materiales por un ingente patrimonio personal, ha desarrollado como escritor libre una ininterrumpida e intensa actividad en los más variados campos de la filosofía, de la historia, de la

literatura y de la erudición. Ligado por estrecha amistad con Juan Gentile (que fue durante muchos años, y desde el principio, 1903, colaborador de su revista "La Crítica"), Croce rompió esta amistad cuando se declaró hostil al gobierno fascista (ya instaurado desde hacía algunos años), cuyo exponente filosófico oficial era Gentile. A esta ruptura siguió, por ambas partes, una polémica minuciosa, acre y poco edificante, que duró muchos años. El régimen fascista, sin duda para no verse excluido de los medios culturales internacionales, permitió tácitamente a Croce una cierta libertad de crítica política, de la que usó efectivamente en sus libros y en las notas que fue publicando en "Crítica" para salir en defensa de los ideales de la libertad, tanto más eficaz en cuanto que era ajena a toda retórica y estaba empapada de cultura y pensamiento. De modo que la figura de Croce aparece hoy a los ojos de los italianos, cualquiera que sea su credo filosófico o político, como el símbolo de su aspiración a la libertad y a un mundo en el que los derechos del espíritu prevalezcan sobre la violencia. Y así se mantiene a la distancia de años, ya en el eclipse de las ideas filosóficas de Croce en los mismos campos en que ejercieron la mayor influencia, o sea, en la estética y en la teoría de la historia.

Croce ha llegado a la formulación de su sistema filosófico partiendo de la consideración de problemas literarios e históricos. La primera forma de su *estética (Tesis fundamental de una estética como ciencia de la expresión y lingüística general,* 1900) le fue sugerida por la necesidad de una orientación precisa en la crítica literaria; y nació como intento de dar una sistematización filosófica rigurosa a los principios críticos que presiden la obra de Francisco de Sanctis (1818-83), que Croce ha considerado siempre como su verdadero maestro. La estética ha sido, después, incesantemente reelaborada por Croce; y desde la *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902) hasta el *Breviario de estética* (1912) y el volumen *La poesía* (1936), además de numerosos ensayos y escritos menores, Croce ha ido aclarando sus tesis fundamentales, que siempre han sido, con todo, las mismas en lo esencial *(Problemas de estética,* 1910; *Nuevos ensayos de estética,* 1920; *Últimos ensayos,* 1935). Alrededor del núcleo de la estética se ha ido, poco a poco, condensando el resto del sistema de Croce: *Lógica como ciencia del concepto puro* (1909); *Filosofía de la práctica, económica y ética* (1909); *Teoría e historia de la historiografía* (1917). Junto a la doctrina estética, la que ha sufrido mayor reelaboración es la doctrina de la historia *(La historia como pensamiento y como acción,* 1938; *El carácter de la filosofía moderna,* 1940; *Filosofía e historiografía*, 1949; *Historiografía ? idealidad moral,* 1950), pero sobre la cual Croce vuelve incesantemente en ensayos y artículos. Son fundamentales las monografías dedicadas por Croce a Vico y a Hegel *(La filosofía de Vico*, 1911; *Ensayo sobre Hegel,* 1912) y los estudios sobre *Materialismo histórico y economía marxista* (1900). Los *Escritos de historia literaria y política* (que suman ya más de 30 volúmenes) constituyen, además, la aclaración y la puesta a punto de los principios filosóficos de Croce frente a un gran numero de problemas críticos.

717. CROCE: LA FILOSOFIA DEL ESPIRITO

La filosofía de Croce ha sido calificada y se ha calificado a sí misma como "historicismo absoluto". Poco importa que se rechace o se admita esta calificación; lo importante, en todo caso, es darse cuenta de que, en ella, el adjetivo modifica radicalmente el sustantivo, y que, por tanto, el historicismo de Croce es radicalmente diverso del resto del historicismo contemporáneo. Este (como hemos visto, § 654) se centra en torno al problema crítico de la historiografía, esto es, al problema sobre la posibilidad y el fundamento (en sentido kantiano) del saber histórico. Este problema no existe para Croce, que entiende por historicismo "la afirmación de que la vida y la realidad *es* historia y nada más que historia" *(La storia,* 1938, p. 51). Es evidente que, desde este punto de vista, el problema crítico de la historiografía queda eliminado y sustituido por el principio hegeliano de la identidad entre racionalidad y realidad, ser y deber ser. En efecto, Croce contrapone el historicismo al iluminismo, que, como "racionalismo abstracto", había considerado "la realidad dividida en suprahistoria e historia, en un mundo de ideas o de valores y un mundo inferior que los refleja o los ha reflejado hasta ahora, de una manera fugaz e imperfecta, y al cual convendrá imponerlos de una vez, haciendo suceder a la historia imperfecta, o la historia sin más, una realidad racional perfecta". El historicismo de Croce no es, pues, sino el racionalismo absoluto de Hegel. Y, en efecto, Croce ve (justamente) y alaba en Hegel, sobre todo, "el odio contra lo abstracto e inmóvil, contra el deber ser que no es, contra lo ideal que no es real" *(Saggio sullo Hegel,* 3.ª, ed. 1927, p. 171). "Con Hegel —dice aún Croce (*Il carattere della fil. mod.*, 1941, p. 41)—, Dios había bajado definitivamente del cielo a la tierra y no había que buscarlo ya fuera del mundo, donde no se habría encontrado del mismo más que una pobre abstracción, forjada por el espíritu humano en determinados momentos y para ciertos fines suyos. Con Hegel se había adquirido la conciencia de que el hombre es su historia, la historia única realidad, la historia que se hace como libertad y se piensa como necesidad, y no es ya secuela caprichosa de los acontecimientos contra la coherencia de la razón, sino que es la actuación de la razón, la cual debe llamarse irracional sólo cuando se desprecia y se desconoce a sí misma en la historia." A este historicismo absoluto, Croce ha reducido también la doctrina de Vico, rechazando fuera de la "filosofía" de Vico todos los elementos que contrastan o de alguna manera no son asimilables a este punto de vista.

Con todo, echa en cara a Hegel el haber admitido la posibilidad de la naturaleza como "algo diverso del espíritu", el haber hecho pesado y escolástico su sistema con el uso y abuso de la forma triàdica y, sobre todo, la confusión del nexo de los *distintos* con la dialéctica de los *opuestos.* Es decir, Hegel ha confundido la distinción y la unidad que hay entre las formas y los grados diversos del espíritu con la oposición dialéctica que se encuentra en el ámbito de cada grado (hermoso y feo en el arte, verdadero y falso en la filosofía, útil e inútil en la economía, bien y mal en la ética). Los opuestos se condicionan mutuamente (no hay bello sin feo, etc.), pero los distintos, esto es, los grados del espíritu, se

condicionan sólo en el orden de su sucesión. Croce admite cuatro de estos grados, que se reagrupan en las dos formas fundamentales del espíritu: la teorética y la práctica. Arte y filosofía constituyen la forma teorética; economía y ética, la forma práctica. El arte es conocimiento intuitivo o de lo particular; la filosofía, conocimiento lógico o de lo universal; el momento económico es la volición de lo particular; el momento ético, la volición de lo universal. Cada momento condiciona el momento subsiguiente, pero no es, a su vez, condicionado por él: la filosofía está condicionada por el arte, que le suministra con el lenguaje su medio de expresión; la actividad práctica está condicionada por el conocimiento, que la ilumina; y en la forma práctica, el momento económico, esto es, U fuerza y la eficacia de la acción, condiciona el momento ético, que dirige la voluntad eficaz y prácticamente activa a fines universales. La vida del espíritu se desarrolla *circularmente* en el sentido de que recorre incesantemente sus momentos o formas fundamentales; pero los recorre enriquecida cada vez por el contenido de las precedentes circulaciones y sin repetirse nunca. Nada hay fuera del espíritu, que deviene y progresa incesantemente; nada hay fuera de la historia, que es precisamente este progreso y este devenir.

718. CROCE: EL ARTE

El arte es el primer momento del espíritu universal. Croce lo define como *visión o intuición,* pero considerada como teoría o contemplación y asignada a la forma teoretica del espíritu. "El artista produce una imagen o fantasma; y el que gusta del arte dirige los ojos al punto que el artista le ha indicado, mira por la cerradura que aquél le ha abierto y reproduce en sí aquella imagen' *(Nuovi saggi di estetica,* 1920, p. 9). Pero intuición significa "la imagen en su valor de mera imagen, la pura idealidad de la imagen"; excluye, por tanto, la distinción entre realidad o irrealidad, que es propia del conocimiento conceptual y filosófico. Este es siempre realista, porque tiende a establecer la realidad frente a la irrealidad, o a rebajar la irrealidad, incluyéndola como momento subordinado en la realidad misma. En cambio, el arte se disipa y muere si se transforma en reflexión y juicio. Por esto no es ni siquiera religión o mito, pues la religión y el mito incluyen también aquella pretensión de realidad que es propia de la filosofía. Como forma teorética, el arte no es un acto utilitario y no tiene nada que ver con lo útil, con el placer o con el dolor; tampoco es un acto moral y excluye, por consiguiente, de sí las valoraciones propias de la vida moral. La buena voluntad no tiene nada que ver con el arte. Una imagen podrá incluso copiar un acto reprobable; pero, en cuanto imagen, no es ni loable ni reprobable. El artista, como tal, es siempre moralmente inocente. Su verdadera moralidad es la intrínseca a su objetivo o a su misión de artista, es su deber para con el arte.

La intuición artística no es, sin embargo, un desordenado fantasear: tiene en sí un principio que le da unidad y sentido, y este principio es el *sentimiento*. "No es la idea, sino el sentimiento, lo que confiere al arte la

ligereza aérea del símbolo: una aspiración encerrada en el cerco de una representación, he ahí el arte" (*Ib.*, p. 28). En este sentido, el arte es siempre *intuición lírica*; es síntesis *a priori* de sentimiento y de imagen, síntesis de la que se puede decir que el sentimiento sin la imagen es ciego y la imagen sin el sentimiento es vacía. El arte se distingue, pues, igualmente del vano fantasear y de la pasionalidad tumultuosa del sentimiento inmediato. Recibe del sentimiento su contenido, pero lo transfigura en pura forma, esto es, en imágenes que representan la liberación de la inmediatez y la catarsis de lo pasional.

Como intuición, el arte se identifica con la *expresión.* Una intuición sin expresión no es nada: una fantasía musical no existe sino cuando se concreta en sonidos; una imagen pictórica no lo es sino cuando está pintada. La expresión artística es intrínseca a la intuición y se identifica con ella. Pero la expresión artística es distinta de la expresión técnica, que es debida a la mera necesidad práctica de hacer factible la reproducción de la imagen para sí y para los demás. La técnica está constituida por actos prácticos, guiados, como todos los actos prácticos, por conocimientos. Como tal, es distinta de la intuición, que es pura teoría; se puede ser un gran artista y un mal técnico. Es por la técnica que, "con la palabra y con la música, se unen las escrituras y los fonógrafos; con la pintura, las telas, los retablos y las paredes llenos de colores; con la escultura y la arquitectura, las piedras talladas y entalladas, el hierro, el bronce y los otros metales fundidos, batidos y diversamente forjados".

El corolario fundamental, que nace de la definición del arte como intuición y expresión, es la identificación de lenguaje y poesía. La expresión primera y fundamental es, en efecto, el lenguaje. El hombre habla a cada instante como el poeta, porque, como el poeta, expresa sus impresiones y sus sentimientos en forma de conversación familiar, la cual no está separada por ningún abismo de las formas propiamente estéticas de la poesía y del arte en general. El lenguaje no es el signo convencional de las cosas, sino la imagen significativa, producida espontáneamente por la fantasía. El signo mediante el cual el hombre comunica con el hombre supone ya la imagen y, por tanto, el lenguaje, que es, por esto, la creación originaria del espíritu. La identidad de poesía y lenguaje explica el poder de la primera sobre todos los hombres: si la poesía fuese una lengua aparte, un "lenguaje de los dioses", ni siquiera sería entendida por los hombres.

En los últimos escritos y, sobre todo, en el volumen sobre *Poesía* (1936), Croce ha ido insistiendo cada vez más en el carácter expresivo del arte. La expresión poética, en cuanto calma y transfigura el sentimiento, es "una teoresis, un conocer", que une lo particular con lo universal, y por esto tiene siempre una huella de universalidad y totalidad. Se distingue de ella la expresión sentimental o inmediata, la de la prosa, la de la oratoria y la literatura. La *expresión sentimental* o inmediata es una seudoexpresion, porque no tiene carácter teorético y se determina no en un verdadero lenguaje, sino en "sonidos articulados", que forman parte integrante del sentimiento. Aun cuando esta expresión da lugar a libros enteros y a series de libros, no se distingue del sentimiento y no lo supera, sino que se queda en él sin alcanzar el nivel de la poesía. En

efecto, en la expresión poética el sentimiento no preexiste como contenido ya formado y expresado, sino que es creado junto con la forma; de manera que el puro sentimiento es para la poesía una nada, que es real sólo como *otra* forma de vida espiritual, a saber, como forma práctica. La poesía es la muerte del sentimiento inmediato, es "el ocaso del amor, si la realidad toda se consume en pasión de amor". Reduce lo individual a lo universal, lo finito a lo infinito; eleva "sobre la angustia de lo finito la distensión de lo infinito" *(La poesía,* 1936, p. 9 sigs.). Así como la expresión del sentimiento inmediato es "sonido articulado", pero no palabra, tampoco es palabra la *expresión en prosa,* ya que "únicamente la expresión poética es verdadera palabra". La expresión en prosa se relaciona con la poética, como la filosofía con la poesía. Da lugar a *símbolos* o sign os de conceptos, que no son palabras, porque no son imágenes o intuiciones. También es distinta de la expresión poética la *expresión oratoria,* que da asimismo lugar, por ello, no a palabras, sino a sonidos articulados, de los cuales la actividad práctica se sirve para suscitar particulares estados anímicos. La *expresión literaria* es "una de las partes de la civilización y de la educación semejante a la cortesía o al galanteo", y consiste en la armonía entre las expresiones poéticas y las no poéticas (pasionales, en prosa, oratorias), de manera que estas últimas, sin renegar de sí mismas, no ofenden la conciencia poética y artística (*Ib*., p. 33). Lo que hay de fundamental en la expresión poética es el *ritmo*, "el alma de la expresión poética y, por ello, la expresión poética misma, la intuición o ritmo del universo, así como el pensamiento en su sistematización". Y el ritmo es propio de todo arte: en cada una de las artes toma caminos propios, que son infinitos e inclasificables. Sobre su naturaleza y sobre su relación con la expresión, Croce no dice mucho, a menos que no sobreentienda las aclaraciones que sobre el ritmo y la armonía han sido hechas en la historia de la estética desde la antigüedad hasta hoy. A través de las expresiones no poéticas y, sobre todo, a través de la oratoria, el espíritu es reconducido al sentimiento, que es la misma vida práctica, en la cual comienza un nuevo ciclo, constante en su ritmo ya señalado y también creciente sobre sí mismo, con un incesante enriquecimiento y perfeccionamiento (*Ib*., p. 28).

Estos últimos desarrollos de la estética crociana se deben, sin duda, a la exigencia propia de la crítica literaria de determinar y condicionar mejor la naturaleza de la expresión estética, para distinguirla fácilmente de las expresiones que no son estéticas. No obstante, el reconocimiento mismo de la realidad de tales expresiones señala el acto de decadencia y de muerte de la filosofía del espíritu. Si hay formas o modos de expresión que no son poesía o arte, (a poesía o el arte no son tales en cuanto expresión, sino en cuanto expresión condicionada de una determinada manera; y si las condiciones que hacen de la expresión una expresión poética son la teoresis, el conocer, la universalidad, la totalidad, la infinitud, etc., esto es, caracteres o determinaciones que encuentran su validez y su realidad plena en el conocimiento lógico, el carácter específico de la expresión poética se ha disuelto y el fundamento mismo de la estética de Croce ha sido abandonado. Si el sentimiento que se manifiesta o realiza en la expresión poética no es el que pertenece a la

forma práctica del espíritu, sino que es creado o suscitado *ad hoc,* el paso de la forma práctica al arte o del arte a la forma práctica resulta imposible. Si la forma práctica y el conocer lógico poseen por su cuenta su expresión adecuada, aunque sea en sonidos articulados o símbolos, y no en palabras y lenguaje, la unidad y la conexión necesaria entre estas formas se hace imposible e incluso dejan de ser formas, esto es, momentos de una única historia espiritual, para convertirse en *facultades,* una al lado de la otra, en el sentido de la vieja psicología metafísica. La teoría del lenguaje como expresión poética pone, pues, en crisis toda la filosofía del espíritu de Croce. Desde el punto de vista del literato que la encuentra útil y conveniente para sus fines, esto puede parecer una feliz incongruencia del filósofo; pero, desde el punto de vista filosófico, la cosa es, cuando menos, desconcertante. Añádase a esto que la reducción (que aquella teoría implica) de las expresiones no poéticas (filosóficas u oratorias) a "sonidos articulados" encuentra su opuesto simétrico en la tesis de algunos epistemólogos contemporáneos (p. ej., Ayer), que reducen a simples "emisiones de voz" las expresiones no científicas o al menos no verificables empíricamente; y el juicio se convertirá en inútil por este iluminador cotejo. Es, en fin, evidente que la identificación del lenguaje con la expresión poética hace imposible entender la unidad de la poesía con las otras artes (música, pintura, escultura, etc.); y, en efecto, para justificar esta unidad, Croce se ve obligado a recurrir al anticuado y (según parecía) ya difunto concepto de ritmo.

Contra la exigencia, que se manifiesta en muchas ocasiones, de comprender la personalidad del artista (o del filósofo, o del político) para poder juzgar su obra, Croce afirma la pura y simple identidad entre la personalidad y la obra. "El poeta no es otra cosa que su poesía: afirmación no paradójica si se considera que también el filósofo no es otra cosa que su filosofía y el hombre de estado no es otra cosa que su acción y creación política" *(La poesía,* p. 147). Pero la poesía del poeta o la filosofía del filósofo, etc., no es, como cree Croce, solamente la suma numérica de sus poesías o de sus libros escritos. No es posible entender y determinar el valor de una obra sin referirla constantemente a aquel objetivo o a aquella misión que el artista o, en general, el autor reconoció como suya propia y cuya realización buscó en su trabajo. Este aspecto del deber ser, propio de toda auténtica personalidad humana y que resplancede tanto en las obras como en la vida (la cual no puede ser, por esto, excluida al enjuiciar la obra), queda desatendido en los planteamientos teóricos y en la crítica literaria de Croce.

719. CROCE: LA CIENCIA, EL ERROR Y LA FORMA ECONÓMICA

La tesis fundamental de la *Lógica* (1908) es la identidad de filosofía e historia. A esta tesis llega Croce en esta obra, demostrando la identidad entre el concepto y el juicio definidor que lo expresa y entre el juicio definidor y el juicio individual o percepción, que es el juicio sobre la realidad concreta o fáctica. Pero el juicio sobre la realidad concreta o fáctica es el juicio *histórico*: de manera que el verdadero pensar, el pensar

lógico, es siempre pensar histórico; más aún, se identifica con la historia en cuanto pensamiento. Este concepto, que acaba por revelarse idéntico al saber histórico, es más bien *el* Concepto: esto es, el mismo Espíritu infinito en forma de autoconciencia racional. No tiene, pues, nada que ver con los conceptos de que se habla en el lenguaje común y en la ciencia; según Croce, éstos no son verdaderos conceptos, sino seudoconceptos o ficciones conceptuales. Para explicar su origen y su función, Croce recurre a la forma práctica del espíritu y reproduce la doctrina de Mach (§ 785) sobre la función económica de los conceptos científicos. Los seudoconceptos sirven al interés práctico de proveer a la conservación del patrimonio de los conocimientos adquiridos. "Aunque —dice Croce (*Lógica,* 4.ª ed., 1920, p. 23)— en sentido absoluto todo se conserva en la realidad y nada que haya sido hecho o pensado una vez desaparezca del seno del cosmos, la conservación de que ahora se habla tiene su propia utilidad porque facilita el recuerdo de los conocimientos poseídos y el poder recuperarlos oportunamente desde el seno del cosmos o de lo aparentemente inconsciente y olvidado. A este fin se construyen los instrumentos de las ficciones conceptuales, que hacen posible, por medio de un nombre, despertar y unificar multitud de representaciones o, al menos, indicar con suficiente exactitud a qué forma de operación recurrir para estar en situación de encontrarlas de nuevo y reproducirlas." En la misma forma práctica encuentra lugar el error, que cae fuera del conocimiento, que es siempre verdad absoluta. "El que comete un error no tiene ningún poder para torcer, desnaturalizar o contaminar la verdad, que es su pensamiento mismo, el pensamiento que obra en él como en todos; más aún, apenas toca el pensamiento, es tocado por él: piensa y no yerra. El solo tiene el poder practico de pasar del pensamiento al hecho; y un hacer y no ya un pensar es el abrir la boca o emitir sonidos, a los cuales no corresponda un pensamiento o, lo que es lo mismo, corresponda un pensamiento que no tenga valor, precisión, coherencia, verdad; ensuciar una tela a la que no corresponda una imagen, rimar un soneto combinando frases ajenas que simulen la genialidad ausente" *(Lógica,* p. 254-55). Las ciencias como seudoconceptos y los errores de toda especie son, por tanto, rechazadas en bloque por Croce en la forma práctica del espíritu y considerados a todos los efectos no como conocimientos, sino como acciones.

La forma económica del espíritu cumple en la doctrina de Croce la misma función que en la doctrina de Hegel había cumplido la naturaleza: acoge en sí lo irracional, lo contingente, lo individual y, por tanto, las necesidades, las pasiones, etc.; en una palabra, todo lo que no puede ser reducido a la expresión poética o al saber histórico. Croce mismo ha terminado por emplear la palabra "naturaleza" para indicar el "proceso práctico de los deseos, apetitos, concupiscencias, satisfacciones e insatisfacciones que surgen de las emociones que los acompañan, de los placeres y dolores" *(Ultimi saggi*, 1935, p. 55). Pero añade que se debe Concebir la naturaleza "dentro del espíritu, como una particular forma o categoría del espíritu mismo y como la más elemental de las formas prácticas, aquella en la cual aun la forma práctica superior, o sea, la eticidad, perpetuamente se traduce y se encarna, y en la cual el

pensamiento mismo y la fantasía se incorporan, haciéndose palabras y expresión y pasando, en este hacerse, por las alternativas prácticas de todas las conmociones y por las antítesis del placer y del dolor" (*Ib.*, p. 55). Pero cómo un espíritu *Infinito,* esto es, por definición *autosuficiente,* pueda en una categoría suya (por definición, universal) tener necesidad, pasión, individualidad, etc., que son características constitutivas de lo *finito* como tal y elementos o manifestaciones de su naturaleza, es un problema que Croce (como Hegel) no ha considerado nunca.

720. CROCE: DERECHO Y ESTADO COMO ACCIONES ECONÓMICAS

Pertenecen a la forma económica del espíritu, además de la ciencia natural, el error, el mal, etc., el derecho y el estado. Desde 1907, en un ensayo sobre *Reducción de la filosofía del derecho a la filosofía de la economía,* Croce había sostenido esta tesis, la cual fue después confirmada y desarrollada sistemáticamente en el volumen III de la Filosofía del espíritu *(Filosofía de la práctica, economía y ética,* 1909) y mantenida y defendida en los escritos posteriores *(Etica y política,* 1931). Ya en el primero de estos escritos, Croce identificaba resueltamente la categoría del derecho con la de la utilidad y de la fuerza. Por tanto, reconocía la existencia de derechos inmorales o de derechos inherentes hasta a asociaciones delictivas. "El derecho de una asociación e delinquir -decía (*Riduz.*, edic., 1926, p. 40)– tiene en contra el derecho de una sociedad más amplia; estará sometido a este segundo como al más fuerte; y estará sometido merecidamente, como lo no moral a lo moral; pero vive como derecho y está sometido como derecho." Con todo, el derecho no es inmoral, sino *amoral,* es decir, precede a la vida moral y es independiente de ella. Es fuerza, en cuanto es acción eficaz para obtener un determinado fin útil; y es condición de la misma moral, en cuanto ésta no puede menos que traducirse en acción y, por consiguiente, en utilidad y fuerza. Estas tesis fundamentales han sido siempre mantenidas firmemente por Croce. Por lo tanto, el estado es considerado por él sólo como "un proceso de acciones útiles de un grupo de individuos o entre los componentes de tal grupo" *(Etica e pol.*, 1931, p. 216). Las leyes, las instituciones y las costumbres en que se concreta la vida del estado no son más que "acciones de los individuos, voluntades que ellos actúan y mantienen sólidamente, concernientes a ciertas directivas, más o menos generales, que se estima conveniente promover". En este sentido, el estado actúa por entero en el gobierno y no se distingue de él (*Ib.*, p. 218). La vida del estado es una relación dialéctica de fuerza y consentimiento, autoridad y libertad. "Todo consentimiento es forzado; más o menos forzado, pero forzado, esto es, tal que surge ante la fuerza de ciertos hechos y, por ello, condicionado: si la condición de hecho cambia, el consentimiento, como es natural, es reiterado; estalla entonces el debate y la lucha, y un nuevo consentimiento se establece bajo la nueva condición. No hay formación política que se sustraiga a estas vicisitudes: en el más liberal de los estados, como en la tiranía más opresora, el consentimiento

existe siempre y es siempre forzado, condicionado y mudable. Si así no fuera, faltarían a la vez el estado y la vida del estado" (*Ib.*, *p.* 221). El error de la concepción ética del estado, tal como se encuentra, por ejemplo, en Hegel, consiste en haber concebido la vida moral en una forma inadecuada para ella de la vida política y del estado. La vida moral, en cambio, no se deja reducir a la vida política, sino que desborda a ésta y contribuye a deshacer y rehacer perpetuamente la vida del estado. Igualmente erróneo es, según Croce, el democratismo, que se funda en el supuesto de la igualdad de los individuos, igualdad que junto con la "libertad" y la "fraternidad" son palabras vacías que merecen todo vituperio y que tienen su verdadero origen "en los esquemas de las matemáticas y de la mecánica, que no son aptos para comprender lo viviente" (*Ib.*, p. 226).

Croce ve el antecedente histórico de su doctrina en Maquiavelo, el cual ha descubierto "la necesidad y la autonomía de la moral, de la política, que está más allá o, mejor, más acá del bien y del mal moral; que tiene sus leyes, contra las cuales es inútil rebelarse; que no admite exorcismos ni ser expulsada del mundo con el agua bendita" (*Ib.*, p. 251). E identifica su doctrina política con el *liberalismo*, en cuanto, empero, no es una doctrina política especial, sino "una concepción total del mundo y de la realidad". El liberalismo tiene su centro en la idea de dialéctica, o sea, del desenvolvimiento que "gracias a la diversidad y oposición de las fuerzas espirituales, aumenta y ennoblece continuamente la vida y le confiere su peculiar y total significación". Al liberalismo, como concepción inmanentista, se oponen las concepciones fundadas en lo trascendente, se entienda éste en el sentido religioso de los ultramontanos o en el materialista de los socialistas y comunistas: en uno y en otro caso, el ideal trascendente que se intenta traducir a hechos no puede ser más que simplemente impuesto a la humanidad. Esta concepción no puede dar lugar a revoluciones, sino sólo a reacciones; a ella se deben todas las crisis y enfermedades en las cuales se verifica una negación o suspensión del principio de libertad. La superioridad de la concepción liberal resulta evidente por el hecho de que ella puede justificar, teórica e históricamente, la concepción opuesta. En efecto, sólo ella puede hacer justicia incluso a los adversarios de la libertad y a los períodos históricos en que la libertad es omitida o negada. "Hace justicia, además, a los primeros [a saber, a los tiempos de reacción y a los hombres de las reacciones], no el corazón de la humanidad, sino la mente liberal, la concepción liberal, no ya en cuanto fundamento de vida y de lucha práctica, sino en cuanto juicio histórico, que considera las suspensiones de libertad y los períodos reaccionarios como enfermedades y crisis de crecimiento, como incidentes y medios de la misma eterna vida de la libertad, y por esto entiende el papel que han desempeñado y la obra útil que han realizado" (*Etica e pol.*, p. 290). El liberalismo está, pues, al mismo" tiempo, fuera de la lucha y dentro de ella: fuera, como juicio histórico y concepción dialéctica de la realidad; dentro de la lucha, como 'fundamento de vida y de lucha práctica". Se nos puede preguntar qué es el liberalismo en este último aspecto: ya que, evidentemente, en cuanto combate y niega la legitimidad de su contrario, no puede, al mismo

tiempo, abarcarlo en sí mismo y justificarlo. Es entonces, precisamente, "vida y lucha práctica": economía, utilidad, fuerza que se contrapone a otras fuerzas. ¿Qué es lo que lo justifica entonces en cuanto tal? Si bien en cuanto se justifica a sí mismo, justifica también a sus contrarios, y es concepción dialecticohistórica (conocimiento puro, no acción), en cuanto combate y actúa, nada puede, evidentemente, justificarlo: es, como sus contrarios, una manifestación contingente de la forma económica. El liberalismo, tal como Croce lo entiende, o lo justifica todo, o no justifica nada. El pensamiento político de Croce permanece encerrado en esta antinomia, que lo paraliza y que yace también, como se verá, en el fondo de su concepción de la historia. Frente a la *democracia,* que es un liberalismo armado que pretende reforzar y garantizar la libertad en sus modos particulares y en sus formas concretas e históricas, el liberalismo de Croce se mantiene abstracto e indefenso y, por tanto, inoperante. La obra misma del *hombre* Croce, el precioso testimonio que ha dado de la libertad, no se deja inscribir en su doctrina ni justificar por ella.

721. CROCE: HISTORIA Y FILOSOFÍA

La identificación de historia y filosofía, expuesta por vez primera en la *Lógica* (1908), ha resultado ser el tema fundamental de la filosofía de Croce. "Si el juicio —dice Croce *(La historia como pensamiento y como acción,* 1938, p. 19)— es relación de sujeto y predicado, el sujeto, o sea, el hecho, cualquiera que sea, que se juzga, es siempre un hecho histórico, algo que deviene, un proceso en curso, porque hechos inmóviles ni se encuentran ni se conciben en el mundo de la realidad." Es juicio histórico aun la más obvia percepción judicativa, por ejemplo, la de una piedra: "porque la piedra es, en realidad, un proceso que está en curso, que resiste a las fuerzas de disgregación o cede sólo poco a poco, y mi juicio se refiere a un aspecto de su historia". Ninguna distinción es posible entre hechos históricos y hechos no históricos. Uno de los más obvios y difíciles problemas de la historiografía, el de la distinción entre hechos históricos (esto es, significativos) y hechos no históricos (insignificantes y banales) y del criterio para distinguirlos o seleccionarlos, es, sin más, abolido y quitado de en medio por Croce. Toda historia es historia contemporánea, "porque, por remotos o remotísimos que parezcan cronológicamente los hechos que entran en ella, es, en realidad, historia referida siempre a la necesidad y a la situación presente, en la cual aquellos hechos propagan sus vibraciones" (*Ib.*, p. 5). Las fuentes de la historia (documentos o restos) no tienen otra misión que la de estimular y formar en el historiador estados de alma que ya están en él. "El hombre es un microcosmos, no en sentido naturalista, sino en sentido histórico; un compendio de la historia universal" (*Ib.*, p. 6). La necesidad y el estado de alma constituyen, sin embargo, solamente la materia necesaria de la historia; el conocimiento histórico no puede ser su reproducción pasiva, sino que debe superar la vida vivida para representarla en forma de conocimiento. Por esta transfiguración, la historia pierde su pasionalidad y se convierte en una visión necesaria, lógicamente necesaria de la realidad.

En ella no se dan ya las antítesis que se oponen en la voluntad, y en el sentimiento no hay ya hechos buenos y hechos malos, sino hechos siempre buenos, mientras se entiendan en su concreción, esto es, en su íntima racionalidad. "La historia no es nunca justiciera, pero siempre justifica; y justiciera no lo podría ser a menos que se hiciera injusta, o sea, confundiendo el pensamiento con la vida y tomando como juicio del pensamiento las atracciones y repulsiones del sentimiento" *(Teoria e storia della storiografia,* 1917, p. 77). Sólo por esta naturaleza suya, la historia puede librar al hombre del peso opresor del pasado. En cierto sentido, el hombre es su mismo pasado, que le rodea y le oprime por todos lados. El pensamiento histórico convierte la relación con el pasado en conocimiento, lo reduce a problema mental y a verdad, que vale cómo premisa para la acción futura. "Sólo el juicio histórico, que liberta al espíritu de la presión del pasado y, puro como es y ajeno a las partes en conflicto, guardián contra sus ímpetus y sus asechanzas e insidias, mantiene su neutralidad y procura únicamente dar la luz que se le pide; sólo él hace posible la formación del propósito práctico que abre camino al desarrollo de la acción y, con el proceso de la acción, a las oposiciones, entre las cuales ella debe actuar, del bien y el mal, de lo útil y dañoso, de lo bello y lo feo, de lo verdadero y lo falso, del valor, en fin, y el disvalor *(La storia,* p. 35).

Parecería con esto que el sentimiento y la acción deberían caer fuera de la historia, que es conocimiento racional perfecto. En cambio, caen, según Croce, solamente fuera del conocimiento, en el campo de la forma práctica del espíritu. Las angustias, esperanzas, luchas, etc., todos los movimientos de los hombres, pertenecen a la conciencia moral, son "historia que se está haciendo". Pero sea como acción vivida, sea como conocimiento lógico, la historia es siempre racionalidad plena, progreso. El llamado elemento irracional de la historia está constituido por las manifestaciones de la vitalidad: vitalidad que no es, ciertamente, la cultura o la moralidad, pero que es condición y premisa necesaria de una y otra y, como tal, plenamente racional *(La storia,* p. 160-161). En cuanto a la decadencia, se refiere solamente a determinadas obras o ideales; "pero, en sentido absoluto y en historia, no hay ninguna decadencia que no sea al mismo tiempo formación o preparación de nueva vida y, por tanto, progreso" *(La storia,* p. 38). Ni podría ser de otro modo, porque el verdadero sujeto de la historia es siempre, en último análisis, el espíritu infinito. La historia no es "la obra impotente y a cada instante interrumpida del individuo empírico e irreal, sino la obra de aquel individuo verdaderamente real que es el espíritu, que se individualiza eternamente. Por esto, no tiene en contra ningún adversario, sino que todo adversario es, a la vez, su subdito, esto es, uno de los aspectos de aquella dialéctica que constituye su ser íntimo" (*Teoria*, etc., p. 87).

Sin embargo, en los últimos escritos, bajo el impulso de las vicisitudes históricas contemporáneas, que se prestan mal a confirmar la perfecta racionalidad de la historia y su total justificación, Croce ha ido introduciendo una distinción que debería evitar el hacer servir aquella tesis para la cínica aceptación del hecho consumado o del éxito. Es decir, ha distinguido la racionalidad de la historia de la racionalidad del imperativo moral. Todo en la historia es racional, porque en ella todo "tiene su razón

de ser". Pero también es racional el imperativo moral, esto es, "aquello que a cada uno de nosotros, en las condiciones determinadas en que estamos colocados, la conciencia moral nos manda hacer" *(La storia,* p. 199). Pero el imperativo moral en este sentido es precisamente aquel *deber ser* que pretende dar lecciones al *ser*, contra el cual se ha encarnizado siempre el desprecio de Hegel y del mismo Croce. Y su aceptación como un "racional" diverso de la racionalidad necesaria de la historia tiene el mismo efecto que, en el dominio de la estética, tenía el reconocimiento de formas o modos de expresión distintos de los poéticos: esto es, hacer imposible la unidad y la circularidad de la vida espiritual y destruir el supuesto fundamental de la filosofía del espíritu. En efecto, el paso de la forma teórica a la forma práctica (del pensamiento a la acción) se justifica sólo en el sentido de que la primera debe iluminar y dirigir a la segunda que sería ciega e irracional sin ella. Pero, si *todo* el conocimiento es historia, si *toda* la historia es justificación de lo que ha acontecido y acontece, la única actitud legítima, teórica y práctica a la vez, es la del que ve en toda decadencia un progreso, en todo mal un bien, y en la obra del diablo la misma mano de Dios. Tal ha sido siempre, en efecto, la actitud de Hegel y tal continúa siendo la de Croce filósofo. Apelar entonces al imperativo moral como a algo racional de otro genero significa querer dar, como individuo, lecciones a la historia, y como hombre, lecciones a Dios. En otras palabras, significa introducir no un racional, sino un irracional, y restaurar la despreciada y ridiculizada posición del iluminismo.

La filosofía de Croce se orienta, pues, a un contraste que no es de ningún modo dialéctico, porque carece desesperadamente de solución. Por un lado, Croce es llevado cada vez más a insistir en el concepto de la historia como visión divina del mundo, completa, total y en su conjunto inmediata, a la cual no puede atribuirse ni siquiera el progreso, ya que éste sólo puede referirse *(La storia,* p. 25) a nuestro concepto de las categorías y no a las categorías mismas. Y por esta visión es llevado a considerar las dudas y las desconfianzas, que a veces surgen, respecto al progreso, como movimientos sentimentales y ciegos que deben ser ahuyentados por la consideración histórica" *(Il progresso come stato d'animo e il progresso como concetto fil.*, "Crítica", julio 1948). Por otro lado, se ve llevado a insistir en la libertad y la responsabilidad del individuo frente a sus tareas y, por tanto, en la obligatoriedad moral de actitudes que no sean la pura y simple aceptación del hecho consumado. En un ensayo de 1929 *(Ultimi saggi,* 1935; p. 295 sigs.) ha expresado este contraste como el que hay entre la gracia y el libre albedrío; y ha visto la solución del mismo en "el alterno obrar del pensamiento y de la acción, de la teoría y de la práctica, de dos categorías del espíritu y de la realidad, que son la una para la otra, y en su distinguirse o ponerse se resuelven en aquella única unidad concebible que es el eterno unificarse". Pero es precisamente este eterno unificarse lo que resulta imposible. No se trata, en efecto, de simples proposiciones o posiciones lógicas, sino de actitudes humanas totales; y la actitud de

quien todo lo justifica excluye y condena la de quien se siente responsable de los ideales y de las acciones que ha escogido libremente.

La identidad de filosofía e historia conduce a la negación de toda filosofía que no se reduzca a la consideración de la historia y de sus problemas y a la definición de la filosofía como "metodología de la historiografía". El concepto de una filosofía que esté sobre y fuera de la historia o que se ocupe de problemas universales y eternos es "la idea anticuada de la filosofía". Esta no puede dar lugar más que a discusiones interminables, propias de los filósofos de profesión, pero completamente fuera del círculo vital del pensamiento. "Un problema filosófico cualquiera sólo se puede resolver cuando ha sido expuesto y tratado con referencia a los hechos que lo han hecho nacer y que es menester entender para comprenderlo" *(La storia,* p. 144). La unidad existente entre el problema y su solución excluye la posibilidad de problemas insolubles. La solución elimina el problema y nuevos problemas son propuestos o impuestos por la vida y por la acción. A la filosofía no le es dado pensar los universales sin individualizarlos y así hacerlos históricos, de la misma manera que no es posible a la historiografía conocer la individualidad de los hechos sin universalizarlos. En ningún sentido pueden distinguirse historiografía y filosofía. La filosofía como tal está muerta y resurge en la historiografía.

La filosofía de Croce constituye la última y decisiva crisis del idealismo romántico. Este idealismo, que se presentaba en Gentile (como en Hegel) pacificado y feliz en la conciencia de la perfecta identidad entre finito e infinito, se presenta en Croce, particularmente en sus últimas manifestaciones, como infelicidad y contraste de posiciones inconciliables. Las exigencias y los problemas, que ha intentado hacer suyos, rompen el marco de las categorías ya hechas y se rebelan contra ellas. Pero también, y precisamente por este aspecto, la obra de Croce resulta altamente significativa para la filosofía contemporánea.

Esta obra ha ejercido mucha influencia sobre la cultura italiana del período comprendido entre las dos guerras mundiales. Ha obrado en el mismo sentido que la filosofía de Gentile, a pesar de la enemistad personal de los dos filósofos y de la diversidad de sus doctrinas. Con todo, no ha dado lugar, en el campo filosófico, a ningún desenvolvimiento original o enriquecimiento de sus tesis fundamentales; en cambio, ha determinado nuevos enfoques en el campo de la crítica literaria y artística, en el que perdura aún su influencia, a pesar de las oscilaciones, dudas y desorientaciones que son visibles en todas partes.

BIBLIOGRAFÍA

§ 709. Sobre Vera: Rosenkranz, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italianischen Philosoph A. V.*, Berlín, 1868; R. Mariano, *A. V., Saggio biografico,* Nápoles, 1887¡ G. Gentile, *Origini della fi¡. contemp. in Italia,* HI, Mesina, 1921.

Sobre Spaventa: V. Fazio-Allmayer, en "Giorn. Critico della Fil. Italiana", 1920; G. Gentile, *Origini,* etc. (cit); Id., en "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1934; Vigorita, *B. S.*, Nápoles, 1938 (con bibliogr.).

§ 710. De los escritos de Gentile hay en curso una edición completa del editor Sansoni, de Florencia. Bibliogr. de V. A. Bellezza en el vol. III de *G. G., la vita e il pensiero,* a cargo de la fundación "Gentile", Florencia, 1950.

Sobre Gentile: E. Chiocchetti, *La fil. de G. G.,* Milán, 1922; V. La Via, *L'idealismo attuale di G. G.,* Trani, 1925; R. W. Holmes, *The idealism of G. G.,* Nueva York, 1927; E. Paci, *Pensiero, esistema, valore,* Milán, 1940, p. 1-14; H. S. Harris, *The Social Philosophy of G. G.,* Urbana, Ill., 1960.

§ 711. Un desarrollo del actualismo de Gentile en el sentido de un espiritualismo religioso ha sido intentado por A. Carlini en sus escritos: *La vita dello spirito,* Florencia, 1921; *La religiosità dell'arte e della filosofia,* Florencia, 1934; *// mito del realismo,* Florencia, 1936; *Lineamenti di una concezione roalistica dello spirito umano,* Roma, 1942.

Sobre la pedagogia de Gentile: S. Hessen, *La pedagogia di G. G.,* Roma, 1940.

La pedagogia es el aspecto de la fil. de Gentile que h'a tenido más fecundo desarrollo, sobre todo por obra de G. Lombardo-Radice y de E. Codignola.-G. Lombardo-Radice: *Il concetto dell'educazione e le leggi della formazione spirituale,* Palermo, 1910; *Lezioni di didattica,* Palermo, 1913; *Lezioni di Pedag. generale,* Palermo, 1916; *Athena fanciulla,* Florencia, 1925; *La buona messe,* Florencia, 1926; *Saggi di critica didattica,* Turín, 1927; *Pedagogia di apostoli e di operai,* Bari, 1936; *Miscellanea,* Roma, 1936.-E. Codignola: *La riforma della cultura magistrale,* Roma, 1917; *Per la dignità e la libertà della scuola,* Roma, 1919; *La pedagogia rivoluzionaria,* Milán, 1922; *// problema dell'educazione nazionale in Italia,* Florencia, 1926; *// rinnovamento spirituale dei giovani,* Milán, 1933.

§ 712. F. Battaglia, *Il concetto della storia nel G.,* en el vol. I de G. *G.,* ¡a vita *e il pensiero,* por la fundación "Gentile", Florencia, 1948, p. 45-100; A. Negri, A. Capizzi, G. Morra, en G. *G., La vita e il pensiero.,* vol. X, Florencia, 1962.

§ 713. L. Volpicelli, en "Nuova Antologia", abril 1931; V. E. Alfieri, en "Ricerche Filosofiche", 1932.

§ 714. G. Tuni, *Il problema religioso nell'idealismo contemporaneo,* Bolonia, 1926.

§ 715. V. Micheli, en "Atti delle Università Toscane", 1920; E. Di Carlo, en "Atti del Circolo Giuridico di Palermo", 1920; G. Maggiore, *// problema del diritto nel pensiero di G, G.,* en el vol. I de G. *G., la vita e il pensiero,* por la fundación "Gentile", Florencia, 1948, p. 231-244; A. Volpicelli, *La genesi dei Fondamenti della fil. del diritto di G. G.,* en el vol. G. *G.,* etc. (cit), p. 365-379.

§ 716. La bibliografía sobre Croce está recogida en dos volúmenes de G. Castellano, B. C, *il filosofo, il critico, lo storico,* Bari, 2.ª ed., 1936; *L'opera filosófica, storica e letteraria di B. C.,* Bari, 1942.

§ 717. E. Chiocchetti, *La fil. di B. C.,* Milán, 3.ª ed., 1924; R. Piccoli, *B. C. an Introduction to his Philosophy,* Nueva York, 1922; F. de Carlo, *Gentile e C.,* Florencia, 1927; F. Flora, *C.,* Milán, 1927; F. Pardo, *La fil. teorética di B. Croce,* Nápoles, 1928; U. Spirito, Arnaldo y Luigi Volpicelli, *B. C.,*Roma, 1929; G. Calogero y D. Petrini (*Studi crociani,* Rieti, 1930; cf., además, el fascículo de la "Riv. di Filos.", 1953, n.° 3, con artículos de N, Bobbio, G. Graselli, L. Pareyson, N. Abbagnano, G. Mure; y C. Antoni, *Commento a C.,* Venecia, 1955.

§ 718. B. Bosanquet, en "Proceedings of British Academy", 1919; A. Aliotta, *L'estetica del C. e la crisi dell'idealismo moderno,* Nápoles, 1921; S. Alexander, *Art and the material,* Manchester, 1925; K. Gilbert, en "Philosophical Review", 1925; J. Dewey, *Art as experience,* Nueva York, 1934; J. Lameere, *L'esthétique de C.,* París, 1936; K. Vossler, *B. C. s. Sprachphilosophie,* Halle, 1941.

§ 719, C. W. Cunningham, en "Philosophical Review", 1925; A. M. Fraenkel, *Die Phil. B. C. und das Problem der Naturerkenntnis,* Tubinga, 1929.

§ 720. M. Ascoli, *Intorno alla concezione del diritto nel sistema di B. C.,* Milán, 1925; G. Perticone, en "Logos", Nápoles, 1931; A, Poggi, en "Archivio di Storia della Scienza", 1932; F. Battaglia, *Diritto e fil. della pratica,* Florencia, 1932; Mautino, *La formazione della fil. politica di B. C.,* Turín, 1941.

§ 721. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, 1922, p. 617-632; M. Mandelbaum, *The problem of Historical Knowledge,* Nueva York, 1938; F. Battaglia, *// problema storiografico secondo B. C.,* en "Rivista Storica Italiana", 1939; N. Petruzzellis, *Il problema della storia nell'idealismo moderno,* Florencia, 1940; A. R. Caponigri, *History and Liberty The Historical Writings of B. C.,* Chicago, 1955.

CAPITULO VI

EL NEOCRITICISMO

722. CARACTERES DEL NEOCRITICISMO

En el neocriticismo la filosofía se entiende y ejercita como *reflexión crítica* sobre la ciencia (o sobre las demás formas de la experiencia humana) dirigida a descubrir en la ciencia (o en general en aquellas formas) las condiciones que hacen posible su validez. La validez de la ciencia es de este modo admitida del neocriticismo, lo mismo que admite la validez del mundo moral y estético. Pero el criticismo es contrario a la afirmación del carácter absoluto o metafísico de la verdad científica en la forma en que lo afirmaba el positivismo; por otro lado, es también contrario a todo tipo de metafísica o de integración metafisico-religiosa del saber científico, según la orientación seguida por el espiritualismo y por el idealismo. La metafísica de la materia y del espíritu se hallan igualmente alejadas de los intereses del neocriticismo y constituyen el blanco de su. formación polémica. Por otra parte, la conquista kantiana que el mismo pretende mantener, es la distinción entre la *validez* de la ciencia (o de la moral o del arte) y las *condiciones de hecho* empíricas o psicológicas o subjetivas a las que están vinculadas la ciencia, la moralidad y el arte. Las formas del neocriticismo están también marcadas por la polémica contra el *empirismo y* e! *psicologismo* que reducen la validez del conocer (o de la moralidad o del arte) a las condiciones en que estas actividades se manifiestan en el hombre. El "retorno a Kant" es, pues, el retorno a la enseñanza fundamental del filósofo de Kónigsberg: es decir, a la exigencia de no reducir la filosofía a psicología, fisiología, metafísica o teología, sino de restablecerla en su tarea propia de análisis de las *condiciones de validez* del mundo del hombre.

723. ORIGEN DEL NEO-CRITICISMO EN ALEMANIA

El *retorno de Kant* se produjo en Alemania apenas transcurrida la primera mitad del Ochocientos, y recibe el impulso inicial de los escritos de Helmholtz, de la aparición de la monografía de Kuno Fischer sobre Kant (1860), y de un trabajo de Zeller *Sobre el significado y la función de la gnoseología* (1862). En el 1865, Otto Liebmann (1840-1912) publicaba un libro *Kant y sus epígonos* en el que llevaba a término el análisis de cada una de las cuatro corrientes de la filosofía alemana

poskantiana (idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, realismo de Herbart, empirismo de Fries, trascendentismo de Schopenhauer) con el lema "Retornemos pues a Kant". El propio Liebmann contribuía a la invitación con trabajos sucesivos *(Análisis de la realidad*, 1876; *Conceptos y hechos,* 1882-1904) a ese retorno a Kant, entendido como el establecimiento de una *metafísica crítica* que asumiera su fundamento, el principio kantiano de la dependencia del objeto respecto del sujeto, y admitiera, en consecuencia, solamente la conciencia como hecho originario.

La primera manifestación del neocriticismo en Alemania fue la de Hermann Helmholtz (1821-1894), que llegó a una interpretación fisiológica del kantismo partiendo de exigencias y de hechos inherentes a las dos ciencias que cultivaba: la fisiología y la física *(Sobre la vista humana,* 1855; *Teoría de las sensaciones sonoras,* 1863; *Manual de óptica fisiológica,* 1856-1866; Los *hechos de la percepción,* 1879). Puesto que los efectos de la luz y del sonido sobre el nombre dependen del modo de reaccionar de su sistema nervioso, Helmholtz considera las sensaciones como los signos producidos en nuestros órganos de los sentidos por la acción de las fuerzas externas. Los signos no son copias, no reproducen los caracteres de los objetos externos; pero, sin embargo, tienen relación con ellos. La relación consiste en que el mismo objeto, en las mismas circunstancias, provoca la aparición del mismo signo en la conciencia. Esta relación nos permite comprobar las leyes de Tos procesos externos, es decir, la sucesión regular de las causas y de los efectos, lo que basta para garantizar que las leyes del mundo real se reflejan en el mundo de los signos y, por consiguiente, para hacer de este último un conocimiento verdadero. Helmholtz acepta la doctrina kantiana del carácter trascendental del espacio y del tiempo; pero niega que tengan carácter trascendental los axiomas de la geometría. La existencia de las geometrías no euclidianas demuestra que los espacios matemáticos, aun siendo intuibles, no se fundan en axiomas trascendentales, sino que son construcciones empíricas que tienen como fundamento común la intuición pura del espacio. Según Helmholtz, idealismo y realismo son puras hipótesis que es imposible refutar o probar de modo decisivo. El único hecho independiente de toda hipótesis es la regularidad de los fenómenos, y por esto el único carácter esencial de la realidad es la *ley.* El mérito inmortal de Kant ha sido, precisamente, el haber demostrado que el principio de causalidad, en el que se funda toda lev, es una noción *a priori.*

En el mismo terreno se mueve Federico Alberto Lange (1828-1875), conocido sobre todo por su *Historia del materialismo* (1866, enriquecida y aumentada en la 2.ª ed. de 1873), que es un intento de llegar al criticismo a través de la crítica del materialismo. En efecto, reconocida la tesis fundamental del materialismo, esto es, la estrecha conexión de la actividad espiritual con el organismo fisiológico, es menester, además, reconocer, según Lange, que este mismo organismo, como todo el mundo corpóreo del cual forma parte, no nos es conocido más que a través de las imágenes recogidas por él. Las conclusiones fundamentales de la teoría del conocimiento son, por consiguiente, tres: 1.ª El mundo sensible es un producto de nuestra organización. 2.ª Nuestros órganos visibles

(corpóreos) son, como las demás partes del mundo fenoménico, solamente imágenes de un objeto desconocido. 3.ª El fundamento trascendente de nuestra organización resulta, pues, desconocido para nosotros, lo mismo que las cosas que actúan sobre ella. Nosotros no tenemos nunca delante más que el producto de dos factores: nuestro organismo y el objeto trascendente" (*Gesch. des Mater.*, II, 7.ª ed., 1902, p. 423). De esto se deriva que "el reducir todo elemento psíquico al mecanismo del cerebro y de los nervios (como hace el materialismo) es el camino más seguro para llegar a admitir que aquí termina el horizonte de nuestro saber sin alcanzar lo que el espíritu es en sí" (*Ib.*, p. 431). En este sentido entiende la tesis kantiana de que toda la realidad, a pesar de su rígida concatenación causal, no es más que fenómeno. La cosa en sí no es más que un concepto limitativo, algo enteramente problemático, que se admite como causa de los fenómenos, pero de la cual nada se puede afirmar positivamente (*Ib.*, *p.* 49). Lange cree que el verdadero Kant es el de la *Crítica de la razón pura*, y que el intento de Kant de salir, como hizo en las otras obras, de los límites del fenómeno para alcanzar el mundo nouménico es imposible. Los mismos valores morales y estéticos tienen su raíz en el mundo de los fenómenos y carecen de significado fuera de él (*Ib.*, p. 60). Hay, ciertamente, un camino para avanzar más allá de los fenómenos, pero no es el del saber positivo: es el camino de la libre creación poética. El hombre tiene, ciertamente, necesidad de completar la realidad fenoménica con un mundo ideal creado por él mismo. Pero la libre creación de este mundo no puede tomar la forma engañadora de una ciencia demostrativa; y si la toma, el *materialismo* está allí para destruir el valor de toda especulación audaz y para mantener la razón dentro de los límites de lo que es real y demostrable (*Ib.*, p. 545). Desde este punto de vista, el valor de la religión no consiste en su contenido teórico, sino en el proceso espiritual de elevación por encima de lo real y en la creación de una patria espiritual que ella determina. "Acostumbrémonos —dice Lange (*Ib.*, p. 548)— a dar al principio de la idea creadora en sí, dejando aparte toda conformidad suya con el conocimiento histórico y científico y también toda falsificación de este conocimiento, un valor superior al que se le ha dado hasta ahora; acostumbrémonos a ver en el mundo de las ideas una representación figurada de la verdad en su totalidad, tan indispensable para todo progreso humano como los conocimientos del entendimiento, y midamos la mayor o menor importancia de cada idea con principios éticos o estéticos."

Una reducción análoga de la metafísica a la actividad práctica o fantástica, valiosa desde el punto de vista humano, pero no desde el científico, es defendida por Luis Riehl (1844-1924), autor, entre otras, de una vasta obra titulada *El criticismo filosófico y su significación para la ciencia positiva* (1876-87) y de una *Guía para la filosofía contemporánea* (1903). Riehl acentúa en sentido realista la interpretación fisiológica del kantismo, que toma de Helmholtz. La sensación es una modificación de la conciencia, producida por la acción de la cosa en sí: como tal, no revela nada sobre la naturaleza de la cosa en sí, pero permite afirmar su existencia. El hecho de que a una sensación sucede otra (por ej., la del color azul a la del rojo) supone una alteración producida en el objeto en

sí, aunque no permite decir en qué consiste. La realidad del objeto en sí no es excluida por el hecho de que la conciencia sea simplemente una relación con él. "No contradice ningún concepto de nuestro pensamiento suponer que lo que se convierte en objeto, al entrar en la relación que constituye la ciencia, exista también independientemente de esta relación. Más aún, esta afirmación está necesariamente unida a la idea de relación: lo que no existe, no puede tampoco entrar en ninguna relación" (*Des phil. Kritizismus*, II, II, p. 142). El objeto en sí no puede ser caracterizado sino diciendo que es aquello que queda de nuestra representación total de los fenómenos después de haber eliminado de ella todo elemento subjetivo: este residuo objetivo no es más que la regularidad de los fenómenos mismos, y por esto, como Helmholtz, reconoce Riehl en la *ley* el único carácter de la realidad en sí (*Ib.*, p. 173). Por otra parte, la misma función sintética del sujeto que unifica y ordena los datos sensibles debe tener su contrapartida objetiva en la realidad. En efecto, si no hubiera nada que correspondiese a la unidad lógica del pensamiento, esta unidad sería inaplicable, siendo así que ella es solamente e! reflejo de la unidad de la realidad total, que se manifiesta a la vez en la naturaleza y en el pensamiento (*Ib.*, 11, 1, p. 219 sigs.; 11, 11, p. 61 sigs.). Es evidente que, desde este punto de vista, la oposición entre sujeto y objeto pierde su carácter originario: el yo y el no-yo no son distintos sino funcionalmente, mientras la conciencia originaria es indiferente (*Ib.*, II, I, p. 65 sigs.). Solamente la elaboración de la experiencia que el pensamiento realiza mediante sus leyes *a priori* establece tal oposición. Y esta elaboración tiene siempre carácter social: "La experiencia —dice Riehl (*Ib.*, II, II, p. 64)— no es un concepto psicológico-individual, sino un concepto social." La conciencia universal, constituida por las categorías que condicionan la elaboración de la experiencia, no es otra cosa que "el sistema de las coordenadas intelectuales, en relación con las cuales yo pienso todo conocimiento".

La posibilidad de una metafísica como conocimiento hipotético, y fundada en la experiencia de la cosa en sí, es defendida también en artículos y ensayos por Eduardo Zeller (1814-1908), el gran historiador de la filosofía griega, que, como dijimos, fue uno de los primeros defensores de la vuelta a Kant en Alemania.

724. RENOUVIER: LA FILOSOFÍA CRITICA

Contemporáneamente al resurgimiento del criticismo en Alemania, el retorno a Kant era defendido en Francia por Carlos Renouvier (1815-1903), que publicó entre 1854 y 1864 los cuatro volúemenes de sus *Ensayos de critica general (Análisis general del conocimiento,* 1854; *Psicología racional,* 1859; *Principios de la naturaleza,* 1864; e *Introducción a la filosofía analítica de la historia*, 1864). A ésta, que es su obra principal, siguieron: *La ciencia de la moral,* 1869; *Ucronia*, 1876; *Ensayo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, 1885-86; *La nueva monadología* (en colaboración con L. Prat), 1899; *Los dilemas de la metafísica pura,* 1903; *Historia y solución de los problemas*

metafísicos, 1901; *El personalismo,* 1901. Renouvier declara explícitamente que aspira a continuar y llevar a término la obra crítica de Kant y que acepta del positivismo la reducción del conocimiento a las leyes de los fenómenos, porque esta reducción co'ncuerda con el método de Kant *(Essais,* 1, 1854, p. X-X1). Por consiguiente, la filosofía tiene por objeto establecer las leyes generales y los límites del conocimiento (*Ib.*, p. 363); y Renouvier tacha de idolatría y fetichismo filosófico toda metafísica, descubriendo el principio de ella en la distinción entre realidad y representación. Como tantos otros kantianos y neokantianos, cree que el principio fundamental del criticismo es la reducción de toda realidad a representación (*Ib.*, p. 42).

La primera consecuencia de este principio es la eliminación de la cosa en sí y de todo absoluto. En cuanto representación, la realidad no es más que fenómeno. Pero el fenómeno es esencialmente relatividad; no existe sino en relación con otros fenómenos, de los cuales es parte o en los cuales entra como parte de un todo. Todo lo que se puede representar y definir es relativo, y la afirmación de una cosa en sí o de un absoluto es intrínsecamente contradictoria, porque pretende establecer o definir mediante relaciones lo que está fuera de toda relación (*Ib.*, p. 50). En la relatividad de los fenómenos se funda la *ley,* que define Renouvier como "un fenómeno compuesto, producido y reproducido de modo constante, y representado como la relación común de las relaciones de otros fenómenos distintos" (*Ib.*, *p.* 54). Desde este punto de vista, todos los seres son "conjuntos de fenómenos unidos por funciones determinadas". **Así,** la conciencia es una función especial de los fenómenos que se manifiestan en esa esfera representada que es el individuo orgánico (*Ib.*, p. 83). El saber y la ciencia tienden a establecer las relaciones entre fenómeno y fenómeno, entre ley y ley, buscando una síntesis única, cuyos límites le corresponde a la crítica establecer (*Ib.*, p. 86 sigs.). Todo el saber se funda, por tanto, en la categoría de relación, de la cual son determinaciones y especificaciones las demás categorías del conocimiento: *el número, la extensión, la duración, la cualidad, el devenir, la fuerza, la finalidad, la personalidad.* Esta última es la misma categoría de la relación en su forma viviente y activa.

La introducción de la personalidad (o conciencia) y de la finalidad entre las categorías constituye el aspecto más original de la doctrina de Renouvier respecto a la de Kant. Por lo que se refiere a la finalidad, Renouvier observa que la ley del fin no es menos esencial para la constitución del espíritu humano que la ley de causalidad y que el hombre que la implanta en todos sus actos y la aplica para dirigir todos sus juicios es el mismo único hombre que considera causas y cualidades *(Essais,* 1, p. 407). En cuanto a la categoría de personalidad, Kant la excluyó de las categorías; pero la introdujo luego como yo pensante, con lo que dio paso al idealismo; pero, en realidad, es una forma de nuestros juicios como las otras categorías. " ¿Acaso por el hecho de que la conciencia se identifique con el filósofo debe impedirle a éste dedicarle una parte en la obra que ella reivindica totalmente? El objeto de la crítica es precisamente estudiar el yo como algo distinto del yo y como una entre las otras cosas representadas" (*Ib.*, p. 398).

El concepto del saber como relación y sistema de relaciones lleva a Renouvier a considerar la posibilidad de un sistema total, de una síntesis

completa de las relaciones, la cual sería el *mundo.* Renouvier elimina las antinomias enumeradas por Kant a propósito de esta idea, eliminando de ella el carácter de *infinitud,* o sea, aceptando sin más las tesis de las antinomias kantianas y rechazando las antítesis. Lo infinito es siempre internamente contradictorio cuando se considera real: puede ser admitido en el campo de lo posible, no en el de la realidad fenoménica. Es contradictorio admitir un todo infinito *dado,* ya que lo que es dado posee, necesariamente, las determinaciones que hacen de él algo finito. El mundo real es un todo finito y las tesis de las antinomias kantianas son verdaderas. Es necesario, pues, admitir que el mundo es limitado en el espacio y en el tiempo, que su divisibilidad tiene un término y que depende de una o mas causas que no son efectos, sino causas primeras. "El mundo —dice Renouvier (*Ib.*, I, p. 282-283)— depende de una o más causas que no son efectos, sino actos antecedentes primeros; tiende hacia uno más fines, cuyos medios adquiridos no se prolongan interminablemente en el pasado ni en el futuro; y estos fines y estas causas están en él de alguna manera, ya que todo devenir implica fuerza y pasión; y como todo fenómeno supone la representación, y toda representación supone la conciencia, el mundo comprende una o más conciencias que se aplican a su contenido." Esta última alternativa se refiere al problema de Dios y a la relación entre el mundo y Dios. Renouvier excluye la hipótesis de la *creación,* que reduce la conciencia primera a un ídolo indefinible: "una fuerza que produzca la fuerza, un amor que ame el amor, un pensamiento que piense en el pensamiento." Queda la hipótesis de la *emanación;* pero, en esta hipótesis, o el uno originario se considera en sentido absoluto y, por tanto, como algo que excluye toda pluralidad, y entonces no se puede explicar la misma pluralidad, o se considera como una verdadera conciencia, como una fuerza y una pasión dirigida a otros actos y a otros estados; y en este caso la pluralidad, y precisamente la pluralidad de las personas, se encuentra ya puesta en él. La hipótesis de la emanación coincide, pues, sustancialmente con la de la pluralidad originaria de las conciencias. Y tal pluralidad es, para Renouvier, el dato originario. "Nosotros sustituimos el *Uno puro,* ídolo de los metafísicos, por la unidad múltiple, el todo, por la sola razón de que el mundo, actual y originariamente, es una síntesis determinada, no una tesis abstracta" *(Essais,* I, p. 357). Renouvier sostiene que esto es todo cuanto se puede decir sobre la síntesis total del mundo y que todos los demás problemas que la metafísica plantea acerca de sus ulteriores determinaciones no pueden hallar respuesta, porque no tienen un sentido definible en los límites del conocimiento humano.

En la *Nueva monadología* (1899) vuelve a proponer, no obstante, tales problemas y, reafirmándose sustancialmente en las tesis de los *Ensayos,* llega a renovar la concepción cíclica del mundo, tal como se encuentra en los Padres de la Iglesia griega y especialmente en Orígenes (vol. § 146). Renouvier acepta explícitamente *(Nouv. mon.*, p. 505) la tesis de Orígenes de una pluralidad de mundos sucesivos, en los cuales el paso de un mundo al otro es determinado por el uso que el hombre hace de la libertad en cada uno de ellos; y pretende corregir la tesis de Orígenes sólo en el sentido de que "el fin alcanzado se vuelva a unir con el principio, no en

la indistinción de las almas, sino en la humanidad perfecta, que es la sociedad humana perfecta". Este hacer revivir las viejas concepciones metafísicas, que están en oposición con el planteamiento crítico de la filosofía de Renouvier, es provocado por la necesidad de hacer depender el destino del mundo de la acción de la libertad humana.

725. RENOUVIER: EL CONCEPTO DE LA HISTORIA

Esta necesidad domina su concepto de la historia. Se pueden reconocer en la historia dos especies de leyes: en primer lugar, *leyes empíricas,* establecidas por la observación y contingentes en su aplicación; en segundo lugar, *leyes a priori,* que deberían depender de una única ley y dar el desarrollo del destino humano en todos los órdenes del pensamiento y de la acción de todos los pueblos del mundo. "Las leyes empíricas suponen el libre albedrío humano y la no predeterminación de los grandes acontecimientos, al menos desde el punto de vista de nuestra ignorancia, aun cuando estuvieran concatenados y determinados de un modo desconocido para nosotros. Las leyes *a priori,* en cambio, implican el determinismo absoluto y el poder del espíritu humano para definir y abrazar toda la serie de su desarrollo" (*Intr. à la phil. anal. de l'hist.*, p. 149-150). El reconocimiento de leyes *a priori* en la historia conduce al fatalismo: ésta es la conclusión de la filosofía de la historia de Hegel, lo mismo que del positivismo de Saint-Simon. Renouvier niega que la historia sea, como afirma Hegel, un puro producto de la razón, una *teodicea,* en la que lo ideal coincida con lo real y la libertad no sea más que necesidad. En cuanto a la doctrina de Saint-Simon, no hace más que repetir, con otro lenguaje, la tesis de Hegel: la identidad de Dios, espíritu y materia, con el desarrollo cósmico, el progreso continuo y fatal de la humanidad, la justificación del pasado, la definición del mal como bien menor, la reducción de la libertad al derecho de obedecer a la necesidad o a la autoridad, la subordinación forzosa de toda individualidad a su ambiente social (*Ib.*, p. 114-115). Por otra parte, el pesimismo de Schopenhauer es, asimismo, determinista; y a todas las concepciones *a priori,* optimistas o pesimistas, Renouvier opone su *filosofía analítica* de la historia, que tiende "a determinar los orígenes y las concatenaciones reales de las ideas, de las creencias y de los hechos, sin otras hipótesis que las inevitables en lo referente a las inducciones psicológicas y morales y al grado de incertidumbre de los documentos" (*Ib.*, p. 152). A través del estudio analítico de la religión y de la moral de las épocas primitivas, Renouvier llega a establecer la función de la libertad humana en la historia. El ser y el deber ser no coinciden en la historia. Según Renouvier, existe una moral distinta de la historia, esto es, de sus propias realizaciones. Pero la historia, en cierto modo, es una función de la moral, en el sentido de que el pensamiento juzga, corrige, rehace los juicios, los actos y los acontecimientos históricos. Y, por otra parte, la moral es una función de la historia, en el sentido de que la misma conciencia moral se ha formado y desarrollado a través de la historia, que es la misma experiencia humana en su desarrollo (*Ib.*, p. 551-552). El *progreso* no es,

pues, una ley fatal. Considerarlo como tal significa debilitar la conciencia moral y disponerse a declarar como necesario y justo todo lo que ha sucedido. Renouvier no niega el progreso; pero cree que únicamente sería cierto y continuaría indefinidamente "si el mal no llegase a interponerse, si los errores, los vicios, los crímenes, no tuviesen sus consecuencias y sus efectos tanto en las naciones como en los individuos" (*Ib.*, p. 555). La historia es el escenario de la libertad en lucha, y sólo en cuanto la libertad se afirma y se realiza a sí misma, la historia progresa y se amolda a la vida moral. Esta es, en efecto, el dominio de la libertad. En la *Ciencia de la moral* (1869), Renouvier ve, en el principio de que "ei hombre está dotado de razón y se cree libré", el fundamento necesario y suficiente de toda la moralidad humana. "La moralidad consiste en la capacidad, y prácticamente en el acto, de determinarse por lo mejor, esto es, de reconocer, entre las diferentes ideas del obrar, la idea particular de una acción obligatoria y conformarse con ella" (*Science de la mora.*, ed. de 1908, p. 3). Renouvier adopta totalmente el concepto kantiano del imperativo categórico y lo funda en el conocimiento originario que el hombre posee sobre lo que debe ser y debe hacer, conocimiento opuesto al que le es dado por sus propias manifestaciones (*Ib.*, p. 215).

La convicción de la problematicidad de la historia conduce a Renouvier a la sorprendente tentativa de construir "la historia apócrifa del desarrollo de la civilización europea, como hubiera podido ser y no ha sido", en la *Ucronia* (la utopía en la historia). Renouvier parte de la consideración de que "si en una época determinada los hombres hubieran creído firme y dogmáticamente en su libertad, en vez de acercarse a creer en ella de manera lentísima e imperceptiblemente mediante un progreso que es quizá la misma esencia del progreso, desde aquella época la faz del mundo hubiera cambiado bruscamente" (*Uchronie*, 2.ª ed., 1901, p. IX). Basándose en esta consideración, imagina los rasgos que caracterizarían la historia de Europa si se admitiera la posibilidad real de que la serie de acontecimientos, desde el emperador Nerva hasta el emperador Carlomagno, hubiera sido radicalmente diversa de lo que de hecho ha sido. En este caso, Europa se encontraría ahora en una condición de paz y de justicia social. Las guerras religiosas hubieran acabado y habrían conducido a la tolerancia universal. También habrían acabado las guerras comerciales, pareciendo incapaces de crear el monopolio único a que tiende la avidez de cada nación, y las guerras nacionales o de preeminencia habrían, a su vez, cedido el paso a la implantación de la libertad y de la moralidad en el Estado. Además, el trabajo sería tan honrado como el ejercicio más digno de la actividad humana y la obra del gobierno sería considerada como un trabajo de interés público dirigido al bien común (*Ib.*, p. 285-286).

La utopía histórica de Renouvier parece fundada precisamente en la tesis que niega: una profecía, tanto respecto al pasado como respecto al futuro, solamente es posible si se admite la necesidad de la historia. El carácter problemático de la historia convierte en fundamentalmente indeterminadas las relaciones entre los acontecimientos, y por esto no cabe hallar ninguna ilación en las hipótesis ficticias que se pueden formular, en los sí que se pueden introducir en la consideración de los

hechos. Renouvier se da parcialmente cuenta de esta dificultad y observa, al fin de la obra, que, admitida una desviación posible en un cierto momento del curso histórico, otras desviaciones se presentan en otros puntos, haciendo sumamente incierta y arbitraria la construcción hipotética. Pero afirma que su finalidad ha sido eliminar la ilusión del hecho consumado, "la ilusión de la necesidad antecedente, por la que el hecho realizado sería el único, entre todos los demás imaginables, que hubiera podido realmente suceder" (*Ib.*, p. 411). Puesto que se trata de una ilusión, debe permitirse disiparla reclamando el derecho a introducir en la serie efectiva de los hechos de la historia un cierto número de determinaciones diferentes de las que se han producido. Este intento habrá, en todo caso, "obligado al espíritu a detenerse un momento en el pensamiento de los posibles que no se han verificado y elevarse así más resueltamente al pensamiento de los posibles que están todavía en suspenso en el mundo" (*Ib.*, p. 412). La utopia histórica, en otras palabras, le es sugerida a Renouvier por la exigencia de sustraer al hombre de la tiranía del hecho y de la ilusión de la necesidad. Y se puede dudar de la eficacia de la utopía, pero no del valor de esta exigencia.

726. EL CRITICISMO INGLES

La *Lógica* (1874) de Lotze renovó y valorizó la distinción establecida por Kant entre el aspecto psicológico y el aspecto lógico-objetivo del conocimiento. Esta distinción se convierte en característica de las diversas tendencias del neocriticismo. El neocriticismo inglés se desarrolla en íntima conexión con el alemán y, en especial, con la escuela de Marburgo, aunque presentando como su rasgo característico cierta tendencia al empirismo.

Shadworth H. Hodgson (1832-1912) es autor de una vasta obra titulada *La metafísica de la experiencia* (4 vols., 1898), de otros libros y ensayos menores *(Tiempo y espacio,* 1865; *La teoría de la práctica,* 1870; *La filosofia de la reflexión,* 1878) y de numerosos ensayos publicados en las actas de la "Aristotelian Society" y en "Mind". La metafísica de la experiencia es un *análisis subjetivo* de la experiencia que tiene por fin reconocer el significado y las condiciones de la conciencia, por una parte, y de las realidades distintas de la conciencia, por otra. El análisis de la conciencia en este sentido es, según Hodgson *(Met. of exp.,* I, p. IX-XI), el mismo que había iniciado Kant, pero liberado del supuesto a que el mismo Kant y los filósofos que de él recibieron su inspiración lo habían vinculado, o sea, de la distinción entre sujeto y objeto, puesto como verdad última fuera de discusión. La distinción entre sujeto y objeto la sustituye Hodgson por la distinción entre el contenido objetivo de la conciencia y el hecho o el acto de su percepción. El análisis del más simple estado de conciencia, por ejemplo, de un sonido, revela en seguida estos dos aspectos distintos y, con todo, inseparables. "Llamando al contenido el *cual* (*whatness*) de la percepción o de la experiencia, podemos llamar al hecho de que sea percibido su *que* (*thatness*), esto es, su existencia en cuanto es conocida en el presente. Ninguna de estas dos

partes de la experiencia total existe separadamente de la otra: son distinguibles, inseparables y comensuradas una con otra" *(Met. of Exp.*, I, p. 60). Sin embargo, ninguna de las dos partes es el objeto de la otra. En efecto, el percibir no es nunca el objeto del contenido, que está siempre constituido por cualidades o procesos objetivos. Y la cualidad o contenido no es el objeto del percibir, porque se refiere únicamente a su existencia o su *que,* no a su esencia o su *cual.* Esencia y existencia, *cual* y *que,* son los dos aspectos opuestos y conexos de la experiencia: la existencia se identifica con el ser percibido, conforme a la formula de Berkeley *esse est percipi*; la esencia es el contenido mismo de la percepción, es el *cual* del *que* existente.

Estas consideraciones de Hodgson, aunque presentadas en polémica con Kant y los kantianos, tienden al mismo objetivo, a que miran las corrientes del neocriticismo contemporáneo: el de distinguir el contenido objetivo de la experiencia (en la validez que le es propia) de los actos o hechos psíquicos con los cuales se presenta unido. Hodgson distingue, en efecto, en el conocimiento intelectual, el aspecto psicológico y el aspecto lógico. Puede ser considerado como un proceso o hecho existente, y se llama entonces pensamiento, juicio o razonamiento; y puede ser considerado como un modo de conocimiento, y entonces es una forma conceptual, que se vale de conceptos como condición, condicionado, posibilidad, alternativa, etc. (*Ib.*, p. 383). Del mismo modo, la conciencia (o la experiencia en su totalidad) puede ser considerada como una realidad existente o como conocimiento; como realidad existente se desarrolla hacia delante y se mueve desde el presente al futuro; como conocimiento, es reflexiva y desde el presente vuelve al pasado. Por esto el problema de la conciencia puede ser doble: o es problema respecto a la esencia de la conciencia y corresponde a la metafísica, o es problema respecto a la existencia de la conciencia, esto es, respecto a las condiciones de su ser de hecho, y concierne a la psicología. Hodgson revela así, en todos sus análisis, la preocupación de señalar los límites precisos entre la investigación psicológica y la gnoseológica, que es propia del neocriticismo y que encuentra su más decidida y rigurosa expresión en la escuela de Marburgo.

Aun cuando Hodgson parte del principio *esse est percipi,* y afirma que el sentido general de la realidad es el *hecho de que* se da la experiencia (*Ib.*, p. 458), no se detiene en la tesis idealista; y analiza, asimismo, la formación, en el seno de la experiencia, de una realidad objetiva y, también, de una realidad que existe independientemente de que sea percibida o pensada (aun cuando no independientemente del acto de pensamiento que la reconoce como tal). Con todo, el "mundo externo" de que nos habla es considerado externo sólo respecto al cuerpo, en cuanto ocupa un sitio, junto con los otros objetos de experiencia, en el espacio *(Met. of Exp.*, I, p. 267).

De inspiración kantiana es, asimismo, la que Hodgson llama "la rama constructiva de la filosofía". La filosofía es análisis de la experiencia y la experiencia no puede ser trascendida. Sin embargo, sus límites y sus lagunas hacen pensar en un "mundo invisible" del que no tenemos conocimiento positivo, sino que poseemos sólo aquellas características

generales que pueden inferirse de las necesarias relaciones del mismo con el mundo visible. Pretende en este punto continuar la *Crítica de la razón práctica* de Kant (*Ib.*, IV, p. *399).* "Los sentimientos, cuya elección práctica es un mandato de la conciencia y cuyo triunfo es la convicción de la fe, son conocidos y experimentados por nosotros sólo como sentimientos personales, sólo en cuanto son sentidos por ciertas personas respecto a otras. Pero cuando pensamos que su triunfo está providencialmente fundado en la naturaleza del universo, no podemos pensar en el universo mismo más que como personal, a pesar de que el intento de realizar especulativamente este pensamiento falle necesariamente y se convierta en contradictorio" (*Ib.*, IV, p. 400). Es, pues, la conciencia moral el fundamento de la fe en el mundo invisible, es decir, en una "fuerza divina que sostiene todas las cosas y que es distinta, pero inseparable, tanto de nosotros mismos como del mundo visible y aun del mismo mundo invisible".

Las mismas exigencias se encuentran en la obra de Roberto Adamson (1851-1902), autor de dos monografías sobre *Kant* (1879) y sobre *Fichte* (1881) y de varios escritos publicados después de su muerte con el título de *El desarrollo de la filosofía moderna (2* vols., 1903). Adamson plantea explícitamente toda su filosofía en la necesidad de un retorno a la doctrina kantiana y de un nuevo examen de los problemas tal como salieron de las manos de Kant (*Phil. of Kant,* p. 186; *The Development*, II, p. 13). La enseñanza fundamental que toma de Kant es la distinción entre el punto de vista de la psicología y el punto de vista de la gnoseologia, distinción por la cual "el origen de cierta modificación especial de nuestra experiencia no puede determinar de ninguna manera su validez o su valor para el conocimiento" *(The Development,* I, p. 245). Así como la psicología se ocupa de los fenómenos de conciencia en cuanto experiencias inmediatas y de los procesos en virtud de los cuales se desarrolla, por tales experiencias, la distinción entre sujeto y objeto, la gnoseologia, en cambio, se ocupa del valor o validez de los conceptos basados en esta distinción; y sus problemas surgen del reconocimiento de la antítesis, cuya formación traza la psicología.

Sobre esta base, los análisis de Adamson tienden a ilustrar dos principios fundamentales. El primero es el de la distinción entre el acto de aprehender y el contenido aprehendido, distinción que, sin embargo, no implica el aislamiento recíproco o independiencia de los dos hechos. El hecho existente es uno solo, el acto de aprehender, que por naturaleza es conciencia de un contenido; el contenido, por su cuenta, es decir, considerado como distinto del acto mental, en el cual o a través del cual aparece, no es un hecho existente, sino el modo en que un espíritu finito ordena y conecta sus experiencias. El segundo principio es que los actos o estados de conciencia no tienen como objetos propios su modo de existencia (su realidad como modificaciones de un sujeto). En otras palabras, una idea no puede ser considerada como un acto de conocimiento interno que tenga por objeto la idea misma. El estado psíquico por el cual un contenido es aprehendido no participa de los caracteres de este contenido: el acto de aprehender lo rojo no es, él mismo, rojo, así como el acto de aprehender un triángulo no es triangular

Nosotros tenemos conciencia *en* nuestros actos mentales y *a través* de ellos; pero no tenemos conciencia *de* ellos. Este segundo principio cierra el paso al idealismo subjetivo, ya que evita la reducción del objeto conocido a un estado del sujeto cognoscente y justifica más bien la afirmación de que, si el contenido conocido fuera equivalente a un modo de existencia, un espíritu finito no sería nunca consciente de su propia existencia. Por esto, si hay motivo para creer que los objetos externos, a los cuales se refiere el contenido, dan origen a un estímulo que produce la aprehensión de las cualidades sensibles, el hecho de que tales objetos sean conocidos o parcialmente conocidos no es fundamento válido para rechazar esta creencia (*The Development*, I, p. 234). Con todo, Adamson no cree que el objeto sea, como quería Kant, el correlato cognoscitivo de la unidad de la apercepción, que es la condición lógica del conocimiento. La unidad de la apercepción no es un principio primitivo, sino más bien un producto refinado del desarrollo de la experiencia. Todo lo que se puede conceder a la tesis de Kant es que, cuando nos representamos un universo de hechos relativos y conexos, podemos representarnos estos hechos sólo con referencia a una experiencia consciente. Pero la experiencia consciente tiene infinitos grados y sólo el último y más completo de ellos puede ser caracterizado como autoconciencia (*Ib.*, p. 255-256). De esta manera, Adamson lleva el criticismo hacia el empirismo. El pensamiento que organiza la experiencia es, a su vez, estimulado y dirigido por la experiencia; y las categorías son únicamente los modos en que el espíritu organiza y acomoda sus experiencias, modos que han sido también plasmados por la experiencia que organizan. Se dibuja en la doctrina de Adamson la tendencia al realismo, que debía tomar como punto de partida, precisamente, los supuestos que Adamson ha puesto al descubierto.

Un rasgo notable de la especulación de Adamson es la repulsa de la idea romántica del progreso (tan grata a los idealistas y naturalistas de su tiempo), como una aproximación continua y gradual a un fin supremo, del cual serían realizaciones parciales todos los desarrollos de la realidad cósmica y humana. La noción de fin —dice— es una categoría práctica que no encuentra aplicación más allá de los límites de la experiencia individual. Y el hombre no actúa con miras a lo que es mejor absolutamente y ya existente en su absolutez, sino sólo con miras a lo que es mejor relativamente y no existe más que representado en una idea. Por esto el curso de los fenómenos no puede ser, en ningún dominio, concebido como una sucesión de cambios predeterminados por un objetivo final. No obstante, admite Adamson que, puesto que el pensamiento es siempre idealizante, sería tal aunque perdiese su carácter de finitud; y que, por tanto, se puede concebir un espíritu infinito que esté con el proceso total de la realidad en la misma relación que nuestro conocimiento con la limitada porción de la realidad que le es dada. Pero cree que el problema de la existencia de este espíritu no puede ser definitivamente resuelto.

Discípulo de Adamson puede considerarse a Jorge Dawes Hicks (1862-1941), autor de un estudio sobre *Los conceptos de fenómeno y noúmeno en su relación según Kant* (escrito en alemán y publicado en Alemania, 1897) y de varios ensayos de psicología y filosofía. 'Hicks toma

como punto de partida la distinción, hecha ya por Hodgson y Adamson, entre existencia y esencia, el *cual y* el *que*; y se sirve de ella para llegar a la conclusión de que el objeto es únicamente una fase más completa y mejor determinada del conocimiento mismo. En efecto, la suma de las características aprehendidas de un objeto cualquiera (el contenido aprehendido o la apariencia del objeto) no iguala nunca a la suma de las características que constituyen la *esencia* entera (o contenido) del objeto mismo. La primera no puede nunca ser considerada como realidad existente, porque es siempre una selección de las características constitutivas del objeto. Ella es el *cual* y la esencia total del objeto es el *que*; o también, si se quiere, la primera es el fenómeno y la segunda es la realidad. El contraste entre fenómeno y realidad es, pues, sólo un contraste entre una realidad parcial o imperfectamente conocida en sus características y una realidad determinada en la plenitud de estas características. Función del juicio, al cual se reduce la actividad fundamental del conocer, es la de captar un número cada vez mayor de características del objeto y acercarse, por tanto, cada vez más a la realidad como tal. Este concepto de la realidad, considerado como término final del proceso cognoscitivo (más que como su punto de partida), es el mismo que se encuentra en la escuela de Marburgo.

727. LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES. WINDELBAND

Las dos máximas expresiones del criticismo alemán son las escuelas de Badén y de Marburgo. Estas tienen de común la genuina exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento independiente de las condiciones subjetivas o psicológicas en que se verifica el conocimiento. La escuela de Badén responde a esta exigencia con una teoría de los *valores* considerados independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan. La escuela de Marburgo responde a la misma exigencia reduciendo los procesos subjetivos del conocer a los *métodos* objetivos que garantizan la validez del conocimiento.

El fundador de la filosofía de los valores es Guillermo Windelband (1848-1915), que fue profesor en Zurich, Estrasburgo y Heidelberg y uno de los más conocidos historiadores de la filosofía. Su *Manual de historia de la filosofía* es un tratado por *problemas*, en el cual el desarrollo histórico de los mismos es considerado como relativamente independiente de los filósofos que los plantean. Las ideas sistemáticas de Windelband están contenidas en la colección de ensayos y discursos intitulada *Preludios* (1884, muy aumentada en ediciones sucesivas). Otros escritos suyos notables son: *La libertad del querer* (1904), *Principios de lógica* (1912) e *Introducción a la filosofía* (1914).

Windelband considera la filosofía como "la ciencia crítica de los valores universales". Los valores universales constituyen su objeto; el carácter crítico caracteriza su método. Por este cauce encaminó Kant la filosofía. Kant fue el primero que distinguió netamente el proceso psicológico, de conformidad con cuyas leyes los individuos, los pueblos y la especie humana alcanzan determinados conocimientos, del *valar* de verdad de tales conocimientos. Todo pensamiento que pretende ser conocimiento contiene

una ordenación de las representaciones, que no es sólo producto de asociaciones psicológicas, sino también la *regla* a que debe ajustarse el pensamiento verdadero. En la multiplicidad de series representativas, que se Forman en cada individuo según la necesidad psicológica de la asociación, hay algunas que expresan esta regla, la cual les confiere la objetividad y es, por tanto, el único objeto del conocer. Kant ha destruido definitivamente la concepción griega del alma como espejo pasivo del mundo y de la verdad como copia o imagen de una realidad externa. Para Kant, el objeto del conocimiento, lo que mide y determina su verdad, no es una realidad externa (que como tal sería inalcanzable e inverificable), sino la regla intrínseca del conocimiento mismo. Esto supuesto, la tarea de la filosofía crítica es la de preguntarse si hay una ciencia, un pensamiento que tenga valor absoluto y necesario de verdad; si hay una moral, o sea, un querer y un obrar que tengan valor absoluto y necesario de bien; si hay un *arte,* es decir, un intuir y un sentir que posean valor absoluto y necesario de belleza. En ninguna de sus tres partes la filosofía tiene como objeto propio los objetos particulares que constituyen el material empírico del pensamiento, del querer, del sentir, sino solamente las *normas* a las cuales el pensamiento, el querer y el sentir deben conformarse para ser válidos y poseer el valor a que aspiran.

En otras palabras, la filosofía no tiene por objeto juicios de hecho, sino juicios valorativos (*Beurteilungen*), esto es, juicios del tipo "esta cosa es buena", que incluyen una referencia necesaria a la conciencia que juzga. Todo juicio valorativo es, en efecto, la reacción de un individuo dotado de voluntad y sentimiento ante un determinado contenido representativo. Este contenido representativo es producto de la necesidad natural o psicológica; pero la reacción expresada en el juicio que lo valora pretende una validez universal, no en el sentido de que el juicio sea reconocido de hecho por todos, sino únicamente en el sentido de que *debe* ser reconocido. Este deber ser es una obligatoriedad que no tiene nada que ver con la necesidad natural. "El sol de la necesidad natural —dice Windelband (*Präludien*, 4.ª ed., 1911, II, p. 69 sigs.)— resplandece por igual sobre lo justo y sobre lo injusto. Pero la necesidad que advertimos en la validez de las determinaciones lógicas, éticas y estéticas, es una necesidad ideal, una necesidad que no es la del *Müssen* y del no-poder-ser-de-otro-modo, sino la del *Sollen* y del poder-ser-de-otro-modo." Esta necesidad ideal constituye una *conciencia normativa* que la conciencia empírica encuentra en sí y a la cual debe conformarse. La conciencia normativa no es una realidad empírica o de hecho, sino un *ideal, y* sus leyes no son leyes naturales que deban necesariamente verificarse en todos los hechos singulares, sino normas a las cuales deben conformarse todas las valoraciones lógicas, éticas y estéticas. La conciencia normativa es un sistema de normas que, así como valen objetivamente, también deben valer *subjetivamente,* aunque en la realidad empírica de la vida humana valgan sólo en parte. La filosofía se puede también definir, por consiguiente, como "la ciencia de la conciencia normativa"; y, como tal, ella misma es un concepto ideal que sólo se realiza dentro de ciertos límites. La realización de las normas en la conciencia empírica constituye la *libertad,* la cual se puede, por ello, definir como "la determinación de la conciencia empírica por parte de la conciencia

normativa". La *religión* considera la conciencia normativa como una realidad trascendente y supramundana que Windelband llama lo *santo.* "Lo santo es la conciencia normativa de lo verdadero, del bien y de lo bello, vivida como realidad trascendente." Tal realidad trascendente es concebida por la religión con las categorías de sustancia y de causalidad y, por tanto, como una personalidad, en la cual es real todo lo que debe ser y no es lo que no debe ser: como la realización de todo ideal. En esto consiste la santidad de Dios; pero también la antinomia insoluble de la religión: "La representación trascendente debe identificar en Dios la realidad y la norma, mientras la necesidad de liberación del sentimiento religioso las divide. Lo santo debe ser la sustancia y la causa de su contrario. De ello depende la completa insolubilidad del problema de la teodicea, el problema del origen del mal en el mundo" (*Präludien*, 4.ª ed., 1911, p. 433).

En un ensayo del año 1894, *Historia y ciencia natural* (reimpreso en los *Preludios*), Windelband delineó una teoría de la historiografía, estableciendo la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Las ciencias naturales intentan descubrir la *ley* a que obedecen los hechos y son, por ello, ciencias *nomotéticas*; las ciencias del espíritu, en cambio, tienen como objeto lo *singular* en su forma históricamente determinada y son, por ello, ciencias *idiográficas.* Las primeras tienen como objetivo final el reconocimiento de lo universal; las segundas tienden, en cambio, al reconocimiento de lo singular, tanto si es un hecho como una serie de hechos, la vida o la naturaleza de un hombre o de un pueblo, la naturaleza y el desarrollo de una lengua, de una religión, de una ordenación jurídica o de cualquier producción literaria, artística o científica. Las primeras son ciencias de *leyes*; las segundas, de *hechos.* Sin embargo, la distinción es puramente metodológica. Un mismo objeto puede ser estudiado por ambas clases de ciencias y, a veces, los dos tipos de consideración se entrecruzan en una misma disciplina, como sucede en ia ciencia de la naturaleza orgánica, la cual tiene carácter nomotético en cuanto sistemática descriptiva, y tiene carácter idiográfico en cuanto considera el desarrollo de los organismos sobre la tierra. Las ciencias idiográficas son esencialmente históricas, siendo finalidad de la historia hacer revivir el pasado en sus características individuales, como si estuviese idealmente presente. La historia se dirige hacia lo que es intuible y la ciencia de la naturaleza tiende a la abstracción. El momento histórico y el momento naturalista del saber humano no se dejan reducir, según Windelband, a una única fuente. "La ley y el suceso quedan uno al lado del otro como las últimas magnitudes inconmensurables de nuestra representación del mundo. Este es uno de los puntos límites, en los cuales el pensamiento científico tiene solamente la misión de llevar el problema a la luz de la conciencia, pero no está en condiciones de resolverlo" (*Präludien*, 4.ª ed., 1911, p. 379).

728. RICKERT

En estrechísima relación con Windelband está la filosofía de Enrique Rickert (1863-1936), que fue profesor en Friburgo y Heidelberg. Sus escritos principales son: *El objeto del conocimiento* (1892); Los *limites de la*

formación de los conceptos científicos (1896-1902); *Ciencias de la cultura y ciencias de la naturaleza* (1899); *La filosofía de la vida* (1920); *Sistema de filosofía* (1921); *Problemas fundamentales de la filosofía* (1934), *Inmediatez y significado* (colección postuma de ensayos, 1939). La obra de Rickert representa la sistematización de los temas filosóficos de Windelband; pero no se puede decir que con tal sistematización hayan adquirido mayor evidencia y profundidad.

En *El objeto del conocimiento* Rickert critica todas las doctrinas que interpretan el conocimiento como relación entre el sujeto y un objeto trascendente, independiente de aquél, y al que el conocimiento mismo debe conformarse. La representación y la cosa representada son ambas objetos y contenidos de conciencia y, por esto, su relación no es la que habría entre un sujeto y una realidad trascendente, sino la que existe entre dos objetos del pensamiento. Por consiguiente, el fundamento y la medida de la verdad del conocimiento (su verdadero *objeto)* no es la realidad externa. Conocer significa juzgar, aceptar o rechazar, aprobar o reprobar: significa, pues, reconocer un *valor.* Pero mientras el valor que es objeto de una valoración sensible (por ej., de un sentimiento de placer) vale solamente para un determinado yo individual y en un momento dado, el valor que es reconocido en el juicio *debe* valer para todos y en todos los tiempos. El juicio que yo formulo, aunque trate de representaciones que van y vienen, tiene un valor duradero, en cuanto no podría ser distinto de lo que es. En el momento en que se juzga, se supone algo que vale eternamente, y esta suposición es propiedad exclusiva de los juicios lógicos. En éstos, yo me siento ligado por un sentimiento de evidencia, determinado por una potencia a la cual me someto y que reconozco como obligatoria. Este sentimiento da al juicio el carácter de necesidad incondicionada. Pero tal necesidad no tiene nada que ver con la necesidad causal de las presentaciones: es una necesidad ideal, un imperativo cuya legitimidad se reconoce y es aceptado conscientemente. En este imperativo, en este *deber ser* consiste la verdad del juicio. El objeto del conocimiento, lo que da al conocimiento su valor de verdad, es el deber ser, la norma. Negar la norma es imposible, porque significa hacer imposible cualquier juicio, incluso el que la niega. El deber ser precede al ser. No se puede decir que un juicio es verdadero porque expresa lo que es; precisamente si se puede decir que algo es, es en virtud de que el juicio que lo expresa es verdadero por su deber ser. El deber ser es trascendente respecto a toda conciencia empírica individual, porque es la *conciencia en general*, una conciencia anónima, universal e impersonal, a la que toda conciencia individual se reduce al expresar un juicio válido. Esta conciencia universal no es sólo lógica, sino también ética y estética. La oposición entre lo teorético y lo práctico se desvanece respecto a ella, y todas las disciplinas filosóficas encuentran en ella su raíz, ya que la filosofía tiene precisamente por objeto los valores, las normas y las formas de su reconocimiento. Este concepto de filosofía es confirmado por Rickert en un ensayo que trata precisamente de este tema (en "Logos", 1910). La filosofía debe distinguir el mundo de la realidad del reino de los valores. Estos últimos no son realidades, sino que *valen*, y su reino está más allá del sujeto y del objeto. La filosofía debe también mostrar la

relación recíproca entre el mundo de la realidad y el reino de los valores. Esta relación es el *acto de valorar*, que expresa el *sentido* del valor y que, por esto, determina una *tercera esfera*, que se sitúa junto a la de la realidad y a la de los valores: el reino de la *significación*. El acto de valorar no tiene una existencia psíquica porque se encamina, más allá de ésta, hacia los valores; pero no es tampoco valor; por esto es un tercer reino, al lado de los dos precedentes.

El *Sistema de filosofía* es la ampliación de estos fundamentos y, al mismo tiempo, una tentativa de clasificación escolástica de los valores. A las tres esferas mencionadas, Rickert hace corresponder, en el hombre, tres actividades que las expresan: el explicar, el entender y el significar. Y distingue seis campos o dominios del *valor*: la *lógica*, que es el dominio del valor verdad; la *estética*, que es el dominio del valor belleza; la *mística*, que es el dominio de ía santidad impersonal; la *ética*, que es el dominio de la moralidad; la *erótica*, que es el dominio de la felicidad, y la *filosofía religiosa*, que es el dominio de la santidad personal. A cada uno de estos dominios hace corresponder un *bien* (ciencia, arte, uno-todo, comunidad libre, comunidad de amor, mundo divino), una *relación con el sujeto* (juicio, intuición, adoración, acción autónoma, unificación, devoción), así como una determinada *concepción del mundo* (intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo o politeísmo). Pero en este método clasificatorio y escolástico, en que los problemas quedan suprimidos u ocultos, se diluye la más profunda exigencia de esa filosofía de los valores que Rickert quiere defender. Y los sarcasmos que en un escrito polémico, *La filosofía de la vida*, dirige a Nietzsche, james, Simmel, Dilthey, Bergson y otros, frente a los cuales afirma que la filosofía no es vida, sino reflexión sobre la vida, disimula mal su resentimiento respecto a un punto de vista que acentúa un aspecto del hombre que no encuentra reconocimiento ni sitio alguno en la fosilización escolástica a que él mismo ha reducido el mundo de los valores. Estos, en efecto, son, ante todo, posibilidades de la existencia humana, y precisamente como tales son ignorados o negados por Rickert.

La parte más interesante de su filosofía es la que se refiere a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, distinción que Rickert toma sustancialmente de Windelband y que comenta largamente en su obra *Sobre los límites de la formación del concepto científico,* que lleva como subtítulo "Introducción lògica a las ciencias históricas". La distinción entre ciencias naturales y ciencias históricas no se funda en el objeto, sino en el *método.* La misma realidad empírica puede ser considerada, según uno y otro punto de vista lógico, como naturaleza y como historia. "Es naturaleza si la consideramos respecto a lo universal, y se convierte en historia si la consideramos con respecto a lo particular y a lo individual" *(Die Grenzen,* 2.ª ed., 1913, p. 224). Lo que es individual y singular interesa a las ciencias naturales sólo en cuanto cae bajo una ley universal; pero constituye, en cambio, el único objeto de la investigación histórica. No todos los sucesos individuales suscitan sin embargo, el interés histórico, sino sólo aquellos que tienen una particular importancia y significación. El historiador efectúa y debe efectuar una selección, y el criterio de esta selección está constituido por los valores

que integran la civilización. De manera que el concepto de una determinada individualidad histórica viene a estar constituido por los valores aprehendidos o apropiados por la civilización a que ella pertenece. El procedimiento histórico es una continua referencia al valor: lo que no tiene valor es insignificante históricamente y se abandona. Pero no por esto el historiador formula un juicio de valor sobre los acontecimientos de que trata. El historiador, como tal, no puede formular ningún juicio sobre el valor de un hecho cualquiera; intenta reconstruir el hecho sólo porque tiene un valor. En otras palabras, el valor es presupuesto por la historia misma, que no lo crea, sino que se limita a reconocerlo allí donde se encuentra. Los valores mismos no pueden, según Rickert, ser historiados, sino que resplandecen en su firmamento inmutable, que constituye la guía y la orientación de la historia. Rickert polemiza por esto contra todas las formas de historicismo, al que equipara al relativismo y al nihilismo (*Ib.*, p. 8). Más aún, la validez del conocimiento histórico depende de la validez absoluta de los valores a que el mismo hace referencia. "La validez de la representación histórica, dice Rickert, no puede menos de depender de la validez de los valores a que se refiere la realidad histórica, por lo cual la pretensión de validez incondicionada de los conceptos históricos presupone el reconocimiento de los valores incondicionadamente universales" (*Ib.*, p. 389). Ahora bien, esta pretensión es, según Rickert, más un derecho. La historia no es el fundamento posible de ninguna intuición del mundo y la filosofía tiene por único objetivo el de dirigirse, más allá de ella, hacia lo intemporal y eterno.

729. OTRAS MANIFESTACIONES DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

La filosofía de los valores tuvo en Alemania, en los primeros decenios de este siglo, numerosos partidarios, que renovaron, desarrollándolos en diversas direcciones, los temas propuestos por Windelband y Rickert, y muchas veces contaminándolos con los de otras corrientes contemporáneas.

Bruno Bauch (1877-1942), en una monografía sobre *Kant* (1917), que es su obra principal, interpreta la cosa en sí en el sentido de la filosofía de los valores como regla lógica que vale, independientemente de nuestro entendimiento, *para* nuestro entendimiento; y sigue, en cambio, la tendencia de la escuela de Marburgo al eliminar el dualismo kantiano entre intuición y categoría y al considerar el conocimiento como un progreso infinito del pensamiento hacia la determinación de la experiencia.

Por otra parte, el alemán-americano Hugo Münsterberg (1863-1916), autor de una *Filosofía de los valores* (1908) y de numerosas obras de psicología, intenta hacer una síntesis de la filosofía de los valores con el idealismo de Fichte. Pone como fundamento de todos los valores una actividad libre, un super-yo o yo universal, del cual cada yo singular es una parte. Esta actividad, de cuño fichteano, encuentra su expresión originaria en el valor religioso, esto es, en la santidad, a la que se reducen, por tanto, todos los demás valores. Estos son agrupados en dos grandes

clases: valores inmediatos o vitales y valores creados o culturales, y cada una de estas clases se divide en una triple esfera: el mundo externo de los objetos, el mundo de los sujetos y el mundo interno. En cada una de estas clases de valores, Münsterberg establece divisiones y subdivisiones, hasta presentar un cuadro escolástico exhaustivo de todos los valores posibles. Pero en esta sistematización de Münsterberg, así como en la de Rickert, la filosofía de los valores revela claramente su carácter pesado y dogmático: los problemas son, no ya resueltos, sino simplemente eliminados con la posición arbitraria de un determinado valor. Mucho más benemérita es la obra de Münsterberg en el campo de la psicología, y especialmente de la psicología aplicada (psicotecnia), a la que dedicó un importante trabajo *(Fundamentos de psicotecnia,* 1914). En Italia, una orientación semejante es la que siguió Guido Della Valle (1884-1962), que emplea la filosofía de los valores como fundamento de una teoría de la educación *(Teoria generale e formale del valore come fondamento di una pedagogia filosófica. Le premesse dell'axiologia pura,* 1916; *La pedagogia realistica come teoria dell'efficienza*, 1924).

La filosofía de los valores ha logrado un éxito rotundamente teològico en la obra del norteamericano Wilburn Marshall Urban (1873-1952), que se inspirò sobre todo en Rickert *(Valoración, su naturaleza y leyes,* 1909; *El mundo inteligible,* 1929; *Humanidad y deidad,* 1951).

730. LA ESCUELA DE MARBURGO: COHÉN

En la escuela de Marburgo, la dirección logicoobjetivista del criticismo encuentra su más rigurosa y completa expresión. La distinción kantiana entre conocimientos objetivamente válidos y percepciones o experiencias que son meros hechos psíquicos, es llevada hasta sus últimas consecuencias. La ciencia, el conocimiento, el pensamiento y la misma conciencia se reducen a su contenido objetivo, a su validez puramente lógica, del todo independiente del aspecto subjetivo o psicológico, por el cual se insertan en la vida de un sujeto psíquico.

En cierto sentido, la escuela de Marburgo representa la antítesis simétrica del idealismo postkantiano; éste consideraba la subjetividad pensante como única realidad, aquélla considera como única realidad la *objetividad pensable.* Pero la objetividad pensable no tiene nada que ver con la objetividad empírica (esto es, con las cosas naturales), la cual es sólo una determinación suya particular. De manera que los filósofos de la escuela de Marburgo son llevados a unir a Kant y a Platón, que ha visto en la pura idea el significado y el valor objetivo de todo conocimiento posible.

El fundador de la escuela de Marburgo es Hermann Cohén (1842-1918), que fue profesor de Marburgo y cuya actividad comenzó con trabajos históricos sobre Kant *(La teoría de Kant sobre la experiencia pura,* 1871; *El fundamento de la ética kantiana,* 1871; *La influencia de Kant en la cultura alemana,* 1883; *El fundamento de la estética kantiana,* 1889). Junto con los estudios kantianos, Cohén cultivó los estudios de historia de las matemáticas, atendiendo sobre todo al cálculo infinitesimal *(El*

principio del método infinitesimal y su historia, 1883); el estudio de Platón es, además, evidente en cada página de su obra fundamental, *Sistema de filosofía,* dividida en tres partes: *Lógica del conocimiento puro,* 1902; *Etica del querer puro,* 1904; *Estética del sentimiento puro,* 1912. Cohén dedicó también dos escritos al problema religioso: *Religión y eticidad,* 1907, y *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía,* 1915. Fue, además, defensor de un socialismo no materialista y de la superioridad espiritual del pueblo alemán *(Sobre el carácter propio del pueblo alemán,* 1914). A la tendencia sensista y eudemonista de la filosofía inglesa, Cohén contrapone la tendencia espiritualista de la filosofía alemana, que haría de esta la legítima continuadora de la griega. Y ve realizada en Kant "la espiritualidad etica de Alemania".

La primera y fundamental preocupación de Cohén es la de eliminar del pensamiento y del conocimiento todo elemento subjetivo. El ser y el pensamiento coinciden; pero el pensamiento es el pensamiento del conocimiento, es decir, de los contenidos objetivamente válidos del conocimiento mismo *(Logik,* 2.ª ed., 1914, p. 15). No se encuentra ni vale en el conocimiento sino en cuanto es el pensamiento de la ciencia y de la unidad de sus métodos; de manera que la *lógica*, que da cuenta de él y constituye su *autoconciencia,* es siempre únicamente lógica de la matemática y de las ciencias matemáticas de la naturaleza *(Logik,* p. 20). Los términos que suelen expresar el aspecto subjetivo del pensamiento, como "actividad", "autoconciencia", "conciencia", son reducidos por Cohen a un significado logicoobjetivo. ''La actividad misma es el contenido, la producción es el producto, la unificación es la unidad. Sólo en estas condiciones la característica del pensamiento se deja elevar al punto de vista del conocimiento puro" (*Ib.*, p. 60). La unidad trascendental de la conciencia, de que habla Kant, no es más que "la unidad de la conciencia científica" (*Ib.*, p. 16). Y la conciencia, en general, no es más que la categoría misma de la posibilidad, una especie determinada de los juicios que se refieren al método (*Ib.*, p. 424). A la conciencia como categoría de la posibilidad se reducen, pues, no sólo la lógica, que considera la posibilidad de las ciencias matemáticas de la naturaleza, sino también la estética y la ética, que consideran la posibilidad del sentimiento y de la acción moral. Lógica, estética y ética son las tres ciencias que abarcan todo el campo de la filosofía.

Cohén rechaza la distinción kantiana entre intuición y pensamiento, distinción por la cual el pensamiento tendría su principio en algo externo. El pensamiento no es síntesis, sino más bien *producción* (*Erzeugung*), *y* el principio del pensamiento no es un dato, independiente de él de una u otra manera, sino el *origen* (*Ursprung*). La lógica del conocimiento puro es una lógica del origen (*Log.*, p. 36). Pero la producción, como acto puramente lógico, no es más que la producción de una unidad o de una multiplicidad lógica, es decir, unificación o distinción: juicio. Hay cuatro especies de juicios: juicios de las leyes del pensamiento, juicios de las matemáticas, juicios de las ciencias matemáticas de la naturaleza y juicios de la metódica.

Las leyes del pensamiento son los juicios de *origen*, de *identidad* y de *contradicción;* pero, entre éstos, el más universal y fundamental es el juicio de origen. A este juicio se debe que alguna cosa sea *dada.* El "dato" no es un material bruto ofrecido al pensamiento, sino que, como aparece claramente

en las matemáticas, es lo que el pensamiento mismo puede encontrar. Un dato es, en este sentido, el signo X de las matemáticas, que significa no la indeterminación, sino la determinabilidad (*Ib.*, *p.* 83). Entre los juicios de las matemáticas *(realidad, pluralidad, totalidad),* el de la realidad es fundamental. El juicio de realidad es siempre un juicio de unidad; y de esto se deriva también el valor que el individuo o persona posee en el campo moral: el individuo es, en efecto, la unidad última e indivisible, lo absoluto (*Ib.*, p. 142).

Los juicios de las ciencias matemáticas de la naturaleza son los de *sustancia, ley* y *concepto.* La sustancia se resuelve en la relación y la relación no es más que el paso de un juicio a otro, es decir, el movimiento en sentido lógico. El movimiento implica la resolución del espacio (conjunto de relaciones) en el tiempo (conjunto de conjuntos) (*Ib.*, p. 231). Ley y concepto se unifican en la categoría del sistema, que es la fundamental. "Sin la unidad del objeto —dice Cohén (*Ib.*, p. 339)— no hay unidad de la naturaleza. Pero el objeto tiene su unidad no en la causalidad, sino en el sistema. Por tanto, la categoría del sistema, como categoría del objeto, es la categoría de la naturaleza. Por esto determina el concepto del objeto como objeto de la ciencia matemática de la naturaleza.' El concepto no es nunca una totalidad absoluta, sino sólo el principio de una serie infinita que avanza de término en término.

Los juicios de la metódica son los de la *posibilidad*, de la *realidad* y de la *necesidad.* Como se ha visto, la posibilidad se identifica con la conciencia, que es el horizonte de todas las posibilidades objetivas. La realidad (*Wirklichbkeit*) no consiste en la sensación, sino en la categoría de lo singular, por lo cual en la unidad del sistema del conocimiento se tiende a buscar y a individualizar la unidad de cada uno de sus objetos (*Ib.*, p. 471). En cuanto a la necesidad, es la categoría que hace posible unir el caso individual y lo universal en la ley científica y es, por esto, el fundamento de la deducción y del procedimiento silogístico (*Ib.*, p. 526 sigs.). A la deducción se reduce también la inducción, la cual no es más que una deducción disyuntiva. En el ámbito de esta categoría se encuentran los fundamentos de la lógica del razonamiento, en que termina y culmina la lógica del juicio.

La lógica de Cohén, nacida como investigación trascendental sobre el conocimiento científico, se ha desarrollado como una duplicación de la ciencia misma, duplicación que pretende fundar las bases de la misma, pero que no consigue más que hacerlas rígidas, eliminando de ellas aquel carácter funcional y operativo que las hace instrumentos dispuestos y eficaces de la investigación científica. Reduciendo el conocimiento a su contenido objetivo, la indagación sobre la ciencia se convierte en investigación sobre los contenidos objetivos de la ciencia; pero esta indagación no puede tener la pretensión, que conserva en Cohén, de fundar la validez de tales contenidos de una manera distinta de la que la ciencia utiliza operativamente y, por decirio así, *caminando.* Se puede decir, pues, que la enseñanza contenida implícitamente en el principio de Cohén ha sido realizada

más eficazmente por las corrientes metodológicas, que evitan hippstatizar los resultados y los procedimientos del pensamiento científico en un sistema de categorías.

Junto a la logica, Cohen admite, como ciencias filosóficas, la ética y la estética, entendidas, respectivamente, como "ciencia del querer puro" y "ciencia del sentimiento puro". Pero, en este terreno, la obra de Cohén es mucho más débil y menos original que en el de la lógica.

El objeto de la ética es el *deber ser* (*Sollen*) *o idea*: *y* la idea no es más que "la regla del uso práctico de la razón". "Solamente en el deber ser consiste el querer. Sin deber ser no hay querer, sino sólo deseo. A través del deber ser la voluntad realiza y conquista un auténtico ser" (*Ethik*, 2.ª ed., 1907, p. 27). La ética es una ciencia pura, precisamente en cuanto considera el deber ser como condición y posibilidad del ser del querer.

El deber ser, la regla de la voluntad, es, como la regla del pensamiento, una ley de unidad. La acción a que él obliga es la unidad de acción; y en la unidad de acción consiste la unidad del hombre (*Ib.*, p. 80). Pero el hombre no es unidad, esto es, individualidad y persona, en su aislamiento, sino sólo como miembro de una pluralidad de individuos, y toda pluralidad supone, finalmente, una totalidad. Por su parte, toda totalidad tiene grados diversos hasta su verdadera unidad, que es la *humanidad* en su conjunto, solamente en la cual el hombre individual encuentra su realización. Cohén insiste, por esto, en la fórmula del imperativo categórico de Kant, que prescribe a cada uno tratar a la humanidad, tanto en las demás personas como en nosotros mismos, siempre como fin, nunca como medio. El sistema de los fines es el objetivo final del deber ser moral, y, en este sistema de los fines, Cohen ve la idea del socialismo, la cual exige precisamente que el hombre valga como fin para sí mismo y sea reconocido en la libertad y dignidad de su persona. "¿Cómo se concilia —se pregunta Cohén (*Ib.*, p. 322)— la dignidad de la persona con el hecho de que el valor del trabajo sea determinado en el mercado como el de una mercancía? Este es el gran problema de la política moderna, y, por esto, también de la ética moderna." Con todo, Cohén es contrario al socialismo materialista de Marx (*Ib.*, p. 312 sigs.), y concibe la marcha de la humanidad hacia la realización del reino de los fines como una exigencia moral, implícita en el perfeccionamiento progresivo de la humanidad como tal, al cual deben plegarse las formas del derecho y del estado.

El mismo ideal de la humanidad domina la estética de Cohén. El sentimiento puro, que es el órgano de la estética, así como el querer puro lo es de la ética, es el *amor* de los hombres en la totalidad de su naturaleza, que es también naturaleza animal. Si la obra de arte no se reduce a la pura materialidad del mármol y de la tela, es en virtud de ser la representación de un ideal y precisamente del ideal de perfección humana, del cual saca su valor eterno.

La religión no tiene ningún sitio en el sistema de Cohén. En cuanto aplica a Dios el concepto de persona, la religión pertenece al mito *y* queda encerrada en el círculo del antropomorfismo. Filosóficamente hablando, Dios no es más que la idea de la *Verdad,* como fundamento de una totalidad humana perfecta. "Su concepto y su existencia significan

solamente que no es una ilusión creer, pensar y conocer la unidad de los hombres. Dios la ha proclamado, Dios la garantiza; aparte de esto, Dios no significa nada ni explica nada. Los atributos, en que consiste su esencia, no son propiedad de su naturaleza, sino más bien las *direcciones* en las cuales se irradia toda relación suya con los hombres y en los hombres" (*Ethik*, p. 55). Dios es, pues, un simple concepto moral; y, en la moral, la religión encuentra su única justificación posible. Cuando, en cambio, atribuye a Dios atributos, como los de vida, espíritu, persona, etc., que la moral no justifica, desemboca en el mito.

731. NATORP

El otro representante de la escuela de Marburgo es Pablo Natorp (1854-1924), autor de numerosos estudios históricos (sobre Pestalozzi, Herbart, Kant), el más importante de los cuales versa sobre Platón: *La doctrina platónica de las ideas* (1903). Natorp recoge y justifica históricamente en esta obra la interpretación de Platón expuesta esporádica y ocasionalmente en las obras de Cohén. Esta interpretación es la antítesis de la tradicional, iniciada por Aristóteles, según la cual el mundo de las ideas es un mundo de objetos *dados,* de *super-cosas*, análogas y correspondientes a las cosas sensibles. Las ideas no son objetos en este sentido, sino leyes y métodos del conocimiento. En efecto, son concebidas por Platón como objetos del pensamiento puro, y el pensamiento puro no puede poner una realidad existente, aunque sea absoluta, sino únicamente funciones cognoscitivas que valgan como fundamentos de la ciencia. "La idea expresa el término, el punto infinitamente lejano, al cual se enderezan los caminos de la experiencia; son, por esto, las leyes del procedimiento científico" *(Platos Ideenlehre*, p. 215, 216). La "participación" de los fenómenos en el mundo ideal significa que los fenómenos son grados de desarrollo de los métodos o procedimientos que son las ideas. Y que las ideas sean arquetipos de esas imágenes suyas que son las cosas, significa solamente que el concepto puro es lo originario y que lo empírico es lo derivado (*Ib.*, p. 73). La dialéctica platónica es, por tanto, la ciencia del método. Y la importancia de Platón consiste en haber descubierto la logicidad como legalidad del pensamiento puro (*Ib.*, p. 1). Natorp pone, por esto mismo, como subtítulo de su monografía platónica el de "Guía para el idealismo", entendiendo por idealismo (lo mismo que Cohen) su neocriticismo objetivista.

La obra principal de Natorp es la que versa sobre los *Fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910), cuyos resultados son recapitulados en la breve, pero completa, presentación de su doctrina, titulada *Filosofía* (1911). Pero dedicó gran parte de su actividad a la pedagogía y a la psicología *(Pedagogía social,* 1899; *Pedagogía general,* 1905; *Filosofía y pedagogía*, 1909; *Ensayos de pedagogía social*, 1907, y *Psicología general,* 1912). Natorp fue, como Cohen, defensor de un socialismo no materialista *(Idealismo social,* 1920); y también, como Cohén, de la superioridad y del primado espiritual del pueblo alemán *(La hora de los*

alemanes, 1915; *Guerra y paz,* 1916; *La misión mundial de los alemanes,* 1918).

Según Natorp "la ciencia no es más que la conciencia en el punto más alto de su claridad y determinación. Lo que no pudiese elevarse al nivel de la ciencia sería sólo una conciencia oscura y, por consiguiente, no una conciencia en el pleno sentido de la palabra, si es que conciencia significa claridad y no oscuridad" (*Phil. und Päd.,* 2.ª ed., 1923, p. 20). La filosofía es también conocimiento; pero conocimiento que no se dirige al objeto, sino a la unidad del mismo conocimiento. El objeto del conocimiento es inagotable, y el conocimiento se puede acercar más o menos a él, pero nunca alcanzarlo. Todo conocimiento es un proceso infinito; pero es un proceso que no está privado de ley ni de dirección. Si el objeto del conocimiento es el ser, es preciso decir que sólo en el eterno progreso, en el *método* del conocimiento, el ser alcanza su concreción y determinación. El ser es la eterna X (= lo que debe ser conocido) que cada paso del conocimiento va determinando mejor; pero el valor de la determinación depende exclusivamente del método del conocimiento, de su proceder; en este sentido, la filosofía es, esencialmente, *método.*

También Natorp divide la filosofía en lógica, ética y estética. La lógica considera el método del conocimiento tal cual está en acto en las ciencias *exactas,* esto es, en la matemática y en las ciencias matemáticas de la naturaleza. Matemática y lógica son sustancialmente idénticas. En efecto, las matemáticas no estudian solamente las relaciones de cantidad, sino también (como Leibniz y Kant reconocieron) las de cantidad y cualidad unidas; además, considera, en la teoría de funciones, las relaciones de relación (en sentido kantiano) y, en la teoría de la probabilidad y en la logística, las de modalidad. Entre la matemática y la lógica no hay, pues, división de campos, sino sólo de problemas. "La matemática versa sobre el desarrollo de la lógica en particular. La lógica, sobre la última unidad central, a la cual toda lógica, según su concepto, debe ser reducida" (*Phil.,* 3.ª ed., 1921, p. 41). Esta unidad central de la lógica es el pensamiento, como creación o proceso viviente. La forma originaria del juicio, en el cual el pensamiento se expresa, no es A = A, sino X = A, donde X representa un problema que el pensamiento procura resolver, un indeterminado que el pensamiento procura determinar en una cierta dirección. Esta determinación la aclara Natorp como un proceso de separación y de unificación, en el cual lo múltiple no es dado (como creía Kant), sino que es puesto por el pensamiento junto con su unidad. De este proceso de separación y unificación se origina toda la matemática. Pero separación y unificación no son más que relaciones; por esto, todos los conceptos de la matemática y, en general, de las ciencias matemáticas de la naturaleza, son relaciones y relaciones de relaciones. A esto se reducen también el espacio y el tiempo, que no son formas dadas por la intuición, sino únicamente productos de la dinámica conexión en que consiste el pensamiento. Espacio y tiempo condicionan la experiencia en el sentido de que en ellos encuentran su concreción las reglas del pensamiento, las cuales se realizan de manera que producen la experiencia inmediata del objeto, esto es, el objeto mismo en una determinación que no posee en las reglas generales del entendimiento (*Phil.,* p. 54). La

intuición empírica no constituye, por tanto, un añadido o una aportación externa al pensamiento, sino el *realizarse* del mismo pensamiento en su determinación final. "La singularidad del *objeto*, que implica como condición propia la singularidad del orden espacio-temporal, no puede significar más que la determinación perfecta: la determinación en la que nada debe permanecer indeterminado" (*Ib.*, p. 55). El *dato* se sitúa en esta doctrina no ya al comienzo del proceso del conocimiento, como un material suyo en bruto (como en la doctrina kantiana), sino al final del proceso, como su determinación final.

Con lo cual el dato viene a ser el "deber ser" de la experiencia y se sitúa en el corazón mismo de la lógica. "El deber ser —dice Natorp (*Phil.*, p. 71)— se muestra como el más profundo fundamento de toda validez de ser propia de la experiencia. El progreso infinito de la experiencia es aquello por lo cual debe ser puesta la ley del deber ser. Así nos hallamos lanzados a la eterna marcha de la experiencia; la única condición es que no nos quedemos parados en un determinado estadio de ella, que no nos detengamos, sino que avancemos siempre." La ética no es más que la ciencia de este deber ser que, como ley de la voluntad, prescribe el progreso hacia una comunidad total y armonizada como un estado perfecto, cuyo ideal fue expresado por Platón.

En la *Pedagogía social* y en la *Religión en los límites de la humanidad*, Natorp afronta el problema del arte y de la religión. El arte tiene como objeto lo *absolutamente individual,* en cuya determinación pueden intervenir también elementos de carácter universal (pertenecientes al orden científico y moral), pero sólo a condición de perder su universalidad y fundirse en la individualidad del objeto. Por lo cual el análisis estético, cuando procede a analizar los elementos de la obra de arte, choca en un punto determinado, con un *irracional* que no es reducible al concepto por lo que se le denomina intuición, fantasía o sentimiento. En cuanto a la religión, tiene para Natorp el mismo contenido objetivo de las tres ciencias filosóficas (o sea, el de la lógica, el de la ética y el de la estética) pero vivido en la forma de la subjetividad, es decir, de la intimidad espiritual. No obstante, la religión hace de esta subjetividad un objeto —Dios o lo divino— que considera superior al mundo y a la experiencia, como un *supramundo* al que se subordinan las mismas leyes del mundo empírico. Según Natorp, la religión debería reducirse "a los límites de la humanidad", o sea, eliminar la transcendencia del supramundo y constituirse como "religión sin Dios" análogamente a la psicología que se ha convertido en ciencia cuando se ha constituido como "psicología sin alma".

732. CASSIRER

La escuela de Marburgo ha influido eficazmente sobre la filosofía alemana de los primeros decenios de este siglo; las resonancias de su principio fundamental (la reducción del conocimiento a objetividad pensable) se advierten también en orientaciones filosóficas diversas: en la filosofía de los valores, en la fenomenología y en ciertas formas de

realismo, como la teoría de los objetos. La interpretación ética del socialismo, propuesta por Cohén y Natorp, ha encontrado también numerosos seguidores; entre otros, Carlos Vorlànder, autor de un paralelo entre Kant y Marx, y Eduardo Bernstein, discípulo de Marx, autor de una obra *Sobre la historia y la teoría del socialismo* (1901).

La doctrina de la escuela de Marburgo ha tenido un desarrollo notable en la obra de Ernesto Cassirer (1874-1945), que fue profesor en Berlín y Hamburgo, y en sus últimos años, en la universidad de Yale de Estados Unidos. Cassirer es autor de estudios históricos sobre el Renacimiento y la Ilustración, de monografías sobre Leibniz (1902), sobre Kant (1918) y sobre Descartes (1938), y de una vasta obra sobre el *Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna* (4 vols., 1906-1950). El pensamiento teorético de Cassirer está expuesto en los escritos *Concepto de sustancia y concepto de función* (1910); *La teoría de la relatividad de Einstein* (1921); *La forma del concepto en el pensamiento mítico* (1922); *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols., 1923-29). Los últimos escritos de Cassirer son el *Ensayo sobre el hombre* (publicado en América en 1944), que resume en forma popular los resultados más salientes de su especulación, y *El mito del Estado* (1946).

La originalidad de Cassirer con respecto a la escuela de Marburgo radica en el hecho de que éste acentúa la importancia de la expresión simbólica, es decir, del lenguaje, en la constitución del mundo entero del hombre: esto es, no sólo del mundo de la ciencia sino también del mundo del mito, de la religión y del arte. Por tanto, su doctrina se encuadra, siquiera sea bajo un ángulo visual específico, en aquel vasto movimiento de la filosofía contemporánea que considera como objeto primario y privilegiado de la filosofía contemporánea precisamente al lenguaje. Pero, por otro lado, la investigación de Cassirer permanece anclada y fija en la orientación de la escuela de Marburgo por cuanto va dirigida a buscar el *origen* de los objetos de la ciencia o de las demás actividades humanas en las *estructuras* que garantizan la validez de estos objetos.

En primer lugar tales estructuras son *funciones*, pero no sustancias. En el escrito titulado *Concepto de sustancia y concepto de función* Cassirer establece una oposición entre los dos conceptos y hace ver cómo la ciencia, a partir de los *Principios de la mecánica* de Hertz (1894), había abandonado el concepto de sustancia y con él la noción de la ciencia como imagen o reflejo de las sustancias naturales. Con el predominio del concepto de función se determina también el reconocimiento del valor del *signo*; y con este reconocimiento aparece decisiva la *función constitutiva* del lenguaje respecto a cuyos objetos se ocupa la ciencia. La obra siguiente de Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, extiende esta consideración del mundo de la ciencia a todo el mundo del hombre. En ella, la "crítica de la razón científica", o sea, la investigación sobre la validez del conocimiento científico se convierte en "crítica de la civilización", es decir, una investigación sobre las formas específicas de la civilización humana: sobre el mito, sobre el arte, sobre la religión, además de sobre la ciencia, pero en primer lugar

sobre el instrumento que está en el origen de la validez de tales formas, esto es, sobre el lenguaje. Desde este punto de vista, el lenguaje no es solamente ni en primer lugar, un instrumento de comunicación. Ante todo, es la actividad que organiza la experiencia y la lleva del mundo pasivo de las puras impresiones a la auténtica objetividad racional. Para justificar este paso, Cohén y Natorp recurrían, kantianamente, a las categorías; Cassirer recurre a la expresión simbólica. "El símbolo, dice Cassirer, no es el revestimiento meramente accidental del pensamiento sino su órgano necesario y esencial. El símbolo no sólo sirve para comunicar un contenido conceptual sino que es el instrumento en virtud del cual este mismo contenido se constituye y adquiere su completa determinación. El acto de la determinación conceptual de un contenido procede de igual manera con el acto de su fijación en algún símbolo característico" (*Phil. der symbolischen Formen*, I, Intr., § 11). Y al intervenir en la constitución de los conceptos, el símbolo expresivo entra a constituir también el objeto, el objeto real, ya que la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, en la que se funda todo conocimiento válido, no puede hacerse más que sobre la base de los conceptos y de su expresión simbólica.

Desde este punto de vista, el objeto de la filosofía no es remontarse a lo inmediato, a lo primitivo, al dato original o basto, sino más bien comprender el camino por el cual se transforma este dato, con la expresión simbólica, en realidad espiritual. "La negación de las formas simbólicas, en lugar de afianzar el contenido de la vida destruiría la forma espiritual a ¡a que este contenido se demuestra vinculado necesariamente" (*Ib.*,Intr., § IV). Y correlativamente el progreso del lenguaje no consiste en su aproximación a la realidad sensible y llegar casi a conglobarla, sino más bien en alejarse de ella cada vez más radicalmente, hasta excluir toda identidad directa o indirecta entre realidad y símbolo. "No ya en la proximidad al dato inmediato sino en el progresivo alejamiento del mismo residen el valor y la naturaleza específica del lenguaje y el de la actividad artística. Esta distancia de la existencia inmediata y de la experiencia vivida inmediatamente es la condición de la perspicuidad y de la conciencia del lenguaje. Este sólo comienza allí donde cesa la relación directa con la impresión sensible y con la emoción sensible" (*Ib.*,I, I, cap. II, § 2). La diferencia entre el lenguaje humano y las "manifestaciones lingüistas articuladas" de los animales consiste precisamente en la ausencia en estas manifestaciones de aquel alejamiento de la sensibilidad inmediata que es propia del lenguaje. El estudio que Cassirer desarrolla del *mito* en el segundo volumen de su obra obedece a estos mismos conceptos directivos, que encuentran luego su más amplia justificación en el tercer volumen, dedicado a la fenomenología del conocimiento. Por ejemplo, el concepto científico es tanto más riguroso cuanto menos intuitivo. "En su forma más estricta, en su carácter específicamente lógico, el concepto ha de ser distinto de los conceptos intuitivos que son sólo la representación viva de la ley que gobierna una concreta sucesión de imágenes'intuitivas. El significado de un concepto ya no se adhiere más a un substrato intuitivo, a un ***datum*** o ***dabile***, sino que es una definida estructura de relación dentro de un sistema de juicios y de verdades" (*Ib.*,III, III, cap. II).

Cuando Cassirer quiso resumir en una definición del hombre el resultado de sus investigaciones sobre el mundo humano, afirmó que el hombre es un animal simbólico, es decir, parlante. "La razón, dice, es un término bastante

inadecuado para comprender todas las formas de la vida cultural del hombre en toda su riqueza y variedad. Pero todas estas formas son formas simbólicas. Por consiguiente, en lugar de definir al hombre como *animal racional,* podemos definirlo como *animal symbolicum.* Al hacerlo así indicamos lo que específicamente lo distingue y podemos captar la nueva senda abierta para el hombre, el camino hacia la civilización" *(Essay on Man,* cap. II). El campo específico de la actividad humana, aquel en que el hombre manifiesta de modo evidente su libertad de iniciativa y su responsabilidad, esto es, la historia, se encuentra él mismo condicionado, según Cassirer, por la expresión simbólica. En efecto, no se puede hacer historia sin interpretar los acontecimientos; y todo lo que se dice sobre la "comprensión" de los hechos, de la personalidad y de las instituciones históricas no expresa otra cosa que la exigencia de referir hechos, personalidades o instituciones a una *interpretación* que los revele en su *significado*. En efecto, un hecho histórico no es tal sin un significado. "El suicidio de Catón no fue sólo un acto físico, sino también un acto simbólico. Fue la expresión de un gran carácter; fue la última protesta del espíritu *republicano* romano contra un nuevo orden de cosas" (*Ib.*, cap., X). La historia es también una "forma simbólica"

733. BRUNSCHVICG

La *bistorización* de la actitud crítica —el reconocimiento de que la actividad organizadora del mundo del conocimiento y del mundo de los valores humanos está en continuo devenir— es la característica del neocriticismo de León Brunschvicg (1869-1944), profesor de la Sorbona, cuya especulación se enlaza con la del historicismo alemán. Brunschvicg acepta y mantiene rigurosamente el principio crítico: la filosofía no aumenta la cantidad del saber humano; es una reflexión sobre la cualidad de este saber (*L'idéalisme contemporain*, 1905, p. 2). Por otra parte, el saber no es un sistema cerrado y completo, sino un desarrollo histórico, cuyas partes se pueden distinguir y definir, pero que no termina nunca. La historia del saber humano es el "laboratorio del filósofo". Brunschvicg considera todos los aspectos de la civilización occidental en su historia: las ciencias matemáticas *(Las etapas de la filosofía matemática*, 1912); las ciencias físicas *(La experiencia humana y la causalidad física,* 1922); las doctrinas metafísicas, morales y religiosas *(El progreso de la conciencia en la filosofía occidental,* 1927); y la misma actitud espiritualista de replegarse dentro de sí *(El conocimiento de si,* 1931). Finalmente, su último escrito, *Herencia de palabras, herencia de ideas* (1945), es, asimismo, una consideración histórica de algunas palabras fundamentales (razón, experiencia, libertad, amor, Dios, alma), con objeto de investigar su significado primordial. Brunschvicg es también autor de estudios históricos sobre *Spinoza* (1894) y *Pascal* (1932), y expresó por vez primera sus puntos de vista fundamentales en un libro titulado *La modalidad del juicio* (1897).

Es misión de la filosofía, según Brunschvicg, el conocimiento del conocimiento: un objetivo específicamente crítico en el sentido kantiano, por el cual la filosofía se presenta como *conocimiento integral.* En efecto, el

único conocimiento que se adecúa a su objeto es el conocimiento del conocimiento mismo *(La modalité du Jugement*, 2.ª ed., 1934, p. 2). Así como en el conocimiento científico, el espíritu que conoce y el objeto a conocer se enfrentan con su fijeza inmutable, en el conocimiento integral de la filosofía, el espíritu trata de descubrirse a sí mismo en su movimiento, en su actividad, en su acción viva y creadora. "La actividad intelectual que adquiere conciencia de sí misma: he aquí el estudio integral del conocimiento integral, he aquí la filosofía" (*Ib.*, p. 5). Este punto de vista conduce a Brunschvicg a identificar el *principio espiritual*, que produce el saber científico *y* las demás manifestaciones humanas (arte, moralidad, religión), con el *principio crítico*, que reflexiona sobre estas producciones espirituales. La resolución total del espíritu, en todas sus manifestaciones, en la reflexión crítica, es el fin que Brunschvicg persigue en todos los campos, intentando demostrar que es propia del desarrollo histórico del saber del mundo humano en general.

Así, las etapas de la filosofía matemática han sido las etapas de la liberación del espíritu respecto del horizonte cerrado de las representaciones sensibles y, por consiguiente, las etapas de la actividad libre del pensamiento que subordina la experiencia a sí mismo. Del mismo modo, la evolución de la física (considerada en la obra *La experiencia humana y la causalidad física*) consiste en la formación de una conciencia intelectual, por la cual la vida espiritual se eleva por encima de la inconsciencia instintiva, en la que el orden biológico concluye naturalmente (*L'expérience humaine*, 1922, p. 614). Pero esta conciencia intelectual no anula la objetividad del mundo. El idealismo crítico (así llama Brunschvicg preferentemente a su doctrina) no pone el yo delante del no-yo o el no-yo delante del yo; el yo y el no-yo son, para él, dos resultados solidarios de un mismo proceso de la inteligencia. El progreso de la ciencia hace más humano nuestro conocimiento de las cosas; pero hace también más objetivos los procedimientos de nuestro conocimiento (*Ib.*, p. 613).

Es evidente que este punto de vista excluye todo *realismo,* toda afirmación de una realidad en sí, que no se reduzca al objeto puesto o producido por el acto de entender. Excluye, asimismo, una realidad empírica independiente del pensamiento reflexivo. Pero no reconoce a la razón la libertad absoluta de moverse y de producir sin límites y sin disciplina. Contrariamente a la imaginación creadora del artista o del poeta, la razón está sometida a la prueba de los hechos y a su oscura oposición: encuentra, a cada paso, resistencias imprevistas, que deshacen las generalizaciones prematuras, las limitaciones temerarias, las extrapolaciones demasiado fáciles *(L'expérience hum.*, 1922, p. 605). La experiencia actúa sobre la razón mediante *choques* (*chocs*), que sacan a la razón de su pereza dogmática y la incitan a crear nuevos principios de estrategia, nuevas técnicas para superar los obstáculos (*Ib.*, p. 399). Sin embargo, no se puede hipostatizar lo que está más allá de estos choques, imaginando una realidad que los produzca. Todo lo que se puede decir es que ia experiencia ofrece con ellos a la razón puntos de referencia, con relación a los cuales la actividad de la razón se orienta, se cimenta, se constituye como verdad. Desde

este punto de vista, interioridad y exterioridad no son contradictorias, sino que se prolongan la una en la otra y constituyen la totalidad del conocer y del ser (*Ib.*, *p.* 610).

Como en el saber científico, también en el mundo moral y religioso el progreso consiste en el prevalecimiento gradual del principio crítico sobre el principio de la espiritualidad inmediata. La historia de la humanidad traduce el choque de dos actitudes hostiles: la del *homo credulus*, que se entrega a la inercia del instinto, y la del *homo sapiens*, fiel a la autonomía de la razón. El progreso de la reflexión, que ha disipado en el terreno especulativo la concepción realista del mundo y de la verdad, debe conducir en el dominio moral a rechazar el peso de la tradición, la constricción de la autoridad externa, las sugerencias angostas del ambiente social (*Le progrès de la conscience,* p. XIX). Y así como en el orden teórico es necesario renunciar a todo sistema de categorías, del mismo modo el advenimiento de la razón práctica exige el abandono de todo código de preceptos ya hechos, de toda escala de valores fijos, y aporta al hombre la libertad de su futuro (*Ib.*, p. 726). El espíritu humano crea los valores morales, como crea los científicos y los estéticos. "En todos los dominios, los héroes de la vida espiritual son aquellos que, sin referirse a modelos superados, a precedentes ya anacrónicos, han lanzado delante de sí las líneas de inteligencia y de verdad destinadas a crear el universo moral, del mismo modo que han creado el universo material de la gravitación y de la electricidad" (*Ib.*, p. 744). Al igual que la conciencia intelectual, la conciencia moral nació el día en que el hombre rompió el cerco de su egoísmo. La reflexión nos ha apartado del centro puramente individual de nuestros deseos y de nuestros intereses personales, para revelarnos, en nuestra condición de hijos, de amigos, de ciudadanos, una relación de la cual nosotros sólo somos uno de los términos, y para introducir así en la raíz de nuestra voluntad una condición de reciprocidad, que es la regla de la justicia y el fundamento del amor (*Ib.*, p. 11, 12).

En el dominio religioso, sólo la reflexión sustrae la conciencia de toda creencia antropomòrfica o supersticiosa y hace ver en Dios solamente el valor supremo que es verdad y amor y no puede estar revestido de ningún otro atributo (*De la connaissance de soi,* p. 190). Brunschvicg, que llama también humanismo a su doctrina, afirma la total inmanencia de Dios en el mundo y precisamente en el esfuerzo de la reflexión humana. "Un Dios está presente en todo esfuerzo de coordinación racional, en virtud del cual el espíritu une la mínima parte del ser, el más pequeño acontecimiento de la vida, a la totalidad del devenir universal" (*Le progrès de la conscience,* p. 797). Fuera de esta unidad, que el espíritu realiza consigo mismo en el acto de la reflexión crítica, nada se puede encontrar, porque nada se puede buscar. El humanismo sustituye la imaginación de un creador trascendente por "la realidad del hombre, artesano de su propia filosofía" (*L expérience humaine*, p. 610). Sólo el hombre es el instrumento de ese *progressus ordinans,* que la reflexión puede producir en todos los campos del mundo fiumano. Dios se realiza

precisamente en este progreso. "El Dios que nosotros buscamos, el Dios adecuado a su prueba, no es el objeto de una verdad, sino aquello por lo cual existe la verdad. No es alguien que nosotros hagamos entrar en el círculo de nuestros afectos, que converse con nosotros en el curso de un diálogo, en el cual, cualesquiera que sean su altura y su belleza, está bien claro que sólo el hombre formula las preguntas y las respuestas. Dios es aquello por lo cual el amor existe entre nosotros, es la presencia eficaz de donde procede todo el progreso que la persona humana alcanzará en el orden de los valores impersonales" (*Heritage de mots, héritage d'idées*, p. 65).

La filosofía de Brunschvicg es un injerto del principio del criticismo en el tronco del espiritualismo francés tradicional. La actividad crítica o reflexiva que, según Brunschvicg, es el único *a priori* de todo el mundo humano, la concibe él como una actividad espontánea y en cierta manera creadora, sobre el modelo del *impulso vital* de Bergson. El tono de la filosofía de Brunschvicg es decididamente optimista: el progreso es la ley de desarrollo de la actividad crítico-racional, y todo el devenir de la historia humana es el predominio progresivo de esta actividad.

734. BANFI

Las tesis fundamentales del criticismo se injertan en el tronco de la filosofía italiana de Antonio Banfi (1886-1957) que se apropia también de algunas exigencias de la filosofía de la vida (especialmente de Simmel) y, en los últimos tiempos, del marxismo original. El escrito principal de Banfi es el que lleva por título *Principi di una teoria della ragione* (1926). Le había precedido otro escrito importante *La filosofia e la vita spirituale* (1922), a los que luego siguieron *Vita dell'arte y* numerosos ensayos, los principales de los cuales los recogió su autor en el volumen titulado *L'uomo copernicano* (1950). Son también muchos los escritos crítico-históricos dedicados preferentemente a la filosofía contemporánea (y actualmente recogidos con el título de *Filosofi contemporanei*, 1961).

Banfi comparte con todos los pensadores neocriticistas la polémica contra el *psicologismo*, es decir, contra la tendencia a fundar la validez del conocimiento sobre las condiciones orgánicas, psíquicas o subjetivas que la hacen posible en línea de hechos. Un psicologismo así, observa Banfi, hace inexplicable "el momento de universal objetividad ' que caracteriza al conocimiento y constituye el principio de su validez espiritual y de la continuidad de su proceso" (*Princ. di una teoria della ragione*, p. 39). Si para el psicologismo, el juicio es la relación entre dos ideas, esto es, entre dos elementos de conciencia, para Banfi el juicio es una relación objetiva, una "relación esencial" entre sus términos, relación "que pertenece a una objetividad ideal, independiente del origen y de la determinación psicológica"; además, es la afirmación de la *existencia* de tal relación (*Ib.*, p. 121). Pero el primer punto en que Banfi se aleja de las tesis recurrentes en el

neocriticismo alemán es el reconocimiento de la *problemática* del *conocer*, que él considera que depende de la problemática de la relación entre sujeto y objeto. El criticismo había privado a estos dos términos de todo carácter sustancial y los había considerado más bien como los límites ideales del procedimiento cognoscitivo; pero para Banfi, sujeto y objeto, aun permaneciendo unidos en el plano trascendental, se presentan, en toda situación cognoscitiva, en una conexión problemática que, aunque resuelta para aquella situación, se representa de nuevo para toda situación diversa. Por otro lado, la razón procede, a través de este proceso problemático, a constituir un *sistema*; pero se trata de un sistema que no es ni un punto de partida ni una meta de llegada definitiva, sino una "ley del pensamiento" en virtud de la cual se constituye y transforma toda ordenación sistemática de la experiencia (*Ib.*, p. 232).

Estas tesis, aun estando en acuerdo fundamental con los principios del neocriticismo encaminan la doctrina de Banfi hacia diferentes resultados. En primer lugar, la razón de la que habla no es sólo el pensamiento científico sino también y, ante todo, el pensamiento filosófico, con su más radical capacidad de crítica y de desarrollo; y como razón filosófica, no es actividad simplemente teorética sino teórica y práctica al mismo tiempo, o sea, *vida.* Por eso Banfi puede aprovechar algunas exigencias de Simmel y reconocer en la vida la determinación propia de una razón que es al mismo tiempo orden y cambio. "El concepto de vida, dice Banfi, expresa el disolverse ilimitado de lo estable, de lo determinado, no en una incoherente multiplicidad sino en el dinamismo de *síntesis* que, en su proceso, trascienden infinitamente toda su determinabilidad como actividades espontáneas y creadoras. Este es precisamente el carácter de las síntesis fenomenológicas en que se acentúa la estructura trascendental de la experiencia" (*Ib.*, p. 585-86). Sobre el carácter vital de la razón se funda el privilegio del arte, y se explica por qué Banfi haya dedicado al esclarecimiento de este concepto buena parte de su actividad. "El arte, el mundo vivo y variado del arte, si se quiere afirmar la vida interior que en todo su aspecto está como profunda tensión... ha de concebirse en función de la ley *a priori* que constituye su principio de autonomía estética, según el cual vienen organizándose, desarrollándose, expresándose, en un ilimitado proceso de constitución y de resolución los contenidos, las relaciones, los valores en que se entrelaza su realidad viviente" (*Vita dell'arte,* p. 36-37). El arte tiene así todos los caracteres de la vida como razón y de la razón como vida; por lo cual, Banfi atribuía al arte la tarea de encaminar al hombre hacia una "razón enamorada de la realidad", es decir, hacia una razón que se inserta en la vida y en la historia como principio directivo y liberador. En este aspecto, Banfi insiste en los últimos escritos uniéndose a la tesis típica del marxismo según la cual la filosofía debe de transformar al mundo más que limitarse a interpretarlo. El materialismo dialéctico le parece entonces a Banfi corno el instrumento conceptual de una razón concreta e histórica. En efecto, en primer lugar elimina del conocimiento el momento mítico, dogmático o abstractamente valorativo y tiende a garantizar "el infinito desarrollo y la abierta articulación del saber". Y en segundo lugar, elimina la sabiduría abstracta y reconoce a la acción una

función constructiva y creadora, y en este sentido es "humanismo histórico", es decir, realización de una nueva "humanidad copernicana": o lo que es igual, una humanidad dueña de sí misma y de su mundo *(L'uomo copernicano,* 1950, p. 240 y sigs.).

BIBLIOGRAFÍA

§ 723. Sobre Liebmann: "Kantstudien", 17, 1910, fascículo de estudios de varios autores, dedicado a él.

De Helmholtz, además de los escritos cit.: *Vortràge und Reden,* 5.ª ed., Braunschweig, 1903; *Schriften zur Erkenntmsstbeorie,* ed. por P. Hertz y M. Schlick, Berlín, 1921.

Sobre Helmholtz: L. Königsberger, *H. v. H.,* 3 vols., Braunschweig, 1902-1903; A. Riehl, *H. in seine Verhaltniss zur Kant,* Berlín, 1904; J. Rciner, *H. v. H.,* Leipzig, 1905; L. Erdmann, *Die philosophische Grundlagen von H.'s Wahrnemungstbeorie,* en "Abhandlungen der Berliner Akad.", 1921, clase hist. fil., n. 1.

De Lange, la *Historia del materialismo* (trad. ital., 2 vols., Milán, 1932).

Sobre Lange: H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange,* Iserlohn, 1876; E. von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart,* Berlín, 1877; H. Cohén, en "Preussische Jahrbücher", 1876; S. H. Braun, *F. A. L. als Sozialökonom.,* Halle, 1881.

De Zeller: *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntmsstbeorie,* Heildelberg, 1862; *Veber Metaph. als Erfahrungwissenschaft,* en "Archiv für systematische Philosophie", 1, 1895; *Vortràge und Abhandlungen,* Leipzig, 1865; *Kleine Schriften,* 3 vols., Berlín, 1910-11; A. Chiappelli, en "Nuova Antologia", septiembre, 1908.

§ 724. De Renouvier, además de los escritos cit.: *Correspondence de R. et Secretan,* París, 1910; *La recberche d'une première vérité* (fragmentos postumos), París, 1924.

Sobre Renouvier: H. Miéville, *La phil. de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse,* Lausana, 1902; Janssens, *Le néo-criticisme de C. R.,* París, 1904; G. Séailles, *La phil. de C. R., Introduction a l'étude du néocriticisme,* París, 1905; Ph. Bridel, C. *R. et sa phil.,* Lausana, 1905; A. Arnal, *La phil. religieuse de C. R.,* París, 1907; P. Archambault, *R.,* París, 1910; E. Cassirer, *Uever R.s Logik,* en *Die Geisteswissenschaften,* 1913, p. 634 sigs.; O. Hamelin, *Le système de R.,* París, 1927; P. Mory, *L'idèe de progrès dans la phil. de R.,* París, 1927.

§ 726. Sobre Hodgson: H. Wildon Carr, en "Mind", N. S., VIII, 1899; Id., en "Mind", 1912; J. S. Mackenzie, en "International Journal of Ethics", 1899; De Sarlo, en "Riv. Fil.", 1900; L. Dauriac, en "L'Année Philosophique", 1901.

Sobre Adamson: H. Jones, en "Mind", N. S., XI, 1902; G. Dawes Hicks, en "Mind", N. S., XIII, 1904; Id., *Criticai Realism,* en "Studies in the Phil. of Mind and Nature", Londres, 1938.

De Dawes Hicks: *Critical Realism,* en "Studies in the Philosophy of Mind and Nature", Londres, 1938.

§ 727. Sobre Windelband: H. Rickert, *W. W.,* Tubinga, 1916; B. Jakowenko, *W. W.,* Praga, 1941; C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori,* Turín, 1949.

§ 728. Sobre Rickert: Ruyssen, en "Revue de Mét. et de Mor." 1893; Aliotta, en "Cultura Fil.", 1909; Spranger, en "Logos", 1922; Bagdasar, *Der Begriffdes theoretisches Wertes bei R.,* Berlín, 1927; Boehm, en "Kantstudien", 1933; Federici, *La fil. dei valori di R. H.,* Florencia, 1933. En este ultimo escrito, bibliografía; G. Ramming, *K. Jaspers und H. R.,* Berna, 1948; C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori,* Turín, 1949.

§ 730. Sobre Cohen: E. Cassirer, en "Kantstudien", 17, 1913; P. Natorp, *H C. als Mensche, Lebrer und Forscher,* Marburgo, 1918; Id., *H. C. s. philosophische Leistung,* Berlín, 1918; J. Klaitzin, *H. C.,* Berlín, 1919; W. Kinkel, *H. C.s Leben und Werk,* Stuttgart, 1924, T. W. Rosmarin, *Religión of Reason. H. C.'s System of Religious Philosophy,* Nueva York, 1936.

§ 731. De Natorp, pòstumo: *Pbilosophische Systematik,* Hamburgo, 1958 (con un estudio de H. G. Gadamer).

Sobre Natorp: E. Cassirer, en "Kantstudien", 1925, p. 273 y sigs.; H. Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. N.'s,* Tubinga, 1936; L. Lugarini, en "Rivista di storia della filosofia", 1950, p. 40 y sigs.

§ 732. De Cassirer, además de los escritos cit. en el texto, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Góteborg, 1936; *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gòteborg, 1942; *The influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, en "Journal of Philosophy", 1942, 12; *The philos. of B. C.*, dirigido por P. A. Schilpp, Evanston, 1949.

§ 733. De Brunschvicg, además de los escritos cit. en el texto: *Introduction à la vie de l'esprit*, París, 1900; *L'idéalisme contemporain*, 2.ª ed., París, 1921; *Nature et liberté*, París, 1921; además, artículos en el "Bulletin de la Soc. Franç. de Phil.", 1903, 1910, 1913, 1921, 1923, 1930, y en "Revue de Métaph. et de Morale", 1908, 1920, 1923, 1924, 1925, 1927, 1930. Bibliografía en Carbonara, *L. B.*, Nápoles, 1931.

Sobre Brunschvicg: Weber, en "Revue de Mét. et de Mor.", 1838; Cantecor, ibíd., 1900; Habert, en "Revue de Philosophie", 1929; Carbonara, *L. B.*, Nápoles, 1931; Reynaud, en "Revue de Theologie et de Phil.", Lausana, 1931; A. Etcheverry, *L'idéalisme français contemporain*, París, 1934, p. 101-162; J. Messeaut, *La Philosophie de L. B.*, París, 1938; M. Deschoux, *La Philosophie de L. B.*, París, 1949 (con bibliografía); E. Centineo, *La filosofia dello spirito di L. B.*, Palermo, 1950.

§ 734. De las obras de Banfi se está preparando una edición completa por el editor Parenti de Florencia.

Sobre Banfi: N. Abbagnano, en "Rendiconti de Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche" dell Acc. Naz. dei Lincei, 1958, p. 385-396; Fulvio Papi, *Il pensiero di B. A.*, Florencia, 1961 (con bibliografia), Paolo Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane B.*, en "Riv. critica di storia della filosofia", 1963, p. 45-77.

CAPITULO VII

EL HISTORICISMO

735. LA FILOSOFÍA Y EL MUNDO HISTÓRICO

Se puede designar con el nombre de *historicismo* a toda filosofía que reconozca, como objetivo suyo exclusivo o fundamental, la determinación de la naturaleza y validez de los instrumentos del saber histórico. El historicismo no es o no quiere ser ante todo y exclusivamente, una metafísica o una teología de la historia, una visión o interpretación global de la historia que puede obtenerse también prescindiendo de las limitaciones del saber histórico de que el hombre dispone y de los medios con que lo ha conseguido. Si el término se entendiera en este sentido, sería inadecuado para designar una corriente específica de la filosofía contemporánea porque se prestaría igualmente a , designar cualquier concepción del mundo histórico de cualquier modo calificada. El objeto propio y específico del historicismo como filosofía son los instrumentos del *conocimiento histórico* y, por tanto, los objetos posibles de tales instrumentos. Las características del historicismo pueden expresarse de la siguiente manera:

1° El historicismo supone que los *objetos* del conocimiento histórico tienen un carácter específico que los distingue de los del conocimiento natural. La diferencia entre *historia y naturaleza* es cosa natural para el mismo, que se desarrolla paralelamente a la fase positiva de las ciencias naturales.

2° El historicismo supone que los *instrumentos* del conocimiento histórico son, en su naturaleza o al menos en su modalidad, distintos de aquellos de los que se vale el conocimiento natural. El historicismo se propone, a propósito del conocimiento histórico, el mismo problema que el criticismo kantiano y el neocriticismo se habían propuesto a propósito del conocimiento natural: es decir, el de remontarse del conocimiento histórico a las *condiciones que lo hacen posible*, o sea, que fundan su validez. Por este último aspecto, el historicismo entronca con las escuelas contemporáneas del neocriticismo, alguna de las cuales (la escuela de Badén) se proponía en los mismos términos el problema de la historia (§§ 727-728).

Sobre la base de estos dos presupuestos, el historicismo se ha detenido por un lado en caracterizar la naturaleza específica del objeto del conocimiento histórico (o en general de las ciencias culturales), por otro, en esclarecer los instrumentos de la misma. La naturaleza del objeto del

conocimiento histórico ha sido reconocida por el historicismo en la *individualidad,* en cuanto opuesta al carácter genérico, uniforme y repetible de los objetos del conocimiento natural. La operación fundamental del conocimiento histórico la ve el historicismo en el *comprender* (*Verstehen*), cuya naturaleza ha sido diversamente esclarecida por los historiadores, pero al que en todo caso ha sido reconocida la capacidad de constatar y describir las individualidades históricas. A veces, el historicismo se ha preocupado también de determinar la naturaleza y objetivos de una filosofía que se centra en torno al problema del conocimiento histórico. En el ámbito de esta filosofía se ha considerado con frecuencia el *problema de los valores*: esto es, el problema de la relación entre el devenir de la historia y los fines o los ideales que los hombres tratan de realizar en ella y que constituyen las constantes de juicio o de orientación en la variabilidad de los acontecimientos históricos. De esta manera, una teoría de los valores suele ser parte integrante de las filosofías históricas.

Con estos caracteres, el historicismo se presenta en aquella corriente de la filosofía alemana que va de Dilthey a Weber y que encuentra en este último su más lograda expresión, al igual que en la rica literatura metodológica que ensancha y perfecciona los resultados por ella conseguidos. La definición que Croce ha dado de la filosofía como "metodología de la historiografía" se presta muy bien a expresar la naturaleza del historicismo. Pero la tesis propia de Croce de que toda la realidad es historia y nada más que historia elimina los presupuestos fundamentales del historicismo: por eso no puede llamarse historicismo a la filosofía de Croce, pues es una manifestación contemporánea del idealismo romántico (§ 716).

736. DILTHEY: LA EXPERIENCIA VIVIDA Y EL COMPRENDER

El fundador del historicismo alemán fue Guillermo Dilthey, nacido en Biebrich del Rin el 19 de noviembre de 1833 y muerto en Siusi (Bolzano) el 1 de octubre de 1911.

Profesor en Berlín (donde fue sucesor de Lotze), contemporáneo de los mayores historiadores alemanes (Mommsen, Burckhardt, Zeller), fue él mismo, ante todo, un historiador que trabajó durante toda su vida en una historia universal del espíritu europeo, de la cual los estudios publicados por él son partes o fragmentos. Tales estudios versan especialmente sobre Schleiermacher (1876-70), sobre el Renacimiento y la Reforma (*La intuición del mundo y el análisis del hombre en el Renacimiento y en la Reforma,* 1891-1900); sobre los escritos juveniles de Hegel (1905); sobre el Romanticismo (*Experiencia vivida y poesía,* 1905), y, además, sobre estética moderna (*Las tres épocas de la estética moderna,* 1892). Mientras en estos y otros ensayos menores Dilthey llevaba adelante la investigación histórica, iba al mismo tiempo elaborando el problema sobre el método y los fundamentos de tal investigación: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883); *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894); *Contribución al estudio de la individualidad* (1896); *Estudios sobre los*

fundamentos de las ciencias del espíritu (1905); *La esencia de la filosofía* (1907); *La construcción del mundo histórico* (1910); *Los tipos de intuición del mundo* (1911); *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze e nello spinto* (postumos).

Los últimos escritos, o sea, a partir de 1905, son los más importantes, pues contienen la expresión más madura del pensamiento de Dilthey.

Ya en la *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey había insistido en la diversidad del objeto de estas ciencias distinto del de las ciencia naturales. En primer lugar, el objeto de las ciencias del espíritu es el hombre en sus relaciones sociales, es decir, en su historia. La historicidad esencial o constitutiva del hombre y en general del mundo humano es la primera tesis fundamental de Dilthey. En segundo lugar, el mundo histórico está constituido por individuos que como "unidades psicofísicas vivientes" son los elementos fundamentales de la sociedad: por eso el objeto de las ciencias del espíritu es "alcanzar lo singular y lo individual en la realidad histórico social, ver como las concordancias (sociales) actúan en la formación del singular". De ahí que, en el dominio de las ciencias del espíritu, la historiografía tiene carácter individualizante, tiende a ver lo universal en lo particular y a prescindir del "substrato que constituye en todo tiempo el elemento común de la naturaleza humana"; mientras la psicología, la antropología y, en general, las ciencias sociales tratan de descubrir las uniformidades del mundo humano. Como ya se ha visto, Windelband y Rickert (§§ 727-28) insisten también en el carácter individualizante de las ciencias historiográficas. En tercer lugar —y esta es para Dilthey la diferencia fundamental— el objeto de las ciencias del espíritu no es exterior al hombre sino interior, *interno*: no es captado, como el objeto natural, a través de la experiencia externa, sino a través de la experiencia interna, que es aquella con la que el hombre se capta a sí mismo. Dilthey llama *Erlebnis* a esta experiencia y la considera como la fuente de la que el mundo humano tomó "su origen autónomo y su material" (*Gesammelte Schriften*, I, p. 9). *Erlebnis* significa "experiencia viva" o "vivida" y se distingue, por ejemplo, de la "reflexión" de Locke porque tiene no sólo el carácter de la representación sino también el del sentimiento y la voluntad. Esto constituye la cuarta distinción fundamental entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: las primeras tienen carácter exclusivamente teórico; las segundas, en virtud del órgano que es propio de ellas, tienen al mismo tiempo carácter teórico, sentimental y práctico.

Esta diferencia entre los objetos respectivos de los dos grupos de ciencias, según Dilthey, no se funda en su diversidad metafísica o de sustancia. Tampoco es reducible, como quería Windelband, a una pura diversidad de método, sino que más bien encuentra su raíz en una diversidad de *actitudes*, esto es, en la diversidad de la relación que el hombre establece entre sí mismo y el objeto en los dos grupos de investigaciones. En las ciencias naturales, el hombre parte de una pluralidad de elementos separados para construir una totalidad, mientras que en las ciencias del espíritu parte de la relación inmediata que tiene

con el objeto. Por lo cual el ideal de las ciencias de la naturaleza es la *conceptualidad* y el de las ciencias del espíritu, la *comprensión (Ges. Schr.*, V, p. 265).

El *comprender* es la operación cognoscitiva fundamental en el campo de las ciencias del espíritu; y de esta operación, la experiencia vivida es el material o punto de partida. El objeto del comprender es la individualidad, pero como no puede alcanzarse la individualidad sino a través de un complejo de actos generalizantes, ésta se presenta, en las ciencias del espíritu bajo la forma del *tipo.* En la *Contribución al estudio de la individualidad,* Dilthey considera el tipo como el término medio entre la uniformidad y el individuo, es decir, como un conjunto de caracteres constantes que tienen relación *funcional* uno con otro, o sea, que varían correlativamente y se acompañan constantemente (*Ib.*, V, p. 270). Según Dilthey, el tipo es el objeto específico de la poesía y en general del arte, al que considera por lo mismo como un "órgano de la comprensión de la vida" (*Ib.*, p. 274); la noción del mismo le sirve para definir el objetivo de las ciencias del espíritu como el de "unir en un sistema la constatación del *elemento común* en un campo determinado con la individuación que en el mismo se realiza", o sea, comprender la individualidad a partir de la uniformidad sobre la cual la misma se destaca (*Ib.*, p. 272). El *comprender,* en cuanto tiene por objeto los tipos y sus internas relaciones funcionales, se distingue así del *explicar,* que es la operación generalizante propia de las ciencias naturales y que consiste en poner en claro la conexión causal entre los objetos externos de la experienciasensible.

Todos los análisis de Dilthey, que continuamente vuelve sobre sus pasos en sus propios escritos, tratando de esclarecer y determinar (no siempre con éxito) el propio pensamiento, se centran en torno a la naturaleza del comprender y de la experiencia vivida que es su punto de partida y fundamento. Como la experiencia vivida es, en cuanto tal, subjetiva, íntima c incomunicable, ño se presta por sí sola a fundar una ciencia cualquiera, por lo que el esfuerzo de Dilthey se dirige de continuo a mostrar la conexión de ésta con elementos que hagan posible y justifiquen la objetivación y la comunicación de la misma. En los *Estudios para la fundación de las ciencias del espíritu y* en la *Construcción del mundo histórico,* Dilthey ve en la *expresión y* en el *comprender* los elementos que, unidos a la experiencia vivida, dotan a esta de universalidad, comunicabilidad y objetividad, viniendo a constituir juntamente con ella, la *actitud* fundamental de las ciencias del espíritu. Esta actitud se hace posible por el hecho de que con la misma esperiencia vivida está siempre vinculada la *comprensión* de la ajena experiencia vivida, en la forma de la *expresión*,. esto es, de un "proceso en el que por signos, dados externamente, reconocemos algo interno" *(Ges. Schrift.,* VII, p. 309). El hombre nunca está aislado, su vida nunca está cerrada en la intimidad de su yo, pues encuentra en ésta una existencia autónoma y un desarrollo propio. Las relaciones con la naturaleza externa y con los demás hombres son los constitutivos y estas relaciones encuentran su órgano fundamental en el comprender. El comprender es, desde este punto de vista, el *revivir* y el *reproducir* la experiencia ajena y, por lo mismo, es también un *sentir*

junto con los demás y *participar simpáticamente* en sus emociones (*Ib.*, VII, p. 205). De esta manera se realiza en el comprender aquella unidad de sujeto y objeto que es el distintivo de las ciencias del espíritu. "El comprender, dice Dilthey, es el hallazgo del yo en el tú; el espíritu se encuentra en grados cada vez más elevados de conexión; esta identidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en todo sistema de cultura y, en fin, en la totalidad del espíritu y en la historia universal, hace posible la colaboración de las diversas operaciones en las ciencias del espíritu. El sujeto del saber es aquí idéntico con su objeto y éste es el mismo en todos los grados de su objetivación" (*Ib.*, p. 191).

Ahora bien, el comprender se realiza según Dilthey a través de varios instrumentos que son las *categorías de la razón histórica.* Estas categorías no son formas *a priori* del entendimiento, sino que constituyen los *modos de conocimiento* del mundo histórico y al mismo tiempo las *estructuras* fundamentales de este mundo. Su significado objetivo es el más importante, ya que las mismas no pueden explicarse sino a través del análisis del mundo histórico.

737. DILTHEY: LAS ESTRUCTURAS DEL MUNDO HISTÓRICO

La primera determinación categorial del mundo histórico, sobre la cual se fundan todas las demás, es la *vida.* Para Dilthey, la vida no es ni una noción biológica ni un concepto metafísico, sino la existencia del individuo singular en sus relaciones con los demás individuos. La vida es la misma situación del hombre en el mundo, en cuanto que siempre está determinada espacial y temporalmente: de modo que comprende también los productos de la actividad humana asociada y el mundo en que los individuos los hacen propios o los juzgan. Si la experiencia vivida es la vida en su inmediatez, el comprender la vida es su objetivación: esta objetivación de la vida la designa Dilthey con el término hegeliano de *espíritu objetivo*. Pero el espíritu objetivo que para Hegel era la razón misma convertida en institución o sistema social, para Dilthey es simplemente el conjunto de las manifestaciones en las que la vida se ha objetivado en el curso de su desarrollo y que acompañan a éste desarrollo. Dice Dilthey: "Todo ha surgido de la actividad espiritual y lleva el carácter de historicidad, insertándose, como producto de la historia, en el mismo mundo sensible. Desde la distribución de los árboles en un parque, desde el orden de las casas en una calle, desde el instrumento de trabajo manual hasta la sentencia de un tribunal, todo en derredor nuestro y en cada hora, ha sucedido históricamente. Lo que el espíritu pone hoy de su carácter en su propia manifestación de vida es mañana, cuando está delante, historia. Mientras el tiempo avanza, nosotros estamos rodeados por las ruinas de Roma, por catedrales y castillos. La historia no es nada separada de la vida, nada distinto del presente por su distancia temporal" (*Ges. Schrift.*, VII, p. 148).

La segunda categoría fundamental de la razón histórica es la de la *conexión dinámica* (*Wirkungszusammenhang*). La conexión dinámica se distingue de la *conexión causal* de la naturaleza en que "produce valores y realiza objetivos". Dilthey habla del carácter "teleológico-inmanente" de la

conexión dinámica y considera como conexiones dinámicas o, como él dice, "estructurales", a los individuos, las instituciones, las comunidades, las civilizaciones, las épocas históricas, y la misma totalidad del mundo histórico que está constituida por un número infinito de conexiones estructurales. El rasgo característico de la estructura es la *autocentralidad*: toda estructura tiene su centro en sí misma. "Lo mismo que el individuo, dice Dilthey, todo sistema cultural, toda comunidad, tiene en sí mismo su propio centro: En él están ligadas, constituyendo, la interpretación de la realidad, la valoración, la producción de los bienes" (*Ib.*, p. 154). Esta autocentralidad establece entre las partes y el todo de una estructura una relación que constituye el *significado* de la misma. El significado de una estructura cualquiera puede, por tanto ser alcanzado sólo a base de los valores y de los objetivos en torno a los cuales está ella centrada.

Según Dilthey, la *época* histórica posee en grado eminente el carácter de autocentralidad. "Toda época está determinada en forma inmanente por el nexo de la vida, del mundo sentimental, de la elaboración de los valores y de las relativas ideas de finalidad. Es histórico todo actuar que se inserte en esta conexión: ella constituye el horizonte de la época y es la que determina el significado de cada parte de su sistema: Ésta es la autocentralidad de las edades y de las épocas, en que se resuelve el problema del significado y del sentido que se pueden encontrar en la historia" (*Ib.*, p. 186). Sin embargo, no existe un determinismo riguroso de la época histórica sobre la naturaleza y la conducta de los individuos que les pertenecen. En cada época, se encuentran siempre fuerzas diversas de las que constituyen la estructura dominante de la época misma. Cada época implica una referencia a la época precedente, cuyos efectos experimenta en sus fuerzas activas, e implica también el esfuerzo creador que prepara la época siguiente. "Como ella ha sido originada por la insuficiencia de la época precedente, así también ella lleva en sí los límites, los desacuerdos, los dolores, que preparan la época futura." El florecer de una época es breve y de una época a otra se traspasa "el hambre de una satisfacción total que nunca puede ser saciada" (*Ib.*, p. 187).

738. DILTHEY: EL CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA

La historicidad y la relatividad de los fenómenos alcanza también a la filosofía. La filosofía está históricamente condicionada como cualquier otro producto del hombre y, por tanto, sus formas históricas son distintas e irreducibles; pero, por otro lado, la misma consideración histórica muestra que, en toda filosofía, existen "rasgos de naturaleza formal" que son sustancialmente dos: en efecto, toda filosofía se funda en primer lugar, sobre la totalidad de la conciencia y, sobre esta base, trata de afrontar el misterio del mundo y de la vida; y toda filosofía, en segundo lugar, anticipa la exigencia de una validez universal. En virtud de su primer carácter, la filosofía es una *intuición del mundo* y tiene en común con la religión y con el arte su forma fundamental. En

efecto, en cada momento de "nuestra existencia está implícita una relación de nuestra vida singular con el mundo que nos rodea como una totalidad intuida. La intuición filosófica del mundo se distingue de la religiosa por su validez universal y se distingue de la artística por ser una fuerza que quiere reformar la vida *(Das Wesen der Phil.,* en *Ges. Scbr.,* V, p. 400). Cuando la intuición del mundo se comprende conceptualmente y fundada y llevada a una validez universal, toma el nombre de *metafísica.* La metafísica puede tener infinitas formas que se diversifican entre sí o por diferencias sustanciales o por simples matices. No obstante, se pueden distinguir *tipos* fundamentales, que arraigan en las diferencias decisivas de las intuiciones humanas del mundo. Estos tipos son tres.

El primero es el del *naturalismo materialista o positivista* (Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, los enciclopedistas, los materialistas modernos, Comte). Esta concepción del mundo se funda en el concepto de *causa* y, por tanto, de la naturaleza como conjunto de hechos que constituyen un orden necesario. En la naturaleza así entendida no nay sitio para los conceptos de valor y de fin, y la vida espiritual aparece forzosamente como "una interpolación en el texto del mundo físico '.

El segundo tipo de concepción filosófica del mundo es el *idealismo objetivo* (Heráclito, estoicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel). Esta concepción del mundo está fundada en la vida del *sentimiento* y se halla dominada por el sentido del valor y la significación del mundo. Toda la realidad aparece como expresión de un principio interior, por lo cual es entendida como una conexión espiritual que actúa consciente o inconscientemente. Este punto de vista lleva a ver en los fenómenos del mundo manifestaciones de una divinidad inmanente (Panenteismo o Panteísmo).

El tercer tipo de concepción del mundo es el *idealismo de la libertad* (Platón, filosofía helenístico-romana, Cicerón, especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran, etc.). Esta doctrina interpreta el mundo en términos de *voluntad y,* por tanto, afirma la independencia del espíritu respecto a la naturaleza, es decir, su trascendencia. De la proyección del espíritu sobre el universo se originan los conceptos de personalidad divina, de creación, de soberanía de la persona sobre el curso del mundo.

Cada uno de estos tipos da a las diferentes producciones de una personalidad singular una unidad intrínseca y en esto reside su fuerza. Cada tipo emplea un hecho último de conciencia, una categoría. El materialismo, la categoría de *causa*; el idealismo objetivo, la categoría de *valor*; el idealismo subjetivo, la categoría de *finalidad.* Cada una de estas categorías fundamentales es una relación entre el hombre y el mundo, pero no es posible una relación total, que resulte del conjunto de estas tres categorías. Esto significa que la metafísica es imposible: deberá intentar unir ilusoriamente, al mismo tiempo, tales categorías o mutilar nuestra relación vivida con el mundo, reduciéndola a una sola de ellas. La metafísica es imposible incluso en el ámbito de cada uno de los tres tipos fundamentales, ya que no es posible determinar la unidad última del orden causal (positivismo), ni el valor incondicionado (idealismo objetivo) ni el fin absoluto (idealismo subjetivo). Con todo, la última palabra no es

la relatividad de las concepciones del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a todas ellas y, a la vez, la conciencia positiva de que en su diversidad se expresa la plurilateralidad del mundo y de que precisamente esta conciencia constituye la única realidad del mundo (*Ib.*, p. 406). El carácter más universal de la filosofía consiste en la naturaleza de la comprensión objetiva y del pensamiento conceptual, en el que se funda. El proceder del pensamiento expresa la necesidad de la naturaleza humana de establecer sólidamente la posición del hombre frente al mundo, el esfuerzo por romper los lazos que atan la vida a sus condiciones limitadoras. Este esfuerzo constituye la función universal de la filosofía y la última unidad de todas sus manifestaciones históricas.

739. SIMMEL

En la obra de Dilthey, la metodología de las ciencias del espíritu ha encontrado determinaciones y esclarecimientos que experimentarán modificaciones o progresos sustanciales en la obra de Weber. Los demás historiadores o historicistas alemanes, que desarrollan a menudo su doctrina en polémica o en relación con la de Dilthey, manifiestan la tendencia a acentuar aspectos subordinados o parciales de la filosofía de Dilthey o a corregirlos recurriendo a motivos absolutistas y con un retorno parcial al hegelismo. En la primera dirección, Simmel y Spengler desarrollan el relativismo de Dilthey hasta hacer de él una metafísica de la vida. En la segunda dirección, Troeltsch y Meinecke tratan de conciliar el historicismo con el absolutismo de los valores y efectúan un retorno parcial al concepto romántico de la historia. Ya se ha visto (§§ 727-28) que Windelband y Rickert han polemizado en esta misma dirección contra el relativismo de los valores, poniendo a los mismos valores en un plano en el cual no pueden ser arrastrados por las vicisitudes de la historia.

Jorge Simmel (1858-1918) es autor de numerosas obras filosóficas y sociológcas: *El problema de la filosofía de la historia* (1892); *Introducción a la ciencia moral* (1892); *Filosofía de la moneda* (1900); *Sociología* (1910); *Problemas fundamentales de la filosofía* (1910); *Problemas de sociología* (1917); *La intuición de la vida* (1918); también tiene otros trabajos históricos sobre Kant (1903), sobre Schopenhauer y Nietzsche (1916), y sobre la situación espiritual en la época de la primera guerra mundial (*La guerra y la decisión espiritual,* 1917; *El conflicto de la cultura moderna,* 1918). Dado que la orientación de la filosofía de Simmel termina en el relativismo, esta filosofía ha comenzado por admitir algunas exigencias de la escuela de Badén y, en primer lugar, la de reconocer al valor o *deber ser* un *status* independiente de las situaciones históricas. Así en la *Introducción a la ciencia moral* Simmel afirma que el deber ser es "una categoría del pensamiento", con el mismo título que el ser, aunque reconociendo que actúa y vive solamente en la conciencia empírica del hombre y en relación con el contenido psicológico de la misma. Y en los *Problemas fundamentales de la filosofía,* junto al sujeto y al objeto, considerados en su relación funcional, Simmel reconoce un *tercer reino* de contenidos ideales independientemente de su realización en

el sujeto o en el objeto, que es el reino de las ideas platónicas; y además un *cuarto reino* que es el de las exigencias ideales y del deber ser. No obstante, todo ello no ha impedido a Simmel orientarse hacia una forma de relativismo radical fundado en una metafísica de la vida. Y a tal orientación ha sido conducido por la exigencia de una fundación o fundamentación de las ciencias del espíritu y, en especial, de la historiografía y de la sociología.

Por lo que se refiere al problema de la historia, Simmel lo plantea en términos análogos a como Kant planteó el problema de la naturaleza: o sea, se trata de determinar la posibilidad de la historia, lo mismo que Kant determinó la posibilidad de la naturaleza. Pero la solución dada por Simmel es completamente distinta de la de Kant. La posibilidad de la historia no reside en condiciones *a priori,* en formas intelectuales independientes de la experiencia: las categorías o principios que ordenan el material historiográfico y lo constituyen en una imagen que no es la *copia* de los datos de que se vale, sino que son los mismos datos empíricos, o sea, que pertenecen a la experiencia psicológica de modo que "la psicología es el *a priori* de la ciencia histórica" *(Die Problema der Geschichtesphilosophie*, p. 33). Como condiciones psicológicas, las categorías de la investigación histórica pueden cambiar y cambian ellas mismas con la historia; y así sucede que la realidad histórica puede ser interpretada según diversas categorías y dar lugar a diversas representaciones historiográficas. En consecuencia, no son *leyes* de la realidad histórica, en sentido propio. El agrupamiento de los hechos bajo un determinado concepto no vale como una ley determinante que supusiera la acción de factores objetivos constantes (*Ib.*, p. 91). Desde este punto de vista, el problema del significado total de la historia no puede ni siquiera plantearse y toda solución del mismo hay que trasladarla al dominio de la fe (*Ib.*, p. 72 y sigs.). Análogamente, la sociología no puede tener la pretensión de esclarecer la naturaleza y el significado de la sociedad como un todo: simplemente, tiene por objeto las *formas de asociación* en que se configuran las relaciones entre los individuos. Y se distingue de las ciencias sociales particulares porque mientras en éstas los fenómenos sociales se consideran en su contenido, en la sociología se consideran únicamente como modalidades de las relaciones entre los individuos *(Sociología,* p. 12).

En un artículo de 1895, Simmel polemizando contra la noción de verdad absoluta, llegaba a reconocer el carácter *pragmático* de la verdad misma. En efecto, si se niega lo absoluto de la verdad, no queda más criterio de ella que su utilidad, es decir, su referencia a la praxis; y en tal caso la verdad es el resultado de la selección biológica y se identifica con la finalidad misma de la especie humana. Estos conceptos orientan el curso ulterior de su actividad hacia una metafísica de la vida. Desde este punto de vista, la filosofía no es una ciencia objetiva sino "la reacción del nombre a la totalidad del ser". Así se la define en los *Problemas fundamentales de la filosofía.* Lo que le impide reducirse a una opinión del sujeto individual es su tipología, esto es, el hecho de que no expresa al individuo sino más bien la *espiritualidad típica*: ésta garantiza una posibilidad de comunicación entre los individuos que filosofan, pero no la

concordancia de sus filosofías. Los análisis históricos de Simmel tienden precisamente a caracterizar algunas de estas espiritualidades típicas. Así, en *Schopenhauer y Nietzsche* ve en estos dos pensadores dos tipos opuestos e inconciliables de filosofía: la negación del valor de la vida y la afirmación del valor de la vida más allá de toda privación o dolor. Pero, desde este punto de vista, la vida se convierte en el único y verdadero sujeto de la "historia y en la única sustancia de las cosas: una realidad metafísica. Esta noción se refiere más a Bergson que a Dilthey, quien había considerado la vida solamente en la situación del hombre en el mundo. Simmel la entiende en el sentido de la *duración real* de Bergson (§ 693), es decir, como continuidad en que el presente incluye el pasado y no como sucesión de estados distintos o distinguibles. En este sentido, la vida es el mismo tiempo concreto, mientras el tiempo es, tomado de por sí, la forma abstracta de la vida (*Lebensanschauung*, p. 11-12). La vida procede limitándose en formas determinadas y sobrepasando estas formas en la continuidad de su proceso. Por esta continuidad, la vida es *más-vida* (*Mehr-Leben*) por ser autotrascendencia de sí misma, mientras que en las formas que crea es *más-que-vida* (*Mehr-als-Leben*) por cuanto emerge por encima de su proceso temporal. Este proceso incluye constantemente la muerte, que es el destino inevitable de todas las formas de la vida (*Ib.*, p. 22 y sigs.). El mundo histórico, es decir, el mundo que es objeto del conocimiento histórico, es una forma de la vida en este sentido específico: es la emergencia de una estructura ideal de la continuidad del proceso vital: una emergencia que reivindica una cierta autonomía frente al mismo y entra en relación ideal con otras formas de la vida, aunque permaneciendo sometida al curso de la misma como todos los demás fenómenos. La conexión y, al mismo tiempo, la separación entre la vida por un lado y un elemento ideal (valor, deber ser, forma, mundo histórico) por otro, parece haber sido el tema constante de la filosofía de Simmel.

740. SPENGLER

El relativismo histórico desemboca en un final apocalíptico, endurecido en una metafísica de la historia, merced a la obra de Oswaldo Spengler (1880-1936), autor de un trabajo que ha tenido mucha fortuna y que ha suscitado innumerables discusiones, *La decadencia de Occidente, Ensayo de una morfología de la historia del mundo* (2 vols., 1918-22). Esta obra iba precedida de un ensayo sobre *Heráclito* (1904), en el que el Logos heracliteo era interpretado como la ley de! *destino* que rige el *devenir* del mundo. Los escritos posteriores son preferentemente políticos: *Prusianismo y socialismo* (1919); *Deberes políticos de la juventud alemana* (1924); *Reconstrucción del Estado alemán* (1924); *El hombre y la técnica* (1931); *Años de la decisión* (1933). Todos ellos defienden contra el liberalismo, la democracia y el capitalismo, un ideal político afín al del nacionalsocialismo: un estado autoritario fundado sobre el poder militar y sobre una clase trabajadora disciplinada y privada de influencia política. Este ideal se confiaba a "Europa" y, a veces, más genéricamente a la

"raza blanca"; pero el instrumento de su realización debería haber sido Alemania.

Spengler encierra en una dualidad metafísica la diferencia objetiva que Dilthey había reconocido entre la naturaleza y la historia. Para Dilthey, naturaleza e historia eran dos *objetos* diversos de dos órdenes distintos de *investigaciones*: para Spengler son dos realidades metafísicas inconmensurables. La naturaleza es el mundo de lo *devenido*, esto es, de lo que ha sido producido por la vida y que se ha separado de la vida misma; la historia es el mundo del *devenir*, es decir, de la vida que crea incesantemente nuevas formas. En la naturaleza vale la *necesidad causal* que se manifiesta en las uniformidades y en las repeticiones y que puede ser expresada en fórmulas matemáticas; en la historia vale la *necesidad orgánica* que es propia de lo que es singular e irrepetible. La naturaleza puede ser penetrada por una lógica *mecánica*; la historia solamente da una lógica *orgánica* que encuentra su instrumento en la experiencia vivida *(Erlebnis)* entendida como la penetración intuitiva, esto es, inmediata, de las formas asumidas por el devenir histórico. La lógica orgánica permite formular una "morfología de la historia universal": es decir, una descripción de la "forma" o "fisonomía" de la unidad que constituye el elemento de la historia misma. Esta unidad es la *cultura* (*Kultur*). Toda cultura es un organismo que, como todos los organismos, nace, crece y muere, de acuerdo con un ritmo inmutable. "Toda cultura, su aparecer, progresar y declinar, dice Spengler, cada uno de sus grados y períodos internamente necesarios tiene una duración determinada, siempre igual, siempre recurrente con la forma de un símbolo" (*Untergang des Abendlandes,* I, p. 147). Toda cultura realiza progresivamente todo lo que le es posible. El completamiento de esta realización es también su fin. Por eso el culmen de una cultura, la *civilización (Zivilisation)* en que la misma alcanza "los estados extremos y más refinados" -de que son capaces solamente los hombres superiores, es también la conclusión de ella, su fin necesario e irrevocable.

Dilthey había hablado de la "autocentralidad de las estructuras históricas" en el sentido de que toda estructura histórica tiene un centro suyo de valores o de ideales que da significado a todas sus manifestaciones. Spengler, al considerar la cultura como un organismo y al organismo como una totalidad cuyas partes tienen relaciones recíprocas necesarias y necesitantes, afirma que todo aspecto de la cultura es una manifestación necesaria de la cultura misma y no tiene sentido fuera de ella. Toda cultura tiene un modo de considerar la naturaleza o, mejor aún, tiene una "naturaleza" suya propia, una ciencia, una filosofía, una moral que están vinculadas a ella indisolublemente como los miembros de un organismo están ligados a su todo. En el ámbito de la cultura, todas estas manifestaciones tienen un valor absoluto; fuera de la cultura no tienen ningún valor. De modo que, mientras no existe ni una ciencia ni una filosofía ni una moral universal, es decir, válida para todas las culturas, toda ciencia, filosofía o moral es absoluta y necesaria en el ámbito de la cultura a que pertenece. El relativismo de los valores, que era uno de los resultados de la filosofía de Dilthey, se transforma para Spengler en un *absolutismo relativo* de los mismos valores: relativo como limitado a la

duración de la cultura. Por la conexión de todos los aspectos de una cultura y por la necesidad que preside su aparecer, su florecer y su muerte, ninguna cultura ofrece a los hombres posibilidad alguna de elección, tanto por lo que respecta a sus desarrollos o a sus articulaciones internas, como por lo que se refiere a su ciclo vital. Una necesidad inexorable preside toda su evolución y todas sus vicisitudes; esta necesidad es el *destino* (*Untergang des Abendlandes*, I, p. 152 y sigs.). Los hombres pueden tratar de oponerse al destino de la cultura a que pertenecen, pero el fracaso inevitable de su acción en tal sentido marca también su condena moral e histórica. La única acción justificada y justificable es la inspirada por el reconocimiento del destino y dirigida en la misma dirección que éste: el éxito de esta acción es también su justificación. "Nosotros, dice Spengler, no tenemos la libertad de realizar esto o aquello sino la libertad de hacer lo que es necesario o nada; es un objetivo fijado por la necesidad de la historia, que se resolverá con cada uno o en contra de él. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*" (*Ib.*, II, p. 630).

Sobre estas bases Spengler prevé la decadencia inevitable de la cultura occidental. Esta ha llegado ya a la fase de "civilización", o sea, de plena madurez que inicia la decadencia y precede a la muerte. La crisis de la moral y de la religión y, en especial, de esta última ya que "la esencia de toda civilización es la religión" ; el predominio de la democracia y del socialismo que subvierten las relaciones naturales de poder; la equiparación, propia de la democracia, entre dinero y poder político que significa el triunfo del dinero sobre el espíritu; en una palabra, la "ruina de todos los valores" cuyo profeta ha sido Nietzsche, pero que el Occidente muestra ya en acto, son los pródromos infalibles de la muerte de la civilización occidental. El último acto de esta civilización será el retorno al cesarismo, con lo que preludiará la vuelta al estado primitivo (*Ib.*, II, cap. V).

La obra de Spengler señala el predominio, en el historicismo alemán, de las categorías románticas y, sobre todo, de la categoría de la necesidad. A la necesidad del progreso, que era el mito romántico, Spengler sustituye la necesidad del ciclo orgánico de las culturas; y al concepto de la historia como predicción infalible *post factum*, el concepto de la historia como predicción infalible *ante factum*. De este modo se excluye la exigencia más radical del historicismo alemán que era precisamente la de sustraer el dominio de la historia a la necesidad y devolver a los hombres la posibilidad de elecciones históricas decisivas y responsables.

741. TROELTSCH

La relación entre el historicismo y la religión o, mejor aún, entre el devenir histórico y los valores eternos que la religión encarna y defiende, es el tema de las investigaciones efectuadas por Troeltsch y Meinecke, en el ámbito del historicismo.

Ernesto Troeltsch (1865-1923) fue, ante todo, un historiador del cristianismo y un teólogo. Sus principales escritos son los siguientes: *La absolutez del cristianismo y la historia de la religión* (1902); *Psicología y*

teoría del conocimiento en ¡a ciencia de la religión (1905); *El significado del protestantismo para el origen del mundo moderno* (1906); *El significado de la historicidad de Jesús para la fe* (1911); *La doctrina social de la Iglesia y de los grupos cristianos* (1908-1912), a los que hay que añadir otros muchos ensayos y artículos importantes. El punto de partida de Troeltsch, por el cual ya desde el principio se sitúa en el ámbito del historicismo, es el reconocimiento del carácter histórico de la religión y, por tanto, del mismo cristianismo. Troeltsch está en polémica con la concepción romántica y, en especial, con la hegeliana, de la religión, como de una esencia universal cuyos grados progresivos de realización son las religiones históricas. Las religiones son hechos históricos individuales e irreducibles y el mismo cristianismo es un fenómeno histórico que tiene "la condicionalidad de un fenómeno histórico individualizado" al igual que las otras religiones *(Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, p. 49). Pero un fenómeno histórico no por eso carece de validez; Troeltsch se plantea el problema de la validez de la religión en los términos de un problema crítico en el sentido kantiano: se trata de hallar para la religión el elemento *a priori* que la haga posible.

En la obra *Psicología y teoría del conocimiento en la ciencia de la religión,* Troeltsch admite un *a priori* religioso que pertenece a la misma razón y cuya existencia se demuestra por el sentimiento de obligación que acompaña a la religión, por el puesto orgánico que ella ocupa en la economía de la conciencia y por la causalidad autónoma que la religión demuestra en el mismo mundo histórico. Por esta causalidad autónoma, la religión, aun estando en relación con las demás formas del proceso histórico (economía, política, ciencia, arte, etc.), y permaneciendo condicionada en ciertos aspectos suyos por dichas formas (Troeltsch no excluye la influencia, dilucidada por Marx, del proceso económico sobre la religión, pero no la considera necesitante), manifiesta también una *causalidad autónoma* por la que ciertos acontecimientos religiosos (como la aparición del Cristianismo y de la Reforma) se demuestran producidos por factores específicamente religiosos. Ahora bien, precisamente esta causalidad autónoma de la religión puede ser interpretada, según Troeltsch, como la manifestación o la presencia del Infinito (esto es, de Dios) en lo finito, es decir, en la conciencia individual del hombre (*Gesammelte Schriften,* II, p. 764). De este modo, el mundo espiritual puede ser reconocido independientemente de la causalidad natural y sujeto a la acción inmediata de Dios: una acción que puede ser más fuerte o más débil, más o menos incomprensible, más o menos personal; pero que justifica la superioridad del cristianismo que, más y mejor que las otras religiones, la ha reconocido y afirmado en su carácter sobrenatural y trascendente.

La especulación de Troeltsch sobre la religión se mueve entre dos polos: por un lado, el reconocimiento de la historicidad radical de la religión, y por otro, el reconocimiento del fundamento trascendente de la misma sobre la base de la causación autónoma de la historia religiosa. Esta polaridad se mantiene en el análisis que hace del historicismo, primeramente en una obra *El historicismo y su problema* (1922) en el que se incluyen los ensayos dedicados por él a esta materia desde 1916, y

luego en cinco lecciones que tenía que dar en Inglaterra pero que no llegó a darlas al sobrevenir su muerte y que se publicaron postumas con el título de *El historicismo y su superación* (1924). Para Troeltsch, el historicismo es la historización de toda realidad y de todo valor, el disolverse en el flujo heraclíteo del devenir de todas las creaciones humanas: estado, derecho, moral, religión, arte, etc. Desde el punto de vista del historicismo, la categoría histórica fundamental es la de *totalidad individual,* en el sentido de la estructura autocentralizada de Dilthey. Totalidades individuales son, no sólo los individuos, sino también los pueblos, los estados, las clases, las culturas, las corrientes espirituales, las religiones, etc. Pero —y aquí Troeltsch injerta en el historicismo la exigencia de la trascendencia de los valores tomada de Rickert (§ 728)— la comprensión de una totalidad individual no es posible sino en relación a los valores. En efecto, lo importante para el historiador es determinar lo que hay de esencial, o sea, de único e irrepetible en una totalidad; lo esencial consiste en el único *valor* o en el único *significado* inmanente en la conciencia de aquella totalidad, que es propia de ella y que por lo mismo no puede valer como medida o criterio de otras totalidades. Ahora bien, precisamente en la conexión del objeto histórico con el valor que lo individualiza está, según Troeltsch, la conexión de éste con lo Absoluto (*Gesammelte Schriften,* III, p. 212). En la misma relatividad de los valores respecto a la totalidad a que pertenecen, se manifiesta su absolutez. "La relatividad de los valores, dice Troeltsch, tiene sentido solamente si en este relativo está vivo y creante algo de absoluto. De otra manera sería mera relatividad, pero no relatividad de valores. Esta relatividad presupone un proceso vital del Absoluto, en el que el Absoluto puede ser captado y formado desde cada punto en la manera correspondiente a este punto" (*Ib.,* III, p. 212). En otros términos, la relatividad histórica y la absolutez de los valores coinciden: los valores aun en la relatividad de sus formas históricas constituyen la presencia, en la historia misma, de un principio absoluto que Troeltsch entiende con Leibniz como una "conciencia universal" y que, como Leibniz, cree que se manifiesta en las mismas conciencias individuales. Por lo cual éstas señalan la identidad o el encuentro del Infinito y de lo finito y gracias a esta identidad pueden comunicar entre sí. Cada mónada puede entender a las demás mónadas por medio de la conciencia universal de la que todas ellas son manifestaciones (*Ib.,* III, p. 685).

La identidad entre lo infinito y lo finito, entre la absolutez de los valores y la relatividad histórica, no es sólo una dimensión vertical de la historia, sino que debe hallar su realización en el curso mismo de la historia. Según Troeltsch, esta realización está encomendada a la obra humana y, en particular, a una filosofía de la historia que se proponga obtener "un criterio, un ideal, una idea de una nueva unidad cultural que crear a base del presente actual, considerado en grande como situación complexiva y como resultado de siglos" (*Ib.,* III, p. 112). Esta consiste en la elaboración de un ideal de civilización que valga como indicación del fin a que debe tender el desarrollo de la historia y al mismo tiempo como criterio para valorar las fases anteriores de tal desarrollo. Esta tarea, al ir dirigida a la determinación de un sistema de valores que sirvan al mismo

tiempo para juzgar la historia y orientarla para el futuro, es una tarea *ética;* particularmente, es una tarea que se refiere más que a los *valores culturales* que son los vinculados a una cultura o a un grupo social particular, a los valores espirituales que, por el contrario, condicionan la dignidad y la unidad de la personalidad humana *(Der Historismus und seme Ueberwindung*, p. 27 y sigs.).

742. MEINECKE

La obra de Federico Meinecke guarda relación con la obra de Troeltsch que influye en la última fase de la misma. Meinecke (1862-1954) fue en primer lugar un historiador de la Alemania moderna y comenzó por ver en la historia del estado alemán una feliz fusión de potencia material y de valores espirituales o, como él decía, de *Kratos* y de *Ethos.* Esta fusión la consideraba (sobre todo en la obra *Cosmopolitismo y estado nacional*, 1908) no sólo como la justificación histórica del estado nacional alemán sino también como el criterio del juicio histórico y de la orientación política: criterio que él consideraba como la mayor conquista del romanticismo contra el iluminismo. Con razón veía Meinecke en el romanticismo el reconocimiento de la conciliación y de la identidad entre el deber ser y el ser o, más específicamente, entre el ideal moral de la dignidad y libertad del individuo y la realidad política que es fuerza o potencia material. La crisis que siguió a la primera guerra mundial indujo a Meinecke a reconocer, en línea de principio, la posibilidad de un conflicto entre los dos elementos en cuya unidad había creído; y en la obra *La idea de la razón de estado en la historia moderna,* este conflicto lo explica en toda su extensión, como la esencia misma del mundo histórico-político. "Entre *Kratos* y *Ethos,* dice Meinecke, entre la conducta guiada por el impulso de la fuerza y la conducta guiada por la responsabilidad moral existe, en la cima de la vida política, un puente, que es la *razón de estado*: la consideración de lo que es conveniente, útil y beneficioso, de lo que el estado debe hacer para alcanzar en toda circunstancia el punto más alto de su existencia... Y precisamente en este punto es donde se ven claramente las terribles y profundas dificultades ocultas en la coexistencia del ser y del deber ser, de la causalidad y de la idealidad, de la naturaleza y del espíritu en la vida humana. La razón de estado es un principio de conducta que ofrece la mayor escisión y duplicidad; en un aspecto, mira a la naturaleza física, en otro al espíritu. Y por así decirlo, tiene también un aspecto medio en el que lo que pertenece a la naturaleza se mezcla con lo que pertenece al espíritu". *(Die Ideen der Staatsráson in der neueren Geschichte*, p. 5). Desde este punto de vista, la tarea del historiador es considerar, no la identidad de aquellos dos principios, sino su *polaridad:* esto es, la oposición por la cual se llaman uno a otro y pueden encontrar un equilibrio que, sin embargo, nunca es estable ni definitivo.

Ya en este planteamiento estaba implícito el problema de la relación entre los valores y la historia: problema que estudia Meinecke en la obra *El nacimiento del historicismo* (1936) destinada a explicar la formación

histórica del historicismo a partir de la disolución de la filosofía del derecho natural. Esta filosofía constituía, según Meinecke, "una sólida estrella polar en medio de todas las tempestades de la historia universal" porque consideraba a la razón humana como eterna y atemporal y, por ende, apropiada para guiar al hombre en la variedad de las vicisitudes históricas. El reconocimiento de la individualidad de todo fenómeno histórico, efectuado por el historicismo, ha individuado la misma razón, es decir, la ha transformado en una fuerza histórica que adopta fisonomías diversas en épocas diversas, produciendo así una radical relativización de los valores. Meinecke trata de liberarse de esta relativización refiriéndose a la herencia de Goethe "que ha concebido el objetivo individual y, desde el punto de vista humano, relativo, de la propia vida, como querido por Dios y, por tanto, como absoluto" y que ha enseñado a no perder *en* el mismo conocimiento del propio condicionamiento histórico "la oscura fuente de fuerza que deriva de la fe en valores absolutos últimos y en una última fuente absoluta de toda vida" *(Die Entstehung des Historismus,* II, p. 625). Después de referirse a Goethe, Meinecke se refiere también al historiador Ranke cuya postura sintetiza de esta manera: "Dios por encima del mundo, el mundo creado por él, pero también transido de su espíritu y, por lo mismo, afín a Dios y, al mismo tiempo, también siempre imperfecto en cuanto terreno" (*Ib.*, II, p. 645). El presupuesto romántico de la identidad entre finito e infinito lo acepta Meinecke de este modo, pero limitado por la parte del infinito: en el sentido de que el infinito trasciende a lo finito, o sea, a la historia: sentido este que el romanticismo había conocido en su segunda fase y que, como ya se ha visto, es el fundamento del retorno romántico a la tradición (§ 613).

743. WEBER: INDIVIDUALIDAD, SIGNIFICADO, VALOR

Con el año 1936, esto es, con la publicación del *Nacimiento del historicismo* de Meinecke, se puede considerar cerrado el ciclo histórico del historicismo alemán, considerado como una corriente o una manifestación de la filosofía contemporánea. Pero la influencia de este historicismo sobre la sociología, sobre la ética y, en general, sobre todo el dominio de las llamadas ciencias del espíritu continúa también después de aquella fecha; y continúa sobre todo a través de la obra de Weber, razón por la cual la examinamos aquí en último lugar, por más que sea cronológicamente anterior a la de algunos de los filósofos ya estudiados.

Max Weber (1864-1920) fue historiador, economista y político; los problemas metodológicos le fueron sugeridos precisamente por las exigencias de su actividad. Sus escritos fundamentales son los siguientes: *Sobre la historia de las sociedades mercantiles en la Edad Media* (1889); *La historia agraria romana en su significado para el derecho público y privado* (1891); *Las relaciones de los trabajadores de la tierra en Alemania Oriental* (1892); *La ética protestante v el espíritu del capitalismo* (1904-1905); *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo* (1906); Las *relaciones agrarias en la antigüedad* (1909); *Economía y sociedad* (postuma, 1922). Para la metodología de las ciencias histórico-sociales son

sobre todo importantes los ensayos: *Roscher y Knies y el problema lógico de la economía político-histórica* (1903-1906); *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904); *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura* (1906); *Sobre algunas categorías de la sociología contemporánea* (1913); *El significado de la avalorabilidad de las ciencias sociológicas y económicas* (1917); *La ciencia como vocación* (1919).

En el campo de la economía y de la historiografía, la posición de Weber se caracteriza: por la crítica de la escuela histórica de la economía que veía en todo sistema económico la manifestación del "espíritu de un pueblo"; por la crítica del materialismo histórico que, según Weber, endurece en forma dogmática la relación entre las formas de producción y de trabajo y las demás manifestaciones de la sociedad, mientras se trata de una relación que de vez en cuando se esclarece de acuerdo con su actitud individual; por el reconocimiento de la influencia que pueden tener las formas culturales, por ejemplo, la religión, sobre la misma estructura económica. Ilustración de este último punto es la obra sobre *La etica protestante y el espíritu del capitalismo,* en la que Weber muestra que el capitalismo moderno debe a la ética calvinista su fuerza propulsora, la investigación de la ganancia como fin en sí mismo, independientemente de la utilidad personal, y la conciencia del deber profesional como deber moral.

En el campo de las investigaciones metodológicas, Weber se apropia algunos resultados fundamentales del historicismo alemán, y hace suyo en primer lugar el reconocimiento del carácter *individual* del objeto de las ciencias histórico-sociales. Y así afirma: "Punto de partida del interés de la ciencia social es, sin duda alguna, la configuración real y, por ende, individual, de la vida social que nos rodea, considerada en su conexión, que es ciertamente universal pero no por ello menos individualmente expresada, y en su proceder de otros estados sociales de cultura, a su vez evidentemente traducidos en forma individual" (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstlehre*, p. 177). Pero la individualidad del objeto histórico es, para Weber, el resultado de la *elección individualizante* que está en el origen de la investigación histórico-social. La individualidad no pertenece a la sustancia ni a la estructura en sí del objeto sino que es el resultado de la elección que la investigación hace del objeto mismo, aislándolo de un conjunto de otros objetos sensibles, considerados relativamente "insignificantes". Ahora bien, lo que da *significado* a un objeto y lo individualiza proponiéndolo como tema de investigación, es el *valor* que se le reconoce. Weber acepta aquí la tesis de Rickert, según la cual lo que constituye la historicidad de un objeto es su relación con un valor (§ 728). Pero corrige esta tesis afirmando que la relación entre objeto y valor es, a su vez, puesta por el investigador: es decir, no es, como quena Rickert, la conexión necesaria de un objeto determinado con un determinado valor trascendente. Esto implica la *relatividad de los criterios de elección* del conocimiento histórico y también la *unilateralidad* de la investigación histórica que delimita de tanto en tanto, orientándose hacia uno u otro. valor, su campo de investigación. Desde este punto de vista, cada disciplina constituye el propio objeto orientando las elecciones que

se verifican en su ámbito según los valores que adopta como fundamento de sus intereses. Por lo cual "no las conexiones objetivas de las cosas, sino las conexiones conceptuales de los problemas forman la base de los campos de trabajo de las ciencias: cuando se estudia con nuevos métodos un nuevo problema y se descubren de esta manera verdades que abren nuevos puntos de vista expresivos, entonces surge una 'ciencia' " (*Ges. Aufsätze z. Wiss., p.* 166). En consecuencia, el conocimiento histórico es asistemático en el sentido de que no puede desembocar en un sistema total definitivo de las ciencias de la cultura. Y la cultura misma no constituye un campo único de investigación, sino un conjunto de campos autónomos, cuya coordinación depende del distinto desarrollo que experimenta cada uno de estos campos.

Todo esto significa que el conocimiento de la realidad cultural es siempre un conocimiento *desde* un punto particular de vista. "Sin las ideas de valor del investigador, dice Weber, no habría principio alguno para la elección de la materia ni conocimiento alguno significativo de lo real en su individualidad; y como sin la fe del investigador en el *significado* de algún determinado cultural resulta sin más carente de sentido todo trabajo de conocimiento de la realidad individual, así también la dirección de su fe personal, esto es, la refracción de los valores en el espejo de su alma, indicará la dirección en su trabajo" (*Ib.*, p. 181). Por tanto, de la elección subjetiva de los valores depende la decisión sobre los objetos que están provistos de valor y, en consecuencia, sobre lo que es significativo o carente de significado, sobre lo que es "importante" o "carente de importancia". La investigación no puede constituirse ni marchar adelante sin este factor decisivo que es la elección del investigador. Pero, por otra parte, según Weber, este factor no hace subjetiva ni arbitraria toda la investigación, ni limita su validez al investigador que la ha instituido. En efecto, cualquiera que sea el valor que haya guiado el trabajo del investigador, tos resultados de su investigación deben tener una validez objetiva, es decir, deben ser válidos "para todos los que quieren la verdad"; y pueden conseguir esta validez en virtud de la disciplina propia de la investigación, disciplina que, según Weber, es de naturaleza *causal.*

744. WEBER: LA POSIBILIDAD OBJETIVA

El recurso a la explicación causal, considerada como propia tanto de las ciencias históricas como de las naturales, es el punto fundamental en el que Weber se separa de la tradición del historicismo histórico. Este había visto en la explicación causal la renta propia de las ciencias de la naturaleza; y contraponía a la misma, como procedimiento propio de las ciencias del espíritu, la *comprensión* inmediata, intuitiva y sentimental del objeto individual. Weber abandona esta antítesis y considera que el mismo "comprender" lejos de ser un procedimiento intuitivo y emotivo, desemboca en una *interpretación* constituida esencialmente por una explicación causal. Y así afirma Weber: "Para la historia en particular, la forma de la explicación causal deriva de su postulado de una

'interpretación' inteligente. La interpretación del historiador no se dirige a nuestra capacidad de subordinar los 'hechos', como ejemplares, a concepto de especie y a fórmulas, sino a nuestra confianza con nuestra tarea, que se nos presenta cotidianamente, de 'comprender' el acto humano individual en sus motivos." (*Ib.*, p. 136). La explicación causal se presenta con caracteres propios en el terreno de las ciencias histórico-sociales. En primer lugar, se trata de elegir, entre la infinidad de los factores que determinan un objeto histórico, una *serie finita* de tales factores que constituyan un *campo* específico de investigación; y la posibilidad de esta elección se funda en los valores que orientan la investigación. En segundo lugar, se trata de determinar, entre los elementos de una serie causal así individualizada, un *esquema de relaciones* que sea susceptible de control o verificación. A esta segunda exigencia responde el uso de la noción de *posibilidad objetiva*, que Weber considera fundamental en la explicación historiográfica.

El recurso a esta noción se hace aislando en un proceso histórico, una o varias componentes causales objetivas; en el supuesto de que tales componentes fueran cambiadas y preguntándose si, con este cambio, el proceso histórico hubiera tenido el mismo fin que ya conocemos u otro (*Ib*., p. 273).

Como la ilustración de este procedimiento, Weber aduce un ejemplo tomado de la *Geschichte des Altertums*, de Edward Mayer, relativo al significado hitórico de la batalla de Maratón. Esta batalla fue la *decisión* entre dos *posibilidades*: por un lado el predominio de una cultura religioso-teocrática, por otro la victoria del mundo espiritual helénico de cuyos valores culturales somos herederos. En Maratón prevaleció esta segunda posibilidad y este predominio fue, a su vez, la condición preliminar de una cadena de acontecimientos que tiene su importancia en la historia universal. Ahora bien, nuestro interés histórico por aquel acontecimiento se funda precisamente, según la opinión de Weber, en la función decisiva que el mismo ejerció entre las dos posibilidades que se dividían el campo. "Sin la valoración de tales posibilidades, afirma Weber, y de los insustituibles valores culturales vinculados a aquella decisión sería imposible determinar su *significado;* y sería imposible de hecho comprender por qué no la consideramos equivalente a una escaramuza entre dos tribus de Kaffires o de Indios" (*Ges. Aufsätze z. Wiss*., p. 274). En otros términos, la explicación causal no consiste, según Weber, en reconocer un acontecimiento como necesariamente determinado por la serie causal (igualmente necesaria) de los acontecimientos anteriores; sino más bien en aislar, en una situación histórica determinada, un *campo de posibilidad;* en mostrar las condiciones que han hecho posible, en aquella situación, la *decisión* en favor de una posibilidad determinada; y, en fin, en esclarecer el *significado* de esta decisión mediante el cotejo con las demás posibilidades que constituían, con el mismo título, la situación histórica en cuestión. Todo este esquema estriba en la noción de posibilidad y, más específicamente, de posibilidad objetiva. Weber advierte que la categoría de la posibilidad nunca ha de entenderse en forma *negativa*, es decir, en el sentido de expresión de ignorancia o de saber incompleto

(como cuando se dice "es posible que el tren haya pasado" porque no se sabe si ha pasado), sino en el sentido positivo, o sea, en cuanto designa anticipaciones o esperas, previsiones o perspectivas que tienen una controlable base real.

Pero para que se reconozca objetiva en este sentido, la posibilidad ha de fundarse por un lado en "hechos" demostrables a base de las fuentes y pertenecientes a la situación histórica de que se trata; por otro lado, ha de ser conforme a "reglas empíricas generales", es decir, a un determinado saber nomológico. Por ejemplo, en el caso de la batalla de Maratón, las dos posibilidades que se enfrentaban no sólo deben resultar de los datos documentables sino que ambas deben ser —incluso la que no se ha verificado— conformes a las reglas generales de la experiencia y, en primer lugar, a las que rigen la motivación de la conducta humana. El saber nomológico no se excluye del conocimiento histórico sino que se utiliza instrumentalmente, como criterio para la autenticación de las posibilidades objetivas. Y para cumplir con este objeto dicho saber debe constituir conceptos de *tipos ideales,* esto es, "cuadros conceptuales uniformes" que acentúan o llevan al límite las uniformidades repetibles en un gran número de fenómenos empíricos que pueden servir como términos de confrontación para ensayar el significado de los mismos fenómenos (*Ib*., p. 194). Según Weber existen conceptos típico-ideales de particulares objetos históricos, por ejemplo, del cristianismo, del capitalismo, etc., y los conceptos de economía política que nunca se realizan en su "pureza ideal" en la realidad empírica, pero sirven como medio para entenderla y para explicar sus condicionamientos. En todo caso, los conceptos ideales típicos constituyen *uniformidades-límites*, indispensables para la investigación historiográfica por la determinación de la *individualidad* de sus objetos.

745. WEBER: LA SOCIOLOGIA COMPRENDENTE

La misma investigación historiográfica, en su carácter individualizante, dice Weber, no puede menos de utilizar conceptos universales o generales que son propios de las ciencias nomológicas, es decir, de ciencias que tienen por objeto la formulación de leyes. Entre las ciencias nomológicas, consideradas como instrumentos de la investigación historiográfica, Weber considera ante todo la sociología, y la determinación de la naturaleza y de los objetivos de la naturaleza puede considerarse como uno de los resultados más importantes de su obra.

Dilthey había visto en la psicología a la auxiliar fundamental de la historiografía: el comprender histórico quedaba para él confiado a la experiencia vivida, es decir, a la penetración puramente interior del espíritu por parte del espíritu. En este punto, la postura de Weber es opuesta a la de Dilthey: el comprender histórico debe apoyarse en la dimensión objetiva, no en la subjetiva, del mundo espiritual. Ahora bien, esta dimensión objetiva es el objeto específico de la sociología que, en lugar de la psicología, viene a ser la ciencia fundamental auxiliar de la historiografía. Pero la sociología no es esto sólo; ante todo, es una ciencia

autónoma que encuentra su objeto específico en las uniformidades que concurren en la acción humana, esto es, en la *actitud (Verhalten).* "La actitud humana, dice Weber, muestra conexión y regularidad de curso al igual que cualquier devenir. Pero lo que es propio, al menos en sentido pleno, de la actitud humana son conexiones y regularidades cuyo curso es interpretable mediante el comprender (*Ib.*, p. 429). La sociología tiene en común con la historiografía su procedimiento que es la comprensión interpretativa; pero este procedimiento se dirige, en la sociología, a las uniformidades repetibles en el actuar humano en cuanto es un actuar *social,* es decir, que hace constante referencia al actuar de los demás. Por tanto, como objeto específico de la sociología, la actitud se caracteriza por los tres rasgos siguientes: 1) es intencionalmente referido, por parte del que actúa, a la actitud de los otros; 2) está siempre determinado por esta referencia; 3) puede ser explicado sólo a base del *sentido* de esta referencia (*Ib.*, p. 429). Refiriéndose a la distinción establecida por Tònnies *(Comunidad y sociedad,* 1887) entre la "comunidad" en que las relaciones humanas están intrínseca y orgánicamente integradas y la "sociedad" en que las relaciones son externas o impersonales, Weber distingue el *actuar en comunidad* que hace referencia a la actitud de otros hombres según un sentido que está en la intención de quien actúa y el *actuar en sociedad* que hace referencia según un sentido que es propio de una ordenación ya establecida. En ambos casos, la referencia incluye la *expectativa* de una determinada actitud de otros individuos v está orientada por el cálculo de las *chances* u oportunidades que se tienen de poder contar con tal actitud como consecuencia del propio actuar. "Un fundamento expresivo sumamente inteligible e importante del actuar, dice Weber, es la mayor o menor probabilidad expresable en un juicio de posibilidad objetiva, de que estas expectativas puedan ser mantenidas" *(Ges. Aufsätze z. Wiss.*, p. 441). En otros términos, se puede comprender y explicar una actitud solo sobre la base de la posibilidad objetiva de que ía expectativa de quien la adopta encuentre eco o respuesta en la actitud de ¡os demás. Por ejemplo, se puede comprender ¡a actitud del tahúr sólo sobre la base de la posibilidad objetiva de que los demás participantes en él juego observen, conforme a la expectativa del tahúr, las reglas propias del juego. De este modo, la misma noción de posibilidad objetiva que Weber había adoptado como fundamento del comprender historiográfico viene a asumir una función dominante incluso en la "sociología comprendente". Una actitud que se funde en el cálculo (objetivo) de las posibilidades ofrecidas por las actitudes ajenas es, según Weber, una actitud "racional", es decir, correspondiente a su objeto. En efecto, esta actitud está "orientada exclusivamente con vistas a los medios considerados (subjetivamente) adecuados para fines concebidos (subjetivamente) de manera precisa" (*Ib.*, p. 428).

En el primer capítulo de *Economia y sociedad,* en el que Weher expone sistemáticamente los conceptos fundamentales de su sociología, se distinguen cuatro tipos de actuar social: 1) la *actitud racional respecto al obieto* que se determina por expectativas de la actitud de objetos del mundo externo y de otros hombres; expectativas que valen como condiciones o medios de los objetos queridos; 2) la *actitud racional*

respecto al valor que está determinada por la creencia en el valor incondicionado de un comportamiento prescindiendo de sus consecuencias; 3) la *actitud afectiva,* que está determinada por emociones; 4) y la *actitud tradicional,* determinada por una costumbre adquirida (*Wirtschaft und Gesellschaft.*, I, I, § 2). Estas actitudes, observa Weber, constituyen, no obstante, "tipos conceptualmente puros" que se hallan más o menos mezclados en la realidad social, pero son indispensables para interpretarla. Además, desde el punto de vista de la racionalidad con respecto al objeto, la racionalidad respecto al valor se encuentra en otro plano: "y esto porque la racionalidad tiene tanto menos cuenta de las consecuencias del actuar cuanto más asume como incondicionado el valor en sí (la pura intención, la belleza, el bien absoluto, la absoluta conformidad con el deber)". Por otra parte, la misma absoluta racionalidad con respecto al objeto es solamente un caso límite, un significado ideal.

746. WEBER: DESCRIPCIÓN Y VALORACIÓN

El propósito fundamental de las investigaciones metodológicas de Weber ha sido fundar la autonomía de las ciencias culturales en un sentido correspondiente, en cuanto no análogo, a aquel en que tal autonomía había sido ya alcanzada por las ciencias naturales. Como ya se ha visto, Weber ha suprimido la antítesis radical que otros historicistas, (comenzando por Dilthey) habían establecido entre los dos grupos de ciencias: y ha reconocido como propia de estos dos grupos la explicación causal. Por otro lado, ha esclarecido el carácter específico que asume la explicación causal en el dominio de las ciencias culturales; el concepto de posibilidad objetiva le ha servido como base para este esclarecimiento. Pero, a pesar de la diversidad específica de los instrumentos de que disponen, los dos grupos de ciencias tienen en común, según Weber, su objetivo fundamental: y este objetivo es la *descripción* de los fenómenos. Pero, al entender Weber el término "descripción" en el sentido restringido de simple registro de los hechos, y con muy buena razón polemiza contra el mismo, prefiriendo atenerse a términos como "constatación" y semejantes, el ideal de la descripción (en el sentido más general que ha servido a la ciencia natural, desde el siglo XVII hasta los primeros del presente siglo, para distinguirse de la vieja ciencia aristotélica, liberarse de sus supervivencias y poner en claro sus posibilidades efectivas de investigación), es también el utilizado por Weber para conseguir los mismos objetivos en el campo de las ciencias culturales. Pero si en el campo de las ciencias naturales "descripción" se oponía a "explicación" o "hipótesis" metafísica, en el campo de las ciencias culturales "descripción" se opone a "valoración".

Esta oposición campea en toda la obra de Weber y encuentra su mejor expresión en el ensayo de 1917 sobre la "avalorabilidad" (*Wertfreiheit*) de la sociología y de la economía. Según Weber, estas ciencias pueden exclusivamente constatar o describir la realidad empírica y responder a cuestiones de esta índole: "si un hecho concreto se desarrolla así o de

otra manera; por qué su contenido concreto está configurado así y no de otra manera; si a un contenido dado puede suceder otro según una regla del devenir real, y con qué grado de probabilidad". Mientras queda fuera de ellas el juicio valorativo que se propone cuestiones de este otro género: "Qué se debe hacer en una situación concreta y desde qué puntos de vista aquella situación puede parecer satisfactoria o insatisfactoria" (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 495). Naturalmente, Weber no niega que la ciencia pueda y deba ocuparse de valores y de valoración, que son "hechos" con igual título que los demás; pero observa que "cuando lo que vale normativamente se convierte en objeto de una investigación empírica, pierde, como objeto, el carácter normativo: es considerado como *existente*, no como *válido*" (*Ib.*, p. 517). Lo que en este caso la ciencia asume legítimamente como objeto de investigación no es la *validez* de los valores sino su *realización*: o mejor aún, los medios para realizarlos, y los conflictos que tal realizzción produce. En otros términos, y según una fórmula que Weber había ya ilustrado en el ensayo sobre la objetividad de las ciencias sociales, la consideración científica concierne a la *técnica* de los medios y no a la *valoración* de los *objetivos* (*Ib.*, p. 149 y sigs.). La valoración es una toma de postura práctica, una decisión que concierne a todo hombre y a la que ningún hombre puede sustraerse, pero que sale fuera de la tarea descriptiva de la ciencia. Incluso cuestiones relativamente sencillas como, por ejemplo, la de la medida en que un fin puede legitimar los medios indispensables o en que se deba tener cuenta de las consecuencias no queridas o en que puedan allanar los conflictos entre fines opuestos, son objetos de elección o de compromiso, pero no de ciencia. "Nuestra ciencia, dice Weber, que es rigurosamente empírica, no puede pretender ahorrar al individuo esta elección ni tampoco puede suscitar la apariencia de poder hacerlo".

No obstante, forma parte de la tarea descriptiva de la ciencia la consideración de los *conflictos* a que conduce la elección de los fines y que son conflictos entre valores o entre esferas de valores. Weber acentúa la importancia de estos conflictos."Entre los valores, se trata en último análisis, en todo y por todo, no ya de simples alternativas sino de una lucha mortal, sin posibilidad de conciliación ni de compromiso alguno, como entre 'Dios' y el 'demonio'. Entre ellos no cabe conciliación ni compromiso: no es posible, bien entendido, según su sentido (*Ib.*, p. 493). La relatividad de los valores como conexión *orgánica* de los valores con su época o con su ambiente cultural, queda excluida, según Weber, de la presencia inevitable del conflicto entre los valores: conflicto que pone al nombre, como Platón decía del alma, en la condición de elegir el propio destino, es decir, "el sentido de su actuar y de su ser".

Este conflicto se manifiesta en toda su fuerza sobre todo en el campo de la ética: como conflicto entre la *ética de la intención* o del "puro querer" y la *ética de la responsabilidad* que juzga la acción sobre la base de las consecuencias previstas como posibles o como probables. Las máximas respectivas de estas dos éticas son opuestas entre sí y la ética misma no es capaz de resolver esta oposición. A la ética de la responsabilidad es esencial la consideración de la relación entre medios y fines y de la situación de hecho en que la acción humana debe

desarrollarse; pero tampoco ella ofrece un medio para orientarse en la lucha política que es la lucha en que hay un contraste ineliminable de valores. Y en conclusión, como las ciencias naturales nos dicen qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida, pero no nos dicen si este dominio tiene un sentido, así también las ciencias culturales nos hacen entender los fenómenos políticos, artísticos, literarios y sociales a base de las condiciones de su aparición, pero no nos dicen si tales fenómenos han tenido o tienen un valor y no responden a la cuestión de si vale la pena conocerlos. En este sentido, la ciencia misma es una "vocación" (*Beruf*): la vocación a la claridad, es decir, a la conciencia que el hombre puede conseguir sobre los fines de la propia acción y sus medios para realizarlos (*Ib.*, p. 592).

747. TOYNBEE

El historiador inglés Amoldo J. Toynbee, nacido en Londres el año 1889 guarda una estrecha relación polémica con Spengler. Es autor de una gran obra en 10 volúmenes titulada *Un estudio de la historia, génesis de las civilizaciones* (1934-1954) y de otros dos trabajos *Civilización en prueba* (1949) y *El mundo y occidente* (1953).

Toynbee entronca directamente con Spengler al adoptar como unidad mínima de la investigación historiográfica la *civilización* (o cultura) y al considerar esta investigación dirigida a formular una morfología de la civilización, es decir, una ciencia de las "leyes" que presiden su desarrollo. Pero se opone polémicamente a Spengler al querer proceder en esta investigación, como él mismo declara, con el método empírico de la tradición inglesa y no con el método apriorístico de la tradición alemana (*Civilization on Trial*, p. 10). En consecuencia, la civilización no es para Toynbee un *organismo* sometido a la necesidad del determinismo biológico, sino una totalidad de relaciones no necesitantes entre individuos que encuentran en ella la. forma de su comunicación pero conservando su capacidad de iniciativa y cierto grado de libertad. Desde este punto de vista, es posible una comparación entre las civilizaciones que no son (como pensaba Spengler) mundos cerrados en su absolutez. La ciencia empírica de la historia consiste precisamente en parangonar las distintas civilizaciones y en buscar en su desarrollo los rasgos comunes o uniformes que permiten, por un lado, entender las conexiones causales que se verifican en el ambito de una misma civilización o en la relación entre diversas civilizaciones y, por otro lado, formular a base de estas conexiones, previsiones probables sobre el desarrollo de una civilización determinada. Todo ello, según Toynbee, nos permite deducir el desarrollo de civilizaciones distintas a un mismo esquema único, ya que las diversas civilizaciones conservan líneas de desarrollo independientes y procesos evolutivos diversos (*A Study of History.*, I, p. 149 y sigs.).

Desde este punto de vista no se pueden reconocer factores que determinen necesariamente la génesis y el desarrollo de las civilizaciones. Los dos factores a los que con más frecuencia se ha reconocido este poder determinante, el ambiente físico-social y la raza, los somete Toynbee a

crítica, en el sentido de que, si tales factores fuesen rigurosamente determinantes, su acción debería ser totalmente uniforme y conseguir los mismos efectos: cosa que no ocurre así. Por otra parte, esto no significa que la acción de los hombres en la historia sea independiente de toda condición limitadora, esto es, absolutamente libre. A este propósito Toynbee elabora su doctrina más famosa: la del *desafío* y la *respuesta.* Una civilización surge, dice Toynbee, cuando un grupo de hombres logra dar una *respuesta* eficaz a un *desafío* del ambiente físico y del ambiente social que lo rodea. Todo ambiente físico social, toda situación en que los hombres llegan a encontrarse les plantea a ellos un desafío; pero la respuesta que dichos hombres darán a este desafío es imprevisible de modo preciso porque depende de los mismos hombres *(A Study of History,* I, p. 271 y sigs.). El reconocimiento de cierto grado de libertad en el obrar humano es indispensable, según Toynbee, para comprender las diferentes génesis y los distintos desarrollos que las civilizaciones humanas han tenido con relación a condiciones objetivas uniformes y constantes. Pero, por otra parte, este grado de libertad no es infinito: la situación en que se inserta actúa como límite condicionante. Para expresar el punto de vista de Toynbee, puede decirse que el desafío es en todo caso un *problema* al que los hombres dan una solución: el problema condiciona la solución, pero caben varias soluciones distintas del mismo problema y la elección de estas soluciones pertenece a los hombres. Ello explica la diversidad recíproca de las civilizaciones y, al mismo tiempo, las uniformidades que las mismas presentan y que las hacen confrontables.

Sobre estas bases Toynbee niega la legitimidad de la pretensión de Spengler de prever de modo infalible la muerte de la civilización occidental. Esta civilización se halla ciertamente en crisis; pero la suerte de la misma no está determinada con antelación sino que depende del modo en que los hombres que viven en la misma respondan a este desafío. Toynbee afirma también que la suerte de las civilizaciones está unida esencialmente al reforzamiento del espíritu religioso. En este punto, su doctrina experimenta un endurecimiento que ha ido acentuándose en los últimos libros de su obra. Del planteamiento general de la misma debería resultar que la génesis y el desarrollo de toda civilización ocurren según ciertas líneas sólo empíricamente comprobables; y su comparación entre ellas exige la determinación de estas líneas mediante criterios metodológicos muy precisos. Pero, en este terreno, Toynbee procede más bien al azar; enumera una lista de 21 civilizaciones, sin que tal número resulte justificado; y su elección de las determinaciones constitutivas de tal civilización no obedece a ningún criterio justificado o justificable. Además, atribuye al cristianismo una función centra! en la conservación y en el progreso de las civilizaciones y lo constituye en fin de este progreso, pues afirma que "las civilizaciones tienen su *raison d'être* en contribuir al progreso espiritual" y que el desarrollo de las diversas religiones debe conducir a "un mutuo reconocimiento de su esencial unidad en la diversidad" (*Ib.*, VII, p. 448). De este modo, su visión de la historia se convierte en una especie de teología de la historia y en un anuncio profético del final místico de la misma historia.

748. CORRIENTES METODOLÓGICAS

Del anterior cuadro del historicismo resulta evidente que el historicismo (al igual que toda corriente filosófica) no constituye en su conjunto una doctrina única y coherente que se diversifique en cada uno de los pensadores, sólo en detalles insignificantes. La unidad del historicismo (como la de cualquier otra corriente) es la unidad del *problema* que el mismo aborda: el del conocimiento histórico, de sus fines y de sus métodos. Se puede establecer sin lugar a dudas un balance de los resultados obtenidos por esta corriente, poniendo en evidencia los puntos sobre los que hay acuerdo unánime o casi unánime, de sus defensores: entre estos resultados se incluye, por un lado, el reconocimiento del carácter individual del fin histórico y, por otro, el reconocimiento del carácter específico del instrumento de que se vale el conocimiento histórico, o sea, la comprensión o interpretación historiográfica. Pero, aparte la constatación de estos puntos que, por lo demás, son expresados y justificados diversamente por los distintos pensadores, y de la unidad del problema, no se puede hablar de "historicismo" como de una doctrina única y sencilla que pueda ser examinada, discutida y rebatida en su totalidad. Y sin embargo, esta tentativa la han acometido muchos escritores contemporáneos, cuya obra revela, en la disparidad del blanco de sus críticas, la inexactitud del planteamiento. En efecto, por un lado, se establece la ecuación entre historicismo y relativismo y se le objeta al historicismo su incapacidad de garantizar la normatividad de los valores y la obra de la razón, como lo ha hecho Leo Strauss (*Natural Rigbt and History — Derecbo natural e bistoria*, 1953); o su incapacidad de dar un sentido total a la historia, como lo ha hecho Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte — El origen y el fin de la historia,* 1949) o el intento de sustituir la auténtica fe religiosa por una fe ficticia, como lo ha hecho Karl Lowith (*Meaning in History — Significado de la historia,* 1949). O por el contrario, se niega aquella identificación y se ve en el historicismo la defensa de los valores humanos, como lo ha hecho Theodor Litt (*Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstsein — El despertar de la conciencia * histórica*, 1956); o incluso se ve en el historicismo una manifestación del "esencialismo", es decir, de la metafísica tradicional y, parcialmente, el recurso a esquemas científicos superados por su carácter metafísico, como lo ha hecho Karl Popper (*The 'Poverty of Historicism — La pobreza del historicismo,* 1944). En todas estas interpretaciones y críticas, se pasan por alto precisamente las manifestaciones más destacadas del historicismo, o sea, los resultados obtenidos por Dilthey y Weber.

Por tanto hay que reconocer la herencia del historicismo alemán contemporáneo, más que en ésta o parecida literatura polémica, en la continuación del trabajo metodológico iniciado por el historicismo en el campo de las ciencias culturales. Desde este punto de vista, el problema más importante sigue siendo el de la naturaleza y límites del instrumento cognoscitivo de que disponen dichas ciencias y, por consiguiente, el del *esquema explicativo* a que las mismas hacen referencia. Pueden distinguirse dos tendencias fundamentales: una, a reducir el esquema

explicativo propio de estas ciencias al de las ciencias naturales y reconocer en la *explicación causal* la única explicación posible en Todo terreno del saber; otra, a esclarecer la naturaleza de una *explicación condicional,* considerada como específica de las ciencias culturales.

La primera de estas corrientes la proclamó el Círculo de Viena (§ 808) y, muy en especial, Otto Neurath (*Empirische Sociologie — Sociología empirica,* 1931) que más tarde obtuvo su propio puesto en la *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada* con un ensayo del mismo Neurath *(Foundations on the Social Sciences — Fundamentos de las ciencias sociales,* 1944), y la defendió Carl G. Hempel *(The Functions of General Laws in History — La función de las leyes generales en la historia,* 1942), así como también Patrick Gardiner *(The Nature of Historical Explanation — La naturaleza de la explicación histórica,* 1952). Desde este punto de vista, la explicación histórica es una explicación causal en el sentido clásico: consiste en determinar las causas (*C*) de un acontecimiento 04) y esta determinación sólo puede hacerse mostrando cómo la verificación del acontecimiento *A* puede ser "lógicamente deducida" de ciertas reglas generales según las cuales un conjunto de acontecimientos de la especie *C* suele ir regularmente acompañado de un acontecimiento de la especie *A* (Hempel, en *Readings in Philosophical Analysis,* 1949, p. 459 y sigs.). La explicación causal se entiende aquí en el sentido riguroso (sustancialmente aristotélico) como deducibilidad del efecto de la causa a través de una ley general que exprese precisamente la acción de la causa. La explicación histórica se distinguiría de la explicación propiamente tal a lo más por ser un *esbozo* de explicación, es decir, una explicación imperfecta o aproximada.

La otra dirección metodológica la defienden sobre todo los historiadores de profesión, los cuales tratan de poner en claro la naturaleza de los instrumentos que emplean, y se refiere principalmente al concepto de Weber de la posibilidad objetiva. Su defensa puede hallarse en la obra de Raymond Aron *(Introduction à la philosophie de l'histoire — Introducción a la filosofía de la historia,* 1938; *La philosophie critique de l'histoire — La filosofía crítica de la historia,* 1938); también la defienden otros autores como Marc Bloch *(Apologie pour l'histoire — Apología de la historia,* 1949), H. I. Marrou *(De la connaissance historique — El conocimiento histórico,* 1954), Butterfield *(History and Human Relations — La historia y las relaciones humanas,* 1951), Pietro Rossi *(Lo storicismo tedesco contemporaneo — El historicismo alemán contemporàneo,* 1956), William Dray *(Laws and Explanation in History — Leyes y explicación en la historia,* 1957), H. Stuart Hughes *(Consciousness and Society — Conciencia y sociedad,* 1958), John H. Randall *(Nature and Historical Experience — La naturaleza y la experiencia histórica*, 1958); asimismo la han defendido historiadores y filósofos norteamericanos en dos volúmenes colectivos *(Theory and Practice in Historical Study — Teoría y práctica en los estudios históricos,* 1936. *The Social Sciences in Historical Study — Las ciencias sociales en los estudios históricos,* 1954). Desde este punto de vista, se insiste en el carácter individuante y selectivo del conocimiento histórico; en consecuencia, se niega que este conocimiento tenga por objeto una

totalidad absoluta, el llamado "mundo histórico" y, sobre todo, se recurre a la noción de *posibilidad retrospectiva* en la explicación histórica y se insiste en el carácter condicional de esta explicación, en el sentido de que la misma consiste en individuar, en un campo de posibilidades, las relaciones que ligan la posibilidad *decisiva* con las demás.

En apoyo de esta segunda corriente metodológica, puede observarse que, entre tanto, el esquema explicativo de que se valen las ciencias naturales (y en primer lugar la física) se aleja de la explicación causal clásica por lo menos tanto, cuanto esta corriente metodológica presidida por Weber, se aleja del esquema explicativo, propuesto por la primera fase del historicismo, de la comprensión intuitiva (§ 736). La polémica metodológica entre ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza ha perdido mucho de su fuerza con este acercamiento; y el esquema explicativo condicional que la misma quiere esclarecer, puede considerarse igualmente alejado del necesarismo a que recurría la ciencia clásica de la naturaleza como del indeterminismo a que recurre el historicismo en sus iniciospolémicos.

BIBLIOGRAFÍA

§ 735. Sobre el historicismo alemán son fundamentales: Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* Turín, 1956; R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, París, 1952.

§ 736. Lista completa de los escritos de Dilthey bajo el cuidado de H. Zeeck, en "Archiv für Geschichte der Phil.", 1912, p. 154-161. Los escritos de Dilthey están reunidos en *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Leipzig, 1923-1926. *Critica della ragione storica*, Antología de escritos con introducción y bibliografía de Pietro Rossi, Turín, 1954.

L. Landgrebe, *W. D.s Theorie der Geisteswissenschaften*,Halle, 1928; G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig-Berlín, 1931; D. Bischoff, W. D.s *geschichtliche Lebensphilosophie,* Leipzig-Berlín, 1935; O. F. Bollnow, *D.*, Leipzig-Berlín, 1936; H. A. Hodges, *W. D., an Introduction,* Londres, 1944; Id., *The phil. of W. D.*, Londres, 1952; P. Rossi, en "Riv. crit. storia filos.", 1952-53.

§ 739. De Simmel, además de los escritos citados: *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam, 1923; *Vorlesungen über Schulpädagogie*, Osterwieck, 1922; *Fragmente und Aufsátze,* Munich, 1923. *Los problemas fundamentales de la filosofía*, fueron traducidos al italiano por A. Banfi, bajo el título de *I problemi fondamentali della filosofia,* Florencia, 1922. El artículo a que se alude en el texto se publicó en "Archiv für systematische Philosophie", 1895, y luego en *Zur Philosophie der Kunst,* p. 111 y sigs.

A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez G. S.,* París, 1914; M. Adler, *G. S.s Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Viena-Leipzig, 1919; N. J. Spykman, *The Social Theory of G. S.*, Chicago, 1925; H. Wolff, *The Sociology of G. S.*, Glencoe, Ill., 1950; Banfi, en *Filosofi contemporanei,* Milán, 1961, p. 161-212.

§ 740. De Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, se cita en su edición definitiva, 2 vols., Munich, 1918-1922. Hay una traducción castellana bajo el título de *La decadencia de Occidente.*

A. Messer, O. S. *als Philosoph*, Stuttgart, 1924; A. Fauconnet, *O. S.*, París, 1925; E. Gauhe, S. *und die Romantik*, Berlín, 1937; H. S. Hughes, O. S., Nueva York, 1952; Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* Milán, 1960, p. 68-69. Bibliografía en M. Schroeter, *Metaphysic des Untergangs,* Munich, 1949.

§ 741. De Troeltsch: *Gesammel Schriften*, 4 vols. Tubinga, 1922-1925; *Gesammelte Aufsàtze zur Geistesgeschichte und Religionsoziologie*, Tubinga, 1925.

E. Vermeil, *La pensée religieuse de T.,* París, 1922; W. Kökler, *E. T.*, Tubinga, 1941.

§ 742. De Meinecke, además de las obras citadas en el texto, los ensayos reunidos en *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte,* Leipzig, 1939; trad. italiana, Nápoles, 1948.

Croce, *La storia come pensiero e come azione,* Bari, 1938, p. 51-73; W. Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung,* Munich, 1950; Chabod, en "Rivista Storica Italiana", 1955, p. 272-288; W. Stark, Introducción y prólogo a la traducción inglesa de la *Idea della ragion di Stato,* publicada con el título de *Machiavellism*, New Haven, 1957.

§ 743. De Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionsoziologie*, 3 vols. Tubinga, 1920-1921; *Gesammelte Aufsatze zur Social-und Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, 1924; *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922, 2a ed. 1951 ; *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1925.

Traducciones italianas: La ética protestante y el espíritu del capitalismo — *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Roma, 1945; *Il lavoro intellettuale come professione,* Turín, 1949; *Il metodo delle scienze storico-sociali,* bajo el cuidado de Pietro Rossi, Turín, 1958 (contiene los ensayos metodológicos fundamentales); *Economia e società,* bajo el cuidado de Pietro Rossi, 2 vols., Milán, 1961.

Marianne Weber, *M. W., ein Lebensbild,* Tubinga, 1921; 1950; K. Jaspers, M. W., Oldenburg, 1932.

§ 744. Sobre la metodologia de Weber: B. Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus (Eine methodologische Untersuchung über das Verhältnis vom Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und M. W.)*, Tubinga, 1928; W. Bienfait, *M. E.s Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, Berlín, 1930; A. von Schelting, *M. W.s Wissenschaftslehre,* Tubinga, 1934; T. ParsonS, *The Structure of Social Action,* 1937; 2[a] ed. Glencoe, Ill., Pietro Rossi, *Storia e storicismo della filosofia contemporanea,* cit. p. 93-132.

§ 745. Sobre la sociologia de Weber: T. Parsons, *op. cit.*,; R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, París, 1950.

§ 746. Sobre el concepto de avalorabilidad: A. von Schelting, Op. *cit. ;* R. Aron, *La phil, critique de l'histoire*, cit.; Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo, cit.*

§ 747. De Toynbee, los dos primeros volúmenes de la obra principal, se hallan traducidos al italiano con el título de *Panorami della storia,* bajo el cuidado de G. Cambon, Milán, 1954; *Civiltà al paragone,* trad. de G. Paganelli y A. Pandolfi, Milán, 1949; *// mondo e l'occidente,* trad. de G. Cambon, Milán, 1956.

P. Geyl, *The Pattern of the Past,* Boston, 1949; E. F. J. Zahn, *T. und das Problem der Geschichte,* Colonia y Oppladen, 1954; Pietro Rossi, en "Filosofia" 1952, p. 207-250; Id., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* cit. p. 333-360; O. Anderle, *Das universalhistorische System A. J. T.*, Frankfurt del Maine, 1955 (con bibliografía).

§ 748. Sobre los autores citados en este párrafo v. Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* cit., y las citas bibliográficas en el mismo contenidas.

CAPITULO VIH

EL PRAGMATISMO

749. PRAGMATISMO Y PRAGMATICISMO

El pragmatismo es la forma que ha adoptado, en la filosofía contemporánea, la tradición clásica del empirismo inglés. La vía seguida por el empirismo clásico consistía en explicar la validez de un conocimiento refiriéndolo a las condiciones empíricas que lo han determinado y, en consecuencia, preparar un análisis de la experiencia encaminado a la búsqueda de estas condiciones. Para Locke, lo mismo que para Hume o para Stuart Mill, una proposición puede considerarse verdadera y, en general, un producto cualquiera de la actividad humana puede considerarse válido únicamente si los elementos de que resulta pueden scr hallados en la experiencia y están vinculados según un orden que es el mismo de la experiencia. En este contexto, la experiencia es una acumulación y registro progresivo de datos y la organización o sistematización de los mismos. Con lo cual, la experiencia a que hacía referencia el empirismo clásico, era sustancialmente, la experiencia *pasada*: constituía un patrimonio cerrado que se podía inventariar y sistematizar en forma exhaustiva y definitiva.

Para el pragmatismo, la experiencia es sustancialmente *apertura hacia el futuro*: el aspecto anticipatorio y proyectante la caracteriza de modo primario. El análisis de la experiencia no es, pues, el inventario de un patrimonio acumulado, sino la previsión o anticipación de los desarrollos o de la utilización posible de este patrimonio. Desde este punto de vista, una "verdad" es tal no por ser cotejable con los datos acumulados por la experiencia pasada sino por ser susceptible de un *uso* cualquiera en la experiencia futura. La previsión de este uso, la determinación de sus límites, de sus condiciones y de sus efectos, constituye el *significado* de la verdad misma. En este sentido, la tesis fundamental del pragmatismo es que toda verdad es una norma de acción, una norma para la conducta futura: entendiéndose por "acción" y por "conducta futura" toda especie o forma de actividad tanto cognoscitiva como práctica, tanto emotiva como estética.

El pragmatismo constituye la primera contribución original de los Estados Unidos de América a la filosofía occidental. El pragmatismo ha adoptado dos formas fundamentales: una forma *metafísica,* que es una teoría de la verdad y de la realidad (James, Schiller, etc.) y una forma *metodológica,* que puede describirse como una teoría de! significado

(Peirce, Mead, Dewey, etc.). El propio Peirce, que es su fundador, prefirió en un momento dado designar esta segunda forma de pragmatismo con el nombre de *pragmaticismo*, para distinguirla de la forma metafísica. (*Coll. Pap.*, 5, 411-437).

750. PEIRCE

El fundador del pragmatismo fue Carlos Sanders Peirce (1839-1914), un cultivador de la lógica simbólica y semiótica y un genial divulgador de doctrinas científicas. Sus escritos aparecieron en forma de ensayos y artículos, en diversas revistas norteamericanas. Una primera colección, publicada en 1923, con el título *Azar, amor y lógica,* llamó la atención sobre la importancia de su obra: importancia que parece todavía mayor después de la publicación completa de todos sus escritos.

En el campo de la lógica simbólica, su mayor contribución es la concerniente a la lógica de las relaciones que debía luego encontrar su sistematización en la obra de Russell. En el campo de la *semiótica,* es decir, de la teoría de los signos, Peirce ha vuelto a formular la teoría estoica del significado (§ 92) en términos que le han dado derecho de ciudadanía en la lógica moderna. "Un signo o *representamen* es algo que está, con respecto a alguno, por alguna otra cosa en algún respecto o capacidad. El signo se dirige a alguno, esto es, crea en el espíritu de. aquella persona un signo equivalente o incluso más desarrollado. El signo que éste crea lo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está por alguna cosa que es su *objeto.* Está por aquel objeto no en todos sus aspectos sino con referencia a una especie de idea que yo llamo el fundamento *(ground)* del signo" (*Coll. Pap.*, 2, 228). Lo que Peirce entiende por *interpretante-fundamento* es lo que los estoicos entendían conjuntamente por *significado.* Lo que Peirce llama *objeto* es lo que los estoicos llamaban *cosa*: con la corrección de que el objeto puede ser una cosa cualquiera, perceptible o imaginable e incluso, en cierto modo, no imaginable. Cuando el objeto del signo es una cosa real, el signo se convierte en una *proposición* que, precisamente con referencia al objeto, puede ser declarada verdadera o falsa (*Ib.*, 2, 310). Un rasgo original de la semiótica de Peirce es la consideración de aquel aspecto del proceso semiótico que más tarde se llamará *pragmático*: o sea, de la situación en que el mismo tiene lugar cuando asume la forma de la *aserción.* En efecto, Peirce define la aserción como la prueba que el que habla da al que escucha, de que él *cree* algo, es decir, que considera una idea como definitivamente obligante en una determinada ocasión. En toda aserción existen tres partes: un signo de la ocasión de la obligación, un signo de la idea reforzado y un signo evidencial de la obligación sentida del que habla en cuanto se identifica a sí mismo con la inteligencia científica (*Ib.*, 2, 335). Estas ideas de Peirce se han demostrado fecundas en la lógica y en la semiótica contemporánea, como también se han demostrado fecundas las múltiples distinciones y clasificaciones de signos que nos ha dejado en sus escritos.

La tesis fundamental de Peirce es que el único fin de toda investigación o procedimiento racional es el establecimiento de una *creencia*: entendiéndose por creencia un hábito o regla de acción que, aunque no mueve

inmediatamente a actuar, hace posible comportarse de cierta manera cuando se presenta la ocasión. Peirce admite que hay varios métodos para establecer una creencia y reconoce que cada uno de estos métodos tiene sus ventajas. El método de la *tenacidad,* propio de quien se niega a poner en discusión sus propias creencias, puede conducir al éxito a la persona obstinada. El método de la *autoridad,* prohibiendo las opiniones opuestas puede conducir a la paz. El método *a priori* o metafísico, que admite sólo los principios que están "de acuerdo con la razón", produce brillantes construcciones intelectuales, aunque divergentes e incontrolables. Todos estos métodos tienen de común la nota de que no pueden, a base de sí mismos, ser declarados falsos: excluyen la posibilidad de error y, por tanto, de la corrección eventual. Sólo el método científico incluye en sı la posibilidad del error y está organizado con miras a la propia corrección. 'Yo puedo, dice Peirce, partir de hechos conocidos u observados para avanzar hacia lo que no conozco; y sin embargo, las reglas que sigo al hacer esto, pueden no ser las que aprobaría la investigación. El criterio para ver si verdaderamente estoy siguiendo el método, no es la llamada inmediata a mis sentimientos o a mis objetivos, sino que implica por el contrario, a él mismo, la aplicación del método" (*Coll. Pap.,* 5, 585). En otros términos, la esencia del método científico es reconocer en línea de principio su falibilidad y tener en sí mismo un criterio para juzgarse y corregirse. El *falibilismo* constituye así un rasgo esencial de la filosofía de Peirce (*Ib.*, 1, 141, y sigs.).

Desde este punto de vista, todos los procesos de razonamiento se caracterizan por el hecho de que tienden a corregirse a sí mismos. Y de esta manera hace la inducción que procede por muéstreos y a cada nuevo muestreo corrige sus premisas. Así hace la deducción, cuya certeza se funda no en la ausencia de errores sino en la posibilidad de usar controles que permiten reconocer y corregir los errores (*Ib.*, 5, 575 y sigs.).

El segundo rasgo esencial es el criterio pragmaticista del significado que expuso por primera vez en el famoso ensayo de 1878, "*Cómo hacer claras nuestras ideas".* Si la función del pensamiento es la de producir creencias y si la creencia es una regla o un hábito de acción, el único camino para determinar exactamente el significado de una creencia y para no dejarse extraviar por la diversidad de expresiones que la misma puede asumir, es el de considerar los efectos previsibles que la creencia misma tiene sobre la acción. Dice. Peirce: "Para desarrollar el significado de una cosa, debemos determinar simplemente qué hábitos produce la misma, porque lo que una cosa significa consiste simplemente en los hábitos que la cosa implica. Ahora bien, la identidad de un hábito depende de cómo éste puede conducirnos a actuar, no sólo en las circunstancias que pueden ocurrir probablemente, sino también en aquellas otras que, por improbables que sean, siguen siendo posibles. Lo que el hábito es depende de *cuándo y cómo* nos lleva a actuar. En cuanto al *cuándo* todo estímulo a la acción se deriva de la percepción; en cuanto al *cómo,* el objeto de la acción consiste en producir algún resultado sensible. Así llegamos nosotros a lo que es tangible y concebiblemente práctico como a la raíz de toda distinción real de pensamiento, aun de la más sutil; y no hay distinción de significado tan fina que no consista en una posible diferencia práctica"

(*Coll. Pap.*, 5, 400). Desde este punto de vista, la regla para obtener la claridad de una idea prescribe simplemente la consideración de los efectos prácticos que pueda tener el objeto de la idea. La "concepción" se reduce totalmente a la concepción de estos efectos posibles (*Ib.*, 5, 412). Pero, según Peirce, esto no autoriza a reducir la verdad a la utilidad. Peirce mantiene la definición tradicional de la verdad como correspondencia entendiéndola en el sentido de la "conformidad de un signo a *su* objeto" (*Ib.*, 5, 554). Pero esta conformidad no es estática sino dinámica: se encuentra en el límite de un proceso de investigación que controla o corrige indefinidamente sus resultados. En este sentido, la verdad de la proposición de que César pasó el Rubicón consiste en que, cuanto más avanzamos en nuestros estudios arqueológicos o de cualquier otra naturaleza, más fuertemente nos sentimos impulsados a mantener la conclusión expresada en aquella proposición (*Ib.*, 5, 566). En general, puede decirse que "una proposición verdadera es una proposición creída que nunca conducirá a una decepción mientras no sea comprendida de modo distinto a como fue entendida" (*Ib.*, 5, 569).

Este punto de vista metodológico exige algunas condiciones para su realización. La primera es negativa y consiste en la renuncia a todo "necesarismo", es decir, a toda concepción que implique necesidad en el mundo o en los procedimientos de la ciencia. Todos los procedimientos de la ciencia (la inducción, la hipótesis, la analogía) son, según Peirce, de naturaleza *probabilista* y se valen de las técnicas del *muestreo* efectuando sus generalizaciones a partir de un número determinado de casos que se pueden considerar como una muestra suficiente del conjunto. Esto quiere decir que, en el mundo mismo no hay necesidad alguna y que la necesidad no puede ser "postulada" como fundamento de los procedimientos de la ciencia y, en general, de una consideración racional del universo. Esta consideración no exige sino que excluye la necesidad: necesidad que, por otra parte, no puede apoyarse en ninguna prueba empírica. Según Peirce, el mundo es, a todos los efectos, el reino del azar: pero un azar en el que son cotejables las constancias o *uniformidades* de acontecimientos que constituyen el objeto de la investigación científica y son expresables en leyes (*Coll. Pap.*, 6, 398 y sigs.). Pero estas uniformidades están constituidas por la concordancia de los objetos en ciertos caracteres positivos y negativos, por lo que no manifiestan ningún "orden" total (*Ib.*,). A esta concepción del mundo la llama Peirce *tijismo* (de *tycbe* = azar, suerte).

Estas ideas de Peirce se han revelado extraordinariamente fecundas en la filosofía contemporánea y conservan su actualidad manteniéndose eficaces para bloquear toda concepción necesarista del mundo, tanto de tipo material o mecánico como de tipo espiritualista. Peirce fue también partidario de otras ideas que se hallan más estrechamente ligadas con el espíritu de su tiempo. El fondo de su especulación siguió siendo el concepto de la evolución, en el sentido progresivo y optimista en que lo aceptaron muchos pensadores de su época *y* de tiempos más modernos. De la evolución, Peirce subrayó especialmente la *continuidad,* llamando *sinecismo* a su doctrina a este respecto. El espíritu, es decir, la conciencia se reconoce en la cima de la evolución y en su dominio se reconocen tres

formas de dicha evolución: la *ticástica*, debida al azar; la *anacástica*, debida a la necesidad y la *agapástica*, debida al amor. Peirce insiste, sobre todo, en esta última, pues ve en el amor de la humanidad el producto más elevado de la evolución espiritual (*Ib.*, *6*, 302 y sigs.).

751. JAMES

El método pragmatista se injertó en el tronco de la filosofía tradicional, merced al uso que del mismo hizo William James en su defensa del espiritualismo. Nacido en Nueva York en 1842, estudió en Europa donde permaneció durante largos períodos. Fue profesor de psicología (1889-1897) y de filosofía (1897-1907) en la universidad de Harvard y murió en 1910. Sus primeros estudios fueron de sociología y psicología; es autor de una obra clásica, *Los principios de psicología* (1890) y de un tratado igualmente clásico sobre *Las diversas formas de experiencia religiosa* (1902). Los escritos filosóficos de James son colecciones de ensayos, de lecturas o cursos de conferencias: *La voluntad de creer* (1897); *Pragmatismo: nombre nuevo para viejos modos de pensar* (1907); *El significado de la verdad: continuación del pragmatismo* (1909); *Un universo pluralista* (1909). A estos escritos hay que añadir los que fueron publicados después de su muerte: *Problemas de la filosofía. Comienzo de una introducción a la filosofía* (1911); *Memorias y estudios* (1911); *Ensayos sobre el empirismo radical* (1912); *Ensayos y recensiones* (1920) y dos volúmenes de *Cartas,* editados por su hijo.

James ha llamado *empirismo radical* a su filosofía; pero su empirismo es, como el de Peirce, una perspectiva para el futuro en lugar de un balance del pasado. Ya en los *Principios de psicología,* caracterizaba la vida psíquica en general en los términos de tal perspectiva. Y así afirmaba: "La persecución de los *fines futuros* y la elección de los medios para su alcance son la contraseña y el criterio de la presencia de la mentalidad en un fenómeno. Todos empleamos este criterio para distinguir entre el procedimiento inteligente y el mecánico. No atribuimos mentalidad a los bastones ni a las piedras porque nos parece que nunca se mueven *con miras a* algo, sino sólo cuando son impulsados, y en este caso indiferentemente y sin sombra de elección" *(Princ. of Psych.*, I, p. 8) En la acción refleja, que es el tipo de toda actividad mental, James acentúa la importancia del término final. Desde este punto de vista, la impresión sensorial existe sólo *para* despertar el proceso central de elaboración o de reflexión, y el proceso central existe sólo *para* provocar el acto final. De este modo, toda acción es una reacción ante el mundo externo; y el estado intermedio (pensamiento, reflexión, contemplación) es sólo un puesto de tránsito para conducir a la acción. En otros términos "el departamento volitivo de nuestra naturaleza domina tanto al departamento racional como al sensible; o, en lenguaje más claro, la percepción y el pensamiento existen sólo con miras a la conducta" *(The Will to Believe*, p. 114). Todo esto no es más que una nueva expresión de la tesis de Peirce de que todo procedimiento de investigación desemboca en la determinación de una creencia. Pero mientras Peirce se encamina por

esta tesis a la consideración de los métodos que permiten la determinación de las creencias y a la preferencia de aquel método que hace posible su incesante rectificación (método que Peirce considera propio de la ciencia), James asumiendo como ya adquiridas (o adquiribles independientemente de todo método) las creencias de que el hombre dispone, transforma la tesis misma en un criterio para juzgar la validez de las creencias. Desde este punto de vista, se convierten en "verdaderas" las creencias que son "útiles" para la acción.

James considera que la misma ciencia ha de ser juzgada con esta medida. Si se prescinde de los fines propios de la conducta humana, dice, la elaboración que la ciencia hace experimentar al material basto de la experiencia no tiene significado ni objeto. En efecto, la ciencia no es la registradora impasible de los hechos objetivos: la ciencia rompe el orden dado de los fenómenos, establece entre ellos relaciones que no pertenecen a su tosca naturalidad, y llega a simplificar y a prever. Pero simplificación y previsión son fines humanos y así todo el trabajo de la ciencia está ordenado a la realización de tales fines. Aquí sería natural la objeción de que la ciencia logra simplificar y prever sólo en la medida en que los hechos mismos lo permiten y no basta que un fin sea deseado o querido por el investigador para que el objeto investigado se conforme a el. Pero James resulta poco accesible a estas consideraciones porque, a diferencia de Peirce, sus intereses se dirigen no ya al campo de la ciencia, sino a los de la moral y la religión. En estos campos es donde él utiliza su criterio pragmatista de la verdad en sentido escuetamente fideista.

La tesis fundamental de la *Voluntad de creer* es que, desde el momento en que la función del pensamiento es la de servir a la acción, el pensamiento no tiene el derecho de inhibir o bloquear creencias útiles necesarias para una acción eficaz en el mundo. Ciertamente, ello no implica el derecho de creer en todo lo que se quiere. Pero sucede a veces que la hipótesis formulada por la creencia es de aquellas que no puede demostrarse ni verdadera ni falsa; sucede también que es una hipótesis *viva,* esto es, que hace una llamada real al espíritu de quien se la formula; y en fin, sucede también que la misma es *importante*, o sea, decisiva para la vida del individuo y no se refiere a cuestiones sin importancia. Pero si una hipótesis tiene estos tres caracteres, el hombre tiene el derecho de creer, sin esperar a que la misma se convierta en una hipótesis demostrada. En estos casos, el hombre debe cargar sobre sí el riesgo de incurrir en error, ya que si no admite este riesgo y renuncia a creer, decide prácticamente en sentido negativo, comportándose como si no creyese y de esta manera corriendo con el riesgo práctico de la tesis negativa. James apela, a este propósito, a la "apuesta" de Pascal y la interpreta en el sentido del riesgo inevitable que comporta tanto la fe como la no-fe. Pero mientras la renuncia a la fe es renuncia a todas las ventajas eventuales que pueden derivar de la misma, en cambio, la fe tiene esta ventaja: puede provocar su propia verificación. Esto es verdad, sobre todo, en las relaciones entre los hombres. La simpatía, el amor, se conquistan con la fe en su posibilidad. Y todo organismo social, por pequeño o grande que sea, se rige por la confianza de que cada uno hará lo que debe y, por tanto, es una consecuencia de esta confianza.

James extiende el principio incluso a la estructura moral del universo. Aquí también tiene que ver el hombre con un *puede ser* y debe correrse el riesgo de la fe. Por ejemplo, que la vida sea digna de ser vivida, es cosa que depende únicamente de la fe, ya que la vida es tal como nosotros la hacemos desde el punto de vista moral. Ciertamente, la fe en la bondad del mundo visible se puede verificar únicamente sobre el fundamento de la fe en un mundo invisible. Pero James cree que esta misma fe puede, en cierta medida, producir la propia verificación y que el hombre se encuentra también aquí frente a un *puede ser,* de que le convenga aceptar la responsabilidad y el riesgo *(The Will to Believe*, p. 61).

De este modo, el pragmatismo es para James solamente un puente de paso hacia el espiritualismo. El mismo subrayó las concordancias de su filosofía con la de algunos espiritualistas franceses, especialmente con la de Bergson; por otro lado, trató de formular con menor dogmatismo o mayores limitaciones las tesis del espiritualismo clásico. Según James, la visión espiritualista exige un mundo *pluralista,* es decir, un universo en que la multiplicidad y la independencia relativa de los seres y de las conciencias haga posible, la indeterminación, el acaso, la libertad y en el que el progreso sea la resultante de la cooperación de los esfuerzos. El monismo, lo mismo el idealista que el materialista, hace del universo una masa compacta en la que todo está bien o todo está mal; en la que todo está determinado y no hay lugar para la acción creadora. Ello obliga a todos los seres a una corresponsabilidad necesitante que les hace imposible la elección. En cambio, el pluralismo rompe la responsabilidad de cada una de las partes, pero sin negar su solidaridad efectiva. Reconoce que pueden actuar mal y que esta posibilidad no es inevitable ni absolutamente evitable. De esta manera, el progreso del mundo viene a depender de la colaboración voluntaria de sus partes. "El universo progresista, dice James en su último escrito, (*Intr. a la fil.*, p. 169) está concebido según una analogía social, como una multiplicidad, un pluralismo de fuerzas independientes; y éste será un éxito exactamente en la medida en que el mayor número de sus fuerzas trabajen por su éxito. Si ninguna de ellas trabaja en ello, será un fracaso; pero si cada una obra lo mejor que pueda, será un éxito. De este modo, sus destinos están pendientes de un *si* o, más bien, de una serie de *sis* —lo que vuelve a decir, en el lenguaje propio de la lógica que, siendo el mundo incompleto hasta hoy, su carácter total no puede expresarse sino por *hipótesis* y no con proposiciones categóricas."

En un universo de esta índole, Dios mismo no puede ser concebido ni como omnisciente ni como omnipotente: es un Dios *finito.* "En el sistema pluralista, Dios, al no ser ya el absoluto, tiene funciones que pueden considerarse no del todo distintas de las demás partes menores y, por tanto, semejantes a nuestras mismas funciones. Teniendo un ambiente externo a él, existiendo en el tiempo y creando su historia como nosotros mismos, escapa a aquella extrañeidad respecto a todo lo que es humano, la cual es propia de lo estático, intemporal y perfecto Absoluto" *(A Pluralistic Universe,* p. 318-319). Un universo pluralista de esta clase es más parecido a una república federal que a un imperio o a un reino. El universo pluralista es siempre, en cierta medida, un

multiverso: su unidad no es implicación universal, integración absoluta e interpretación total de sus partes: es una unidad de continuidad, contigüidad y concatenación, es decir, una unidad de tipo *sinecista*, en el sentido que Peirce da a este término (*Ib.*, p. 325).

752. SCHILLER

El criterio de la verdad como utilidad, que James había empleado en el dominio moral y religioso, lo ilustra en el dominio lógico y gnoseológico el representante del pragmatismo inglés Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937). Schiller fue, primero, alumno y, después, profesor en Oxford; luego, desde Inglaterra pasó a enseñar en la Universidad de Los Angeles, en América. Su primer libro, *Los enigmas de la esfinge*, un estudio sobre la filosofía de la evolución (1891), es una defensa del pluralismo metafísico y una interpretación del proceso evolutivo como coordinación creciente de las mónadas individuales que constituyen el universo. Su primera defensa del pragmatismo está en el ensayo *Los axiomas como postulados*, publicado en el volumen de estudios en cooperación *Idealismo personal* (editado por H. C. Sturt, 1902). Sus escritos más notables son los siguientes: *Humanismo* (1903); *Estudios sobre el humanismo* (1907); *Lógica formal* (1922); *Problemas de la creencia* (1924); *Lógica para el uso: introducción a la teoría voluntarista del conocimiento* (1930); *¿Deben los filósofos disentir? y otros ensayos* (1934); *Nuestras verdades humanas* (1939).

Schiller llama *humanismo* a su pragmatismo y pretende restablecer todo pensamiento o procedimiento lógico en la situación psicológica que le da colorido y significado. Una "razón pura" que prescinda completamente de las exigencias de la acción le parece una aberración patológica, una falta de adaptación que la selección natural deberá pronto o tarde eliminar (*Studies in Humanism*, 1902, p. 8). En el fondo de todo conocimiento hay un postulado emocional; y en el fondo de todo razonamiento, una necesidad práctica. El acto lógico fundamental, el juicio, es un acto exquisitamente humano y personal, provocado por un interés específico o por una necesidad imperiosa. La lógica que quiere despersonalizar este acto lo reduce a un conjunto de palabras y reduce su significado al de las palabras que lo expresan; pero, así entendido, no es ya un juicio, sino una pura proposición verbal. El escrito de Schiller, *Lógica formal*, es una crítica de esta lógica y de toda lógica tradicional; en cuanto ésta, prescindiendo del problema de la verdad material, es inutilizable para entender los procedimientos de la ciencia y del saber efectivo y cae en contradicciones y vaciedades verbales, que la hacen carente de todo valor científico. El único uso posible de la lógica formal es el servir de juego intelectual, de agradable y divertido pasatiempo (*Formal Logic*, 2.ª ed., 1931, p. 388).

El procedimiento efectivo de la ciencia obedece al criterio de lo útil. La verdad de la geometría reside enteramente en su utilidad para fines prácticos; y su validez universal se funda solamente en el interés universal en reconocerla válida. En las ciencias físicas, la creencia en leyes

universales está fundada en la necesidad de poder hacer previsiones sobre la existencia futura de las cosas para regular nuestra conducta. Y el postulado de la uniformidad de las leyes de la naturaleza es sólo un expediente metódico que permite calcular los hechos sin esperar a su verificación. Por otra parte, una ley de la naturaleza solamente es una fórmula compendiada, una ficción conveniente para describir el comportamiento de una determinada serie de acontecimientos. Las cosas del sentido común, los átomos del físico, el absoluto del filósofo, no son más que esquemas de ordenación de las múltiples cualidades de los fenómenos, en correspondencia con necesidades prácticas determinadas: son abstracciones y valen como realidad sólo en cuánto son instrumentos para actuar sobre la experiencia. Las verdades científicas son válidas si son eficaces. Cuando las consecuencias predichas por ellas se verifican y ofrecen, por tal motivo, un dominio efectivo de los hechos, su validez es verificada, si no consiguen esto y son desmentidas por los hechos, deben abandonarse. Ninguna verdad científica es, pues, absoluta y definitiva. Cada una de ellas es sólo la más conveniente en determinadas condiciones históricas de la investigación científica.

Con esto, el hombre se convierte verdaderamente, como decía Protágoras, en la "medida de todas las cosas''. Sin embargo, no todo lo que es útil es verdadero. El criterio pragmatista no anula la distinción entre verdad y falsedad, y no justifica el uso de ficciones, errores, mentiras o pretendidas verdades. La utilidad de un conocimiento debe ser, en primer lugar, medida con respecto a un fin querido o reconocido por el individuo. Y el individuo mismo tiende, en el decurso de su vida, a una consolidación y subordinación de intereses que le impele a suprimir muchos de sus intereses iniciales y a declarar inútiles y, por tanto, falsas las valoraciones fundadas en ellos. El principio pragmatista obra ya en el individuo corno *principio selectivo*, que busca y consolida la utilidad y en ella funda sus valoraciones relativamente más sólidas. Este principio selectivo continúa su acción aún más allá del individuo, en la vida social. Los gustos y los actos del individuo encuentran en la sociedad una valoración variable, y no siempre el fin elegido por él obtiene la aprobación social, de manera que el acto que él cree digno de ser realizado con vistas a un fin deseable, puede ser considerado falso y erróneo por los demás individuos. Pero también aquí el único criterio selectivo es el de la utilidad y eficiencia de los conocimientos o de las proposiciones examinadas. Es esta utilidad y eficiencia lo que determina su reconocimiento social *(Humanism,* 2.ª ed., 1912, p. 59). Con todo, la eficacia operativa de una creencia no es igual para todos los hombres. Muchos están dispuestos a negar incluso la eficacia de la fe en Dios. En esto, todo depende del temperamento personal, y es imposible decir nada a título de máxima. El pragmatismo, por tal motivo, no lleva (como James había creído) hacia una concepción espiritualista; únicamente debe preocuparse por defender la libertad de la elección humana y la indeterminación del mundo, esto es, las dos condiciones que hacen posible a cada individuo o a cada grupo de individuos la elección de su verdad. Schiller objeta al determinismo que es, en sí mismo, un fruto de aquella libertad que niega *(Humanism,* p. 311); y sostiene la naturaleza plástica de

la realidad, que debe ser tal que se adapte a los fines humanos. Es hasta peligroso establecer límites precisos a esta plasticidad, porque la aceptación de estos límites impediría el descubrimiento de las ulteriores posibilidades que la misma plasticidad ofrece al hombre. Desde este punto de vista, la filosofía debe incluir en su síntesis toda la idiosincrasia y características de la personalidad que la construye. Las filosofías personales difieren necesariamente entre sí, por más que puedan ser agrupadas en clases naturales, según ciertas semejanzas considerables que no se verifican entre clases diversas. Por esto, la historia de la filosofía muestra la aparición periódica de los grandes tipos de filosofía y de los grandes problemas sobre los cuales los filósofos disienten. En realidad, la verdad de una filosofía sólo puede ser atestiguada reconstruyendo la historia psicológica del filósofo (*Must Philosophers Disagree?* , p. 10).

La referencia a la psicología individual es característica del pragmatismo de Schiller. Su humanismo está fuertemente impregnado de subjetivismo y de idealismo; y precisamente por esto se resuelve en un relativismo radical.

753. VAIHINGER

En Alemania, una manifestación análoga y paralela al pragmatismo americano es la filosofía del *como si* de Hans Vaihinger (1852-1933), que lleva hasta el límite extremo la subordinación del conocimiento a la acción, rehusando identificar la utilidad con la verdad y reconociendo que pueden ser útiles y, por tanto, válidas creencias o doctrinas abiertamente contradictorias y falsas.

Vaihinger es, en primer lugar, un estudioso de Kant, al cual dedicó un importante comentario (*Comentario a la Crítica de la razón pura*, 1881-1892). Y en la *Critica de la razón pura*, y precisamente en la dialéctica trascendental, ha encontrado su primera inspiración. Allí, en efecto, Kant, después de haber negado a las *ideas* de la razón pura todo valor objetivo, las ha tomado como criterios reguladores de la investigación científica, la cual debe proceder *como si* la unidad absoluta de la experiencia, expresada por las ideas de alma, mundo y Dios, fuera posible. Este punto había adquirido particular relieve en el neocriticismo de Federico Alberto Lange (§ 723), al que Vaihinger considera como su maestro. Lange había considerado la metafísica y la religión como libres creaciones poéticas, faltas de validez científica y destinadas a embellecer y elevar la vida. Vaihinger, ya en un escrito destinado a Lange y a otras dos figuras de la filosofía alemana (*Hartmann, Dühring und Lange*, 1876, p. 194), le atribuía el mérito de haber colocado la esencia de la religión en la "libre poesía del espíritu en los mitos" y había afirmado la necesidad de acudir al criticismo, no en cuanto sistema cerrado, sino en cuanto método científico continuamente abierto (*Ib.*, p. 235). Pero, además de encontrar antecedentes en estos puntos kantianos o neokantianos, la filosofía de Vaihinger los encuentra también en la doctrina de Nietzsche, que había afirmado resueltamente la subordinación de los valores intelectuales a la

vida y a la voluntad del poder; y, además, como todo el pragmatismo en general, en la crítica de la ciencia, que concede sólo un valor utilitario y pragmático a los principios y las hipótesis de la ciencia.

La tesis fundamental de Vaihinger es que todo conocimiento humano es *ficción.* La *Filosofía del como si* (1911) se propone demostrar que todos los conceptos, las categorías, los principios y las hipótesis de que se valen el saber común, las ciencias y la filosofía son ficciones carentes de toda validez teórica, a menudo íntimamente contradictorias, pero aceptadas y mantenidas porque son útiles. Vaihinger considera que no sólo es así de hecho, sino que así debe ser y, más aún, que la única alternativa para el futuro es la de un uso consciente y prudente de las ficciones como tales. La ficción no puede ser considerada como una hipótesis. La hipótesis espera ser verificada en la realidad y tiene la pretensión de reproducirla. La ficción no tiene esta pretensión: es útil, sirve para alguna cosa, y nada más. Son ficciones en este sentido las categorías fundamentales de que se sirve el pensamiento científico: la de cosa y de su propiedad, la de causalidad, la de principió y consecuencia. Los conceptos de unidad, de multiplicidad, de existencia, etc., no son propiamente categorías, sino más bien juicios de percepción que dependen directamente de las sensaciones. Vaihinger se mantiene fiel a un principio sensista y ve en la realidad solamente la sucesión y la coexistencia de sensaciones singulares, de tendencias y de sentimientos. Las categorías intelectuales tienen como objetivo dominar la masa de las sensaciones; fuera de esto, no tienen sentido.

Todas las ciencias se sirven de conceptos que tienen el mismo valor pragmático. La primera ciencia que ha dado ejemplo del uso sin prejuicios de tales conceptos ha sido la matemática. Esta, en efecto, ha tomado como fundamento ficciones contradictorias, como las de la magnitud infinitamente pequeña, de los números negativos, racionales e imaginarios, y ha fundado sobre estas ficciones sus más bellas construcciones sistemáticas. Pero también las otras ciencias proceden del mismo modo: así, la economía política toma como principio suyo el *homo oeconomicus*, esto es, movido exclusivamente por el interés material. Fértilísima en ficciones es, además, la filosofía, desde la estatua de Condillac hasta el Yo de Fichte. Naturalmente, la ficción no es admitida siempre como tal, y esta tendencia produce la oscilación incesante que domina la historia del pensamiento. A menudo, en efecto, la ficción se transforma en hipótesis, y la hipótesis, en verdad demostrada, en *dogma.* Este proceso es nefasto, pero, afortunadamente, no es el único: la crítica actúa en sentido inverso y transforma el dogma en hipótesis; la cual, cuando se ha demostrado como carente de demostrabilidad e intrínsecamente contradictoria, se convierte de nuevo en ficción, esto es, en conocimiento útil. ¿Util, para qué? El fin del conocimiento es la vida; y, por esto, la filosofía no puede proponerse, ni ahora ni en el futuro, otro objetivo que el de elaborar una visión del mundo no ya teóricamente válida, sino tal que haga la vida cada vez más digna de ser vivida y cada vez más intensa.

Característica de Vaihinger es haber llevado a la exasperación el contraste entre el valor teórico y el valor utilitario o vital de la ficción, a

que se reduce todo el conocimiento humano. Vaihinger no renuncia al valor teórico, entendido en el sentido tradicional, como valor puramente lógico, porque incluso se sirve de él como criterio para juzgar contradictorias y falsas las ficciones cognoscitivas. Pero, por otro lado, afirma que todo el conocimiento es ficción, porque su objetivo no es ni puede ser otro que el de servir a la vida. ¿Cómo se explica entonces el origen y la persistencia en el conocer, y en la filosofía misma de Vaihinger, de aquel valor teórico que permite juzgar lógicamente el conocimiento mismo? Vaihinger, como muchos filósofos contemporáneos, no se da cuenta de que una ficción deja de actuar cuando es reconocida como tal. Ve en los conceptos fundamentales de las matemáticas ficciones contradictorias; pero, en realidad, esos conceptos no son tales en el ámbito del discurso matemático, el cual, si los viese como contradictorios, no podría ya emplearlos. La contradicción es extrínseca, y nace de juzgar los conceptos matemáticos tomando como base un criterio que no es aquel por el cual son formulados y empleados en las matemáticas mismas.

754. UNAMUNO

Como manifestación del fideísmo pragmático contemporáneo puede considerarse la obra de Miguel de Unamuno. Nacido en Bilbao el 29 de septiembre de 1864, Unamuno fue, durante muchos años, profesor y rector de la más famosa Universidad española: la de Salamanca. Exaltador entusiasta de España y, sobre todo, de la tradición española, Unamuno defendió la libertad contra el rey Alfonso XIII y la dictadura de Primo de Rivera; perdió la cátedra, fue deportado y luego vivió desterrado en París. Volvió a España en 1930, a la caída de la dictadura. Murió el 31 de diciembre de 1936. Unamuno fue literato, novelista, dramaturgo, poeta: sus ideas filosóficas se hallan expuestas, sobre todo, en la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y en el escrito *El sentimiento trágico de la vida* (1913), así como en numerosos artículos y ensayos menores.

La tesis fundamental de Unamuno es la misma que la del pragmatismo y de toda filosofía de la acción: la subordinación del conocimiento, del pensamiento, de la razón, a la vida y a la acción. "La vida —dice (*Vida de Don Quijote y Sancho,* capítulo XXXI)— es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o a aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas. Si caminando, moribundo de sed, ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lc era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que, moviéndonos a obrar de un modo o de otro, haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito." La verdad, tanto si es doctrina o leyenda, poesía o ciencia, mito o concepto, es siempre tal solamente por el impulso que da a la vida, porque ayuda a vivir y

obrar. La respuesta que Don Quijote da al canónigo que pone en duda la verdad de los libros de caballería, a saber, que él, Don Quijote, desde que se hizo armar caballero, ha adquirido todas las virtudes, parece a Unamuno como la definición misma de la verdad como tal (*Ib.*, cap. XLVII).

Pero al lado de este elemento pragmatista, hay en la doctrina de Unamuno un elemento irracionalista, que contrasta más o menos con él: la afirmación del carácter oscuro, arbitrario, inconsciente y en el fondo irracional de toda doctrina o creencia. "La filosofía —dice Miguel de Unamuno— *(Del sentimiento trágico de la vida)* responde a la necesidad de formarse una concepción unitaria y total del mundo y de la vida y, como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendra una actitud íntima y, por último, una acción. Pero resulta que este sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de la misma. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida, nace de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y éste, como todo lo que es afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes quizá." Por este origen irracional, la filosofía no es para Unamuno (como lo es, en cambio, para el pragmatismo americano), una investigación que, fundándose precisamente en el criterio de la validez pragmática, critique, escoja o construya conceptos o doctrinas; es una exaltación de la fe por la fe, del creer por el creer y (puesto que la fe y el creer no son más que la vida misma) de la vida por la vida. Así, el confín entre la realidad y el sueño se esfuma; y continuamente repite Unamuno el tema del famoso drama de Calderón *La vida es sueño,* reduciendo la verificación pragmática de la fe a un elemento del sueño y quitándole así toda consistencia y valor. "Más que investigar si son gigantes o molinos aquellas cosas que se nos presentan como dañosas, ¿no es acaso mejor escuchar la voz del corazón y atacar? Que todo asalto generoso trasciende del sueño de la vida. De nuestros actos y no de nuestras contemplaciones extraeremos sabiduría. ¡Soñadnos, Dios de nuestros sueños! ' *(Vida de Don Quijote y Sancho,* III). Dios mismo se convierte en un "Dios del sueño", un Dios que no tiene nada de racional, un "Dios arbitrario" *(Sent. trág.*, p. 182). Esta postura quita al criterio pragmatista toda capacidad de elección, de crítica y de liberación; y conduce de hecho a Unamuno a la aceptación pura y simple de la tradición española, que él identifica con la voluntad de ser el brazo secular de la Iglesia Católica, contra la razón, contra la ciencia, contra toda desviación de la fe. "Siento en mí un alma medieval —dice Unamuno *(Sent. trág.*, p. 344)— y creo que es medieval el alma de mi patria... El quijotismo no es más que la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que deriva de ella.' La exaltación que Unamuno hace de España (especialmente en el escrito *En torno al casticismo,* 1902) es la exaltación de un sueño inmóvil, fuera del tiempo.

Hay, indudablemente, un elemento existencialista en la filosofía de Unamuno, y es un elemento que toma de Kierkegaard, el "hermano Kierkegaard '. Es el conocimiento de que la verdad es intrínseca al hombre, a la sustancia misma del hombre singular, y el repudio de toda verdad abstracta y objetiva, considerada como inoperante y estéril. Y del

existencialismo hay también en Unamuno el sentido de la incertidumbre ineliminable de la vida y de la fe misma, que, precisamente porque es incierta, lucha y se esfuerza por testimoniarse en la acción. Pero estos elementos los hace valer Unamuno a propósito de un único y solo problema, el de la *inmortalidad,* llevado hasta su más aguda exasperación irracionalista. Ve en la exigencia de inmortalidad, en la fe en la inmortalidad, la afirmación misma de la vida contra la muerte; y en el carácter irracional de esta exigencia y de esta fe ve la condenación misma de la razón. Y, con todo, su conclusión es que !a incertidumbre debe permanecer y que la vida humana es posible sólo sobre la base de esta incertidumbre (*Sent. trág.*, p 134 sigs.). El *¿quién sabe?* -dice- resuena en la conciencia tanto del que afirma como del que niega la inmortalidad. Pero, así, la función central y directiva que Unamuno quiere atribuir a la creencia en la inmortalidad resulta implícitamente negada. La incertidumbre es propia también, incluso más propia, del que no cree; y si sólo la incertidumbre es vital, ninguna diferencia pragmática subsiste verdaderamente entre quien afirma y quien niega la inmortalidad.

755. ORTEGA Y GASSET

En el límite entre el pragmatismo y el existencialismo puede ser situada la obra del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), que estudió y se formó en Alemania. Las ideas filosóficas de Ortega y Gasset están expuestas especialmente en los ensayos *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Esquema de las crisis* (1933), *Historia como sistema* (1935) e *Ideas y creencias* (1935).

Ortega se vincula al pragmatismo por su afirmación explícita de que la inteligencia, la ciencia, la cultura, están subordinadas a la vida y no tienen otra realidad que la que a ellas es inherente como utensilios para la vida. La creenciS contraria, la subordinación de la vida a la inteligencia, deja la inteligencia suspendida en el aire, sin raíces, a merced de dos tendencias opuestas que concuerdan en destruirla: la hipocresía de la cultura y la insolencia anticultural. Contra el intelectualismo tradicional, que creía que el hombre tiene, ciertamente, la obligación de pensar, pero que puede también vivir sin pensar, Ortega y Gasset afirma que el hombre, para vivir, debe pensar; y si piensa mal vive mal, "en pura angustia, problema y malestar" (véase la obra *Esquema de las crisis).* Ahora bien, esta subordinación del saber a la vida supone la reducción del ser de las cosas en el obrar humano. Las cosas no tienen un ser en sí: tienen un ser construido por el hombre, que, teniendo que tratar con ellas, ha de hacerse un programa de conducta y planear lo que puede o no puede hacer con ellas v lo que puede esperar de las mismas. En realidad, yo tengo necesidad de saber qué cosa debo hacer con las cosas que me rodean. Este es el verdadero sentido originario del saber: saber que debo hacer con ellas. El ser de las cosas consistiría en la forma de mi comportamiento con respecto a ellas (*Ib.*, p. 43). De ahí nace el carácter subjetivo y personal de todo saber: ningún problema concierne al ser de las cosas, sino siempre y únicamente a la actitud humana con respecto a ellas. Pero esto no hace a las cosas mismas

subjetivas más que lo haga objetivo al yo su relación con las cosas. "Yo soy yo y mi circunstancia" dice Ortega en las *Meditaciones de Don Quijote:* comprendiendo en la "circunstancia" a todo el mundo exterior e interior, esto es, el mundo que guarda relación con el yo, pero que no sé identifica con el mismo. Sin embargo, la relación entre el yo y el mundo, multiplica al mundo mismo según la diversidad del yo. La realidad se presenta dividida en *perspectivas* que son tantas cuantos son los Individuos; en cada una de ellas entra la sensibilidad, la imaginación, la inteligencia, el deseo y la valoración del individuo. La razón del hombre tiene como objeto dominar la circunstancia que su perspectiva le ofrece, reabsorberla en el hombre mismo y humanizarla: por lo cual es una *razón vital* no opuesta a la vida ni distinta de ella.

El elemento existencialista de la filosofía de Ortega se reconoce en la antítesis que establece él entre autenticidad e inautenticidad. El hombre "hundido en la sensación, en la muchedumbre caótica y punzante de las cosas" se altera, se confunde, se pierde de vista a sí mismo. La salvación para él es volver a coincidir consigo mismo, saber claramente cuál es su sincera posición frente a cada cosa. En esta coincidencia consigo mismo, en la paz interior del individuo con su misma espiritualidad, está la autenticidad de la vida, está lo que se llama felicidad. También e! escéptico puede realizar esta autenticidad, si coincide verdadera y plenamente con su escepticismo, si no duda de su duda. Las épocas de crisis se caracterizan por la falta de las condiciones que hacen posible esta posición auténtica. En tales épocas ha periclitado un cierto saber, esto es, un cierto mundo, y no se ha afirmado todavía el otro saber, el mundo nuevo, donde el hombre pueda encontrar su *ubi consistam*. "El cambio del mundo ha consistido en el hecho de que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por el momento, en nada más. Es un cambio que al principio es negativo y crítico. No se sabe qué pensar de nuevo: solo se sabe, o se cree saber, que las ideas y las normas tradicionales son falsas e inadmisibles" *(Esquema de las crisis,* p. 26). La época de crisis es una época de fluidez, en la que, por la ausencia de convicciones positivas, el hombre puede pasar con gran facilidad de lo blanco a lo negro, y en la que, por consiguiente, todo es posible. La crisis de las crisis, la que alcanzó a la esencia misma del hombre y su destino, le ha ocurrido al hombre occidental en los últimos siglos del imperio romano; y su solución, el Cristianismo, aparece en cierto modo a Ortega como la solución de las soluciones, la única verdaderamente radical: la negación del hombre y del mundo y de todos sus problemas, el abandono a lo sobrenatural y a Dios.

Es característica de Ortega y Gasset la contraposición dogmática que establece entre la autenticidad y la inautenticidad del individuo, entre las épocas orgánicas y las épocas críticas de la historia. La coincidencia del hombre consigo mismo, en que pone la autenticidad, le parece una solución definitiva, que elimina el problema del hombre; de donde aquella coincidencia es, con todo, siempre en sí misma problemática y, por esto, solamente puede ser vivida y realizada como continua posibilidad de solución. De manera que el problema no se elimina nunca y la época orgánica no puede valer (si no es por una idealización

mitológica) como un mundo pacificado y feliz. En último análisis, el concepto de crisis, del cual Ortega y Gasset es el más elocuente y lúcido defensor, nace de una nostalgia de carácter mitológico, que pone en el pasado aquella perfecta estabilidad y seguridad de vida que el hombre siente que le falta en el presente.

En el ensayo *Historia como sistema* (1935) se reconoce explícitamente la historicidad fundamental del hombre, en sentido existencialista. "Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ¡limitación de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada que pueda orientarnos; sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vistas del pasado" (*Ib.*, p. 63). Pero también este reconocimiento es después dogmatizado como exigencia de "una nueva revelación", que debería ser para el hombre la *razón histórica*: "no una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías" (*Ib.*, p. 78 sig.). Esta razón histórica no debería aceptar nada como puro hecho, sino fluidificar todo hecho en el *fieri* del que proviene y ver cómo se hace el hecho; pero en cuanto a los problemas, a las categorías, a los métodos que deberían presidirla, Ortega y Gasset no dice nada.

La distinción y la oposición entre el conocimiento y la vida, el saber y la acción, mantienen a este pensador en el esquema del pragmatismo contemporáneo. Las exigencias existencialistas, que son en él las más vivas, no han recibido de su filosofía la justificación que podría provenirles de un profundo y detallado análisis existencial, de donde ese carácter a menudo demasiado expeditivo y dogmático de las conclusiones de Ortega.

756. VAILATI

Al pragmatismo de Peirce parece que se puede conectar la tendencia seguida en Italia por Giovanni Vailati (1863-1909). Vailati fue un lógico y un metodólogo de la ciencia que explicaba en escritos sucintos y muy claros el trabajo de crítica y de esclarecimiento que la matemática contemporánea iba desarrollando respecto a sus principios y a sus procedimientos. En las tesis del pragmatismo, Vailati ve sustancialmente expresados los procedimientos de la propia matemática, tal como los explicaban los lógicos de la matemática, en lo cual tal vez pueda reconocerse la originalidad de su posición.

En efecto, Peirce, que había sido el primero en enunciar el criterio pragmatista para la individuación de las creencias, no creía que dicho criterio valiese para la "fijación" o "determinación" de las mismas creencias, que seguía confiado a los métodos de la ciencia. Según Vailati, la validez del pragmatismo consiste en el hecho de que el criterio

pragmatista es el usado por la ciencia misma, especialmente por las matemáticas. Por otra parte, este criterio no tiene nada que ver con las "consecuencias prácticas" o con la acción, sino que sólo prescribe asumir como significado de una noción, en el ámbito de una ciencia, el *uso* que la ciencia misma hace de esta noción. Desde este punto de vista, los postulados de la matemática, por ejemplo, han dejado *de* ser proposiciones privilegiadas, para convertirse en proposiciones como todas las demás, oportunamente *elegidas* con miras a los objetivos a que el conjunto del tratado debe servir. De este modo han tenido que renunciar, dice Vailati, "a aquella especie de derecho divino de que parecía investirles su pretendida evidencia y resignarse a pasar a ser, en lugar de los arbitros, los *servi servorum* -unos simples *empleados*– de las grandes asociaciones que constituyen las distintas ramas de la matemática" *(Scritti,* p. 689 y sigs.). El pragmatismo y la lógica matemática concuerdan también en la exigencia de eliminar todo adorno en los términos y reducir toda aserción a los términos más simples, que se refieren a hechos o a conexión entre hechos; como concuerdan en reconocer carácter meramente instrumental a las teorías científicas, y en otras exigencias y doctrinas o puntos de dotrina, más específicamente lógicos.

Como se ve, Vailati pretendía una interpretación lógica del pragmatismo y un uso metodológico del mismo en el campo de las matemáticas. Por eso se negaba a aceptar la acusación de "subjetivismo" que se lanzaba contra el pragmatismo (y que tai vez era justificada para otras corrientes del propio pragmatismo) y declaraba ver en él una invitación a traducir nuestras afirmaciones en una forma "apta para señalar del modo más claro cuáles serían los experimentos, o comprobaciones, a las que nosotros u otros podremos y deberemos recurrir para decidir si son verdaderas y hasta qué punto lo sean", es decir, una invitación a usar criterios más objetivos, o sea, más independientes de toda impresión o preferencia individual *(Scritti, p.* 921).

La posición de Vailati está en el límite entre positivismo y pragmatismo; todavía está más cercana del positivismo la de su alumno Marino Calderoni (1879-1914) que identificó las "consecuencias prácticas" de que hablaba el pragmatismo con la comprobación experimental que exige la ciencia como prueba de sus proposiciones.

757. ALIOTTA

El pragmatismo de James ha encontrado una manifestación análoga en Italia en el *experimentalismo* de Antonio Aliotta (1881-1964), profesor de la Universidad de Nápoles. Aliotta ha sido, en los años que van desde la primera hasta !a segunda guerra mundial, el más eficaz oponente y crítico del neohegelianismo; y con su docencia y sus escritos ha abierto el paso hacia Italia de los movimientos contemporáneos, tales como la crítica de la ciencia, el pragmatismo y el realismo, que el idealismo imperante proscribía anticipadamente como desviaciones y errores. Defensor primero de un espiritualismo monadológico de tendencia teísta (el fruto más

notable de esta posición es *La reacción idealista contra la ciencia,* 1912, un vasto análisis crítico de la filosofía contemporánea), se ha orientado después hacia el pragmatismo y el pluralismo *(La guerra eterna y el drama de la existencia,* 1917; *Relativismo e idealismo,* 1922; *La teoría de Einstein,* 1922; *El experimento de la ciencia, en la filosofía y en la religión,* 1936).

Contra el idealismo, Aliotta ha hecho valer la imposibilidad de reducir toda la realidad a pensamiento. Esta reducción no se ha logrado efectivamente nunca. El yo de Fichte, que crea inconscientemente el mundo de la naturaleza; el absoluto de Schelling como identidad de naturaleza y espíritu; la idea de Hegel, que es lógica y naturaleza antes de ser espíritu, conservan un residuo de trascendencia en el reconocimiento de una fase inconsciente y objetiva, que el pensamiento debe presuponer. Y el idealismo de Gentile, que resuelve toda realidad en el acto pensante, reconoce implícitamente la trascendencia de este mismo acto: el cual, como Gentile afirma, no puede nunca ser aprehendido como tal. Pero, por otro lado, el pensamiento no es tampoco aquella pasiva copia de la realidad que el realismo tradicional supone. Es más bien un proceso viviente, una *experiencia* en la cual los *centros individuales* se encuentran y se limitan mutuamente, procurando realizar un acuerdo cada vez mayor. El pensamiento filosófico es la continuación consciente de la tendencia de las actividades del universo a unirse con armonía. Así como del estado de incoherencia primitiva y de división, que es la materia, se pasa a los organismos biológicos más sencillos y, luego, a formas cada vez más complejas de organización vital, del mismo modo, en el campo del conocimiento, este proceso de coordinación continúa y progresa, conciliando y armonizando las visiones mudables de los individuos humanos. El sentido común, la ciencia, la filosofía, son grados o fases de esta coordinación creciente. Ya la fosa del sentido común hace posible que las intuiciones individuales se coordinen y coexistan. Se escoge una de estas intuiciones como *tipo y* se la considera como verdadera, realizando así una concordia práctica entre los diversos individuos; las otras se condenan como apariencias. Las síntesis de la ciencia constituyen un paso más adelante, eliminando la disparidad de los derechos entre las perspectivas del sentido común y coordinándolas en un organismo en el cual cada una encuentra su lugar. Por último, la investigación filosófica procura conciliar las oposiciones que quedan, corregir la unilateralidad de las ciencias particulares y coordinarlas en una visión más comprensiva. El concepto-límite a que tiende la realidad misma a través del pensamiento, es la coordinación completa de todas sus actividades y su convergencia hacia un único fin.

De ahí nace el que una idea o una teoría sea verdadera en la medida en que realiza una coordinación de las actividades humanas entre sí y con todas las otras que actúan en el mundo de la experiencia. Hay, pues, *grados* de verdad; y los grados superiores no anulan los inferiores, sino que los conservan y los coordinan. El único criterio de verdad es el *experimento.* No conociendo el camino desde el principio, debemos proceder por tentativas, esto es, mediante un complejo de acciones, sugeridas y guiadas por hipótesis, que se repitan ahora de un modo y

luego de otro, hasta que se consiga encontrar un sistema nuevo en que las actividades diversas converjan hacia un fin común. El experimento filosófico tiene un campo más vasto que el científico; su laboratorio es la historia, a través de cuyas vicisitudes se revela el valor de las doctrinas, su fecundidad sugeridora de más ricas y armónicas formas de existencia.

Los últimos escritos *(El sacrificio como significado del mundo,* 1947) acentúan el aspecto metafísico y espiritualista de la doctrina de Aliotta frente a los aspectos metodológico y experimentalista que prevalecía en las precedentes formulaciones. Tienden a poner de relieve los "postulados de la acción": la indeterminación del mundo y su relativa uniformidad, la validez de la persona humana y la trascendencia de la realidad con respecto a ella, la pluralidad de las personas y sus tendencias a la unidad. Aliotta mantiene firme el carácter relativo y constructivo de la racionalidad humana, que vale sólo como medio de cooperación y de concordia; pero implícitamente contrapone a la relatividad de la razón el carácter absoluto de la experiencia moral, en la cual ve "el significado del mundo". El culmen de la experiencia moral, el *sacrificio,* es al mismo tiempo la afirmación más alta de la persona individual y la realización más completa de la armonía interpersonal. Aliotta cree, además, que el postulado fundamental de la acción es el de la "perennidad de los valores humanos" y que esta perennidad implica la inmortalidad de las personas, de las que los valores humanos son indistinguibles. Pero, en realidad, no se ve qué garantía pueda ofrecer a esta perennidad un universo inestable, imperfecto y en movimiento, como el que Aliotta admite, y de qué modo el proceso de la experiencia, continuamente abierto y lleno de riesgos, pueda hacer *creer,* de cualquier modo que sea, en la perennidad de los valores y en la inevitabilidad del progreso. En la doctrina de Aliotta (como en la de James), el tránsito del pragmatismo al espiritualismo, por un lado, indica la negación implícita de las categorías propias del pragmatismo, mientras por otro, priva al espiritualismo de las categorías que lo justifican y lo reduce a una hipótesis fideista, lo cual le quita precisamente aquella fuerza pragmática que quería usufructuar.

758. MEAD: LA CONDICIONALIDAD BICONTINUA

La tercera de las más importantes figuras del pragmatismo, juntamente con Peirce y Dewey, es George Herbert Mead (1863-1931), compañero de Dewey en la Universidad de Chicago, con quien colaboró a la formación de un patrimonio común de ideas. Por tanto, la obra de estos dos pensadores es complementaria y la parte distinta, pero convergente, que cada uno de ellos desarrolló, puede expresarse por las siguientes palabras de Charles Morris: "Si Dewey aportó a la misma, amplitud y visión, por su parte Mead la dotó de profundidad analítica y de precisión científica. Si Dewey es al mismo tiempo la llanta que gira y muchos de los radios de la rueda pragmática, Mead es su eje. Y si en términos de kilometraje, la llanta de la rueda va más velozmente, sin embargo, en su marcha, no puede ir muy lejos de su eje" (*Mind, Selfand Society*, p. XI). Los escritos

de Mead fueron reunidos después de su muerte en tres volúmenes: *La filosofía del presente* (1932); *Espíritu y sociedad* (1934) y *Filosofía del acto* (1938). Según Mead, el fin de la filosofía es entender la relación entre el universo y el hombre: entre el proceso de evolución *emergente* (o creadora) en que consiste el universo y la inteligencia refleja que transforma las causas y los efectos en medios y consecuencias, las reacciones en respuestas y los términos de los procesos naturales en objetivos *(The Philosophy of the Act,* p. 517). Para hacer frente a esta tarea, la filosofía tiene que prescindir, en primer lugar, del dualismo establecido por la filosofía tradicional entre el universo y la razón, y del materialismo que constituye su reacción; en segundo lugar, debe integrar la unilateralidad de la ciencia, que insiste en el aspecto cuantitativo y uniforme de la naturaleza y descuida el cualitativo y contingente. La tarea de la filosofía consiste en presentar un universo, no escindido, cualitativo y cuantitativo a un mismo tiempo, comprensivo de todos sus significados, un universo en el que los métodos de la ciencia experimental, las interpretaciones que la ciencia da de sí misma y las de la experiencia cotidiana, tengan todas su casa propia (*Ib.*, p. 516). Nos hallamos aquí ante una reafirmación de aquella continuidad entre el universo y el hombre (o su actividad específica que es inteligencia y razón) que es característica de todas las formas del pragmatismo, del realismo y del empirismo contemporáneo e incluso de algunas formas de criticismo (Cassirer) o de espiritualismo (Bergson).

El esquema conceptual de que se vale Mead para llevar adelante su análisis en este sentido, no lo explica él ex profeso, pero se puede describir con suficiente exactitud como *condicionalidad bicontinua* o *continua en los dos sentidos.* Entre condición y condicionado, la relación de determinación no va sólo del primero al segundo, sino que al mismo tiempo va también del segundo al primero, de modo que la condición misma resulta condicionada, en cierta medida, por su condicionamiento. Es un esquema del que también se solía valer Dewey y que, en los últimos tiempos, expresó con el concepto de transacción (§ 764). Mead hace un uso más radical y riguroso del mismo. Puede decirse que todos los puntos tocados por su filosofía se inspiran en este esquema explicativo. El esquema resulta particularmente evidente en su tratado del tiempo. El presente es nuevo con respecto al pasado; pero, el presente en relación con el pasado en cuanto tal, se inscribe como parte esencial dei universo y desde este punto de partida "vuelve a escribir su pasado". Dice Mead: "Dado un acontecimiento emergente, sus relaciones con los procesos antecedentes se convierten en condiciones o causas. Una situación así es un presente. El presente distingue y, en cierto sentido, elige lo que ha hecho posible su peculiaridad. El presente crea con su unicidad un pasado y un futuro. En cuanto lo vemos, pasa a ser historia o profecía" *(The Philosophy of the Present*, p. 23). Cuando la vida y la conciencia "emergen" del universo, se convierten en parte de las condiciones determinantes del presente real y nosotros venimos a quedar interesados en reconstruir el pasado que condicionó la emergencia de aquellos acontecimientos y a reconstruirlo de modo que nos pueda conducir a nuevas apariencias de aquellos objetos. "Una vez aparecida la

vida, nosotros podemos engendrar la vida y, una vez puesta la conciencia, podemos controlar su apariencia y sus manifestaciones. Hasta la afirmación del pasado, dentro del cual aparece el emergente, se hace inevitablemente sobre la base de un mundo en el que el emergente es, a un mismo tiempo, un factor condicionante y condicionado" (*Ib.*, *p.* 15).

Desde este punto de vista, el concepto de *experiencia* es importante precisamente porque se sitúa en el punto clave del condicionamiento bicontinuo entre el mundo y el individuo. Dice Mead: "El mundo que es aquí este fragmento de naturaleza, está aquí por obra de la determinación teleológica del individuo. Si lo llamamos 'experiencia', no es la experiencia subjetiva del individuo. Por otro lado, la estructura causal del conjunto o del ambiente elegido, de ninguna manera determina la selección del mismo. Proyectamos el mecanismo causal en el futuro, como futuro margen de la experiencia, pero siempre como la condición del futuro que ha sido seleccionado, no como condición de la selección" (*The Philosophy of the Act*, p. 348): La conciencia, el conocimiento, la ciencia, los interpreta Mead en los términos de este proceso de selección, que es al mismo tiempo condicionado y condicionante. "Existe, dice Mead, una estructura definida y necesaria o *gestalt* de la sensibilidad dentro del organismo, que determina selectiva y relativamente el carácter del objeto externo que el mismo percibe. Lo que llamamos *conciencia* ha de ser considerada precisamente en esta relación entre el organismo y su ambiente. Nuestra selección constructiva de un ambiente —colores, valores emocionales y otras cosas semejantes— en términos de nuestra sensibilidad fisiológica es esencialmente lo que entendemos por conciencia... El organismo es, en cierto sentido, responsable de su ambiente y como organismo y ambiente se determinan uno a otro y son recíprocamente dependientes en cuanto a su existencia, de ello se deduce que el proceso de la vida, para ser adecuadamente comprendido, debe ser considerado en los términos de sus interrelaciones" (*Mind, Selfand Society,* p. 129-130). El acto de conocer es también un proceso de selección: consiste en "hallar algo que deba tener sitio en el mundo que está aquí" pero el mundo que está aquí es el presupuesto del proceso que nosotros llamamos conocimiento" (*Ib.*, p. 64). El conocimiento científico es investigación de lo desconocido, es descubrimiento; pero por otro lado, supone un mundo real que no está implicado en el problema del descubrimiento y puede ser usado para someter a prueba al mismo descubrimiento (*Ib.*, p. 45 y sigs.). El área problemática de la ciencia nunca se extiende a todo el mundo. El mundo que es el *test* de todas las observaciones y de todas las hipótesis científicas, no es un sistema que pueda ser aislado como una estructura de uniformidad o de leyes; pero todas las leyes y formulaciones de uniformidad deben ser presentadas ante el tribunal suyo para recibir el *imprimatur*. "Los confines del área problemática, dice Mead, dividen el mundo del campo dentro del cual trabaja la ciencia. Sin embargo, este límite, como definido para efectos de poner a prueba observaciones e hipótesis, nunca es un límite permanente, de tal manera que la ciencia adopta ante él una doble actitud. Para los efectos de su investigación inmediata, aquel límite está allí, para la prueba y confirmación. Pero el mismo terreno que es sede de su autoridad puede resultar problemático"

(*Ib*., *p*. 31-32). No obstante, en todo caso, "la última piedra de toque de la realidad es un fragmento de experiencia hallado en un mundo no analizado" (*Ib*., *p*. 32). El mundo en que opera la experiencia tiene, pues, un núcleo constituido por la experiencia inmediata: el control de los elementos necesarios netos, definidos de los que se hace una teoría científica, está confiado en último análisis, a datos vagos, indeterminados y contingentes que constituyen el campo de la observación y de la experimentación (*Ib*., *p*. 57). La verdad es que este campo no es único ni permanente: es distinto de sector a sector y de problema a problema de la investigación científica y está determinado sólo negativamente por el área problemática en que se mueve esta investigación.

759. MEAD: SOCIALIDAD DEL MUNDO

El otro tema fundamental de la filosofía de Mead es el carácter social de todos los aspectos de la experiencia humana y de todos sus posibles objetos. Mead habla también de un "carácter social del universo" consistente en la situación por la cual todo nuevo evento pertenece, al mismo tiempo, al orden viejo (es decir, al mundo como era antes de verificarse dicho evento) y al nuevo orden que es el que anuncia el mismo evento. En este sentido, la socialidad es "la capacidad de ser varias cosas a un tiempo" (*The Philosophy of the Present*, p. 49). Pero en sentido más específico, la socialidad es propia de toda la experiencia humana. En cuanto experiencia de cosas físicas, la socialidad es "una organización de perspectivas". En esta organización, las perspectivas nunca están separadas ni independientes unas de otras. "La cosa que un individuo percibe, puede ser percibida por otros que vienen a hallarse situados en un espacio-tiempo oportuno y provistos de poderes adecuados. El individuo percibe la cosa que los demás perciben: tanto la cosa como la percepción tienen este carácter generalizado" (*The Philosophy of the Act,* p. 140). A nivel inmediatamente superior, la simbolización (mediante los gestos o el lenguaje que es una especie de gesto) constituye *objetos* que antes no existían y que existen sólo en el contexto de relaciones sociales donde tiene cabida la simbolización. "El proceso social pone en relación las respuestas de un individuo a los gestos de otro como los *significados* de estos últimos, siendo de esta manera responsable del origen y existencia de nuevos objetos en la situación social, objetos que dependen o están constituidos por estos significados" (*Mind, Self and Society,* p. 78). Todo el proceso del pensamiento es, según Mead, la conversación entre el individuo que piensa y los demás. En el acto de su pensamiento se refleja la organización del acto social. "La comunidad le habla con idéntica voz, pero cada uno habla desde diferente punto de vista; y sin embargo, estos puntos de vista están en relación con la actividad social cooperativa, y el individuo, al adoptar su actitud, se halla implicado, por el carácter mismo de su respuesta, en las respuestas de los demás" (*The Philosophy of the Act,* p. 153). Mead define en términos de socialidad las mismas nociones lógicas de universalidad y necesidad: "La *universalidad* es la actitud de alzar un símbolo expresivo, como estímulo, a todo miembro,

indiferentemente, de un grupo indefinido para provocar la respuesta que el acto de continuación exige: entendiéndose el grupo incluso del mismo individuo en cuestión. La *necesidad* es la actitud de aceptar una situación refleja, o algunos elementos de una situación, como condición de la posibilidad de provocar el acto requerido por ella: entendiéndose que el individuo de cuya actitud se trata, es también miembro del grupo dentro de cuya actividad cooperativa ha surgido el problema" (*Ib.*, p. 389-390). De este modo, universalidad y necesidad constituyen (puede decirse) la intencionalidad del símbolo lingüístico, cuando éste se emplea como estímulo para provocar una respuesta determinada por parte de uno cualquiera de los miembros de un grupo, incluyendo en ellos al mismo individuo que lo usa. Por tanto, su condición esencial es la autoinclusión del que habla en el grupo mismo de aquellos a quienes se dirige; o, en otras palabras, la socialidad del mismo que habla.

En este sentido, la socialidad como relación presente en la misma estructura y actividad del individuo, es el fundamento de que se vale Mead para aclarar las nociones de espíritu, yo y sociedad. El *espíritu* (*mind*) es desde este punto de vista la capacidad de emplear símbolos, que se refieren a una situación determinada, de tal modo que los mismos símbolos puedan ser empleados de la misma manera por miembros diferentes del grupo, o, en otros términos, es "la relación del organismo con una situación mediatizada por un conjunto de símbolos" (*Mind, Self, and Society*, p. 120-125). Y en este sentido, el espíritu es propio del proceso social en cuanto que la totalidad de este proceso está presente en *cada uno* de los individuos implicados en dicho proceso (*Ib.*, p. 134). Por otro lado, el "sí mismo" (*self*) es también una estructura social, es decir, una estructura que refleja todo el proceso social. Mead distingue en el "sí mismo" el *yo* y el *mí.* El mí es ' el conjunto organizado de las actitudes de los demás que uno asume como propia"; el yo es la respuesta del organismo a tales actitudes. El yo constituye el aspecto nuevo y libre de la personalidad humana. "La situación nos llama a actuar de modo autoconsciente. Somos conscientes de nosotros mismos y de la situación, pero *cómo* actuaremos es cosa que no entra en nuestra experiencia hasta que tenga lugar la acción" (*Ib.*, p. 177-178). El concepto de *institución* se halla vinculado a la estructura del mí. La institución no es más que "La organización de las actitudes que todos nosotros llevamos en nosotros mismos, las actitudes organizadas de los demás, que controlan y determinan la conducta" (*Ib.*, p. 211). La institución representa la respuesta común que los miembros de la comunidad dan a una situación particular (*Ib.*, p. 261), pero esta respuesta la lleva cada uno dentro de sí mismo, en la estructura del propio *mí.* La relación entre el yo y el mí constituye la *personalidad*, como aparece en la experiencia social. En ella, el peso relativo del yo y del mí, es decir, de la iniciativa personal y de la forma o estructura convencional del yo, puede ser distinta: el peso relativo del mí puede ser reducido al mínimo, como ocurre en los artistas y en ciertos tipos de conducta impulsiva. La acción limitadora que el mí ejerce sobre el yo es el *control social.* A la acción que la sociedad desarrolla sobre el yo a través del mí, responde la iniciativa del yo y esta respuesta es "una adaptación que actúa no sólo sobre el sí mismo sino

también sobre el ambiente social que ayuda a constituir el sí mismo: de modo que no sólo actúa el ambiente sobre el individuo sino también el individuo sobre el ambiente" (*Ib.*, p. 214). Mead no niega que existan algunos aspectos de la experiencia humana "subjetivos" o "privados", esto es, accesibles sólo al individuo de quien son propios; pero cree que este carácter de subjetividad no excluye la naturaleza ni el origen social de aquellos aspectos. "La existencia de contenidos de experiencia privados o subjetivos no altera el hecho de que la autoconciencia implique que el individuo se convierta en objeto para sí mismo, adoptando las actitudes de los demás individuos hacia él dentro de un conjunto organizado de relaciones sociales, y que el individuo no podría ser consciente de sí mismo o tener un *sí mismo* sin convertirse en objeto para sí mismo" (*Ib.*, p. 225).

Espíritu, yo y mí constituyen las características propias de la *sociedad* humana. "La situación humana, dice Mead, es un desarrollo del control que todas las formas vivientes ejercitan sobre su ambiente por medio de la selección y de la organización, pero la sociedad humana ha alcanzado un término que ninguna otra forma ha logrado, la de determinar realmente, dentro de ciertos límites, cuál será su ambiente inorgánico" (*Ib.*, p. 252). Este fin ha llegado a ser posible para la sociedad humana por la forma específica que ha tomado en ella la comunicación: es decir, aquella por la cual el individuo mismo puede asumir el objetivo de la otra persona con quien comunica. El poder asumir el objetivo ajeno le hace posible al individuo ejercer un control sobre su misma respuesta y, mediante este control, el control social puede adoptar la forma de la autocrítica y llevar a integrar al individuo y su acción en el proceso social de la experiencia y de la conducta (*Ib.*, p. 254 y sigs.). La correlación estructural entre el individuo y la sociedad y, al mismo tiempo, la capacidad de iniciativa (y por tanto, de libertad) del individuo, son las ideas fundamentales de la filosofía social de Mead.

BIBLIOGRAFÍA

§ 750. De Peirce: *Chance, Love and Logic,* fue publicado bajo el cuidado de M. R. Cohén, en Nueva York, e] año 1923 (trad. ¡tal. Turín, 1956). Los *Collected Papers* comprenden 8 vols., Cambridge, Mass., 1931-1958.

Sobre la lógica de Peirce: W. y M. Kneale, *The Development ofLogic*, Oxford, 1962, p. 427 y sigs. Además: J. Buchler, *C P.'s Empiricism*, Nueva York, 1939; "The Journal of Philosophy", 1916, n. 26 (número especial dedicado a P.); A. W. Burks, en "Philosophical Review" 1943; J. Feiblemann, *Introduction to P.'s Pbilosopby, Interpreted as a System,* Nueva York, 1948; W. B. Gallie, *P. and Pragmatism*, Londres, 1952; *Studies in the Philosophy o) C. S. P.*, volumen colectivo editado por P. P. Wiener y F. H. Young, Cambridge, Mass., 1952.

§ 751. Sobre James, especialmente: R. Barton Perry, *The Thought and Character of W. J.*, Boston, 1935. Igualmente, del mismo: *Annotated Bibliography of the Writings of W. J*, Nueva York, 1920. Además: E. E. Sabin, *W. J. and Pragmatism,* Lancaster, 1916; U. Cugini, *L'empirismo radicale di W. J.*, Nápoles, 1925; *Essays Philosophical and Psychological in Honor of W. J*, de diversos autores, Nueva York, 1908; *In Commemoration of W. J.*, 1842-1942, de diversos autores, Nueva York, 1942; *W. J., The Man and the Thinker*, de varios autores, Madison, 1942; J. Dewey, *Problems of Men*, Nueva York, 1946, p. 379-409; G. A. Roggerone, *J. e la crisi della coscienza contemporanea,* Milán, 1961.

§ 752. Sobre Schiller: **Stephen** S. White, *A. Comparison of the Philosophies of F. C. S Schiller and J. Dewey,* Chicago, 1940; M. T. Viretto Gillio Tos, *L 'umanesimo di F. C. S. Schiller*, en *Filosofi contemporanei* **(Ist.** di Studi **filos.** di Torino), Milán, 1943, p. 161-222; Reuben Bel, *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller,* Nueva York, **1955.**

§ 753. Sobre **Vaihinger:** P. Schwartkopf, H. **Hegenwald,** G. Spengler, en "**Zeitschrift** für Philosophie", 1912, n. 147; W. **Switalski,** en "**Philosophische Jahrb.**", 1913; W. **del** Negro, en "**Kantstudien**", 1934.

§ 754. De Unamuno: *Obras completas,* Madrid, **1950 y** sigs.

Sobre Unamuno: J. Ferrater Mora, *U., Bosquejo de una filosofía,* Buenos Aires, 1944, 1957; F. Vegas, *// pensiero di Unamuno,* en "**Riv.** di Storia della **Filosofia**", Milán, 1948 (con indicaciones **bibliográficas)**; S. Serrano Poncela, *El pensamiento de U.,* Ciudad de México, D. F., 1953.

§ 755. **De** Ortega: *Obras completas, 6* **vols.**, Madrid, 1946-47.

Sobre Ortega: F. Meregalli, en "Studi filosofici", Milán, 1943; J. Marías *O.*, I. *Circunstancia y vocación,* Madrid, 1960; R. Treves, *Liberta politica e verità,* Milán, 1962, p. **63-101**.

§ 756. De Vailati: los *Scritti* fueron recogidos bajo el cuidado de M. Calderoni, U. Ricci y G. Vacca, Florencia, 1911; *// metodo della filosofia,* antología bajo el cuidado de F. Rossi-Landi, Bari, 1957. Véase aquí la **bibliografía.**

De Calderoni: hay una colección de *Scritti, 2* **vols.**, Florencia, 1924.

§ 757. De Aliotta, se encuentran en trámite de publicación las *Opere complete,* en el editor Perrella de Roma. Otros ensayos importantes han sido recogidos en *Evoluzionismo e spiritualismo,* Nápoles, 1948.

Sobre Aliotta: Grenier, en "**Revue Philosophique**", 1926; M. F. Sciacca, *Ilpensiero di A. A.*, en "**Archivio** di storia della filosofia italiana", 1936.

§ 758. De Mead, bibliografía de los escritos en *Mind, Self and Society*, p. 390-392.

D. Victoroff, *G. H. M. Sociologue et philosophe*, París, 1953 (con bibliografia); M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. M.*, Washington, 1956 (con **bibliografía)**; asimismo las amplias introducciones escritas por C. W. Morris para *Mind, Self and Society,* Chicago, 1934 y para *The Philosophy of the Act,* Chicago, 1938, 1953.

CAPITULO IX

DEWEY

760. LA OBRA DE DEWEY

Pragmatismo, iluminismo y naturalismo constituyen los tres aspectos fundamentales de la obra de Dewey. Al pragmatismo lo vincula la polémica contra el idealismo y el mito de un intelecto puro, y la afirmación del carácter *instrumental* de la razón. Al iluminismo lo vincula el objetivo, atribuido a la razón misma, de dar orden y estabilidad al mundo de la naturaleza y de la sociedad. Y al naturalismo, la convicción de que entre el hombre y la naturaleza existe no oposición sino continuidad y que esta continuidad debe admitirse como el fundamento de la conducta humana. "El reconocimiento inteligente de la continuidad entre naturaleza, hombre y sociedad, dice Dewey, es la única base para el desarrollo de una moral seria pero no fanática, rica en aspiraciones de sentimentalidad, adaptada a la realidad pero sin convencionalidad; prudente pero sin tomar la forma del cálculo de los beneficios, idealista pero no romántica" *(Human Nature and Conduct*, 1950, p. 13).

Juan Dewey nació en Burlington, Vermont (Estados Unidos), el 20 de octubre de 1859. Enseñó en la Universidad de Michigan (1884-1888), de Minnesota (1888-89), Michigan (1889-94), Chicago (1894-1904); y desde 1904 hasta 1929 en la Columbia University, de Nueva York, donde murió el 2 de junio de 1952. Los *Estudios sobre la teoría lógica* (1903), publicados por él en colaboración con otros estudiosos, señalaron el nacimiento de la "Escuela de Chicago", cuya influencia sobre el pensamiento filosófico de los Estados Unidos fue extendiéndose y profundizándose más y más en los años sucesivos. La última gran obra de Dewey, *Lógica como teoría de la investigación* (1938), concluye y sistematiza los resultados fundamentales de las investigaciones lógicas y gnoseológicas de Dewey y de su escuela. Esta obra y las otras dos fundamentales, *Experiencia y naturaleza* (1925) y *La búsqueda de la certeza* (1930), hacen de él una de las personalidades más representativas de la filosofía contemporánea. Otros notables escritos o colecciones de ensayos son los siguientes: *Reconstrucción filosófica* (1920); *Filosofía y civilización* (1931); *Libertad y cultura* (1939); *Teoría de la valoración* (1939) en la "Enciclopedia Internacional de Ciencia Unificada"; *Problemas de los hombres* (1946); *El cognosciente y lo conocido*, en colaboración con Arthur F. Bentley (1949).

Dewey ha pasado a través de la experiencia del pensamiento idealista, especialmente de Hegel. De él ha tomado la convicción de que la realidad es un

todo *(monismo) en* el cual las distinciones y las oposiciones sobrevienen en un segundo momento. Pero mientras para Hegel el todo es racionalidad absoluta, en la que el ser y el deber ser coinciden y la presencialidad del hecho se identifica con el valor, para Dewey el todo implica incertidumbre y error, precariedad y riesgo, y la razón es sólo un medio para alcanzar una situación de mayor estabilidad y seguridad.

761. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

El punto de partida de Dewey es la experiencia; y en esto su doctrina se relaciona (como ya había hecho James con su pragmatismo) con el empirismo clásico de la tradición anglosajona. Sin embargo, su concepto de la experiencia es distinto del tradicional en el empirismo. La experiencia de que habla el empirismo es, ciertamente, el mundo entero del hombre; pero un mundo simplificado y depurado de todos los elementos de desorden, de turbación y de error. Es, pues, una experiencia reducida a estados de conciencia, concebidos cartesianamente como claros y distintos. La experiencia de que habla Dewey es, en cambio, la experiencia primitiva, indiscriminada y tosca, que incluye dentro de sí todas las cualidades y los factores de turbación, de riesgo, de perversidad y de error que afectan inevitablemente a la vida humana. "Nada más irónico que el hecho —observa Dewey— de que precisamente los filósofos que han profesado la universalidad hayan sido tan frecuentemente especialistas unilaterales y se hayan limitado a lo que es auténtica y seguramente conocido, ignorando la ignorancia, el error, la locura, los comunes goces y alicientes de la vida." Y ¿qué decir de un empirismo que olvida e ignora el hecho de la muerte? "Considerando la parte que la anticipación y la memoria de la muerte han jugado en la vida humana, desde la religión hasta las compañías de seguros, ¿qué cosa puede decirse de una teoría que define la experiencia de manera tal que hace seguir de ella, lógicamente, que la muerte no es nunca materia de experiencia?" La experiencia no se reduce, pues, como el empirismo había creído, a una conciencia clara y distinta. Tampoco se reduce a conocimiento. El *ser* y el *tener* preceden al conocimiento y lo condicionan. "Existen dos dimensiones de las cosas experimentadas, dice Dewey; una es la de *tenerlas,* la otra es la de *conocerlas*, para tenerlas de modo más significativo y seguro" *(Experience and Nature,* p. 21). No existe un problema del conocimiento en el sentido de la gnoseologia tradicional: existe sólo el problema de hallar, por medio de los procesos cognoscitivos, lo que es necesario encontrar acerca de las cosas que *tenemos* o de lo que *somos* nosotros mismos, "para garantizar, rectificar o evitar serlo o tenerlas".

La supremacía del ser y del tener es el rasgo pragmático característico de la filosofía de Dewey. Según Dewey, el conocimiento no tiene una función autónoma o privilegiada. El aspecto cognoscitivo de la experiencia es importante sólo porque es instrumental y subordinado a los aspectos no cognoscitivos, que Dewey sintetiza en el ser y en el tener y que en otra parte califica como los "del amor, del deseo, de la esperanza, del

temor y de otros rasgos característicos de la individualidad humana" (en *The Phil. of J. D.*, ed. por Schilpp, 1939, p. 548). Desde este punto de vista, los problemas del conocimiento y de la misma lógica nacen siempre en un terreno que no es cognoscitivo ni lógico, sino anterior a ellos y perteneciente a la experiencia inmediata. De este mòdo un hombre puede dudar si tiene el sarampión o no lo tiene porque el morbillo es un término cognoscitivo o clasificativo; pero no puede dudar de lo que tiene (es decir, de lo que nota o siente); y no porque tenga "certeza inmediata" de ello, sino porque lo que tiene no es materia de conocimiento (y por ende, de verdad o de falsedad, de certeza o de duda), sino sólo de *existencia* (*Experience and Nature,* p. 21).

Al no tener carácter preferentemente cognoscitivo, la experiencia no es ni registro ni acumulación de datos. Por un lado, Dewey acentúa y explica su orientación dirigida al futuro, de acuerdo con una dirección pragmatista *(Philosopby and Civilization,* 1931, p. 24-25). Por otro lado, contrapone la experiencia a la "fisiología de las sensaciones" y la acerca a la *historia,* por cuanto comprende al mismo tiempo "las condiciones objetivas —las fuerzas y los acontecimientos— y el registro y valoración de los acontecimientos hecha por el hombre" *(Experience and Nature,* p. 27). Por este último carácter, la experiencia es siempre experiencia *humana* en el sentido de que la pertenencia del hombre a la naturaleza es "cosa que califica la naturaleza y la experiencia de ella" (*Problems of Men.*,p. 351). En todo caso, la experiencia es para el filósofo como un *memento*: "un recordatorio de algo que no es exclusiva y aisladamente ni sujeto ni objeto, ni materia ni espíritu y ni siquiera una cosa más que otra" (*Ib.*, p. 27). La llamada a la experiencia equivale en otros términos a tener presente que la naturaleza no existe sin el hombre ni el hombre sin la naturaleza; por ello, el hombre no puede considerarse a sí mismo ni como un ángel caído por pura casualidad en un mundo de cosas ni como una pieza cualquiera de un gran mecanismo. El hombre —y éste es el naturalismo de Dewey- debe sentirse sólidamente plantado en la naturaleza y, sin embargo, destinado a modificar su estructura y realizar su significado.

762. LA INESTABILIDAD DE LA EXISTENCIA

La inestabilidad, lo precario, el riesgo, la incertidumbre y la problematicidad son los rasgos característicos de la existencia en todas sus Formas y en todos sus grados. No es el temor lo que hace nacer a los dioses —advierte Dewey—, sino más bien la situación precaria en la cual el hombre es arrojado al mundo y de la cual nace el temor. Las fuerzas mágicas y sobrenaturales a que apela son la primera garantía en que el hombre se apoya contra este estado precario. Cuando ella falta, otras toman su lugar: la inmutabilidad del ser, las leyes universales y necesarias, la uniformidad de la naturaleza, el progreso universal, la racionalidad inherente al universo. La filosofía toma el lugar de la superstición y de la magia, e incluso también su oficio: el de acunar al hombre en la ilusión de que las cosas que ama, los valores de que depende su existencia, están

garantizados al ciento por ciento por la realidad misma en que él vive y que, por esto, serán conservados y preservados en todo caso sin fatiga. Toda filosofía de este género es fruto de una simplificación y de una sofisticación de la experiencia: simplificación, porque se considera solamente uno de sus rasgos, el más favorable, que se manifiesta en las uniformidades y en las repeticiones aproximadas de sus caracteres; sofisticación, porque este rasgo, considerado abstractamente, se extiende a la totalidad de la experiencia. Los sistemas filosóficos tradicionales, tanto si son realistas como idealistas, materialistas como espiritualistas, no se han sustraído a esta sofisticación. Las mismas filosofías como las de Heráclito, Hegel y Bergson, que insisten en el incesante cambio de la realidad acaban por divinizar el cambio o el devenir, para hacer del mismo un elemento de estabilidad y orden, y, por tanto, una garantía para los deseos o los objetivos humanos. Ahora bien, ésta es precisamente, según Dewey, la *falacia filosófica* por excelencia. Hacer prevalecer la estabilidad sobre la inestabilidad, garantizar, todo lo posible, el uso y el disfrute de los bienes y de los valores que le son necesarios es, ciertamente, el objetivo fundamental de la dirección inteligente de la vida humana; pero es un objetivo que nada puede garantizar, a no ser precisamente la obra activa de la inteligencia humana en los límites en que esta obra obtiene éxitos. Transformar ese objetivo en una realidad, en un ser antecedente al mismo y condición causal de él, es lo que constituye el sofisma fundamental de la filosofía tradicional, la cual, por esto, confina al dominio de la apariencia, del error, de la ilusión, todo lo que le parece incompatible con la inmutabilidad, la necesidad, la racionalidad y la perfección del ser; y así divide el mundo de la experiencia en dos trozos o troncos, haciendo surgir el problema de su relación. La persistencia con que el problema del mal, del error, de la ilusión, se presenta en la historia de la filosofía es una prueba de la tendencia inherente a la filosofía a considerar real sólo lo que es perfecto, ordenado, racional y verdadero. Tal problema es, naturalmente, insoluble; pero es insoluble sólo porque es un problema falso, nacido de la división, que no debe establecerse, entre el ser y la apariencia. El error. el mal, el desorden, la irracionalidad, no son apariencias, sino realidades con el mismo título y derecho que sus contrarios. Declararlos apariencia y no-ser no sirve de nada. El hombre debe más bien afrontar el esfuerzo y la lucha para intentar reducir, en la mayor medida posible, la importancia de aquellos en su confrontación.

Sin embargo, Dewey es optimista sobre el resultado de nuestro esfuerzo. La doctrina de la evolución que él, como muchos otros filósofos de su tiempo, defiende como el esquema general del universo, lo lleva a admitir la dirección progresiva del universo y de aquella parte del universo que es el hombre. Lo que en cierto modo limita o prejuzga su reconocimiento del carácter inestable del mundo y de la incertidumbre de las hazañas humanas. Pero no hay que olvidar que Dewey ha sido uno de los más enérgicos y elocuentes defensores de los citados caracteres. sobre todo en las obras de sus tiempos de madurez.

763. LA LOGICA

Ahora bien, precisamente el esfuerzo y la lucha dirigidos a este fin, están condicionados por la investigación científica y filosófica. Dewey llama *lógica* a su *Teoría de la investigación*, pero en realidad no se trata de una lógica en el sentido propio del término. Como los objetos tradicionales de la lógica (términos, proposiciones, silogismos, procedimientos de prueba) son la materia de examen o de discusión a lo largo de su obra, esta lógica no tiene por objeto operaciones *lingüísticas* o cognoscitivas, sino operaciones, como él las llama, *existenciales* que consisten en la manipulación o transformación de las cosas con miras a su uso o consumación. Según Dewey, existen también operaciones efectuadas con símbolos y sobre símbolos, pero los símbolos están en ellas para indicar "posibles condiciones finales de existencia" de modo que incluso ellas se refieren a operaciones existenciales. (*Logic*., p. 15). Desde este punto de vista, el *predicado* no es la enunciación "realista" de algo existente, sino una valoración "que se refiere a algo que todavía tiene que hacerse" (*Ib*., p. 167). Las proposiciones *universales* son "formulaciones de modos posibles de actuar y de operar" (*Ib*., p. 264). Estas proposiciones universales formulan "la ejecución efectiva de un modo de operación" (*Ib*., p. 274); mientras que una proposición *genérica* es el producto de la ejecución de la operación indicada como posible por una proposición universal (*Ib*., p. 275). El *silogismo* está constituido por dos condiciones proposicionales, una de las cuales es una proposición universal relativa a una relación entre caracteres abstractos (del tipo "Si *A* entonces B"), la otra es una proposición relativa a la materia de hecho; y, en su conjunto, es "el análisis de un juicio final", es decir, de una "decisión que se concreta en consecuencias de orden existencial" (*Ib*., p. 323, 121). Estas notas ilustran cómo, para Dewey, las expresiones lingüísticas no tienen una sintaxis propia suya y que, por lo tanto, el fin de la lógica no es la descripción de esta sintaxis, sino considerar su inserción en el proceso de la investigación en cuanto que parte de una situación existencial y termina en la transformación efectiva de la misma.

Desde este punto de vista, es característico el modo de tratar el procedimiento inductivo. Según Dewey "la inducción es un nombre para un conjunto de métodos adecuados para determinar si un caso determinado es o no representativo (de la generalidad de los casos), función que se expresa en ser aquel caso una *muestra* o un caso *ejemplar*" (*Logic*., p. 436). Por tanto, todo el trabajo de la inducción consiste en determinar qué caso singular (o conjunto de casos) pueda denominarse *representativo* o *ejemplar* de todos los demás. Efectuada esta operación, el problema de la inducción está resuelto porque la generalización inductiva se convierte en pura tautología que consiste en decir que aquel caso es, precisamente, representativo de todos los demás y que por lo mismo, lo que vale para él vale para todos. En otras palabras, elegido "Sócrates" como representativo de "los hombres", afirmar que "los hombres son mortales" es la repetición tautológica de "Sócrates es mortal", porque la generalización inductiva está ya comprendida en la elección del ejemplar "Sócrates". Ahora bien, según Dewey, la elección del ejemplar es una

operación experimental, o sea, no es un procedimiento cognoscitivo sino existencial: de manera que todo el procedimiento inductivo viene dado y resuelto, sin ulteriores problemas ni dificultades, con la selección operacional (no de otro modo justificada) del modelo ejemplar. Desde este punto de vista, desaparecen naturalmente todos los problemas tradicionales de la inducción y, sobre todo, el de la posibilidad de justificar la generalización a partir de la comprobación de un número limitado de casos; pero, por otro lado, la inducción queda reducida a un acto poco menos que arbitrario, cuya base se asienta en aquel subfondo "operacional" del que nada se puede decir. Además, inducción y deducción dejan de ser dos procedimientos distintos de investigación para pasar a ser las dos diferentes direcciones de un solo proceso, de un proceso único, "según que lo objetivo sea la determinación de datos esenciales capaces y fecundos o de conceptos interrelativos adecuados y fecundos" como viajar de Nueva York a Chicago o de Chicago a Nueva York (*Ib.*, p. 484).

764. LA TEORÍA DE LA INVESTIGACIÓN

La *Lógica* de Dewey no es una "lógica" en el sentido de la disciplina que ha llevado y lleva este nombre. Difícilmente pueden considerarse como contribuciones en esta materia, las críticas, notas e interpretaciones, por muy ingeniosas y elaboradas que sean, dadas por Dewey respecto a os conceptos de la lógica. Lo que llevaba él más dentro del corazón era una *teoría de la investigación* que tuviera por objeto la verificación de las condiciones que pueden garantizar el éxito de la misma.

Dewey se preocupa, en primer lugar, de establecer el punto de partida y la meta de llegada de la investigación. En general, la investigación se define como "la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada a una situación determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas hasta el punto de convertir los elementos de la situación original en una totalidad unificada' (*Logic.*, p. 104-105). La situación de donde parte toda investigación racional es una situación *real* que implica incertidumbre, turbación y duda. Por eso, la duda no es un estado subjetivo (a no ser que se trate de una duda patológica), sino que es el carácter de una situación en sí misma indeterminada, confusa e incierta. Esta situación se convierte en *problemática*, en cuanto pasa a ser objeto de una investigación. La determinación de un problema es siempre el encaminamiento a su solución y por eso es el comienzo de una investigación progresiva. En cuanto un problema se plantea sobre los hechos que constituyen la situación original, se perfila la *posibilidad* de su solución, que recibe el nombre de *idea y* consiste en una anticipación o previsión de lo que puede ocurrir. La necesidad de desarrollar el significado implícito de la idea da lugar al *razonamiento*: éste se sirve de símbolos, esto es, de palabras, por cuyo medio el significado de la idea se refiere al sistema de las otras ideas, esclareciéndose así en sus diversos aspectos. La solución del problema, anticipada en la idea y en el razonamiento que ha hecho explícito su sentido, promueve y dirige el

experimento que demostrará si hay que aceptar o rechazar la solución o si hay que modificarla y en qué sentido, para aplicarla a interpretar y organizar las circunstancias del caso. Dewey observa a este propósito que, mientras los hechos observados son de naturaleza existencial, la materia de ideación no lo es: pues entonces ¿cómo pueden estos dos factores heterogéneos colaborar conjuntamente a la solución de una situación existencial? Según Dewey, la respuesta inevitable es que tanto las ideas como los hechos son de naturaleza *operacional*. - Las ideas son operacional.es en cuanto que son propósitos y planos de intervención sobre las condiciones existentes (*Ib*., p. 113); los hechos son operacionales en cuanto que son resultados de operaciones de organización y de selección (*Ib*., p. 113). La conclusión de la investigación es el *juicio* y precisamente el juicio *final,* que es parecido al de un tribunal de justicia y consiste en la sistematización efectiva de la situación por medio de una "decisión directiva de actividades futuras" (*Ib*., p. 121).

Dewey parece que compara el juicio con las sentencias de los tribunales de justicia que no tienen apelación. En otros términos, considera el juicio en el que se concluye una investigación como definitivo y no susceptible de ser puesto en crisis por una investigación supletoria e incluso distinta e independiente, que pueda comprometerla en cierto modo. Parece también que, con ello, considera la "solución" de un "problema" como la eliminación del mismo problema, o sea, el establecimiento de una situación en la que el problema ya no tiene sentido. Se puede observar que ésta es una caracterización no del todo precisa y demasiado optimista del problema. Una fórmula matemática o una medicina no eliminan la cuestión ni la enfermedad para la que han sido excogitadas, sino que únicamente ponen en situación de superarlas siempre que *las mismas se presenten.* En otros términos, nunca terminan en una situación definitivamente no problemática.

De todos modos, Dewey afirma que, con procedimientos de investigación de esta naturaleza, se forma en primer lugar el mundo del *sentido común,* que es la civilización habitual de un grupo social y está constituido por las tradiciones, ocupaciones, técnicas, intereses e instituciones del grupo. Los significados implícitos en el sistema común de lenguaje determinan lo que los individuos del grupo pueden y no pueden hacer con relación a los objetos físicos y en las relaciones entre sí. Con este mismo procedimiento se forma la *ciencia,* la cual libera los significados del lenguaje de toda referencia al grupo limitado a que pertenece el lenguaje. De esta manera, la ciencia da origen a un nuevo lenguaje que se regula únicamente por un principio de coherencia interior. En la ciencia, como los significados de las palabras se determinan sólo sobre la base de su relación a otros significados, las relaciones se convierten en el objeto propio de la investigación científica, mientras que las cualidades se relegan a un plano secundario y sólo se emplean cuando sirven para establecer relaciones.

Desde este punto de vista, el objeto y el sujeto de la investigación adquieren un nuevo significado. El *objeto* de la investigación, hablando lógicamente, es "aquella serie de distinciones y de características en intima conexión que emergen como el constituyente definido de una

situación resuelta y se confirman en la continuidad de la investigación". Como los objetos en este sentido se usan constantemente en la investigación ulterior, se presentan con respecto a ésta como objetos ya constituidos y, por tanto, *reales* por su parte. En este sentido, el realismo queda justificado. Y así dice Dewey: Que las piedras, las estrellas, los arboles, los perros, los gatos, etc., existan independientemente de los procesos particulares de un sujeto cognoscente, que conoce, es un hecho de conocimiento tan fundado como cualquier otro, ya que como complejos de distinciones esenciales conexas, emergen y son puestos a prueba continuamente en las investigaciones de los individuos y de la raza. En muchos casos sería un derroche inútil de energía repetir las operaciones en virtud de las cuales han sido instituidos y confirmados. Para el sujeto individual, suponer que es él quien los construye en sus inmediatos procesos mentales, es tan absurdo como suponer que es él quien crea las calles y las casas que ve al caminar por la ciudad. Sin embargo, las calles y las casas *han sido* construidas, si bien por operaciones existenciales ejercitadas sobre materiales existentes independientemente, y no por procesos 'mentales' ".

Por otra parte, el *sujeto* del conocimiento emerge él mismo y se constituye en el curso de la investigación. "Una persona o, más genéricamente, un organismo *se convierte* en sujeto cognoscente en virtud de su empeño en operaciones de investigación controlada" (*Ib.*, p. 526). Admitir que exista un sujeto cognoscente independientemente y antes de la investigación, equivale a hacer una afirmación imposible de verificar empíricamente y que, por lo mismo, es solamente un preconcepto metafísico.

Para expresar el carácter interrelativo o complementario de los factores que constituyen el sentido común y la ciencia y para expresar el inconveniente entorpecimiento de tales factores en entidades presupuestas por los procesos que los. mismos constituyen, Dewey emplea en sus últimos escritos (sobre todo, en la obra *El cognoscente y el conocido,* escrita en colaboración con Bentley) el término *transacción* tomado del lenguaje de los negocios. Así como no existen ni "compradores" ni "vendedores" y ni siquiera "bienes" o "servicios" más que en las transacciones en que intervienen los seres humanos y las eosas, de la misma manera tampoco existen ni un objeto ni un sujeto y, en consecuencia, ni hechos ni expresiones lingüísticas, excepto en los procesos activos del conocer.

765. CONCIENCIA, ESPÍRITU, YO

Según Dewey, todo proceso cognoscitivo es un empeño de transformación de la realidad por parte del hombre. Los *significados* que surgen a lo largo del mismo, es decir, los *conceptos,* trazan nuevos métodos de transformación y de operación con miras a hacer la realidad más conforme a los fines humanos. Como métodos de este género, los significados tienen tal importancia para la vida humana que se explica que hayan sido considerados durante largo tiempo, como la sustancia misma

de la realidad, bajo el nombre de *esencias o* de *formas.* Pero, como queda dicho, sólo son instrumentos para actuar sobre ella; y como su uso no se limita a un momento determinado del tiempo, pueden también llamarse intemporales: aunque no "eternos" en el sentido elogiativo que supone esta palabra, pues todo su uso posible se refiere a acontecimientos en el tiempo.

En la tentativa de adaptar la experiencia a los fines humanos, aparecen en la experiencia aquellos aspectos que la filosofía tradicional ha considerado como realidades existentes de por sí o sustancias: la conciencia, el espíritu, el yo. El análisis más claro y exhaustivo de estos aspectos lo da Dewey en su obra *Experiencia y naturaleza,* en la que evoca los puntos análogos de la doctrina de Mead.

La *conciencia* constituye el momento crítico de una transformación de la experiencia, el punto focal en el que la existencia de una readaptación o corrección de la experiencia se deja más sentir. La conciencia no es la causa del cambio, ni la fuerza que lo produce o el substrato que lo rige; *es* el cambio mismo. Lo que constituye la conciencia es verdaderamente la duda: el sentido de una situación indeterminada, suspensa, que urge hacia la determinación y la readaptación. La *idea* que constituye el objeto de la conciencia y, aún más, que es la conciencia misma en su claridad y vivacidad, no es sino la previsión y el anuncio de la dirección en la que es posible el cambio o la readaptación; por eso dice Dewey que, en un mundo que no tuviese inestabilidad e incertidumbre, la llama vacilante de la conciencia se apagaría para siempre.

Por otro lado, el *espíritu* es el sistema organizado de los significados expresables (conceptos-palabras o palabras-conceptos); o sea, es "el sistema de creencias, nociones e ignorancias, de aceptaciones y rechazos, que se ha formado bajo la influencia de la costumbre y dé la tradición". El espíritu existe en los individuos, pero no es el individuo. El individuo se constituye como *yo* o persona sólo en el acto en que surge del espíritu de su grupo y de su tiempo, de una manera única y específica, como el autor de alguna nueva invención. El constituirse funcional del yo o de la persona es particularmente evidente en el caso de la experiencia política. Quien se erige en crítico de una institución o de un régimen en nombre de una institución o de un régimen mejor, no tiene la ventaja del filósofo naturalista que, contra el error o el prejuicio existente, apela a la realidad de la naturaleza. En el caso político, el individuo sólo puede apelar a sí mismo, a su derecho de individuo y al derecho de los demás individuos; y en efecto, así ocurrió históricamente en el yusnaturalismo del siglo XVII. En esta condición, el individuo emerge como *personalidad* o *yo* que rompe el peso de la tradición y lucha con ella. En realidad, no se puede ver en el yo una sustancia, una causa, una fuerza, independientemente de la experiencia y condición de la misma experiencia. El yo es la experiencia en el punto crucial de su esfuerzo de renovación. Por eso, la mayoría de las veces, las frases "yo creo, yo pienso, etc." son impropias, porque se refieren al sistema común de los significados tradicionales y no implican ninguna toma de posición personal y responsable. En aquel caso, habría que decir "se piensa, se cree, etc.", ya que su referencia es impersonal y anónima. La frase "yo creo, yo pienso, etc." adquiere su

significado auténtico sólo cuando se asume la responsabilidad de la creencia o de la acción de que se trata, o se anticipa la pretensión hacia los beneficios eventuales que derivan de ella, mientras se acepta la responsabilidad de los males que pueden derivar de la misma.

De aquí procede lo que Dewey llama "la ambigüedad del yo", esto es, su posibilidad de situarse de dos maneras distintas frente al mundo: la aceptación del mundo o su negación. En efecto, el yo puede sentirse a gusto en el mundo en que vive, aceptarlo plenamente y sentirse miembro del mismo: en este caso, el yo es finito y concluso. Pero puede también sentirse en desacuerdo con el mundo y rechazarlo íntimamente. Entonces o se somete al mundo y por bien de paz se deja llevar de la *rutina* que el mundo le presenta y se convierte en un parásito o en un solitario egoísta, o por el contrario, tiende activamente a cambiar el munao y se produce el yo caracterizado por el espíritu de iniciativa y de aventrua, el yo crítico y disolvente. A este yo, le debe el mundo sus cambios y revoluciones con todos los riesgos inherentes, ya que en todo intento de renovación nada se garantiza por adelantado y su éxito resulta muchas veces distinto de la intención de quien lo ha promovido.

Desde este punto de vista, adquieren distinto significado los problemas tradicionales que conciernen al hombre, por ejemplo, el problema de la libertad. La libertad que los hombres han amado y por la que han combatido, dice Dewwy, no es un libre arbitrio metafísico, sino algo que comprende tres factores: 1) la eficiencia de la acción, la habilidad de realizar los proyectos y la ausencia de obstáculos; 2) la capacidad de variar los mismos proyectos, de cambiar el curso de la acción y de experimentar novedades; 3) la capacidad de desear y elegir ser factores determinantes de los acontecimientos. En este último aspecto, el hombre necesita *posibilidades* efectivas, abiertas en el mundo y hacia el futuro. "Prever las alternativas objetivas futuras, poder deliberar la elección de una de ellas, pesar sus *chances* en la lucha por la existencia futura, es lo que mide nuestra libertad" (*Human Nature and Conduct.*, p. 311). La afirmación del determinismo, según la cual la elección, al ser determinada por el carácter y por las condiciones, excluye la libertad, es parecida a la de quien dijera que "como una flor viene de la raíz y del tallo, no puede dar fruto". La libertad depende de las consecuencias de la elección, no de sus antecedentes. Naturalmente, la libertad no tendría sentido en un mundo perfecto e inmóvil: pero ya se ha visto que, según Dewey, el mundo no es así.

766. VALORES Y ARTE

La tesis fundamental de Dewey, de que el hombre y ei mundo constituyen una unidad y que la experiencia auténtica es la historia de esta unidad, excluye que, de algún modo o en alguna actividad, sea ésta el arte, la ciencia o la filosofía, el hombre pueda ser espectador desinteresado del mundo sin verse envuelto en sus vicisitudes. Toda actividad humana es productiva u operativa, envuelve al mundo y al hombre en su acción recíproca. Por esto, toda

actividad humana implica una relación de medios a fin y de fin a medios; ninguna de ellas es exclusivamente final y consumadora ni tampoco es exclusivamente instrumental o productiva.

Es característica de la doctrina de Dewey la reintegración del concepto de *fin* natural. El finalismo de la naturaleza, rechazado por la ciencia moderna desde sus comienzos, parece irreconciliable con una filosofía que no quiere adormecer al hombre con la ilusión de que el mundo haya sido hecho y esté dirigido únicamente a la satisfacción de sus necesidades y deseos. Pero el concepto de fin natural pierde, en la doctrina de Dewey, todo carácter antropomórfico y antropocéntrico. Nada tiene que ver con los fines que el hombre se propone ni con los valores que persigue. Un fin natural es el *término* de un proceso natural; término que puede ser bueno o malo, agradable o desagradable para el hombre y que no tiene, por consiguiente, ninguna cualidad intrínseca antropomòrfica o antropocéntrica. El finalismo tradicional ha confundido los términos naturales con los fines humanos, y así habla de un término último o de un fin último, con respecto al cual todos los demás fines estarían ordenados y distribuidos en una jerarquía progresiva. Ahora bien, según Dewey, no hay nada de esto. Todo fin es un medio y todo medio para lograr un fin se goza o se sufre por sí como un fin. La actividad productora., que concierne a los medios, y la actividad consumadora, que concierne a los fines, se hallan íntimamente unidas y no pueden separarse una de otra.

Esta conexión abre el camino para entender el proceso de la valoración y, por ende, el arte y la filosofía. Los valores son cualidades inmediatas y, en cuanto tales, no susceptibles de comparación ni de gradación. Sólo en virtud de la ciencia crítica y reflexiva son preferidos o pospuestos. En ello Dewey está de acuerdo con Moore: "En cuanto valores, no hay nada que decir de ellos: son lo que son" *(Experience and Nature,* p. 396). Explicar la razón por la cual nos agrada un objeto o disfrutamos de él, es cosa que se refiere a la causa de la existencia de un valor, pero no al valor mismo. Hacia aquella explicación y, por tanto, hacia los problemas de preferencia y de elección de los valores el hombre está orientado por la crítica activa y reflexiva que nace con respecto a una satisfacción insatisfactoria. Todo proceso de valoración supone, en primer lugar, la aversión a una situación existente y la atracción a una situación posible en el futuro; y en segundo lugar, una relación determinable y comprobable entre tal situación posible, que es un fin, y ciertas actividades, que son los medios para realizarlo *(Theory of Valuation*, 1939, p. 13). La consideración de los medios es esencial a todo fin genuino que no sea un fútil deseo o una vana fantasía, ya que las cosas que aparecen como fin, son, en realidad, meras anticipaciones o previsiones de lo que puede ser llevado a la existencia en determinadas condiciones: por lo cual, fuera de la relación entre medios y fines, no existe un problema de valoración (*Ib.*, *p.* 63). La cosa es evidente en el campo del arte. En efecto, se admite explícitamente en el mundo moderno que la creación de valores estéticos es algo superior al simple disfrute de los mismos. Ahora bien, la creación es producción e implica la puesta en práctica de los medios adecuados a la producción de los significados estéticos. Pero si esto es así, la neta distinción entre artes

bellas y artes útiles está destinada a desaparecer. Las artes bellas son ellas mismas útiles y productivas, como las llamadas útiles; y las artes útiles, a su vez, si son verdaderamente tales, o sea, si contribuyen a enriquecer el significado de la vida humana, son también bellas. "La historia de la separación y de la aguda contraposición final de lo útil y de lo bello, dice Dewey, es la historia de aquel desarrollo industrial por el cual tan gran parte de la producción vino a ser una forma de vida afirmativa y tan gran parte del consumo un goce parasitario de los frutos de la fatiga de los demás" (*Art as Experience*, trad. it. p. 35).

Entre la experiencia estética y las demás experiencias (intelectuales o prácticas) no hay, pues, una diferencia radical. Todas son igualmente un compromiso entre el *experimentar y* el *hacer*: es decir, implican un momento pasivo o de receptividad y un momento activo, de creatividad. Pero, en la experiencia específica estética, predominan características que, en las demás experiencias, resultan secundarias; concretamente, las que hacen de ella "una experiencia completa y orgánica por cuenta propia". Para constituir una experiencia así, los elementos de la misma han de estar subordinados al único fin de contribuir a la perfección del todo; en este sentido, estos elementos se convierten en *forma*. Así como los objetos de las artes industriales tienen una forma acomodada a sus usos particulares, el objeto estético tiene una forma que no está subordinada a ningún fin especial, sino que tiene como fin la perfección misma de la experiencia en que el mismo consiste (*Ib.*, p. 139). Una forma tal es una forma *expresiva*, es decir, no instrumental sino *final*. La expresión artística transfigura la emoción original sin suprimirla. Pero no es, como esta última, un mero desahogo ni la manifestación de un impulso. "En el desahogo directo, una situación objetiva es el estímulo, la causa de la emoción. En la poesía, el material objetivo viene a ser el contenido y la materia de la emoción, pero no su ocasión evocadora" (*Ib.*, p. 83). Por eso, la emoción excesiva es contraria a la expresión estética. En ella hay demasiada "naturaleza". El arte no es naturaleza, sino naturaleza transformada por nuevas relaciones que permiten una nueva reacción emotiva.

767. LA FILOSOFÍA

Al igual que el arte, la filosofía es un comentario a la naturaleza y a la vida con miras a enriquecer su significado; pero tiene también un fin específico que es esencialmente crítico. Dewey acepta la vieja definición de la filosofía como "amor de la sabiduría". En cuanto tal, la filosofía contribuye a la expansión y renovación de los valores tradicionales por medio de la crítica. La filosofía es una *crítica de las críticas,* que tiene por objeto interpretar los acontecimientos para hacer de ellos instrumentos y medios de la realización de los valores humanos, pero que también tiene como fin renovar el significado de estos valores. Por lo cual, aun estando condicionada por una civilización determinada y por las formas de la ciencia y de la actividad práctica que le son propias, no es un reflejo de la misma, pero implica un cambio y proyecta un plano de

reforma y de renovación. Indudablemente, no hay nada que garantice que el objeto así entendido de la filosofía tenga éxito; pero la filosofía apela precisamente a aquellos elementos que el hombre tiene a su disposición y que son los únicos de los que puede valerse y en los que puede tener confianza. La renuncia a estos elementos de poder es vileza, lo mismo que es arrogancia el creerlos omnipotentes. El hombre no es un pequeño Dios fuera o dentro de la naturaleza, sino simplemente un hombre, es decir, una parte de la naturaleza misma en acción recíproca con las demás. Por eso, mientras pueda, debe valerse de sus poderes, filosofar. La contemplación soñadora, el aislamiento egoísta, el dejarse llevar por la rutina del mundo, son las peores soluciones para él. El hombre tiene que poner a prueba en el mundo y entre los demás hombres el proyecto de su vida futura que le presenta la filosofía. El valor de una filosofía se reduce esencialmente a justificar la posibilidad de tal prueba.

En este sentido, Dewey habla de una "revolución copernicana de la filosofía". La de Kant ha sido más bien una revolución tolomeica, ya que ha convertido al conocimiento humano en la medida de la realidad. La revolución copernicana debe consistir en realizar que el conocimiento no es, ni da, la totalidad de la realidad y que, por lo tanto, la filosofía no puede proponerse este ideal. Su objetivo es mas modesto, pero más eficaz. Abandonar la investigación de la realidad y del valor absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio. Pero esta renuncia es la condición para entregarse a una vocación más vital. La investigación de los valores que pueden ser asegurados y compartidos por todos por estar vinculados a los fundamentos de la vida social, es una investigación en que la filosofía encontrará no rivales sino colaboradores en los hombres de buena voluntad" (*The Quest for Certainty*, p. 295). A la afirmación fantástico-mitológica de una seguridad y de una estabilidad ilusoria, la filosofía debe sustituir la investigación de las condiciones efectivas que, en cierta medida, pueden contribuir a dar mayor estabilidad y seguridad a la vida humana y a sus valores.

768. RELIGIOSIDAD Y RELIGIÓN

Desde este punto de vista, parece que la filosofía se oponga radicalmente a la religión, que se halla vinculada al reconocimiento de la sustancialidad de los valores. Dewey, por su parte, no minimiza esta oposición y, sin embargo, en las conferencias sobre el problema religioso tituladas *Una fe común,* ha tratado en cierto modo de restablecer el significado "religioso" de la experiencia, distinguiéndolo de las creencias y de las prácticas que constituyen las religiones históricas. En la experiencia religiosa, afirma Dewey, "la efectiva cualidad religiosa es el efecto producido, la mejor adaptación a la vida y a sus condiciones, pero no la manera ni la causa de producirse. El modo como ha actuado la experiencia, su función, determina su valor religioso. La nueva orientación con respecto a la vida, si efectivamente ha tenido lugar, y el sentido de seguridad y de estabilidad que le acompaña, son fuerzas que valen por sí mismas" (*A Common Faith*, trad. it., p. 16). Es pretensión común de las

religiones la de poder determinar esta actitud. Dewey afirma que se debe invertir la afirmación y decir que se produce una actitud religiosa siempre que se verifica aquella mutación. Con lo cual, el carácter propiamente ' religioso" de una experiencia se hace independiente de las creencias y de las prácticas de la religiones particulares y se convierte en "moralidad transida por la emoción' . Así se recupera la "religiosidad" a expensas de la "religión '. El concepto de Dios como "un ser particular" es sustituido con ventaja por el de Dios como unidad de los fines ideales que un individuo reconoce como ejercitando autoridad sobre sus voliciones y emociones, es decir, como *unidad* de los valores a los que el hombre obedece.

Desde este punto de vista, Dios no es una realidad sino un ideal. Por otra parte, observa Dewey, un ideal no es una ilusión por el mero hecho de ser un producto de la imaginación: "todas las posibilidades las advertimos mediante la imaginación". Pero considerarlo como ideal equivale a excluir que sus raíces pueden ser buscadas fuera de la naturaleza y de la historia. ' Dios emerge cuando la imaginación idealiza la existencia, apoderándose de las posibilidades brindadas al pensamiento y a la acción. Existen valores, bienes, efectivamente realizados sobre una base natural: los bienes de la asociación humana, del arte y del conocimiento. La imaginación idealizante se adueña de las cosas más preciosas, halladas en los momentos dominantes de la experiencia y se las pone delante como perspectivas" (*Ib.*, p. 52). Dewey acepta sustancialmente la tesis de Durkheim según la cual la experiencia religiosa es, ante todo, la idealización de las relaciones humanas. La fase final de esta experiencia consiste, según Dewey, en el reconocimiento explícito de esta radical socialidad del ideal religioso. En esta fase, las creencias, las prácticas y las formas organizativas de la religión aparecen como añadidas o como superestructuras gravosas pero no esenciales del elemento religioso de la experiencia. Una religiosidad así formada no contradice a los cánones del naturalismo, pues carece de toda referencia a lo sobrenatural; es una nueva versión de la que tradicionalmente se llama religión natural o racional; no obstante, resulta dudoso si puede ser admitida para explicar la estructura de las religiones históricas, en las cuales ejercen una función esencial las que Dewey llama "superestructuras".

BIBLIOGRAFÍA

§ 760. Bibliografía completa de Dewey y sobre Dewey hasta 1939: Milton H. Thomas y H. W. Schneider, *A. Bibliography of J. D.*, Nueva York; 1939.

***J. D., The Man and his Philosophy,* en *Addresses delivered in New York in Celebration of bis Seventieth Birthday,* Cambridge (Mass.), 1930; Folke Leander, *The Philosophy of J. D.*, en *A Criticai Study*, Gòteborg, 1939; *The Philosophy of J. D.*, de varios autores, por Paul A. Schilpp, Evanston, Chicago, 1939; *The Philosopher of the Common Man,* Nueva York, 1940; M. G. White, *The origin of* D's. *Instrumentalism*, N. York, 1943; *J. D., Philosopher of science and Freedom*, ed. por S. Hook, N. York, 1950; L. Borghi, *J. D. e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti,* Florencia, 1951; J. Nathanson, *J. D.*, N. York, 1951; H. S. Thayer, *The logic of Pragmatism*, N. York, 1952; I. Edman, *J. D., His Contribution to the American Tradition,* Indianapolis, 1955; cfr. también los fascículos dedicados a Dewey por la "Rivista critica di storia della filosofia", 1951, n. 4; y por la "Rivista di filosofia", 1960, n. 3; y sobre la suerte de Dewey en Italia: G. Federici Vescovini, en "Rivista di filosofia", 1961, n. 1.**

CAPITULO X

EL REALISMO

769. CARACTERES DEL REALISMO

El idealismo gnoseológico ha constituido el clima dominante de la filosofía contemporánea hasta los primeros decenios del siglo actual; en efecto, ha sido propio no solamente del idealismo en sentido histórico (idealismo romántico), sino también del espiritualismo, del neocriticismo y de la filosofía de la acción. Todas estas corrientes parten del supuesto de que el objeto no es nada independientemente del .sujeto cognoscente y de que se reduce a una actividad o a un producto de éste. No obstante, el realismo nunca se ha eclipsado completamente y ha tenido siempre manifestaciones notables, hasta el punto de constituir la orientación gnoseológica propia de las más representativas tendencias de los últimos tiempos: del instrumentalismo, del positivismo lógico y del existencialismo. La gnoseologia realista de estas corrientes forma parte integrante de su planteamiento sistemático, y por esto ha sido examinada, y será examinada, a propósito de éste. En este capítulo se tratarán sólo aquellas doctrinas que no encuentran sitio en las corrientes citadas y que se caracterizan esencialmente por su planteamiento realista.

La mayoría de las veces, la defensa del realismo viene sugerida por cierta forma de *naturalismo* o va dirigida a fundarla. Para todas las corrientes que comparten la gnoseologia idealista, la naturaleza no tiene interés sino como término o producto de una actividad intelectual o espiritual. Por sí misma, es nada. Igualmente, el neocriticismo, que toma como punto de partida de sus análisis gnoseológicos la ciencia de la naturaleza, no está interesado en la naturaleza misma sino como objeto del conocimiento científico, por lo que se ve llevado a compartir la reducción idealistica de la misma con el *dato* de conciencia. En cambio, el realismo tiende a tomar como punto de partida de sus especulaciones precisamente la existencia "o el modo de ser de la naturaleza. Por ello, la naturaleza es la realidad única o fundamental de la que son parte o manifestación el propio hombre y sus actividades espirituales. Por tanto, el naturalismo tiene tendencia a formular una *cosmología y,* en sus expresiones más logradas, es precisamente una cosmología. Pero su primer objetivo es, naturalmente, someter a crítica la tesis idealista para tener vía libre para el reconocimiento de la realidad del mundo. Las tesis fundamentales, sobre cuya base puede ser reconocido, son las

siguientes: 1) el objeto del conocimiento no es parte o elemento del sujeto que conoce; 2) el objeto tiene un modo propio de ser, independiente del conocimiento, pero reconocible y capaz de ser descrito.

Estas dos tesis son propias de todas las formas del realismo. El realismo naturalista se distingue por una tercera tesis, según la cual el modo de ser de todos los objetos cognoscibles se modela sobre el de los objetos naturales. Por supuesto, a esta tesis contravienen las formas no naturalistas del realismo (por ejemplo, el neotomismo), las cuales recurren a los arbitrios de la metafísica tradicional, para definir el modo de ser de los objetos.

770. FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA

En este sentido, se puede considerar como incluida en el realismo la llamada "filosofía de la inmanencia", que se propone explícitamente defender el realismo ingenuo, esto es, el realismo del sentido común o de la experiencia común. Guillermo Schuppe (1836-1913) es el fundador de la filosofía de la inmanencia. Su obra principal es *el Ensayo de gnoseología y lógica* (1894, 2.ª edic., aumentada 1910) y es autor de otros numerosos escritos *(El pensamiento humano,* 1870; *Lógica gnoseológica*, 1878; *El concepto del derecho subjetivo*, 1887; *El problema de la responsabilidad,* 1913). El objetivo explícito de Schuppe es el de defender el realismo ingenuo en sus afirmaciones evidentes, esto es: 1.°, que la realidad sobre la cual versa el pensamiento es independiente del sujeto pensante y es el mundo de las cosas perceptibles (las cuales existen tanto si las pienso como si no); 2.°, que el pensamiento puede existir solamente en los sujetos individuales; 3. , que el pensamiento verdadero, o sea, el pensamiento confirmado por la apariencia sensible concuerda con aquella realidad (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 1910, p. 1-2). Para justificar estos principios es necesario darse cuenta de que ni el sujeto independientemente del objeto (como lo considera el idealismo), ni el objeto independientemente del sujeto (como lo considera el realismo teórico) son realidades, sino puras abstracciones. Un yo, considerado independientemente del contenido objetivo de su conciencia, es una abstracción justificada por el hecho de que él se encuentra idéntico en todas sus condiciones y determinaciones; pero, con todo, no deja de ser una abstracción, porque el yo no es nada fuera de sus condiciones y determinaciones concretas. Toda la individualidad del yo es dependiente de su contenido objetivo y cambia con este contenido. Por esto, el yo no se puede conocer como vo sin conocer un contenido distinto de si. "No hay saber de otro sin saber de sí, no hay saber de sí sin saber de otro" (*Ib.*, p. 21). Pero esto significa también que el yo no se identifica con su contenido objetivo. No es espacial, aun cuando incluya el espacio como contenido de su conciencia; y se convierte él mismo en espacial, como un objeto entre los demás objetos, sólo en cuanto tiene cuerpo. Por otro lado, la realidad que es objeto del pensamiento es, originariamente, la percepción sensible, o, mejor, el contenido espacio-temporal de la percepción, que es uno e idéntico para todos los sujetos. La garantía de

esta unidad está en lo que Schuppe llama "conciencia en general"; una conciencia propia de la especie humana, que condiciona aquella parte de la experiencia que constituye el contenido común de las conciencias individuales (*Ib.*, § 45). De este modo, Schuppe puede afirmar que "el mundo está en el yo", pero no en el sentido del idealismo subjetivo, para el cual aquél se volatiliza en ideas, sino en el sentido de que existe como objeto de la conciencia (*Grundriss d. Erkennt. u. Logik*, § 31). El elemento subjetivo, aquel en que habitualmente se admite el pensamiento como tal, no consiste en otra cosa más que en la conciencia de la identidad, de las distinciones y de las conexiones causales del dato objetivo (*Ib.*, § 83), y en este sentido forma el objeto de la lógica. La exigencia realista de Schuppe se detiene en el reconocimiento de que el objeto del pensamiento no es, él mismo, pensamiento; tal reconocimiento basta, según Schuppe, para garantizar las pretensiones del realismo ingenuo. El objeto del pensamiento es, no obstante, un contenido de conciencia; y, por tanto, es inmanente a la conciencia misma (de donde el nombre de filosofía de la inmanencia): Schuppe rehusa, por esto, admitir cualquier trascendencia de la realidad respecto a la conciencia y recurre a la conciencia en general para explicar la identidad o la concordancia de los contenidos de las conciencias individuales. Este *conciencialismo* es combatido por Külpe, defensor de un realismo mucho más radical.

771. KÜLPE

Osvaldo Külpe (1862-1915) provenía del campo de la psicología, a la que dedicó importantes obras (*Principios de psicología*, 1893; *Psicología y medicina*, 1912). Es, además, autor de una *Introducción a la filosofía* (1896), que tuvo gran éxito en Alemania; de una monografía sobre Kant y de un estudio sobre *Teoría del conocimiento y ciencias naturales* (1910). Pero su obra más notable es la que se titula *La realización*, cuyo primer volumen se publicó en 1912, y los otros dos, postumamente, en 1920, por Augusto Messer. En esta obra es evidente la influencia de la primera fase (realista) del pensamiento de Husserl.

Külpe critica y rechaza todo tipo y forma de *conciencialismo*, esto es, toda doctrina que de alguna manera reduzca la realidad a un simple objeto de conciencia. Al argumento de Schuppe (y de muchos otros) contra la trascendencia del objeto, de que es imposible y contradictorio pensar algo que no sea un contenido de conciencia, Külpe responde que pensar algo y tenerlo pensado en la conciencia no son la misma cosa. El objeto pensado se ofrece o se manifiesta al pensamiento precisamente en su independencia del pensamiento mismo, esto es, de manera que su origen y su comportamiento, sus propiedades y sus cambios, son independientes de todo influjo que el pensamiento pueda ejercer sobre ellos. Esto es verdad no solamente para los objetos pertenecientes al mundo externo, sino también para los objetos ideales, como, por ejemplo, los de las matemáticas, los cuales, como Husserl ha mostrado, presentan caracteres y relaciones sobre los cuales el pensamiento no actúa. Por otra parte, la prueba más segura de la independencia de los objetos del

pensamiento es el mismo principio de identidad, el cual permite admitir la identidad del objeto independientemente de la multiplicidad de las mismas operaciones lógicas (juicios, razonamientos, demostraciones, etc.) que conducen a reconocerla (*Die Realisierung*, I, p. 92). Por consiguiente, la conciencia no puede ser de ninguna manera concebida como un influjo del pensamiento o del saber sobre el objeto. Ella no es ni potencia creadora ni potencia determinante; y, para la realidad o la existencia del objeto, es tan indiferente como para un cuadro el estar colgado de una pared (*Ib.*, p. 100).

Todo esto demuestra que las pruebas y argumentos presentados contra el realismo no son válidos y que, por consiguiente, el realismo es posible; pero no demuestra aún que es necesario, es decir, que se *deba* necesariamente llegar a la afirmación de una realidad independiente de la conciencia y del sujeto cognoscente. Para alcanzar este objetivo existen tres clases de argumentos, que Külpe examina en el segundo volumen de su obra: argumentos empíricos, argumentos racionales y argumentos mixtos, esto es, que consisten en una unión de los dos primeros. Sin embargo, ni argumentos empíricos (por ejemplo, los que se fundan en la vivacidad de las sensaciones o en la diferencia entre percepciones e imágenes, etc.) ni los argumentos racionales (por ejemplo, los que se apoyan en la validez de la inducción o en la no contradicción de la idea del mundo externo, etc.) son válidos por sí solos; y únicamente se mantienen válidos los argumentos mixtos. Estos argumentos llevan a afirmar que un mundo externo se *debe* poner; pero que exista efectivamente es cosa que implica un elemento hipotético -que no se puede eliminar. "El realismo científico es un axioma para las ciencias naturales, las cuales, ya en su definición, anticipan la posición del mundo externo; es un teorema para la consideración gnoseológica, que puede fundarlo suficientemente en supuestos empíricos y racionales; y es una hipótesis, en cuanto se admite que la posición de un mundo externo expresa una realidad existente de esta clase (*Die Realisierung*, II, p. 148).

772 MOORE

En la filosofía angloamericana, la apertura de ¡a alternativa realista en el clima idealista dominante se debió a la orientación de George Edward Moore (1873-1958), que fue profesor de Cambridge y autor de dos obras de ética (*Principia Etbica*, 1903; *Etica*, 1912), de numerosos ensayos parcialmente recogidos en el volumen *Estudios filosóficos* (1922) y de un ciclo de veinte lecciones pronunciadas en 1910-11, pero publicadas en 1953 con el título de *Algunos problemas principales de filosofía*.

El escrito más famoso de Moore es *La refutación del idealismo* publicado por primera vez en "Mind" el año 1903. Este escrito estriba en el análisis de la *relación* cognoscitiva, o sea, de la relación entre la conciencia y sus objetos. Según el idealismo, se trata de una relación de inclusión o de pertenencia: "ser objeto" significa" "formar parte" de la conciencia o "ser una cualidad" de la conciencia misma; de tal manera que, como una parte no puede existir fuera del todo o una cualidad

independientemente de la cosa de la cual es cualidad, así también los objetos de la conciencia no podrían existir fuera o independientemente de la conciencia. Pero Moore afirma que "conocer", "ser consciente de", "tener experiencia de", constituyen un tipo de relación *sui generis*: un tipo de relación *externa*, es decir, tal que *no* modifica la naturaleza de los entes relativos haciéndolos *otros* distintos de los que serían sin la relación. Moore mismo ha explicado en otro lugar, contra los idealistas (especialmente Bradley) que defendían, *et pour cause*, la doctrina de las relaciones internas, la tesis de la exterioridad de las relaciones en el sentido de que, si un término tiene cierta propiedad relacional, puede también no tenerla: de modo que "de la proposición que afirma que un término es lo que es, no se sigue una proposición cualquiera que afirme una propiedad relacional del término mismo" (*Philosophical Studies*, p. 306). La doctrina de las relaciones en este sentido es el objeto de la lógica de Russell y constituye probablemente el punto de encuentro entre Russell y Moore. La exterioridad de las relaciones es el presupuesto implícito o explícito de todas las formas del realismo moderno, siendo mérito de Moore el haberla declarado y explicado. Sin embargo, es un presupuesto negativo: dice lo que la relación cognoscitiva no es, pero no lo que es en su carácter especifico. Sobre este segundo punto, la doctrina de Moore no dice nada.

La filosofía de Moore trata de ser una defensa del *sentido común; y* en este aspecto la han utilizado los analistas ingleses del lenguaje que han visto en ella la defensa del *lenguaje común.* Pero, realmente, el propósito de Moore es la defensa de las creencias del sentido común, creencias que declara él admitir como criterios de juicio de las opiniones filosóficas *(Some Main Problems of Philosophy*, p. 2). En esto, su filosofía enlaza con la tradición de la escuela escocesa, cuyo último representante había sido Hamilton (§ 648). Las creencias del sentido común son, según Moore, sustancialmente dos: la que cree en la existencia de objetos materiales y la que admite la existencia de una multiplicidad de sujetos humanos dotados de cuerpo y de conciencia. La negación de estas creencias es, según Moore, imposible por contradictoria, ya que si se niega la existencia de seres humanos dotados de cuerpo y capaces de hablar y de escribir a otros seres humanos, se niega con ello la existencia de filósofos que pueden negar la existencia de los cuerpos; y recíprocamente, si hay filósofos que formulan esta negación, dichos filósofos, contradictoriamente, admiten la existencia de otros seres con quienes hablan, discuten, polemizan, etc., y de esta manera admiten también la verdad de aquel sentido común que tratan de negar. No obstante, Moore afirma que, si la verdad de las creencias del sentido común está fuera de discusión, el análisis correcto de tales creencias, esto es, su exacta interpretación está muy lejos de ser algo fácil. Sus mismas tentativas de interpretación (contenidas sobre todo en la obra *Some Main Problems of Phüosophy)* las presenta siempre con mucha cautela y con frecuencia muestran la diversidad de las interpretaciones posibles. En todo caso, Moore establece una especie de ecuación entre verdad y sentido común: ecuación que no tiene en cuenta el hecho de que el origen histórico de la filosofía está precisamente en las dificultades, en los conflictos y en los

problemas que el sentido común hace surgir y para cuya solución apela a los procedimientos autónomos de la razón. Por otra parte, si el sentido común tiene necesidad de una "defensa" o de un "análisis clarificativo"' es señal de que no se basta a sí mismo y de que no es toda la "verdad".

Una llamada sobreentendida al sentido común se halla también contenida en la premisa de la ética de Moore. El objeto de la ética es, según Moore, en primer lugar, la determinación de la naturaleza del bien en general; y solo subordinadamente el de la determinación de la conducta humana que puede decirse buena. Pero según Moore, el bien es una noción simple como la de "amarillo"; y así como no se puede explicar qué es lo amarillo a quien no lo sabe, tampoco se puede explicar qué cosa es el bien *(Principia Ethica*, I, § 7). En este sentido, la noción del bien es intuitiva; sin embargo, Moore niega que haya un órgano de esta intuición. Lo que él pretende decir es que "cada uno es constantemente consciente de esta noción del bien" (*Ib.*, I, 13): lo que equivale a decir que el bien es lo que todos saben lo que es, con una llamada implícita al sentido común. Desde este punto de vista, el objeto de la ética es analizar las aserciones que se pueden hacer en torno a las cualidades de las cosas señaladas por el término 'bien' o por el término opuesto 'mal': Estas aserciones son de dos clases: o afirman en qué grado las cosas poseen aquella propiedad o afirman relaciones causales entre las cosas que poseen tal propiedad y las otras. Moore invierte el punto de vista de Kant: la noción del bien no se funda sobre la del deber sino al revés, la noción del deber se funda en la del bien. Todas las leyes morales se reducen a afirmar que ciertas acciones tendrán buenos efectos, por lo que "nuestro deber puede definirse sólo como aquella acción que causará en el universo más bien que cualquier otra alternativa posible" (*Ib.*, V, § 89). De esta manera, la ética es una disciplina enteramente objetiva que concierne a ciertas especiales cualidades reales de las cosas, llamadas bienes. ¿Cuáles son estas cualidades? En primer lugar, el amor de las cosas bellas y de las personas buenas. Estos son, indudablemente, bienes (bienes no mezclados) aunque las cosas y las personas amadas son imaginarias; pero si son reales, la combinación de su realidad con la cualidad en cuestión constituye un todo que es mucho mejor que el simple amor. El amor de las cualidades mentales por sí mismas no es un bien tan grande como el de las cualidades mentales y materiales unidas conjuntamente; y en todo caso, un gran número de cosas, entre las mejores, incluyen el amor de cualidades materiales. Tales son, por ejemplo, el placer estético, la amistad, el amor, etc. Frente a los grandes bienes están los *grandes males* que consisten o en el amor de lo feo y malo o en el odio de lo bueno y bello o en la conciencia del dolor. Existen, además, los *bienes mixtos* que incluyen un elemento feo o malo, por ejemplo, el odio de lo que es feo y malo o la compasión por el dolor. Estos bienes, que incluyen un mal real, tienen un valor positivo menor que los demás.

El principio del bien o, en general, del valor, afirmado por la ética de Moore como cualidad objetiva, y de la ética como investigación encaminada a graduar las cosas dotadas de tal cualidad, ha sido ampliamente aceptado por las corrientes naturalistas e instrumentalistas de

la filosofía angloamericana; así como su técnica de discusión de las proposiciones éticas ha sido seguida con frecuencia por los neoempiristas. Por otro lado, la ética de Moore es estática y conformista y no brinda ninguna ayuda a la solución de los problemas efectivos que presenta la vida moral. Al definir el deber como "la acción que produce en el mundo la mayor cantidad posible de bien", el mismo conocimiento del deber se hace imposible para el hombre, pues exigiría el conocimiento de todos los efectos posibles, de todas las acciones posibles. Moore termina por aconsejar la aceptación pura y simple de las reglas ya establecidas, llegando hasta a afirmar que "existe una gran probabilidad en favor de la adhesión a una costumbre existente, aunque sea mala" (*Ib.*, V, § 99). Así, pues, la única enseñanza práctica de la etica de Moore consiste en el más estrecho conformismo; y la "fundación científica" de la ética intentada por él se resuelve en el abandono total a la tradición.

773. BROAD

En la misma línea del realismo de Moore se sitúa la obra del inglés Charlie Dunbar Broad (nacido en 1887) autor de muchos escritos coneernientes al mundo de la ciencia, de la percepción sensible y de la percepción suprasensorial (*Percepción física y realidad,* 1914; *Pensamiento científico,* 1923; *El espíritu y su puesto en la naturaleza,* 1925; *Cinco tipos de teoría ética*, 1930; *Examen de la filosofía de McTaggart*, 1933, 1938; *La ética y la historia de la filosofía*, 1952; *Religión, filosofía e investigación psíquica,* 1953).

Los problemas que han monopolizado la actividad filosófica de Broad son, principalmente, tres: el valor cognoscitivo de la ciencia, el valor cognoscitivo de la percepción y la relación entre alma y cuerpo. Las soluciones dadas por Broad a tales problemas son realistas y naturalistas, aunque expresadas en forma cauta y a veces problemática; pero Broad buscó la base para una integración espiritualista de las mismas en los hechos ilustrados por las llamadas "investigaciones psíquicas". El carácter cauto y problemático de sus soluciones deriva del objetivo "crítico" que él atribuye a ¡a filosofía y que recomienda a la atención de los filósofos analíticos contemporáneos: analizar y determinar el significado preciso de los conceptos usados en la vida común y someter a críticas las creencias comunes fundamentales. A la "filosofía especulativa" que quiere alcanzar una concepción del mundo en su totalidad, utilizando no sólo los resultados de las ciencias sino también los de la experiencia ética y religiosa de la humanidad, Broad reconoce solamente el valor de una conjetura más o menos acertada y la función de recurrir, contra el especialismo, a una concepción sintética de la realidad. El procedimiento de que se vale Broad es *psicológico,* en el sentido de la psicología psicofísica y, en efecto, reconoce a esta psicología una importancia particular para la filosofía (*Scientific Thougbt,* p. 25).

Respecto al primer problema, el de la validez de la ciencia, la solución de Broad es que la ciencia es válida porque sus objetos son reducibles a relaciones perceptibles. El desarrollo moderno de la ciencia (la teoría de la

relatividad) tiende cada vez más a aproximar los conceptos de la ciencia (y en consecuencia, los del sentido común de donde parte la ciencia) a la sensación y a la percepción. Dice Broad: "Si encontráramos, como creo que encontraremos, que las recientes modificaciones de los conceptos tradicionales, operadas sobre bases puramente científicas, llevan el esquema general a una más estrecha conexión con su base sensible y perceptiva, éste será un argumento adicional a favor de tales modificaciones y tenderá a neutralizar la impresión de paradoja que los últimos desarrollos producen en los hombres que han sido educados según el esquema tradicional" (*Scientific Thought*, p. 228). En cuanto a la validez de la percepción, que es el segundo de los problemas fundamentales tratados por Broad, la teoría preferida por él es la del *realismo dualista*: según ella, existen, cierta o probablemente, "cuerpos" que son sustancias provistas de cualidades extensivas y dispositivas y de situación en el espacio de tres dimensiones; pero el objeto inmediato de la percepción (las cualidades o los datos sensibles o el contenido objetivo de la misma percepción) no es, a su vez, un cuerpo o parte de un cuerpo. Por tanto, hay un *dualismo* entre el cuerpo físico y el objeto de la percepción; pero, al mismo tiempo, hay una correspondencia entre las dos cosas. Desde el punto de vista de este dualismo, "la noción de objetos físicos persistentes es lógicamente sólo una hipótesis para explicar las correlaciones entre las situaciones perceptivas" *(The Mina and Its Place in Nature*, p. 152; *Perception, Physics and Reality,* p. 108 y sigs.; *Scientific Thought*, p. 278). Esta hipótesis o postulado lo llama también Broad "categoría" en el sentido de "principio innato de interpretación" *(The Mind and Its Place in Nature*, p. 217). A diferencia del realismo de Moore, el realismo de Broad es un realismo del intelecto, y no un realismo de los sentidos: los sentidos nos dan sólo contenidos objetivos que no pertenecen a los cuerpos: el intelecto nos convence para que admitamos la existencia de los cuerpos mismos.

En cuanto al tercer problema, el de la relación entre alma y cuerpo, la solución preferida por Broad fue la del *epifenomenismo*, al que también llamó algunas veces "materialismo emergente" (*Ib.*, p. 647). Según esta doctrina, todos los eventos mentales son productos causales de acontecimientos fisiológicos, pero ninguno de éstos es un producto causal de eventos mentales: en otros términos, la conciencia es un epifenómeno o un producto secundario de la actividad fisiológica (*Ib.*, p. 472). Broad no pretende reducir los acontecimientos mentales a acontecimientos fisiológicos; sin embargo, la tesis epifenomenista hace de él un naturalista.

En cambio, el naturalismo de Broad decae en el campo de la moral. Las cualidades éticas no son empíricas sino *a priori y* constituyen el objeto de una intuición racional *(Five Types of Ethical Theory,* p. 178 y sigs.; p. 281 y sigs.). La libertad, exigida por la obligación moral, exige como condición negativa la independencia total del sujeto de la misma de toda determinación causal y, como condición positiva, la capacidad del sujeto mismo de ser la causa única de su esfuerzo (*Ethics and the History of Philosophy*, p. 214 y sigs.). Por último, Broad afirma que "la noción científicamente ortodoxa del hombre como una máquina calculadora cualquiera y de la naturaleza no-humana como un mecanismo más vasto

que produce, entre otras cosas, estas máquinas, es una tontería fantástica que ningún hombre sensato puede admitir, a no ser que la conserve en un compartimento estanco, separada de todas las demás experiencias, actividades y creencias suyas" (*Autobiography*, en C. *D. Broad*, bajo el cuidado de Schilpp, p. 58). De esta insuficiencia de la concepción científica, fue inducido a cultivar las investigaciones psíquicas que, en su opinión, proporcionan hechos que dejan entrever una distinta y más consoladora estructura del mundo.

774. EL NEORREALISMO AMERICANO

Siguiendo las huellas de Moore, en 1912, un grupo de pensadores americanos preconizaban el retorno al realismo con un volumen de estudios en cooperación, titulado *El nuevo realismo*. eran Edwin B. Holt, Walter T. Marwin William Pepperell Montague, Ralph Barton Perry, Walter B. Pitkin y Edmond Gleason Spaulding. Todos estaban de acuerdo en negar el principio mismo en que se funda la gnoseologia idealista: el de la interioridad de las relaciones. Afirmar, como hace el idealismo, que las cosas existen sólo en relación con el espíritu que las piensa y que, por consiguiente, su realidad se reduce al acto del conocer o del percibir, sólo es posible si se admite el principio de que la relación modifica sustancialmente los términos que la constituyen. Pero este principio es desmentido por los hechos.

Un mismo hombre, por ejemplo, puede formar parte de núcleos sociales diversos sin que ninguna de estas relaciones implique la otra; y la lógica matemática (en la cual, sobre todo, se fundan ¡os nuevos idealistas) demuestra cómo el mismo término puede entrar a formar parte de conjuntos diversos sin ser modificado por ellos. Las relaciones deben, pues, ser concebidas como las concibe la lógica matemática: extrínsecas, no intrínsecas, a la naturaleza de los términos relativos. Supuesto lo cual, la misma relación cognoscitiva no modifica los objetos conocidos; y el hecho de que ellos nos aparezcan sólo en relación con nosotros no implica que su ser se agote en esta relación ni anula su realidad independiente. De este modo, el principio idealista del *esse est percipi* se transforma en el de *percipi esse est.* Toaos los objetos posibles de nuestro pensamiento, que no se dejan descomponer por el análisis, son entidades simples que subsisten por su cuenta, independientemente de toda actividad o función subjetiva. El nuevo idealismo niega el dualismo metafísico de sujeto y objeto y afirma un monismo radical. Pensamiento y realidad no son dos sustancias, sino dos agrupaciones diversas de las mismas entidades simples, según la tesis que había ya sido enunciada por Mach. Pero estas entidades simples no son, como quería Mach, solamente las sensaciones; son también los entes conceptuales y abstractos de las matemáticas y de la ciencia. Las entidades que entran a formar parte del complejo "conciencia" pueden formar parte, simultáneamente, de otros infinitos complejos. El conjunto de estas entidades simples, que pueden ser reales o irreales, buenas o malas, mentales, físicas, etc., constituye el universo subsistente. Un espíritu o conciencia es una clase o grupo de entidades

dentro de este universo, como un objeto físico es otra clase o grupo; de manera que la diferencia entre lo físico y lo mental no es de sustancia o de entidad, sino sólo de relación. La conciencia es un grupo escogido o determinado por el sistema nervioso, que con su acción produce una especie de sección transversal del universo, de la misma manera que un haz de luz, vagando sobre un paisaje e iluminando este o aquel objeto, define una nueva colección de objetos que, sin embargo, son y permanecen como partes integrantes del paisaje. El error mismo es un hecho objetivo, debido a una distorsión fisiológica, periférica en el caso de los errores sensoriales, o central en el caso de los errores conceptuales.

De los seis neorrealistas, los más se han vuelto después hacia una forma de pragmatismo o instrumentalismo. Uno de ellos, Guillermo Pepperell Montague (nacido en 1873, profesor de la Columbia University de Nueva York), ha dado una orientación ecléctica a su doctrina, intentando conciliar en el seno del realismo las tendencias opuestas de la gnoseologia y de la metafísica contemporáneas (Los *caminos del conocer,* 1925; *Los caminos de las cosas,* 1940). Por lo que se refiere a la gnoseologia, Montague distingue en ella dos problemas: un problema lógico sobre el criterio último de verdad y un problema epistemológico sobre la dependencia o la independencia de las cosas respecto del sujeto cognoscente. Con respecto al primer problema, Montague distingue seis métodos diversos (autoritarismo, misticismo, racionalismo, empirismo, pragmatismo, escepticismo) e intenta establecer una "federación" de tales métodos, delimitando para cada uno de ellos el campo de su aplicación legítima. Así, el *autoritarismo* tiene para sí el dominio de los objetos o de los hechos que no pueden ser experimentados por nosotros y para cuyo conocimiento es menester confiarse al testimonio de los otros. Al *misticismo* queda asignado el dominio de los valores últimos y no instrumentales y de las supuestas verdades últimas e inefables. El *racionalismo* se aplica, en. cambio, a las relaciones abstractas y también a los conjuntos de hechos particulares en cuanto admiten entre sí relaciones conmensurables. El *empirismo* es el método más ampliamente aplicable, porque es el único que se refiere a los hechos y a las relaciones particulares, y es incluso susceptible de ser empleado indirectamente en los demás campos. El *pragmatismo*, que es falso en el- mundo del conocimiento porque en éste el individuo debe subordinarse a la vida externa, es verdadero en el caso de los intereses prácticos, cuya satisfacción se obtiene mediante la subordinación del medio externo al individuo. El *escepticismo,* en fin, ejerce una útil función negativa y limitadora, mostrando que ningún conocimiento humano es absolutamente verdadero. Respecto al problema más estrictamente gnoseológico acerca de si y en qué medida los objetos conocidos tienen existencias y caracteres independientes de su relación con el sujeto cognoscente, Montague distingue tres posiciones fundamentales: la primera, la del *objetivismo,* atribuye la existencia tanto a los objetos de la experiencia verdadera como a los de la experiencia falsa, y anula, por tanto, toda distinción entre lo real y lo irreal. La segunda, la del *dualismo,* separa los datos sensibles de las cosas externas, que son tenidas como causas de ellos. La tercera, la del *subjetivismo,* afirma que los objetos no pueden existir independientemente

de la conciencia y que por esto su realidad $e resuelve en la misma conciencia. El realismo constituye la reinterpretación y la conciliación de estas tres posiciones. El objetivismo es falso en cuanto afirma que todos los objetos percibidos tienen existencia física actual; pero es verdadero en el sentido de que tienen siempre un significado o una esencia independiente por la cual son estados de existencia *posible.* El objeto experimentado es, en todo caso, una entidad lógica independiente y, por tanto, es más que un simple estado del sujeto percipiente: su carácter o su esencia es independiente de su ser percibido y es independiente de su existencia fáctica. El subjetivismo es verdadero en el sentido de que todos los objetos son selectivamente relativos a un yo y objetos posibles de su experiencia; pero es falso en el sentido de que ellos sean constitutivamente relativos al yo y existan sólo como objetos actuales de su experiencia. El dualismo es verdadero en cuanto afirma que el sistema de los objetos experimentados por un yo y el sistema de los objetos externos varían independientemente uno del otro; falso en cuanto afirma que estos dos sistemas están constituidos por entidades metafísicas diversas y que mutuamente se excluyen. Montague se niega a admitir corno realidades existentes las entidades abstractas de que hablan algunos de los nuevos realistas. La realidad existente está constituida por cosas espacial y temporalmente localizadas; y toda cosa es una serie de hechos, cada uno de los cuales tiene también una posición absoluta en el *continuum* espacio-temporal.

Por lo que se refiere a la metafísica, Montague sostiene un espiritualismo cosmológico que puede ser también expresado con conceptos físicos: el mundo es un flujo de energía al mismo tiempo espiritual y física: es, en otras palabras, según la vieja concepción, un gran animal, cuyo núcleo es una voluntad racional, pero finita, que obra y lucha contra un conjunto de posibilidades recalcitrantes. La unidad de la energía física y psíquica se revela en la sensación, que es el punto en que la energía del estímulo externo deja de ser observable como movimiento y se transforma en una nueva especie de energía, que es precisamente observada interiormente como sensación. "Lo que desde el punto de vista del físico es simple potencialidad de movimiento futuro, es en sí y por sí la actualidad del sentimiento y de la sensación." La misma unidad de espíritu y materia se realiza en el conocimiento, para el cual algunos hechos o los objetos gozan de una eficacia en espacios y tiempos diferentes de los propios, es decir, en los del cerebro que los conoce. El conocimiento es selectivo, no constitutivo; es un flujo de energía que se vuelve hacia el pasado, escogiendo los hechos a conocer (que permanecen independientes) para encararse con el futuro. Un flujo de energía que se acumula e incrementa en sí mismo a través de la herencia es también la vida; y el mundo es un *pleon*, cuya alma está suspendida en el tiempo y cuya existencia material es, a cada instante, una sección transversal del todo. El sentido de estas concepciones metafísicas es netamente optimista; significan, según Montague, que el mundo es espíritu y que nosotros somos espíritus y que quizá compartimos hasta la inmortalidad de la vida que nos contiene y sostiene.

775. EL REALISMO CRITICO AMERICANO

Está más estrechamente relacionada con la fenomenología y con la teoría de los objetos (§ 833) la orientación que inspira los *Ensayos de realismo crítico*, publicados en 1920 por Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James Bissett Pratt, Arthur K. Rogers, Jorge Santayana, Roy Wood Sellars y C. A. Strong. Según los realistas críticos (y el adjetivo no se refiere aquí en modo alguno a la doctrina kantiana), el objeto inmediato del conocimiento no es el estado mental ni la cosa misma, sino un conjunto de cualidades o caracteres (una *esencia)* que en el acto del conocimiento son irresistiblemente considerados como las cualidades y los caracteres (la *esencia)* de un objeto externo. La existencia efectiva de un objeto no es nunca experimentada directamente: mientras *intuimos* las esencias, nosotros solamente *conocemos* la existencia; y la conocemos indirectamente, esto es, la afirmamos por un acto instintivo de nuestro espíritu, acto cuya legitimidad puede ser de vez en cuando probada por medios indirectos de experiencia y de razonamiento, de que se valen el sentido común y la ciencia. Conocer un objeto quiere decir asignar a este objeto una esencia determinada, pensar su naturaleza en términos de un contenido de pensamiento dado. El conocimiento es, por esto, siempre mediato, y mediato por esencia, de manera que no es posible tener de sus objetos la experiencia inmediata que cada uno tiene de sus propios contenidos mentales. Esto hace posible el error, que sería, en cambio, imposible si, como el idealismo y el neorrealismo sostienen, estuviese inmediatamente presente en la conciencia el objeto real. La verdad es la identidad de la esencia con el carácter actual de la realidad a que ella se refiere; el error es ¡a falta de ta! identidad o la atribución de una esencia a un objeto que es tenido por real y no lo es. La naturaleza lógica y universal del dato (esto es, de la esencia), que es siempre distinto del estado psíquico, que es su vehículo, hace posible la identidad de la esencia dada y de la esencia del objeto, las cuales son, en realidad, idénticas cuando el conocimiento es verdadero. Pero la esencia no tiene una existencia propia y no puede ser hipostatizada en una existencia; y, a su vez, la existencia, si es pensada, no es más que una esencia, esto es, una pura no-existencia. La esencia se intuye, no se conoce; la existencia se conoce, no se intuye, y todo intento de conocer la esencia o de intuir la existencia no hace más que transformar la existencia en esencia o la esencia en existencia.

Este punto de vista, si por un lado hace imposible el dualismo metafísico del realismo tradicional, que hacía de la realidad y de la idea dos existencias separadas e independientes, por otro hace también imposible toda forma de idealismo, porque niega su supuesto fundamental, a saber: que los estados mentales son la única realidad conocida inmediatamente. En el acto de la percepción, que es el estado mental vivido, no es dada más que la esencia de un objeto reconocido como independiente; cuando, con la introspección, este mismo estado mental se convierte en objeto del conocer, se intuye de él precisamente, como de todo otro objeto, sólo su esencia. La existencia de los estados mentales y, en general, de lo psíquico o del espíritu, no tiene, por tanto,

ninguna certeza privilegiada; como la de toda otra realidad, puede ser solamente conocida o afirmada, nunca alcanzada de una manera directa. Tanto si se trata de una realidad física como si se trata de una realidad psíquica, lo que nosotros podemos directamente experimentar de ella consiste en cualidades o caracteres, o sea, en una esencia ideal o lógica. Cuando el idealista afirma que el pensamiento es la única realidad y que fuera del pensamiento no hay nada, olvida que el pensamiento no tiene realidad propia y que tiene valor, sólo como presentación o símbolo de una existencia real, que no es, a su vez, pensamiento. Y aun de aquel pensamiento hipostatizado y, por tanto, negado como pensamiento, que el idealista pone como sustancia del universo, él no intuye más que la simple esencia; tampoco llega, pues, a captar su existencia. Si el pensamiento permanece cerrado en el mundo de las esencias lógicas, la afirmación de la existencia no es obra del pensamiento y va más allá del pensamiento. Los realistas críticos creen, en efecto, que sólo el aguijón de las necesidades vitales impele a dar existencia o realidad al dato ideal. La existencia es un honor atribuido a la esencia por el organismo viviente que, encontrando el dato, se alarma y ve en él un peligro o una ayuda, un obstáculo o un instrumento. Solamente, la situación del organismo que se encuentra en un continuo intercambio de acciones y reacciones con el universo externo, es la raíz de la afirmación de la existencia real. "De este modo —dice Santayana (*Criticai realism.*, p. 179)—, el yo, realmente, pone al no yo; pero no absolutamente, como Fichte imaginó, ni por un *fiat* gratuito, sino ocasionalmente y por el mejor *de* los motivos, cuando el no yo, con su fuerza, sacude al yo de su primitiva somnolencia."

Los realistas críticos tenían en común un programa mucho más circunstanciado y concorde que los neorrealistas. Pero también ellos han evolucionado diversamente, y así, mientras alguno ha dado un significado espiritualista a su realismo, otros han acentuado su carácter naturalista. Entre los primeros, Durant Drake ha insistido en el valor de la introspección, que le parece ser reveladora de la misma naturaleza de la sustancia física y, por tanto, reducida analógicamente a la vida psíquica del hombre (*El espíritu y su lugar en la naturaleza,* 1925); y ha insistido en una moral optimista de fondo religioso (*La nueva moralidad,* 1928). Arturo Kenyon Rogers se ha orientado hacia la defensa de la personalidad humana y del teísmo (*Teoría de la ética,* 1922; *Ensayos de filosofía*, 1929). Por otro lado, el valor privilegiado de la introspección es negado por Carlos Augusto Strong, que se inclina por un naturalismo pampsiquista (*La sabiduría de tas bestias,* 1921; *Teoría del conocimiento,* 1923). Un neto naturalismo materialista es defendido por Roy Wood Sellars, que niega todo dualismo de mente y cuerpo y repudia también el pampsiquismo (*Naturalismo evolutivo,* 1921; *Principios y problemas de la filosofía,* 1926; *La mayoría de edad de la religión,* 1928). Sobre la temporalidad del mundo y sobre alguna forma de dualismo, o al menos de "bifurcación de la experiencia" que justifique la distinción entre la apariencia ilusoria y la realidad física, insiste Arturo O. Lovejoy, que ha examinado históricamente, con conclusiones negativas, *La rebelión contra el dualismo* (1935) y los intentos de concebir el universo como un desarrollo continuo y gradual

desde los entes más bajos hasta el más perfecto *(La gran cadena del ser,* 1936).

776. SANTAYANA

Entre los realistas críticos, la figura más notable es la de Jorge Santayana, nacido en España en 1863, profesor de filosofía en la Universidad de Harvard, que vivió muchos años en Roma, donde murió en 1952. Fue un escritor fecundísimo, no sólo de filosofía, sino también de obras literarias. Sus escritos filosóficos principales son los siguientes: *El sentido de la belleza,* 1896; *Interpretación de la poesía y la religión,* 1900; *La vida de la razón,* 5 vols., 1905-06; *Escepticismo y fe animal,* 1923; *Diálogo en el limbo,* 1925; *El platonismo y la vida espiritual,* 1927; *El reino del ser,* en 4 vols.; *El reino de la esencia,* 1927; *El reino de la materia,* 1930; *El reino de la verdad,* 1938; *El reino del espíritu,* 1940.

El tema fundamental de la filosofía de Santayana ha sido el de la continuidad y el contraste entre naturaleza y religión. En la primera de sus obras filosóficas mayores, *La vida de la razón,* Santayana ha expresado la relación naturaleza-razón como la relación entre las "fuerzas mecánicas" o "el flujo de los acontecimientos" o "los impulsos racionales" y la unidad, el orden o la armonía de la vida. En la segunda de sus obras mayores, *El reino del ser,* expresa la misma relación como la que media entre el reino de la existencia y el reino de la esencia.

En la primera de estas obras que lleva como subtítulo *Las fases del progreso aumano,* Santayana expresa así la relación entre la razón y la vida: "La vida de la razón es simplemente la unidad dada a toda la existencia por un espíritu que está enamorado del bien. En los estadios más elevados, al igual que en los más bajos, de la naturaleza humana, la racionalidad depende de la distinción de lo que es excelente: esta distinción sólo puede hacerse, en último análisis, por un impulso irracional. Como la vida es una forma mejor dada a la fuerza, forma por la que el flujo universal es subyugado y conducido a crear y a servir cierto interés permanente, así también la razón es la forma mejor dada a este interés, con la que él se fortifica y propaga y, tal vez, en última instancia, se garantiza en su satisfacción. La sustancia a la que se da esta forma continúa siendo irracional; de modo que la racionalidad, como toda cosa excelente, es algo secundario y relativo que exige un ser natural que la posea o al que pueda ser atribuida" *(The Life of Reason,* 1954, p. 7-8). Por un lado, la razón es algo accidental con respecto a la vida en el sentido de que el desarrollo de los acontecimientos podía también no producirla y que el orden o las categorías que la misma prescribe podían ser distintas de las que son; por otro lado, su obra es la de la vida misma, ya que no podría actuar "si no expresase las mismas fuerzas físicas que presiden los acontecimientos y los hacen felices o desgraciados para los intereses humanos" (*Ib.*, p. 15). La razón crea un mundo o una esfera "ideal", nada ficticia, sino considerada con justo título "real", sobre el fundamento de indicios o de pruebas; pero no es "real" en el sentido en que lo son los impulsos o el flujo irracional de la vida. Así, el mundo

entero es sin duda alguna "real" pero como construcción ideal y objeto de un conocimiento intelectual, o sea, no inmediato: por algo es un "hecho". Asimismo son ideales la naturaleza y Dios, en el sentido de que sólo la inteligencia puede descubrirlos o utilizarlos (*Ib.*, p. 173); pero, por otro lado, estos mismos son productos o creaciones de las "fuerzas mecánicas". "El fondo histórico de la vida, dice Santayana, es una parte de su sustancia y el ideal nunca puede desarrollarse independientemente de las mismas raíces de él" (*Ib.*, p. 167). En el mismo dominio de la ciencia, Santayana encuentra el reflejo de esta especie de dualismo: la *física* (las ciencias naturales) estudia los acontecimientos, los fenómenos; la *dialéctica* (en la cual Santayana comprende la matemática, la metafísica y las ciencias morales) estudia la *esencia o* lo que es, se concentra en las armonías e implicaciones de las *formas* (*Ib.*, p. 436).

En la segunda de sus obras mayores *El reino del ser* Santayana expresa la relación entre naturaleza y espíritu como aquel que indica entre existencia y esencia. Las esencias constituyen un reino infinito, del cual forma parte todo lo que puede ser percibido, imaginado, pensado o, de un modo cualquiera, experimentado; no existen en ningún espacio o tiempo, no tienen sustancia ni partes escondidas, sino que su ser se reduce a su aparecer. La esencia es lo que queda cuando el escéptico ha negado o puesto entre paréntesis la realidad del mundo y del yo; es el dominio de la dialéctica pura, esto es, de las puras formas ideales, que prescinden de toda exigencia y realidad biológica y humana. La esencia es también el objeto de la contemplación estética o moral y de la disciplina espiritual, en cuanto emancipa al hombre de las necesidades animales. El principio propio de las esencias es el de la identidad: toda esencia es lo que es, y es perfectamente individual. Pero su individualidad la hace universal, ya que, careciendo de referencia a todo sector del espacio y del tiempo y de toda adventicia relación con otras cosas, es real sólo en virtud de su carácter intrínseco. El reino de la esencia es infinito y todas las esencias son eternas e inmutables. Su ser no es la existencia, ni siquiera la existencia posible, que pertenece solamente al discurso y no concierne verdaderamente ni a la esencia ni a la existencia. La esencia no es una abstracción o un término general; es, más bien, una *idea* en el sentido platónico, "un tema abierto a la consideración". El reino de las esencias es el reino del "puro ser", en contraposición al dominio de la existencia, que es el del devenir, de la lucha, del azar y de la necesidad.

En cierto modo, Santayana se inspira en el dualismo platónico de mundo ideal y mundo sensible. La existencia es siempre existencia sensible, material. La esencia es el mundo del puro ser, el objeto de la contemplación desinteresada, la teoricidad pura. Pero él no admite en el mundo de las esencias aquella dialéctica que Platón admitía y que hacía de aquel mundo un orden y un sistema organizado. Y no admite tampoco una dialéctica diversa, de cuño hegeliano. "La dialéctica, evidentemente, implica transición y es progresiva; pero toda transición real trasciende al reino de la esencia (en el cual cada término debe conservar siempre su carácter intrínseco) y demuestra que un factor existencial y móvil interviene; por ejemplo, la atención o cualquier otra cosa que pueda ser la base o el órgano de la atención o de su movimiento" (*The Realm of*

Essence, p. 96). Por esto, las esencias no se encadenan y no constituyen un sistema. La atención, el discurso, el razonamiento, les son ajenas. Son puros objetos de *intuición, y* la intuición es la única experiencia inmediata posible. Atención, razonamiento, discurso, presuponen la existencia; y la existencia es un reino completamente aparte del de las esencias. Es el reino de la acción, de la energía vital; en una palabra, de la materia.

La materia es el otro término del dualismo platónico, el tema preferido de Santayana. La existencia humana y cósmica es esencialmente materia. Hay un gran cosmos inorgánico, astronómico, geográfico, químico, y sobre la tierra hay organismos vivientes capaces de adaptarse progresivamente al ambiente y de modificarlo para sus futuras necesidades. Pero los organismos mismos, en su reproducción, pasan a través de fases seminales y embrionarias en las que no aparece nada humano; tienen períodos, condiciones y muertes fatales. De manera que también la inteligencia, la sensibilidad, las lenguas y las artes, aun cuando expresen algo espiritual, no tienen nada de espiritual en su estructura reconocible: todas las esencias que incorporan son esencias incorporadas a la materia; pertenecen al flujo de sucesos en el espacio y en el tiempo, que se llama naturaleza. Por esto, están todos abiertos a la investigación y a la medida científica y son determinables en su génesis y en sus efectos en el interior de la esfera material. En esta esfera arraiga el conocimiento en cuanto es afirmación o reconocimiento de una realidad objetiva. La garantía de que hay algo más allá de las esencias es dada por la acción, por la espera, por el miedo, por la esperanza y por la necesidad; esta garantía es llamada por Santayana *fe animal.* El objeto de la fe animal es la realidad que encontramos en la acción, de que tenemos necesidad para nuestra vida fisiológica, que determina en nosotros la espera, el temor, la esperanza. Tal realidad, empero, no es jamás conocida inmediatamente: para describirla no podemos servirnos más que de las esencias que los sentidos o el pensamiento evocan con su presencia. El reino de las esencias es el depósito del cual debemos sacar los términos para describir la realidad natural. Esto hace nacer el problema de la verdad del conocimiento. La verdad no es la realidad misma, esto es, el hecho o la materia, que no contiene en sí su propia descripción. Es, más bien, la exacta, completa y acabada descripción de la realidad o del hecho (*Scepticism and Animal Faitb,* p. 266-267). La realidad es externa al dominio de la esencia en cuanto contiene una ineliminable referencia a la existencia. Por otro lado, la verdad es externa a la misma existencia. "La verdad es una forma que sobreviene, no accidental en el sentido de que sea evitable, ya que el mundo, existiendo, determina fatalmente su propia verdad, sino accidental en el sentido de añadir, sin gasto de materia o de energía, una impalpable y eterna dimensión al ser transitorio" (*Tbe Realm of Truth,* p. 39). El conocimiento no es la verdad misma. Es solamente la noción que un existente tiene de otro existente y es, por tanto, siempre una forma de fe, aunque justificada por el continuo contacto físico entre el cognoscente y lo conocido (*Ib.*, p. 29). Implica siempre confusión y error: en el mejor de los casos es una visión o una expresión de la verdad: la ojeada que puede daros un animal provisto de órganos especiales, en circunstancias especiales (*Ib.*, p. 63). Pero esta limitación es también

condición necesaria del conocimiento, que ya no sería tal si fuera completo y total. Si el conocimiento fuera la misma verdad, sería inmutable y eterno, como la verdad: el sujeto y el objeto de la experiencia coincidirían y no habría, de hecho, experiencia. De manera que "la finitud irracional y las tendencias de la vida animal, lejos de negarnos la verdad, nos impelen a perseguir la verdad y nos dan, en cierta medida, los medios para alcanzarla" (*Ib.*, p. 64).

Enraizada en la materia y condicionada por ella, está la vida del espíritu, que es la vida propia del hombre. El espíritu no es una potencia desencarnada e infinita, sino encarnada y finita. "Hay un solo mundo, el mundo natural, y sólo una verdad acerca de él; pero este mundo tiene en sí una vida espiritual posible que no mira hacia otro mundo, sino hacia la belleza y la perfección que este mundo nos sugiere, a la que se aproxima y a la que no llega (*The Realm of Spirit*, p. 279). El espíritu está encarnado por naturaleza, no por accidente. Su lugar necesario es el alma, esto es, la vida de un cuerpo orgánico. El es el mediador entre el reino de la materia y el reino de la esencia. A través del mismo son posibles la libertad de la voluntad y la intuición de la esencia, y hace posible la posterior liberación: lo que no significa la abolición o distanciamiento del mundo, sino más bien la liberación de la distracción mundana; o lo que es lo mismo, de la ignorancia y de la oscuridad cerca de su esencia.

El Cristianismo ha revelado, con el dogma de la. muerte y pasión de Cristo, la verdad fundamental sobre este punto: la posible liberación del espíritu no es una liberación *del* sufrimiento y de la muerte, sino *a través* del sufrimiento y de la muerte. "Aceptando la muerte anticipadamente podemos identificarnos dramáticamente a nosotros mismos con el espíritu, que dura y sobrepasa estos accidentes y se ríe de aquella muerte, desde el momento que, independientemente de estos accidentes, el espíritu en nosotros es idéntico con el espíritu en los demás: es un divino testimonio, un divino paciente, inmortal, sólo temporal e involuntariamente encarnado en una miríada de vidas separadas" (*The Realm of Spirit,* p. 207).

Sobre la relación del espíritu con la naturaleza, las ideas de Santayana no son claras. Por un lado, afirma que toda la evolución natural está dirigida al fin de hacer posible la vida espiritual. "La materia —dice (*Ib.*, p. 79)— no se habría desarrollado hasta los animales si la organización no hubiera estado potencialmente en ella desde el principio; y la organización no hubiera nunca despertado la conciencia si la esencia y la verdad no hubieran superado la existencia desde toda la eternidad y, en fin, con todas sus perspectivas prontas para que el espíritu las percibiera." Y así establece un sentido, una dirección unívoca al desarrollo fatal del mundo material hacia la realización del espíritu. Pero, por otro lado, insiste en el carácter arbitrario, casual, contingente, de la evolución física, por el cual la física solamente, y no la metafísica, nos revela los fundamentos de las cosas (*Ib.*, p. 274). De manera que hay una continua oscilación en su pensamiento entre una concepción finalista, por la cual la materia habría ya, en su ciega fatalidad, predeterminado la realización del

espíritu, y una concepción naturalista, por la cual el espíritu sería un producto causal finito y temporal de la evolución cósmica.

Sin embargo, la primera concepción acaba por prevalecer en Santayana cuando, siguiendo el ejemplo de Comte, no se resiste a la tentación de interpretar de modo materialista la Trinidad cristiana: la materia, por su potencia, sería Dios Padre; el reino de las esencias sería el Hijo o Logos, y el reino del espíritu, el espíritu Santo (*Ib.*, *p. 292 sigs.*). Dejándose llevar por estas especulaciones, nos muestra Santayana que prevalece finalmente en su pensamiento el elemento romántico de su filosofía. A lo largo de todo el curso de su vida de pensador, este elemento ha chocado continuamente con el elemento opuesto, representado por la exigencia de entender y explicar la finitud con todo lo que ella implica, exigencia que él ha considerado materialista, naturalista o empirista, pero que es propia de toda la filosofía contemporánea. Santayana ha querido tener los ojos abiertos sobre los caracteres de la existencia finita, condicionada y limitada por todas partes; y esta exigencia está representada en su pensamiento por lo que él ha llamado el reino de la materia y el reino de la verdad. Pero la exigencia infinitista (representada por el reino de las esencias), ha terminado por prevalecer en su filosofía.

Santayana se ha ocupado también del arte y de la poesía, pero no ha descubierto en estas actividades ningún carácter específico. Por el lado práctico, no hay en el arte más que habilidad manual y tradición profesional; y por el lado teórico, no hay más que pura intuición de las esencias, con el inevitable placer sensible e intelectual que acompaña a la intuición. Tampoco hay diferencia entre valores estéticos y valores morales: la belleza es un bien moral, así como el bien moral es un deleite estético. La armonía es, al mismo tiempo, un principio estético y el principio de la salvación, de la justicia y de la felicidad.

777. ALEXANDER

La teoría de la evolución (en el sentido de Spencer), como progreso universal y necesario de la realidad cósmica, es el supuesto de la doctrina de Santayana, aunque no encuentre en ella un tratamiento o una defensa específicos. Y es también el supuesto de la doctrina de Samuel Alexander (1859-1938), un australiano que estudió en Oxford y fue profesor en Manchester. El primer escrito de Alexander se titula *Orden moral y progreso* (1889); su obra fundamental es la que se titula *Espacio, tiempo y deidad,* 2 vols., 1920. Alexander es también autor de un ensayo sobre *Locke* (1908), de otro sobre *Spinoza y el tiempo* (1921) y de numerosos artículos en las revistas inglesas de su época. Alexander tiene de la filosofía el mismo concepto que tienen de ella los otros neorrealistas. La gnoseologia no tiene ninguna primacía sobre la metafísica, sino que es un capítulo de la metafísica misma. Esta es una ciencia empírica, diferente de las otras sólo por la naturaleza de su objeto: los caracteres estables y universales de las cosas, que Alexander llama *a priori* o categoriales. El espíritu, si es condición esencial de la experiencia, no lo es del ser de las

cosas. Los espíritus no son más que miembros de una democracia de cosas: los miembros más elevados que conocemos, pero que no son distintos de los otros en su realidad.

Alexander hace suyo el análisis que Moore hizo del acto cognoscitivo y lo vuelve a exponer con una nueva terminología. Hay la conciencia y el objeto de la conciencia; pero mientras *contemplamos* el objeto de la conciencia *gozamos* (esto es, percibimos directamente) la conciencia misma. No podemos contemplar nuestro espíritu como contemplamos las cosas; el espíritu no es nunca para nosotros un objeto en el sentido en que lo es una mesa o un árbol; pero es gozado por nosotros en el acto mismo del contemplar. Sólo para un ser más elevado, para un ángel, la conciencia sería un objeto como un árbol y vería mi gozar copresente con el árbol, como yo veo el árbol copresente con la tierra. Pero lo que el ángel vería como la copresencia de dos objetos, a nosotros se nos aparece como la copresencia de un espíritu gozado y de un objeto no-mental contemplado. Toda experiencia nos muestra estos dos elementos distintos, cuya relación no es en nada diversa de la que hay entre otros dos objetos cualesquiera de experiencia. La diferencia, como sería obvio para e! ángel, no está en la relación, sino en sus términos: en el caso de dos objetos físicos, los dos términos son físicos; en el caso de la relación cognoscitiva, uno de los términos es un ser consciente o mental. Esta relación no sólo no es única, sino que es la más simple de todas; es el mero conjunto de dos términos, su simultánea pertenencia a un mundo. No hay ideas que hagan de intermediarios entre el espíritu y las cosas. Alexander, como todos los nuevos realistas, es defensor de un monismo metafísico; sólo que este monismo es realista: las cosas no son ya ideas, como quería Berkeley, sino que más bien las ideas mismas son cosas.

Pero las cosas no son pura materia: son partes, determinaciones o diferenciaciones de una sustancia originaria, que es el espacio-tiempo. El espacio y el tiempo, que Alexander considera indisolublemente unidos, como en el mundo cuadrimensional de la física relativista, son la fibra de que están tejidas todas las cosas; y las categorías son los constituyentes esenciales y universales de todo lo que es experimentado, "el cañamazo gris en que están recamados los vivos colores del universo" *(Space, Time and Deity*, I, p. 186). Las relaciones entre las cosas y los diferentes órdenes de existencia en que se distribuyen no son más que modos o formas de la relación fundamental que hay entre el espacio y el tiempo. Esta relación se debe concebir análogamente a la que hay entre el espíritu y el cuerpo, que nosotros vivimos directamente. El espíritu y el cuerpo no son dos entidades diversas: lo que visto desde el interior o *gozado*, es un proceso consciente, visto desde el interior o *contemplado* es un proceso nervioso. No todos los procesos vitales son también mentales: los más simples procesos fisiológicos son puramente vitales; pero sin una base fisiológica específica no hay espíritu. El proceso mental puede expresarse completamente en términos fisiológicos, pero no es solamente fisiológico: lo que le da su individualidad es su cualidad específica, mental o consciente. Por esto es algo nuevo, una creación original que surge en el mundo de los procesos vitales, pero que, al mismo tiempo, no está separado de aquéllos, sino que los continúa y tiene en ellos sus raíces.

Sobre este modelo, que nos es familiar, queda plasmado el mundo entero: el tiempo está, con respecto al espacio, en una relación análoga a aquella en que el espíritu esta con respecto al cuerpo; y se puede decir que el tiempo es el espíritu del espacio, y el espacio, el cuerpo del tiempo. Con esto, empero, Alexander no llega a un pampsiquismo, porque no afirma que el tiempo sea espíritu o una forma inferior de espíritu. El espíritu existe sólo en su propio nivel de existencia; pero en la matriz de todas las cosas finitas y en todas las cosas finitas hay algo, un elemento, al cual, en el más alto nivel de existencia, corresponde el espíritu, y ejerce la misma función. Este elemento al nivel del espacio-tiempo es el tiempo, pero el tiempo no es una forma del espíritu, sino que el espíritu es una forma del tiempo (*Ib.*, 11, p. 44). Dentro de la sustancia universal del espacio-tiempo, nuevos órdenes de realidad llegan continuamente a la existencia. Alexander considera la realidad como un proceso de *evolución emergente*; el mundo se desarrolla a partir de las primeras condiciones elementales del espacio y se complica poco a poco con la emergencia de cualidades cada vez nuevas. De la materia emerge la vida; de la vida emerge el espíritu, que es la más alta de las existencias finitas que nosotros conocemos. Pero, puesto que el tiempo es el principio del devenir y es infinito, el desarrollo interno del mundo no puede cesar con la emergencia del espíritu, sino que hemos de presumir que, en la línea ya trazada por la experiencia, aparecerán nuevas cualidades más altas, también empíricas. El esfuerzo que impele a las criaturas a través de la materia y de la vida hacia el espíritu debe conducirlas hacia un nivel más alto de existencia. La *deidad* es, precisamente, la cualidad empírica aproximadamente superior al espíritu, que el universo se empeña en hacer nacer. Qué cosa sea la deidad no podemos decirlo, porque no podemos ni gozarla ni mucho menos contemplarla. Si la conociéramos, nosotros seríamos como dioses; nuestros altares humanos están levantados al Dios desconocido (*Space, Time and Deity*, II, p. 346). La deidad no es espíritu, aun cuando suponga en Dios el espíritu de la misma manera que el espíritu supone la vida, y ésta, los procesos materiales físico-químicos. El espíritu, la personalidad, los caracteres humanos o mentales, pertenecen a Dios, pero no a su deidad: pertenecen al cuerpo de Dios. La deidad de Dios es diferente del espíritu no en grado, sino en especie, y es una emergencia radicalmente nueva en la serie de las cualidades empíricas. Dios, por su infinitud, no es actual, sino sólo ideal y conceptual. Una vez llegada a la existencia, la cualidad divina, exactamente como el espíritu, llegará a ser distintiva de muchos individuos finitos. No hay, pues, un ser infinito actual que tenga aquella cualidad; hay un infinito actual, el universo entero, que tiende a la deidad. La realidad de Dios está en este tender del mundo del espacio-tiempo hacia una cualidad más alta: es un esfuerzo, no una realización.

La doctrina de Alexander, en su tesis metafísica fundamental (el espacio-tiempo como sustancia de la evolución emergente), es un ejemplo típico de la tendencia a manipular metafísicamente conceptos científicos y a darles un significado que la ciencia no autoriza ni legitima. Concebir la relación entre el espacio y el tiempo por analogía a la que hay entre el espíritu y el cuerpo, significa dar a estos conceptos un carácter

antropomórfico que les quita toda posible relación en el espacio-tiempo de la física. Y si se prescinde de sus conexiones con la física contemporánea, la metafísica de Alexander aparece como otra manifestación del evolucionismo romántico, es decir, del concepto del mundo como una manifestación progresiva y necesaria del infinito.

778. WHITEHEAD

En el mismo marco de una "filosofía científica de la naturaleza" se sitúa la obra de Alfredo North Whitehead (1861-1947), que fue profesor de matemáticas en Londres y de filosofía en la Harvard University de los Estados Unidos. Whitehead es, con Russell, autor de los *Principia mathematica,* que aparecieron en tres volúmenes entre 1910 y 1913. Su primer escrito filosófico notable fue la *Investigación sobre los principios del conocimiento natural* (1919), seguido por el *Concepto de la naturaleza* (1920) y por el *Principio de relatividad* (1922). Su pensamiento filosófico más maduro es el que está expresado en los tres libros *La ciencia y el mundo moderno* (1926), *Proceso y realidad* (1929), *Aventuras de ideas* (1933), el segundo de los cuales es el más importante. Aspectos notables de la que él llamaba "filosofía orgánica" están expuestos en los escritos *El devenir de la religión* (1926) y *Simbolismo* (1927). Whitehead tiene de la filosofía un concepto positivista. "La misión de la filosofía —dice *(Process and Reality,* p. 13)— es la de desafiar las medias verdades que constituyen los primeros principios de la ciencia. La sistematización del conocimiento no puede hacerse en compartimientos estancos. Las verdades generales se condicionan todas las unas a las otras; y los límites de su aplicación no pueden ser definidos adecuadamente sin relacionarlos con una generalidad más amplia. La crítica de los principios debe tomar, principalmente, la forma de una determinación de los significados propios que deben ser atribuidos a las nociones fundamentales de las diferentes ciencias, cuando estas nociones son consideradas en su estado de correlatividad recíproca. La determinación de este estado exige una generalidad que trasciende todo contenido objetivo especial." En la noción de correlatividad o de organización insiste mucho Whitehead, que llama por eso "orgánica" a su filosofía. Así, toda proposición que afirma un hecho debe, en su análisis completo, afirmar el carácter general del universo requerido por aquel hecho; y, en general, toda entidad exige un particular universo, y toda transformación de la entidad, una nueva acomodación total del universo entero.

En el *Concepto de la naturaleza,* Whitehead había ya formulado claramente la tesis fundamental de su realismo. La naturaleza es el objeto de la percepción sensible y en esta percepción tenemos conciencia de algo que no es pensamiento y que es extraño al pensamiento. Esta propiedad es fundamental para el objeto de la ciencia natural. Con todo, no implica de hecho un dualismo de pensamiento y naturaleza. Significa sólo que se puede pensar la naturaleza de un modo homogéneo, como un sistema cerrado, sin pensar al mismo tiempo el pensamiento. Se puede también, indudablemente, pensar la naturaleza con referencia al pensamiento, y en

tal caso es pensada de una manera heterogénea; pero sólo el modo homogéneo de considerar la naturaleza pertenece a la ciencia. En todo caso, en la percepción sensorial o en la sensación, lo que es percibido aparece como no-pensamiento; "es percibido como un ente que es el termino de la sensación, algo que para el pensamiento está más allá del hecho de la sensación misma". Los objetos de la percepción o del pensamiento son, pues, *entes* que, en el acto mismo de ser percibidos o pensados, se revelan como independientes de la percepción o del pensamiento. Esta tesis permanece inmutable en la obra capital de Whitehead, *Proceso y realidad,* en la que se vuelve a expresar en una terminología complicada, tosca y, en buena medida, inútil a los fines de la precisión y de la claridad. El ente o cosa, objeto de la percepción, es llamado "entidad actual" y "ocasión actual". Entidades u ocasiones son las cosas reales y últimas de las cuales está constituido el mundo. Son en número infinito y difieren entre sí; además, son divisibles, mediante el análisis, en un infinito número de modos. La percepción es llamada "prehensión": reproduce en sí misma las características generales de una entidad actual; se refiere a un mundo externo y en este sentido tiene un "carácter vector"; implica emoción, finalidad, valoración, causación. Una conexión particular entre entidades actuales se llama "nexo". Los nexos son reales, individuales y particulares, como las entidades y las "prehensiones". Los hechos últimos de la experiencia real se reducen precisamente a entidades, prehensiones y nexos. La razón suficiente de toda condición o cambio del universo debe siempre buscarse en una o más entidades actuales: este "principio ontológico" es el principio de toda posible explicación.

Supuesto esto, el universo, en su evolución emergente (o creadora), es un proceso de *concrecimiento,* al cual contribuyen igualmente el aspecto físico y el aspecto espiritual, indisolublemente unidos y ambos activos. "Toda actualidad —dice Whitehead *(Process and Reality*, p. 151)— es esencialmente bipolar, física y mental, y su herencia física es esencialmente acompañada por una reacción conceptual que en parte se conforma y en parte conduce a una nueva oposición relevante, pero siempre introduce énfasis, valoración y finalidad. La integración del aspecto físico y del mental en la unidad de la experiencia es la autoformación, que es un proceso de concrecimiento y que, por el principio de la inmortalidad objetiva, caracteriza la creatividad que lo trasciende. Así, aun cuando la mentalidad sea no-espacial, es siempre una reacción a la experiencia física, que es espacial, o una integración de la misma." Esta concepción lleva a un pampsiquismo y, en último análisis, a una forma de monadismo de cuño leibniziano. "La filosofía del organismo atribuye sensibilidad a todo el mundo actual. Basta esta doctrina en el hecho directamente observado de que la sensibilidad sobreviene como un elemento conocido constitutivo de la existencia formal de las entidades actuales que nosotros podemos observar. Aun cuando observamos el nexo causal privado de relaciones con las presentaciones sensibles, acabamos por admitir el influjo de la sensibilidad por la definición vagamente cualitativa y vectorial del mismo. El dominio de la cantidad física *escalar*, la inercia de la física newtoniana, ha oscurecido el reconocimiento de la verdad de

que todas las cantidades físicas fundamentales son *vectores,* no escalares" (*Ib.*, p. 249). El vector es la referencia a lo externo y expresa la dirección y sentido por el cual la experiencia sensible se refiere a otra cosa, a una realidad independiente. Sensibilidad significa experiencia, pero no todavía conciencia. La experiencia precede y condiciona la conciencia, pero no al revés. La conciencia es la "forma subjetiva implícita en el sentido de la oposición entre la "teoría", que puede ser errónea, y el "hecho", que es dato" (*Process and Reality*, p. 226). Como tal, nace muy tarde y pertenece solamente a las fases más altas del concrecimiento. Por tanto, ilumina de modo primario precisamente estas fases, mientras que ilumina sólo indirectamente las primitivas, en cuanto entran en la composición de las primeras. Se sigue de esto que la prioridad de lo que es claro y distinto no tiene valor metafísico y que el conocimiento no es un elemento necesario de la entidad actual concreta. "Toda entidad actual tiene la *capacidad* de conocer y hay una gradación de intensidad en los diversos campos del conocer; pero, en general, el conocimiento parece despreciable, fuera de la complejidad particular de la constitución de algunas ocasiones actuales" (*Ib.*, p. 225). Con ello, la entidad actual (u "ocasión de experiencia") se presenta exactamente como una mónada en sentido leibniziano: mónada que en su experiencia (*las pequeñas percepciones* de Leibniz) abarca todas las demás mónadas y que sólo en parte ilumina su contenido con conciencia clara y distinta. Como Leibniz, Whitehead cree que todo el universo consiste en la experiencia de las mónadas. "El principio subjetivista afirma que todo el universo consiste en los elementos que se desglosan en el análisis de la experiencia de los sujetos. El proceso es el devenir de la experiencia. De ahí se sigue que la filosofía del organismo acepta enteramente la tendencia subjetivista de la filosofía moderna" (*Ib.*, p. 233). Whitehead aproxima su filosofía a la de Hegel, en el sentido de que lo que él llama "el concrecimiento de una entidad actual" sería el hegeliano "desarrollo de una idea" (*Ib.*, p. 234). Y, verdaderamente, de Hegel y, en general, del romanticismo saca Whitehead el sentido progresivo, finalista y optimista del devenir del mundo. Pero el mundo mismo es concebido según el esquema monadológico de Leibniz; y las entidades actuales, entendidas como realidades eternas y sujetos permanentes e inmortales de todo devenir, no podrían encontrar sitio en una filosofía hegeliana.

Mucho menos se concilia con el esquema hegeliano el concepto del mal como reductible al tiempo en cuanto es causa y origen de toda pérdida y destrucción. La solución del problema del mal se puede lograr solamente recurriendo al concepto de Dios. En su naturaleza primordial, Dios es potencialidad infinita, una potencialidad que acompaña toda la creación. Pero, como tal, es "escasamente actual": le falta la plenitud de la sensibilidad física y, por tanto, la conciencia, y su conocimiento y su experiencia es puramente conceptual. Pero Dios no es sólo el principio, sino también el término: tiene una naturaleza no sólo primordial con respecto al mundo, sino también consiguiente al mundo mismo. Hay, pues, una reacción del mundo sobre Dios; y, en virtud de esta reacción, la naturaleza de Dios adquiere la plenitud de la sensibilidad física, que se deriva del hecho de que el mundo mismo se objetiva en Dios, o sea. es

conocido por él. La naturaleza conceptual de Dios permanece sin cambio, porque lo comprende todo; pero su naturaleza derivada depende del progreso creador del mundo. La naturaleza primordial de Dios es "libre, completa, eterna, actualmente deficiente e inconsciente". La naturaleza derivada de Dios es "determinada, incompleta, duradera, plenamente actual y consciente" (*Process and Reality*, p. 488-489). La conclusión de Whitehead es decididamente panteísta. E¡ mundo es parte de Dios y Dios es parte del mundo. "Dios y el mundo se dirigen recíprocamente al encuentro a través de sus procesos. Dios es primordialmente uno, la unidad primordial de las muchas formas potenciales: en el proceso adquiere una multiplicidad consiguiente, que el carácter primordial absorbe en su unidad. El mundo es primordialmente muchos, en la multiplicidad de las ocasiones en su finitud física; en el proceso adquiere una unidad consiguiente, que es una nueva ocasión, y es absorbida en la multiplicidad del carácter primordial. Así, Dios debe ser concebido como uno y como muchos en un sentido inverso a como el mundo debe ser concebido como muchos y como uno. El tema de la cosmología, que es la base de toda religión, es la historia del esfuerzo dinámico del mundo hacia una unidad duradera y de la majestad estática de la visión de Dios, que alcanza su cumplimiento absorbiendo la multiplicidad de los esfuerzos del mundo" (*Ib.*, p. 494).

En sus conferencias sobre *La religión en devenir* (1926), este concepto de la divinidad se señala, con escasos fundamentos, como término final de la evolución histórica de la religión, esto es, del esfuerzo de la religión por librarse de la superstición y del dogmatismo. Y en la *Función de la razón* (1929), la razón misma se identifica con Dios y es considerada como la fuerza còsmica a la que se debe al mismo tiempo el progreso y el orden del mundo: fuerza que, al nivel de la vida animal, tiene carácter *practico* y, al nivel de la vida humana, carácter *especulativo,* es decir, se convierte en actividad cognoscitiva desinteresada, que se expresa en una cosmología. Finalmente, en su último libro *Aventuras de las ideas* (1933), Whitehead trata de hacer una "historia de la raza humana respecto a su infinita variedad de experiencias mentales" considerando esta historia bajo cuatro aspectos: sociológico, cosmológico, filosófico y social. Los conceptos de Whiteheat se hacen ahora menos precisos y más arbitrarios que en el resto de su obra. El tono optimista de su cosmología se acentúa en la exaltación de la *armonía*: concepto que sería la base de la belleza, *de* la verdad, del bien, de la libertad, de la paz y de toda la gran aventura cósmica. "La gran armonía, dice Whitehead, es la armonía de individualidades duraderas ensambladas en la unidad de un fundamento. Por esta razón, la noción de libertad nunca abandona a las culturas más elevadas: la libertad en cada uno de sus muchos sentidos es la exigencia de una vigorosa autoafirmación" (*Adventures of Ideas*, p. 362).

779. WOODBRIDGE. RANDALL

Una forma de realismo naturalista es la sostenida por Frederick J. E. Woodbridge (1867-1940), que fue profesor de la Columbia University de Nueva York y director durante muchos años del "Journal of Philosophy". Escribió: *El objeto de la historia* (1916); *El reino del espíritu* (1926);

Naturaleza y espíritu (1937); *Ensayo sobre la naturaleza* (1940). Los temas preferidos de Woodbridge son: la unidad de la naturaleza y del hombre para el conocimiento, y la dualidad de naturaleza y sobrenaturaleza para la moral. "Nuestro estado natural, dice, está inseparablemente vinculado a la naturaleza como el de la estrella más grande o el del más pequeño microbio" *(An Essay on Nature*, p. 14). Esta conexión pone al hombre en disposición de leer los signos con que la naturaleza está escrita y considerarla en su conjunto como el propio "universo de discurso". El mundo visible es la primera y más evidente manifestación de la naturaleza, pero el mundo visible hace aparecer la naturaleza en el espacio, en un espacio vacío en que estaría contenida, mientras que en realidad el espacio está en la naturaleza como el conjunto de todas las determinaciones o relaciones locales que se pueden distinguir en ella. En el mundo invisible aparece también evidente el esquema temporal de la naturaleza, es decir, la unificación y la integración de los acontecimientos en su duración relativa y en su devenir. También en este caso las divisiones y la medida del tiempo, la memoria del pasado, la historia, no son adiciones a una naturaleza intemporal, sino manifestaciones de la misma estructura temporal de la naturaleza. En general, según Woodbridge, todas las "posibilidades" ofrecidas al ingenio o al trabajo humano son posibilidades de la naturaleza. El finalismo que aparece en el mundo humano, pertenece a la misma naturaleza ya que no excluye el mecanismo que lo integra. Por eso no existe ninguna realidad ni principio que se pueda considerar distinto o independiente de la naturaleza, mientras se permanece en el campo del conocimiento.

Pero las cosas cambian cuando se pasa al campo de la moral, esto es, cuando se considera la naturaleza no como objeto del conocimiento sino como dominio en el que se debe buscar la felicidad. Desde este punto de vista, asoma el dualismo entre lo que es y lo que debe ser, entre lo real y lo ideal; en otros términos, entre lo natural y lo sobrenatural. El deber ser, el ideal, está siempre *más allá* de la naturaleza. El dualismo entre naturaleza y sobrenaturaleza no nace en el terreno del conocimiento, sino que es el mismo dualismo entre conocimiento y fe. Por lo que respecta a la defensa de la legitimidad de la fe, la filosofía de Woodbridge puede ser considerada como una escolástica del naturalismo.

Su influencia se ha desarrollado en América paralelamente o de acuerdo con la de Dewey en la defensa de una tarea específica y no renunciable de la *metafísica*, considerada como descripción de los caracteres generales de la existencia. Y así escribe: "Al considerar la metafísica como el resultado de la reflexión sobre la existencia en general y, por tanto, como un departamento del conocimiento natural, he supuesto que personas inteligentes pueden emprender esta reflexión y llegar a resultados interesantes e importantes siguiendo el acostumbrado método experimental de la observación y de la generalización controlada" *(Nature and Mind*, 1937, p. 108). Por otro lado, Woodbridge sabe muy bien que una metafísica descriptiva no puede apelar a una intuición del ser como tal; y en realidad, considera él la tradicional metafísica del ser como una especie de truco lingüístico: "Comenzamos por decir que los objetos del pensamiento *tienen* el ser, que el ser necesariamente es, que sin el ser nada puede ser o ser concebido, que conocer el ser es conocer plena y totalmente y que descansar

en el ser es descansar en paz. Todo esto es verdad, participialmente, pero su valor, después de todo, es sólo el de una rapsodia lingüística" *(The Realm of Mind*, 1926, p. 34).

John Hermann Randall (nacido en 1899) fue un profesor de la Columbia University de Nueva York que aportó su contribución a una metafísica descriptiva, como historiador de la cultura y de la ciencia, en una obra titulada *La naturaleza y la experiencia histórica* (1958). Randall niega que se pueda hablar de la existencia como de una totalidad y acepta a este proposito la crítica de Kant. "Podemos, dice Randall, hablar legítimamente del universo o de la existencia en general. Pero, en este caso, hablamos distributivamente sobre *cada* existencia o sobre todo cuestión existencial. No hablamos de una sustancia o de un ser o de una realidad o de un todo unificado y omnicomprensivo" *(Nature and Historical Experience*, p. 130). El concepto fundamental de la metafísica tradicional, el de *sustancia,* lo interpreta Randall como "proceso" o, mejor aún, como "un conjunto de procesos agentes y cooperantes entre sí, cada uno de los cuales muestra sus modos propios determinados de cooperar" (*Ib.*, p. 152). En este sentido, la sustancia puede denominarse también *estructura* y es un contexto de relaciones, pero contexto siempre específico, esto es, particular, nunca general ni abstracto. En él se pueden distinguir la estructura *formal* que es el modo de estar las cosas juntamente y la estructura *funcional,* que es el modo de comportarse las cosas en un contexto específico. Esas nociones se aplican igualmente a cosas materiales o a entidades espirituales. Randall reconoce cierta validez al arte y a la religión, considerados como sistemas de símbolos. Pero compara esta validez con la de los *conectivos* de la lógica ("y", "o", ‘‘si..., entonces", etc.) "Los conectivos, dice Randall, en cuanto son signos cognoscitivos y tienen una función en todo conocimiento, no son ellos mismos ‘verdaderos’. Pero tampoco son verdaderos ni el lenguaje ni los sistemas de medida, aunque se usen para formular afirmaciones verdaderas. Ideales como la democracia y la libertad, difícilmente pueden ser llamados ‘verdaderos’. La matemática es formalmente ‘válida , pero estrictamente hablando tampoco puede ser llamada ‘verdadera’. Las teorías y las hipótesis científicas no son ‘verdaderas’, en las filosofías contemporáneas de las ciencias, sino más bien ‘‘confirmadas’ o ‘controladas’’’ (*Ib.*, p. 269). Estos distintos tipos de validez que pertenecen a las diversas ramas del saber humano dan lugar al problema de la unidad del saber, que también lo es de la unidad del mundo en que vive el hombre. Randall se limita a plantear el problema y a reconocer que la perspectiva de una solución del mismo no puede venir del arte ni de la ciencia, sino de la filosofía.

780. M. R. COHÉN

En cambio, el naturalismo de Morris R. Cohén (1880-1947) es más bien un naturalismo racionalista. Cohén fue profesor en el City College de Nueva York y ejerció una gran influencia sobre el pensamiento americano. Sus escritos son los siguientes: *Razón y naturaleza* (1931); *El derecho y el*

orden social (1933); *Prólogo a la lógica* (1944); *La fe de un liberal* (1946); *El significado de la historia humana* (1948); *El viaje de un soñador* (autobiografía, 1949); *Estudios de filosofía y ciencia* (1949); *El pensamiento americano: una mirada critica* (1954).

El tema fundamental de la filosofía de Cohén es la defensa del objetivo de la razón en todos los campos de la actividad humana. La obra mayor de Cohén, *Razón y naturaleza, ensayo sobre el significado del método científico,* va dirigida precisamente a dicho objetivo: o sea, primero a mostrar la insuficiencia de los "rivales y subrogados de la razón" (la autoridad, la experiencia pura, la intuición, la imaginación) y luego a mostrar la función de la razón tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias naturales y morales. Pero, al mismo tiempo, la obra tiende a mostrar la íntima unión de la razón con la naturaleza y a evitar que la "llamada a la razón" tienda a suprimir la naturaleza o que la llamada a la naturaleza" se resuelva en una forma de irracionalismo sentimental (*Reason and Nature*, p. VII). El instrumento que considera Cohén más apropiado para esta tarea es el análisis del método científico: por eso él profesó ser un lógico y tituló "La fe de un lógico" a la presentación de su filosofía publicada en la revista *Contemporary American Philosophy* (1930).

En su defensa de la razón, Cohén logra salvar algunos aspectos y conclusiones de la filosofía tradicional. Así, por ejemplo, defiende el carácter *metafísico* de la filosofía, por cuanto ella no es sólo síntesis de los resultados de las ciencias y crítica de los supuestos de la ciencia misma, sino también extensión del método científico a argumentos no incluidos en el ámbito de sus especificaciones. A este propósito, Cohén defiende el concepto aristotélico de substancia como razón de ser de las cosas e identifica la substancia con las "relaciones o estructuras" que son los objetos de la ciencia racional *(Reason and Nature,* p. 161). Pero, con ello no pretende afirmar que la racionalidad agota la existencia de las cosas. "La forma o el esquema de relación de las cosas se refiere a un elemento no racional o alógico, sin el cual la forma no tiene ningún significado genuino. Negar la existencia de todo elemento irracional significa hacer de la misma un hecho irracional, contingente y alógico" (*Ib.*, p. 164). La relación entre la sustancia racional de las cosas y sus elementos no racionales es un caso particular de un principio más amplio que Cohén denomina *principio de polaridad.* Cohén entiende por este principio que "opuestos como inmediatez y mediación, unidad y pluralidad, permanencia y flujo, sustancia y función, ideal y real, actual y posible, etc., se implican uno con otro como los polos de una magneto, cuando se aplican a una entidad significante" (*Ib.*, p. 165; *A Preface to Logic*, IV, t. it., p. 125). El mismo reconocimiento de una sustancia racional de las cosas, constituida por estructuras o relaciones de naturaleza lógica o matemática, excluye, según Cohen, la naturaleza puramente mecánica del mundo como excluye el determinismo riguroso, propio del mecanismo *(Reason and Nature,* p. 230 y sigs.). En cuanto al finalismo, la razón no puede demostrarlo ni refutarlo: sin embargo, "la idea de que fuerzas humanas o casi humanas son cósmicamente dominantes produce una satisfacción parecida a la de volver a casa de un viaje solitario por el

desierto" (*Ib.*, p. 291). En el campo de la psicología, Cohén excluye que se pueda admitir el "alma" como entidad distinta del cuerpo y que esté más allá de los fenómenos observables; pero también excluye que se pueda reducir la conciencia al comportamiento, como pretende el behaviorismo. En el campo de las ciencias morales, defiende la idea del derecho de naturaleza, pero afirma que las normas de este derecho no son "evidentes" sino que deben ser atestiguadas por su "certeza, exactitud, universalidad y coherencia" (*Ib.*, p. 413). Contra el positivismo jurídico de Kelsen afirma que, en el derecho no puede faltar el aspecto natural o existencial como polo complementario de lo racional o espiritual (*Reason and Law*, p. 4).

Como se ve, Cohén llega en todos estos puntos a una confirmación parcial de ciertos aspectos de la filosofía tradicional De modo parecido, en el campo de la lógica, sus ideas son conformes con los desarrollos que esta ciencia ha experimentado en los primeros decenios del presente siglo. Objeto de la lógica son las verdades formales que conciernen a la relación *si... entonces,* pues las verdades de este género no son puras y simples tautologías, sino que implican siempre algún elemento de novedad. De las pocas reglas del juego de ajedrez se pueden deducir todas las partidas que pueden jugarse: sin embargo, las partidas no se hallan contenidas en dichas reglas a no ser que se admita también que las reglas están contenidas en aquellas partidas "como cambios invariables o transformaciones comunes a todas ellas" *(A Preface to Logic,* trad. it., p. 34-35). Las relaciones lógicas son necesarias, las relaciones de hecho son contingentes. Las hipótesis son "nuestras guías en el laberinto de las posibilidades" (*Ib.*, p. 40). La inducción no es más que un racionamiento disyuntivo que, entre varias hipótesis, determina la verdadera mediante la constatación de las consecuencias. Los conceptos son signos de "relaciones invariables" (*Ib.*, p. 119), la probabilidad consiste en la frecuencia relativa de un acontecimiento (*Ib.*, p. 186 y sigs.). Contra la tesis del positivismo lógico (de primera manera) en que las proposiciones no susceptibles de comprobación carecen de significado, Cohén afirma que el significado es independiente de la comprobación y, por tanto, considera aventurada la tesis de Carnap de la imposibilidad de la metafísica como constituida por proposiciones no susceptibles de comprobación (*Ib.*, p. 102 y sigs.).

Pero la idea más importante enunciada por Cohén es la de la ciencia como autocorregibilidad. "Si distinguimos, como es debido, entre las verdades comprobables de la ciencia y las opiniones falibles de los científicos, podemos definir la ciencia como un *sistema autocorrectivo.* Un sistema de teología, por ejemplo, no puede admitir posibilidad de error en ninguna de sus partes: sus verdades, una vez reveladas, deben permanecer indubitables... La ciencia, en cambio, invita a la duda. La ciencia puede desarrollarse y avanzar, no sólo porque es fragmentaria, sino también porque en ella ninguna proposición es absolutamente cierta en sí misma, por lo cual el proceso de corrección puede operar cuando se halla una prueba más adecuada" (*Studies in Philosophy and Science,* p. 50). En este sentido hay un paralelo entre la ciencia y el gobierno constitucional: "Un gobierno constitucional es aquel en que toda ley o institución particular puede ser corregida o abolida por medios constitucionales. Esto

no es posible en una monarquía absoluta ni en ninguna forma de dictadura" (*Ib.*, p. 50). Sin embargo, Cohén no afirma que esta autocorregibilidad se extienda también al *método* de la ciencia ya que, además, insiste en que toda corrección debe efectuarse según los cánones del método científico (*Ib.*, p. 50). Ciertamente, este es un límite o una insuficiencia de la expresión que ha encontrado en él una idea muy fecunda: idea que entronca por un lado, en el falibilismo de Peirce (§ 750) y, por otro, con el concepto de Popper de la ciencia como sistema de autorrefutación (§ 817).

781. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Realismo materialista es también el llamado "materialismo dialéctico" que es la filosofía oficial de los regímenes de los partidos comunistas y que reconoce sus fuentes en la obra de Marx y Engels, pero que se inspira sobre todo en este último.

Uno de los documentos principales de este materialismo es el escrito de Nicolás Lenin (1870-1924), *Materialismo y empiriocriticismo* (1909) que va dirigido contra Avenarius, Ostwald, Poincaré, contra algunos de sus seguidores rusos y, en general, contra toda forma de idealismo, espiritualismo y fideísmo. Las tesis fundamentales del materialismo dialéctico pueden resumirse así: 1.ª Hay cosas que existen independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestras sensaciones, fuera de nosotros. 2.ª No existe, ni puede existir, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. La única diferencia es la que existe entre lo que es conocido y lo que todavía no lo es. 3.ª En la teoría del conocimiento, como en todos los otros campos de la ciencia, se debe razonar siempre *dialécticamente,* esto es, no suponer nunca invariable y ya hecho nuestro conocimiento, sino analizar el proceso por el cual nuestro conocimiento nace de la ignorancia, o gracias al cual un conocimiento vago e incompleto se convierte en conocimiento más adecuado y preciso" (*Mater. y emp.*, trad. ital., p. 75). Estas tesis son presentadas por Lenin como el pensamiento mismo de Engels. Pero, en realidad, Engels hablaba de una dialéctica de la misma naturaleza material que, en su desarrollo, procedería por medio de negaciones y negaciones de negaciones. En Lenin, la dialéctica, en cierto modo, se ha *subjetivizado*, y constituye el ritmo del saber humano en cuanto pasa de la ignorancia al conocimiento y del conocimiento inadecuado al adecuado. Pero, precisamente, el hecho de la ignorancia y del conocimiento incompleto e imperfecto demuestra, según Lenin, la verdad del realismo materialista: las cosas existen antes de que el hombre las conozca y son independientes del conocimiento mismo. "La historia natural no permite dudar de que su afirmación de la existencia de la tierra antes de la de la humanidad no sea una verdad. La existencia de lo reflejado independientemente de aquello que lo refleja (esto es, del mundo externo independientemente del reconocimiento) es el postulado fundamental del materialismo" (*Mater. y empir.*, p. 91). Esto demuestra también que la realidad material no puede resolverse en un complejo de

sensaciones, como quieren Avenarius y Mach, ya que las sensaciones no existen y no pueden existir antes e independientemente de la sensibilidad y de la conciencia. La existencia indudable de la realidad material garantiza el pleno valor objetivo de la ciencia, la cual, aun cuando no esté nunca en posesión de la verdad total, progresa incesantemente hacia ella y, añadiendo descubrimientos a descubrimientos, nos da en su conjunto la verdad absoluta. "Desde el punto de vista del materialismo moderno, esto es, del marxismo, los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva absoluta son históricamente relativos; pero la existencia misma de esta verdad no puede ponerse en duda, como no puede ponerse en discusión que nosotros nos acercamos a ella" (*Ib.*, p. 101). Solamente este materialismo realista permite entender la evolución histórico-social de la humanidad como un hecho objetivo indudable y que ha de suceder fatalmente. "E! hecho de que vivís, de que tenéis una actividad económica, de que procreáis, de que fabricáis productos, de que los cambiáis, determina una concatenación objetiva necesaria de acontecimientos, de desarrollos, concatenación independiente de vuestra conciencia social, la cual no puede nunca abarcarla en su totalidad. El fin más noble de la humanidad es el de abrazar esta lógica objetiva de la evolución económica (de la evolución de la existencia social) en sus rasgos generales y principales, para adaptar a ella lo más clara y netamente posible, con el máximo espíritu critico, la conciencia social y la conciencia de las clases avanzadas de todos los países capitalistas" (*Ib.*, p 257).

La *lógica objetiva* de que habla Lenin es la necesidad dialéctica de la historia de que hablan Marx y Engels, a la cual está confiada la realización inevitable de la sociedad comunista. Subsiste en Lenin el sentido de la absoluta *necesidad* de la historia, cuya interpretación queda con ello confiada únicamente a las categorías fundamentales del romanticismo. Subsiste, por tanto, también en él el concepto (que Lenin reafirmó, sobre todo, en sus comentarios a Hegel, publicados después de su muerte con el título *Cuadernos filosóficos,* 1933) de una *dialéctica* de la historia constituida por la lucha de los opuestos (lucha de clases), a la cual debe seguir después la síntesis final de los opuestos en una sociedad sin clases. Esta concepción dialéctica es aplicada por Lenin también a la teoría del Estado *(El Estado y la revolución,* 1917). El Estado es el resultado del antagonismo entre las clases y es el instrumento de dominio de una clase sobre otra. En el tránsito del capitalismo al comunismo, que es el período de la dictadura del proletariado, el Estado se hace instrumento de la clase proletaria, en el sentido de que la mayoría de los oprimidos reprime a la minoría de los opresores. Pero, una vez instaurado el comunismo, el Estado tiende a convertirse en inútil y a desaparecer, ya que el comunismo elimina la ocasión misma de los delitos, y los crímenes individuales que pudieran verificarse serían entonces reprimidos por los mismos ciudadanos. La negación dialéctica es, empero, en todo caso, conservación y progreso: el comunismo no elimina las conquistas del capitalismo, sino que las conserva y las lleva a un nivel más alto. La dialéctica progresiva y necesaria del romanticismo es aceptada totalmente por Lenin.

Como elemento de la dialéctica, Lenin introduce, sin embargo, un elemento voluntarista: la acción de la teoría política y del partido que la propugna. "Sólo un partido guiado por una teoria de vanguardia —dice (*Obras escogidas*, I, p. 157)— puede cumplir la función de combatiente de vanguardia.' Y la teoría no germina espontáneamente en el movimiento de la clase obrera, sino que es traída del exterior. "La doctrina del socialismo ha nacido de aquellas teorías filosóficas, históricas, económicas, que fueron elaboradas por los representantes cultos de las clases poseedoras, los intelectuales. Desde el punto de vista de la posición social, los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, eran intelectuales burgueses" (*Ib.*, p. 161). Corresponde, pues, al partido comunista y a su doctrina el poner en marcha aquella *posibilidad real* de la sociedad comunista que está implícita en el propio desarrollo de la sociedad burguesa. Sin embargo, esto no introduce ningún elemento de problematicidad o de incertidumbre en el curso de la historia: esta acción del partido se inserta en la dialéctica necesaria de la historia y constituye un elemento de ella.

Lenin extiende explícitamente la filosofía como instrumento de acción del partido, cuya polémica filosófica va dirigida, por un lado, a cerrar la entrada al "idealismo" en el cuaTve el presupuesto de las creencias religiosas y, por otro lado, a defender una "verdad objetiva" que constituya una base sólida ideológica para la acción del partido. Desde este punto de vista, encuentra en el agnosticismo una especie de tolerancia o de benevolencia sobreentendida hacia la religión. "El agnóstico dice: *ignoro* si existe una realidad objetiva reflejada por nuestras sensaciones y declaro que es imposible saberlo. De ahí la negación de la verdad objetiva y la tolerancia de pequeño burgués, filistea, pusilánime, ante la creencia en los fantasmas, en los espíritus, en los santos católicos y en otras cosas semejantes" (*Obras escogidas,* p. 95). "Partiendo del relativismo puro se puede justificar toda clase de sofistería y, por ejemplo, considerar "relativo" que Napoleón ha muerto y no ha muerto el día 5 de mayo de 1821; se puede declarar que es cómodo (desde cierto punto de vista) para el hombre y para la humanidad admitir, al lado de la ideología científica, la ideología religiosa (una de las más cómodas desde otro punto de vista), etc." (*Ib.*, p. 102). Por otro lado, la exigencia de admitir una verdad objetiva tiene su raíz en la exigencia política de reconocer como absolutamente válido el diagnóstico de Marx sobre la evolución de la sociedad burguesa. "Pero como el criterio de la práctica —en otras palabras, el desarrollo de los países capitalistas en estos últimos decenios— demuestra la verdad objetiva de toda la teoría económica y social de Marx en general, y no de tal o cual parte, de tal o cual fórmula, etc., es evidente que hablar aquí del "dogmatismo" de los marxistas es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa" (*Ib.*, p. 107). Y así, el "espíritu de partido" permeabiliza y debe permeabilizar toda la filosofía y hacer de ella sustancialmente un órgano o instrumento de propaganda. En este caso, la única verdadera superioridad del materialismo estriba en que se presta, mucho mejor que las doctrinas contrarias, a establecer una firme base para la propaganda.

Idéntico al de Lenin es el concepto de la historia que encontramos en los escritos de Stalin, en los cuales se consideran como elementos decisivos de la historia, junto a las fuerzas objetivas de la producción, "las relaciones de

producción entre los hombres" *(Historia del partido comunista de la U.R.S.S.*, Roma, 1944, p. 147). En Trotsky, en cambio, la importancia dada al elemento objetivo, a las fuerzas inconscientes, es mayor. "El método materialista —dice *(Historia de la revolución rusa*, trad. ital., II, Milán, 2.ª ed., 1946, p. VIII)— impone una disciplina, obligando a tomar como punto de partida los hechos concretos de la estructura social. Las fuerzas fundamentales del proceso histórico son, para nosotros, las clases; en éstas se apoyan los partidos políticos; las ideas y las palabras de orden aparecen como monedas corrientes de los intereses objetivos." En este prevalecimiento del elemento objetivo se apoya la exigencia de Trotsky de una "revolución permanente", que no se agote en la constitución de un solo Estado comunista; y, por tanto, su imposibilidad de aceptar la transformación del comunismo en nacionalismo del Estado comunista, que es la tesis fundamental de Stalin. Sin embargo, en Trotsky como en Stalin, en Lenin como en Marx y Engels, el concepto filosófico de la historia no varía. Se trata de un proceso necesario y necesariamente progresivo, en el cual se puede dar mayor o menor importancia a la teoría y a la actividad del partido, pero en el cual, en todo caso, la teoría y la actividad desempeñan el papel de momentos necesarios de un desarrollo infalible.

La "partidicidad o partidismo de la filosofía" afirmada por Lenin e impuesta férreamente por Stalin en todo el mundo comunista, ha hecho imposible por muchos años la aparición, en este mundo, de desarrollos originales o nuevos del materialismo dialéctico que ha sido cultivado preferentemente como una especie de *escolástica de partido*: es decir, como un trabajo filosófico nada autónomo, encaminado a justificar las directrices del propio partido y a proporcionarles la base ideológica para su obra de educación y de propaganda. Los fundamentos conceptuales de esta escolástica pueden resumirse de la siguiente manera:

1° La dialéctica (en las tres leyes establecidas por Engels) constituye la estructura general de la realidad y, por lo mismo, de la naturaleza y de la historia. Por eso, la dialéctica es propiamente el objeto de la filosofía, mientras las ciencias tienen por objeto la especificación o la determinación de la dialéctica en los campos a que ellas se refieren.

2° La dialéctica tiene carácter necesitante, por lo que permite la previsión infalible de los resultados a que llega. Este punto es importante, sobre todo, en el campo de la historia porque permite prever el final inevitable del desarrollo de la civilización burguesa en una sociedad comunista. Sin esta previsión, el movimiento revolucionario no sería posible.

3° Todo desarrollo dialéctico es anticipado y preparado *por posibilidades reales*, esto es, por posibilidades no puramente lógicas sino incluidas en la naturaleza misma de las cosas y de los acontecimientos, *como potencialidad* cuya realización es infalible. De estas posibilidades forma parte, se inserta en ellas, la acción "consciente" de las masas o del partido, cuyo grado relativo de independencia de las condiciones objetivas es (como se ha visto) valorado de distinta manera, según los fines que se reconocen a uno y otro.

Las más recientes evoluciones del marxismo se han verificado fuera de esta escolástica, a través del intento de referirse a la doctrina genuina de Marx y, sobre todo, a las obras juveniles. En esta tentativa, el hegelismo y el existencialismo han sido los dos polos hacia los cuales

se orienta la interpretación de Marx. Pero tanto en una como en otra de estas dos interpretaciones, el marxismo ha dejado de ser un realismo naturalista.

782. EL NEOTOMISMO

También puede considerarse como realismo no naturalista el neotomismo contemporáneo, interesado en sostener la realidad independiente no sólo de los objetos materiales o naturales sino también de los objetos espirituales (alma y Dios) por lo que se niega a la reducción, propia de otras formas del realismo, del modo de ser de todos los objetos al de los objetos naturales. La defensa del realismo coincide, desde este punto de vista, con la defensa de la metafísica clásica aristotélico-tomista y de sus conceptos fundamentales, los de substancia y causa, que no incluyen connotaciones que limiten su validez al mundo natural. El realismo neotomista se puede decir que es un realismo metafísico, en el cual la polémica antiidealista es sugerida por la exigencia de emplear los conceptos tradicionales de la metafísica, para las necesidades de la apologética religiosa.

El desarrollo del movimiento neotomista comienza a raíz de la encíclica *Aeterni Patris*, de Leon XIII (4 agosto 1870), la cual exhortaba al estudio de la filosofía de Santo Tomás, considerada como la única verdadera. Centros del movimiento neotomista fueron bien pronto las Universidades de Friburgo, en Suiza, y de Lovaina, en Bélgica, donde se fundó en 1889 un Instituto Superior de Filosofía. En Italia se fundó en Roma, en 1891, la Academia Romana de Santo Tomás; y, en los últimos tiempos, los estudios filosóficos tomistas encontraron su centro en la Universidad Católica de Milán.

Hoy, un numeroso grupo de pensadores de todos los países expone, en sus diversos aspectos, el pensamiento de Santo Tomás, defendiéndolo polémicamente contra las diversas orientaciones de la filosofía contemporánea. El desarrollo del neotomismo ha traído como consecuencia un nuevo florecimiento de los estudios de filosofía medieval y ha llamado eficazmente la atención de la especulación contemporánea sobre las figuras y los temas de aquella época. Naturalmente, e! carácter mismo del movimiento ofrece poco margen a la originalidad de nuevos planteamientos filosóficos. La originalidad del neotomismo contemporáneo con respecto a las corrientes tomistas, que en el período precedente habían quedado confinadas en el ámbito de la cultura eclesiástica, consiste en la *nueva problemática* que el tomismo saca de la misma filosofía contemporánea con que polemiza. La aceptación de esta problemática, con objeto de aclarar, defender, continuar y desarrollar la tesis del tomismo, es el rasgo fundamental que introduce el neotomismo en la filosofía contemporánea y hace de ella un elemento vivo de la misma. Es también el carácter que determina sus límites, porque muestra que no se puede esperar del neotomismo, si no es en una parte muy exigua, aquella renovación de la problemática filosófica que constituye el mayor y más fecundo esfuerzo de la filosofía contemporánea. Por lo demás, el neotomismo no es el único que tropieza con esta limitación: otras escuelas filosóficas contemporáneas

permanecen inmóviles en la problemática del idealismo y del espiritualismo del siglo XIX y no manifiestan ninguna necesidad o voluntad de renovarla.

Una de las figuras principales del neotomismo es la del cardenal belga Désiré Mercier (1851-1925), que fue el fundador de la escuela de Lovaina, llamada por él "Institut Supérieur de Philosophie". Sus obras fueron la primera guía para esta orientación neotomista *(Psicología,* 1883; *Metafísica general y ontología,* 1886; *Introducción a la filosofía y curso de lógica,* 1891; *Criteriologia general* 1899).

Entre las figuras más conocidas del mundo contemporáneo del tomismo se destaca la de Jacobo Maritain, nacido en 1882, que empezó su carrera de escritor con una áspera crítica de Bergson, de quien antes había sido seguidor *(La filosofía bergsoniana,* 1914). Entre los numerosísimos escritos posteriores de este fecundo escritor citaremos el que trata sobre *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (1925), en los cuales ve a los mayores responsables del desvío fatal del pensamiento moderno de la fuente tomista: las *Reflexiones sobre la inteligencia y sobre su propia vida* (1924) y *Distinguir para unir, o los grados del saber* (1932). Esta última obra, entre las mas importantes, contiene la defensa de sus doctrinas gnoseológicas, que él define como un *realismo crítico*, pero que constituyen una especie de espiritualismo de carácter ontológico. Maritain toma como punto de partida la evidencia del ser, en su identidad, para la conciencia. "Puesto que la inteligencia se dirige, primero, no a sí misma, ni a *mí,* sino al *ser,* la primera evidencia (primera en el orden de la naturaleza, no en el orden cronológico, en el cual a menudo lo que es en sí anterior está solamente implícito); la evidencia primera por sí para la inteligencia es la del principio de identidad, que se descubre en la aprehensión intelectual del ser o de lo real *(Distinguer pour unir,* p. 149).

En realidad, a pesar de referirse comúnmente a Santo Tomás y de su buena voluntad de permanecer fieles a sus enseñanzas, los pensadores neotomistas se diferencian a menudo entre sí no menos que los filósofos que pertenecen a escuelas diversas. Esto ocurre por el diferente peso que dan a los argumentos de la filosofía moderna y contemporánea, y es, por otra parte, una prueba de la vitalidad de su investigación. Su enemigo común es el idealismo en sus diversas formas, comprendido en ellas el modernismo. Tratan de restaurar un realismo fundado en la dualidad metafísica de sujeto y objeto y dar, por tanto, el mayor relieve a aquella función de *abstracción* que es la única que permite entender cómo la sustancia alma pueda abarcar en sí la *esencia* de las sustancias conocidas sin identificarlas consigo, ni identificarse con ellas. El otro punto central del tomismo, en el que el neotomismo insiste mucho, es el principio de la *analogía del ser.* Este principio, en efecto, permite establecer la diversidad entre el ser finito (o criatura) y el de Dios, garantizando la trascendencia de Dios, y, al mismo tiempo, justificar la validez parcial (precisamente analógica) del conocimiento humano del ser divino, garantizando de esta forma el valor de las *vías* demostrativas que conducen a Dios.

El neotomismo toma a menudo el nombre de neoescolástica; pero este vocablo es impropio porque la escolástica no se reduce al tomismo, sino que muestra históricamente una riqueza de orientaciones especulativas que no pueden ser reducidas a una sola de sus manifestaciones. Como queda dicho,

uno de los efectos del neotomismo ha sido la revalorización histórica de la filosofía medieval. A esta revaloración contribuyó con un notable impulso el alemán Martín Grabmann (1875-1949), con muchos estudios particulares y una obra general titulada *Historia del mundo escolástico* (I, 1909; II, 1911) que ha ilustrado con objetividad histórica los problemas fundamentales de la escolástica medieval, y han dado y continúan dando importantes colaboraciones muchos escolásticos, entre los que se puede recordar al francés Etienne Gilson (nacido en 1884), cuyos estudios sobre Dante, Santo Tomás, San Buenaventura y Duns Scoto, son de lo más importante en tales materias y de quien cabe también recordar la investigación sobre las fuentes escolásticas de la filosofía cartesiana.

Los historiadores de la escolástica medieval han intentado, a veces, reducir al tomismo las manifestaciones más distintas de esta filosofía, descuidar y dejar a un lado las que no se prestan a tal reducción y valorar toda doctrina sólo con relación al tomismo. Esto supone, ciertamente, una limitación a la validez de algunas de sus colaboraciones, pero la amplitud e importancia de éstas siguen siendo muy importantes.

BIBLIOGRAFÍA

§ 770. Sobre Schuppe: P. Natorp. en "Archiv für sistematische Philosophie", III, 1896; A. Aliotta, en "Cultura filosófica", 1908 y actualmente en *Pensatori tedeschi della fine dell'800*, Nápoles, 1950, p. 78-104; A. Pelazza, *G. S. e la filosofia dell'immanenza*, Milán, 1914; R. Zocher, *Hussierls Phänomenologie und S.s Logik*, Heidelberg, 1932; G. Jacoby, *W. S.*, Greifswald, 1936.

§ 771. Sobre Külpe: M. Grabmann, en "Philosophische Jahrbücher", 1916; P. Linke, en "Kantstudien", 1917.

§ 772. Sobre Moore: C. A. Strong, en "Mind", N. S., XIV, 1905; G. Dawes Hicks, en "Proceedings for the Aristotelian Society", N. S., X, 1910; A. Aliotta en "Cultura filosófica", 1915 (actualmente en *// problema di Dio e il nuovo pluralismo*, Roma, 1949); A. K. Rogers, en "Philosophical Review", 1916; J. Laird, en "Mind", N. S., 1923; *The Phil. of G. E. M.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, en la "Library of Living Philosophers", 1942, Nueva York, 1952; G. Preti, en *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Roma-Milán, 1953, p. 17 y sigs.; F. Rossi Landi en "Rivista di filosofia", 1955, p. 304-326; A. R. White, G. *E. M. A Criticai Exposition*, Oxford, 1958.

§ 773. Sobre Broad: M. Lean, *Sense-Perception and Matter. A Critical of C. D. B. 's Theory of Perception*, Londres, 1953; *The Philosophy of C. D. B.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, Nueva York, 1959.

§ 774. Sobre el nuevo realismo: I. Woobridge Riley, *American Thought from Puritanism to Pragmatism*, Nueva York, 1915; A. Aliotta, en "Cultura filosófica", 1915 (actualmente en *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*, cit.) y las referencias contenidas en este ensayo sobre las discusiones del tiempo; R. Kremer, *Le néo-réalisme américain*, París, 1920; Id., *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, París, 1928.

Sobre Montague: "The Journal of Philosophy", 1954, p. 593-630 (fascículo dedicado a M.); P. Romanell, en "Rivista di Filosofia", 1954, p. 196-200.

Sobre la misma línea de la obra de Montague: P. Romanell, *Toward a Critical Naturalism*, Nueva York, 1958.

§ 775. Sobre Lovejoy: A. C. Vezzetti, en *Filosofi contemporanei* (Istituto di Studi Filosofici di Torino), Milán, 1943, p. 225-269.

De Santayana, colección completa de sus escritos: *Works*, 15 vols., Nueva York, 1936-1940. Bibliografía en *The phil of G. S.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, Evanston y Chicago, 1940, en la "Library of Living Philosophers" y en Santayana, *Obiter Scripta, Lectures, Essays and Reviews*, Nueva York, 1936.

G. I. Edman, *The Philosophy of G. S.*, Nueva York, 1936; M. K. Munitz, *The Moral Philosophy of S.*, Nueva York, 1939; J. Duron, *La pensée de G. S.*, París, 1950; N. Bosco, *// realismo crítico di G. S.*, Turín, 1955; R. Butler, *The Mind of S.*, Londres, 1956; "Revue internationale de Philosophie", 1963, (fascículo dedicado a S.).

§ 777. Sobre Alexander: G. Dawes Hicks, en "Hibbert Journal", 1921 ; C. D. Broad, en "Mind", N. S., 1921; J. Watson, en "Philosophical Review", 1924; P. H. Devaux, *Le système d'A.*, París, 1925; R. M. Konvitz, *On the Nature of Valué. The Philosophy of S.A.*, Nueva York, 1946; J. W. McCarthy, *The Naturalisme of S, A.*, Nueva York, 1948; A. P. Stiernotte, *God and Space-Time. Deity in Philosophy of S.A.*, Nueva York, 1954.

§ 778. Sobre Whitehead: bibliografía en *The Philosophy of W.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, en la colección de los "Living Philosophers", Chicago, 1941.

F. Cesselin, *La Philosophie organique de W.*, París, 1950; A. H. Johnson, *W.'s Theory of Reality*, Boston, 1953; R. Smith, *W.'s Concept of Logic*, Westminster, 1953; N. Lawrence, *W.'s Philosophical Development*, Berkeley, 1956; C. Orsi, *La filosofia dell'organismo di A. N. W.*, Nápoles, 1956; W. A. Christian, *An Interpretation of W.'s Metaphysics*, New Haven, 1959; "Revue Internationale de Philosophie", 1961, 2-3 (fascículo dedicado a W., con bibliografia).

§ 779. De Woodbridge, *Saggio sulla natura*, trad. it., F. Tatò, Milán, 1956.

§ 780. De Cohen, *Introduzione alla logica*, trad. it. de C. Pellizzi, Milán, 1948.

Sobre Cohen: *Freedom and Reason, Studies in Philosophy and Jewish Culture, in Memory M. R. Cohen*, editados por S. W. Barón, E. Nagel, K. S. Pinson, Glencoe, Ill., 1951; A. Deregibus, *// razionalismo di M. R. C. nella filosofia americana d'oggi*, Turín, 1960; Martin A. Kuhn, *M. R. C. A Bibliography*, Pasadena y N. Y., 1957.

§ 781. Las obras de Lenin y Stalin están traducidas en los "Classici del marxismo" de las Edizioni Rinascita, Roma.

N. Budjaev, *// senso e le premesse del comunismo russo*, Roma, 1944; G. A. Wetter, *// materialismo dialettico sovietico*, Turín, 1948 (con bibliografia); C. J. Gianoux, *Lénine*, París, 1952; R. Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, París, 1953.

§ 782. Sobre el neotomismo: A. Masnovo, *// neotomismo in Italia*, Milán, 1923; F. Ehrle, *La scolastica e i suoi compiti odierni*, trad. it., Turín, 1935; J. L. Perrier, *Revival of Scholastic Philosophy*, Nueva York, 1948; L. De Ráeymaeker, *Le card. Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Lovaina, 1952; M. De Wulf, *An Introduction to Scholastic Philosophy Medieval and Modern*, Nueva York, 1956.

CAPITULO XI

LA FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

783. FILOSOFIA, METODOLOGIA Y CRITICA DE LAS CIENCIAS

Bajo el nombre de "filosofía de las ciencias" se agrupan dos órdenes distintos de investigación:

1° La investigación *filosófica* que pretende constituirse en ciencia rigurosa sobre el modelo de las ciencias naturales y que, por esto mismo, trata de adaptarse a los hechos demostrados por tales ciencias y de realizar la mejor y más completa sistematización explicativa de los mismos.

2° La investigación *metodológica* sobre los procedimientos y las técnicas, lógicas y experimentales, de que se valen las ciencias, tanto en lo que forma parte de las ciencias mismas a un determinado nivel de su organización conceptual, como en lo que se considera actividad filosófica relativamente autónoma de las ciencias.

Estos dos órdenes de investigación se hallan muchas veces unidos o mezclados en las obras de cada uno de los filósofos o científicos, por lo que no son susceptibles de tratamientos separados. No obstante, se puede mostrar la correspondencia entre ciertas fases de la metodología y ciertas actitudes de la filosofía científica.

En general, la filosofía de las ciencias se presenta como la continuación histórica en el siglo presente del positivismo del siglo pasado. Se distingue del positivismo por el concepto crítico de la ciencia, que tiende a determinar los límites exactos de la validez de la ciencia misma, sustrayéndola de la pretensión absolutista y, en última instancia, metafísica, que conservaba en el positivismo. En este aspecto, la filosofía de la ciencia siempre va acompañada de una *critica* de la ciencia; pero es de notar que no toda crítica de la ciencia constituye una filosofía de la ciencia. Hay una crítica de la ciencia que se establece, en propiedad o tomada incluso de doctrinas que tienden a reducir al mínimo y hasta negar el valor cognoscitivo de la ciencia, para reivindicarlo para la filosofía. Así lo suelen hacer los espiritualistas, idealistas y pragmatistas; la crítica de la ciencia que se encuentra, por ejemplo, en Croce, en Bergson y en James forma parte integrante de las doctrinas de estos filósofos y, por tanto, no es digna de consideración en orden a los fines de un tratado histórico de filosofía de las ciencias. La crítica de la ciencia históricamente más fecunda es la inherente al mismo desarrollo histórico de la ciencia, la cual, por sus mismos problemas ha sido conducida a

lograr la conciencia de sus procedimientos y de los límites de su validez; o sea, es la crítica inherente a la misma consideración metodológica de las ciencias. Su primera manifestación más importante se puede hallar en la obra de Mach, a la que sirvió de preparación la obra de Avenarius.

784. AVENARIUS

Ricardo Avenarius (1843-1896) fue profesor de filosofía inductiva en Zurich y dirigió desde 1877 hasta su muerte, en colaboración con Wundt y otros, la "Revista Trimestral de Filosofía Científica" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie). Su primer escrito fue un ensayo sobre Spinoza *(Las dos primeras fases del panteísmo de Spinoza y la relación de la segunda a la tercera fase,* Leipzig, 1868), al cual siguieron *La filosofia como pensamiento del mundo según el principio del mínimo esfuerzo,* 1876; *La crítica de la experiencia pura,* 2 vols., 1888-1890; *El concepto humano del mundo,* 1891, que es su obra principal. Los escritos de Avenarius se hacen pesados y oscuros por una terminología desacostumbrada y artificiosa; pero su pensamiento directivo es bastante claro.

Avenarius quiere construir una filosofía que sea una ciencia rigurosa, como las ciencias positivas de la naturaleza, y que por esto excluya toda metafísica y se limite al reconocimiento y a la elaboración de la *experiencia pura.* La experiencia pura es la que precede a la distinción entre lo físico y lo psíquico, y por ello no puede ser interpretada como el materialismo o como el idealismo hacen. Avenarius pretende volver a lo que él cree "el concepto natural del mundo". Todo hombre se encuentra originariamente frente a un ambiente circundante y frente a otros individuos humanos; pero el individuo y el mundo ambiente no son dos realidades separadas y opuestas, ya que el hombre tiene experiencia del ambiente, precisamente en el mismo sentido en que tiene experiencia de sí mismo: una y otra realidad pertenecen a una única experiencia y están constituidas por los mismos elementos. Estos elementos dependen de la acción recíproca del ambiente y del sistema nervioso del individuo, y Avenarius los divide en *elementos* y *caracteres.* Los elementos son las sensaciones propiamente dichas (colores, sonidos, etc.). Los caracteres son el placer y el dolor, que constituyen lo "afeccional"; mismidad y alteridad, que constituyen lo "idential"; familiar y no familiar, que constituyen lo "fidencial", y, además, las tres especializaciones de lo "existencial": ser, apariencia, no ser; las de lo "cierto", seguridad y no seguridad; de lo 'notal", ser conocido o ser desconocido, y así sucesivamente. Las modificaciones de los caracteres dan lugar, además, a otras determinaciones: actividad, pasividad, corporeidad, etc.

La primera consecuencia fundamental que se deriva de este punto de vista es la eliminación de toda contraposición entre lo físico y lo psíquico. Estos son solamente "caracteres", que proceden de la constitución de una relación de dependencia biológica entre el individuo humano y el ambiente que le rodea; pero no determinan ninguna dualidad real en la experiencia pura. Lo que llamamos "cosa" y "pensamiento" son

únicamente formas diversas de posición de los mismos conjuntos de elementos. El pensamiento es solamente una sensación caracterizada de distinto modo que la cosa: ésta es "percibida", aquél es "representado". Pero todo complejo de elementos puede ser caracterizado tanto de un modo como de otro. La segunda consecuencia es que los términos "existente" y "no existente", "semejante" y "desemejante", etc., no tienen ningún significado lógico y objetivo, sino que son simplemente "caracteres" que dependen del curso de los acontecimientos biológicos y cambian con ellos. Es, pues, evidente el planteamiento biológico de toda la filosofía de Avenarius.

La experiencia pura es falsificada por un proceso ficticio, llamado *introyección*. Todo lo que la experiencia permite afirmar es que una cosa (por ejemplo, un árbol) que existe para mí existe del mismo modo para los demás individuos humanos; en este reconocimiento no se va más allá de una analogía lógico-formal entre yo y los demás individuos. En cambio, si yo interiorizo la cosa misma, considerándola como una representación o sensación mía, debo admitir en los demás individuos un proceso real, que de ninguna manera forma parte de mi experiencia personal. En efecto, ésta me testimonia solamente una relación entre los elementos del ambiente externo y mi cuerpo; pero nunca una relación entre aquellos elementos y mi conciencia o mi pensamiento. La introyección es, por tanto, una violación de la experiencia, y es imposible todo intento de ponerla de acuerdo con los hechos de la experiencia. Rompe la unidad natural del mundo empírico y lo divide en mundo externo y mundo interno, en objeto y sujeto, en ser y pensamiento. Nace entonces el problema insoluble de entender la relación entre los dos troncos así obtenidos a partir de la experiencia originaria; y nacen los conceptos de alma, de inmortalidad, de espíritu, con todas las dificultades que llevan consigo. La cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo es otra de las dificultades que nacen de la introyección. Al rechazar la introyección, Avenarius, deduce las consecuencias de que la psicología no puede ser más que *fisiología.* Los llamados estados de conciencia o procesos psíquicos son los mismos elementos del ambiente en cuanto actúan sobre el sistema nervioso y son observados solamente como cambios fisiológicos del mismo sistema nervioso. Toda específica causalidad psíquica queda así eliminada.

785. MACH

Los supuestos de esta filosofía de la experiencia pura son aceptados e integrados con una doctrina económica de los conceptos científicos por Ernesto Mach (1838-1916), que fue profesor de física y luego de filosofía en la Universidad de Viena. Los escritos principales de Mach son los siguientes: *La historia y la raíz del principio de conservación del trabajo,* 1872; *Esbozos de la doctrina de las sensaciones de movimiento,* 1875; *La mecánica en su desarrollo histórico*, 1883; *Contribución al análisis de las sensaciones,* 1886, 2.ª edic. con el título de *Análisis de las sensaciones,* 1900; Los *principios de la*

doctrina del calor, 1896; *El principio de la analogía en física,* 1894; *Lecturas científicas populares,* 1896; *Conocimiento y error,* 1905.

Mach, como Avenarius, parte de un concepto biológico de! conocimiento: éste es una progresiva adaptación a los hechos de la experiencia, adaptación requerida por las necesidades biológicas. La investigación científica no hace más que continuar y perfeccionar aquel proceso vital por el cual los animales inferiores se adaptan, mediante reflejos innatos, a las circunstancias del ambiente; adapta los pensamientos a los hechos mediante la *observación y* los pensamientos entre sí mediante la *teoría;* pero la observación y la teoría no se separan nunca. Conforme al principio básico del positivismo, Mach sostiene que el hecho es el fundamento último del conocimiento. Pero se aparta luego del positivismo al reconocer que el hecho no es una realidad última y al resolverlo en los elementos que considera como originarios: las *sensaciones.* Un hecho físico o un hecho psíquico no es más que un conjunto relativamente persistente de elementos simples: colores, sonidos, calor, presión, espacio, tiempo, etc. El yo es una de estas agrupaciones persistentes y los cuerpos externos son otras agrupaciones; pero los elementos que entran a constituir el yo y los cuerpos son los mismos: las sensaciones. De esta manera, toda diferencia sustancial entre lo físico y lo psíquico queda eliminada. "Un color —dice Mach *(Die Analyse der Empfindungen,* 9.ª ed., 1922, página 14)— es un *objeto físico* mientras nosotros consideramos, por ejemplo, su dependencia de las fuentes luminosas (otros colores, calor, espacio, etc.); pero si lo consideramos en su dependencia de la retina, es un objeto psicológico, una sensación. No la sustancia, sino la dirección de la investigación es distinta en los campos." Por consiguiente, no hay ninguna diversidad entre el elemento físico y el elemento psíquico: todo objeto es físico y psíquico al mismo tiempo.

Desde este punto de vista no subsiste el problema de entender la génesis de las sensaciones por el influjo causal del mundo externo. No son los cuerpos externos los que engendran las sensaciones, sino que son los complejos de sensaciones los que forman los cuerpos. El físico considera como "cuerpos" lo que es persistente, y como elementos, sus manifestaciones transitorias; pero, al hacerlo así, olvida que todos los cuerpos no son más que símbolos del pensamiento para indicar complejos de sensaciones. Análogamente, el yo no es una unidad sustancial, sino solamente la unidad práctica de elementos sensibles más fuertemente unidos entre sí y menos unidos con otros, unidad que tiene un valor simplemente orientador y biológico (*Ib.*, p. 23). Los límites entre fenómeno físico y fenómeno psíquico son de uso exclusivamente práctico y puramente convencionales. El fenómeno físico se obtiene haciendo abstracción de toda relación con el cuerpo humano; si, en cambio, se considera esta relación, se tiene el hecho psíquico. Pero interioridad y exterioridad no tienen ningún sentido: los elementos últimos son los mismos (*Ib.*, p. 254).

Desde este punto de vista, el concepto debe hallar su punto de partida y su punto de llegada en las sensaciones. El concepto es una relación de la actividad sensible que tiene por resultado una extensión y un enriquecimiento de esta misma actividad *(Die Analyse der Empfindungen,*

p. 269). La elaboración conceptual de la experiencia tiende a realizar la continuidad, la persistencia y la economía, que están unidas entre sí y se alcanzan precisamente mediante la construcción de conceptos adecuados. El principio de economía, sobre todo, domina en la construcción y en el uso de los conceptos. La economía es requerida por el hecho de que la variedad de las reacciones biológicamente importantes es mucho menor que la variedad de lo que existe realmente. Por esto, el hombre es llevado a clasificar los hechos mediante los conceptos. El concepto tiene la misión de reunir todas las reacciones inherentes al objeto designado y atraer estos recuerdos a la conciencia, como tirando de un hilo (*Erkennt. u. Irrt.*, traducción francesa, p. 136 s.). De ahí que el concepto no tenga por sí mismo carácter intuitivo, sino que representa y simboliza grandes clases de hechos. Sustituye la intuición actual por una intuición potencial que consiste en el sentimiento de la *posibilidad cierta* de reproducir los elementos intuitivos (*Ib.*, p. 143).

El concepto *científico* realiza plenamente estas características. "La ciencia —dice Mach (*Mechanik*, p. 510)— sustituye la experiencia por representaciones o imágenes, mediante las cuales se hace más fácil manejar la misma experiencia." Los conceptos de que se vale la ciencia son simples *signos* que resumen • e indican las posibles reacciones del organismo humano ante los hechos.

Pero no por esto dichos signos son subjetivos o arbitrarios Mach conserva el concepto de la ciencia, que Newton había hecho predominar, como *descripción* de los hechos y, precisamente, de lo que hay de uniforme y constante en los hechos. Pero lo uniforme y constante está constituido en los hechos, no por su hipotética substancia material, sino por las reacciones orgánicas mediante las cuales se ordenan y se clasifican. Dice Mach: "Los cuerpos no son más que *haces de reacciones* regularmente vinculadas entre sí. Esto ocurre en todos los fenómenos que nuestra necesidad de una vista de conjunto nos hace clasificar y nombrar. Tanto si se trata de ondas líquidas que podamos percibir con la vista o con el tacto, como si se trata de ondas sonoras que se propagan por el aire, que nosotros concebimos y que podemos hacer visibles artificialmente, o como si se trata incluso de una corriente eléctrica cuyas reacciones sólo podemos conocer mediante oportunos artificios, lo que es constante es siempre la dependencia regular de las relaciones entre sí y esto solamente. Esta es la noción de *sustancia* explicada desde el punto de vista crítico, noción que debe suplantar científicamente a la vulgar" (*Erkenntniss und Irrtum*, cit. p. 157-158). Desde este punto de vista, la relación tradicional de *causalidad* debe ser sustituida por el concepto matemático de *función*, esto es, de interdependencia de los fenómenos entre sí (*Ib.*, p. 257; *Die Analyse der Empfindungen*, p. 74). Y las *leyes* naturales dejan de ser las reglas inviolables según las cuales deben producirse los fenómenos de la naturaleza para pasar a ser instrumentos de la previsión científica. "En lugar de la palabra *descripción*, a cuyo propósito ya han discutido Mill y Whewell y que, después de Kirchhoff, na adquirido derecho de ciudadanía, yo propondría la expresión *restricción de la espera* para indicar el significado biológico de las leyes de la naturaleza. Tanto si las consideramos como una restricción de la acción,

como una guía invariable de lo que ocurre en la naturaleza, o bien las consideremos como un indicador por cuyo medio nuestro pensamiento completa por adelantado los acontecimientos, una ley es siempre una limitación de posibilidad" (*Erkenntniss und Irrtum*, p. 369). El progreso de la ciencia conduce a la restricción, es decir, a la determinación y precisión creciente de nuestras esperas del futuro. Ciertamente, esta determinación y precisión no puede lograrse sino abstrayendo, simplificando, esquematizando los hechos y construyendo elementos ideales que, como tales, nunca se encuentran en la naturaleza: como son, por ejemplo, los movimientos uniformes y uniformemente acelerados, las corrientes térmicas y eléctricas estacionarias, las corrientes de intensidad uniformemente creciente o decreciente. Pero si, por su parte, el hecho corresponde exactamente a estas construcciones idealizadas, entonces nuestra espera quedará exactamente determinada. "Una proposición científica, dice Mach, nunca tiene otro significado que el hipotético: *si* el hecho A corresponde exactamente a los conceptos M, la consecuencia B corresponde exactamente a los conceptos N; B corresponde a N tan exactamente *como* A a M" (*Ib.*, p. 377).

A diferencia de Avenarius, Mach no cree que la distinción entre lo físico y lo psíquico sea una deformación de la experiencia, sino que ve más bien en ella el resultado natural de una clasificación que tiene una útil función en el desarrollo de la experiencia. Nace, en efecto, de la división de los fenómenos en dos clases: los que pueden ser percibidos por todos los hombres y los que pueden ser percibidos por un solo hombre. La separación de estas dos clases lleva contemporáneamente a la separación entre el propio yo y el yo de los otros, y se forman así las abstracciones de lo físico y lo psíquico, de la sensación interna y de la sensación externa, etc. Para una orientación exhaustiva es menester unir los dos puntos de vista que resultan de estas abstracciones. La consideración del hombre no puede ser confiada ni a la sola introspección ni a la sola fisiología, sino que exige los dos métodos combinados (*Erkennt. u. Irrt.*, p. 386).

La doctrina de Mach señala el abandono del concepto positivista de la ciencia. Los dos puntos fundamentales de esta doctrina: la interpretación de los conceptos como signos, y la de las leyes científicas como instrumento de previsión, constituyen los dos fundamentos de la fase crítica de la física que llevarán a su perfección la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica.

786. HERTZ. DUHEM

Al desarrollo de esta fase crítica aportó una ulterior y valiosa contribución Heinrich Hertz (1857-1894), que fue discípulo de Helmholtz y físico eminente, autor de los *Principios de mecánica* (1894) que constituyen la primera revisión crítica de la mecánica clásica. Aceptando la teoría de Helmholtz y de Mach de los conceptos como signos, Hertz modifica consiguientemente el concepto de la descripción objetiva de la ciencia. "Nosotros nos formamos, dice Hertz, imágenes o símbolos de los

objetos externos, y la forma que les damos es tal que las consecuencias lógicamente necesarias de las imágenes son invariablemente las imágenes de las consecuencias necesarias de los objetos correspondientes" *(Die Prinzipien der Mechanik*, intr.). Esta correspondencia, no entre símbolos y cosas sino entre las relaciones de los símbolos y las relaciones de las cosas, hace posible la *previsión* de los acontecimientos que es el objeto fundamental de nuestro conocimiento de la naturaleza. Además, basta ella sola para garantizar la validez de tal conocimiento; y añade Hertz: "nosotros no tenemos medio de conocer si nuestros conceptos de las cosas concuerdan con las cosas mismas incluso bajo algún otro aspecto que no sea éste fundamental" (*Ib.*, intr.). Pero Hertz ve también que, desde este punto de vista, los principios de la ciencia no se le imponen a la ciencia misma por su evidencia, sino que son elegidos con miras a hacer posible la organización deductiva de la ciencia misma. "Variando la elección de las proposiciones que nosotros tomamos como fundamentales, dice Hertz, podemos dar varias representaciones de los principios de la mecánica. De esta manera podemos obtener varias imágenes de las cosas, podemos ponerlas a prueba y compararlas unas con otras sobre la base de su permisibilidad, corrección e idoneidad" (*Ib.*, intr.). Hertz mismo se valió de esta libertad (ciertamente nada arbitraria) de elegir los principios de una ciencia reconstruyendo la mecánica sobre la base de las nociones de tiempo, espacio y masa, dejando en un segundo plano el concepto de fuerza. El reconocimiento de la naturaleza convencional (aunque no arbitrario) de los principios de la ciencia es uno de los resultados del desarrollo de la metodología científica moderna.

A la obra de Mach se acerca también la de Pierre Duhem (1861-1961), historiador de la ciencia *(Estudios sobre Leonardo da Vinci,* 1906-1913; *El sistema del mundo,* 1913-1914) y autor de un estudio sobre *La teoría física, su objeto y su estructura* (1906), en el que se dilucida el carácter altamente convencional de la teoría física en todos sus aspectos. La teoría física es para Duhem "no una explicación sino un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un pequeño número de principios que tienen como objeto representar del modo más sencillo, completo y exacto posible, un conjunto de leyes experimentales" *(Théorie physique*, p. 26). Duhem insiste con Mach en el carácter económico de la teoría física, pero subraya también su carácter clasificatorio: insiste en el carácter simbólico de las leyes físicas y pone en claro un aspecto confirmado por la metodología posterior: es decir, que la experiencia nunca puede falsificar una hipótesis aislada sino solamente un conjunto teórico (*Ib.*, p. 301).

787. ENERGETISMO Y VITALISMO

La obra de los filósofos-científicos que acabamos de examinar, orienta a la ciencia y, en particular, a la filosofía, hacia aquella evolución crítica que debía acentuarse en el tercer decenio del presente siglo. Pero entre tanto no faltan por parte de los científicos, intentos de utilizar la ciencia para una metafísica de la naturaleza. El energetismo y el vitalismo constituyen dos de estas tentativas.

El químico Guillermo Ostwald (1853-1932), que fue el fundador de la química física, es defensor del *energetismo (La energía y sus transformaciones,* 1888; *La crisis del materialismo científico*, 1895; *Lecciones de filosofía de la naturaleza,* 1902; *Las energías,* 1908; *Ensayo sobre una filosofía de la naturaleza,* 1908; *Fundamentos de la ciencia del espíritu,* 1909; *Los grandes hombres,* 1909; *El imperativo energético,* 1912; *La filosofía del valor,* 1913; *La moderna filosofía de la naturaleza,* 1914; y numerosos escritos sobre la teoría de los colores, a cuyo estudio se dedicó Ostwald al final de su vida. Aceptando la idea fundamental de Comte y de Mach, Ostwald considera que la ciencia no tiene otro objetivo que el de prever los acontecimientos futuros. El instrumento de esta previsión es el concepto, que resume y conserva los caracteres generales y constantes de la experiencia pasada y permite así anticipar la futura. Pero los conceptos científicos son, la mayor parte de las veces, conceptos compuestos, que resultan de una elección y de una combinación de elementos sacados de la experiencia; de manera que el objetivo de la ciencia se puede definir como el de "permitir poner conceptos arbitrarios que, en las condiciones previstas, puedan transformarse en conceptos experimentales". Toda ciencia se ha constituido mediante el proceso de la inferencia por inducción, cuyo esquema puede expresarse así: "Puesto que las cosas se han verificado hasta ahora de esta manera, yo espero que se verificarán del mismo modo en el futuro" (*Grundriss der Natur-phil.*, § 12). Esta concepción supone, naturalmente, que haya un cierto determinismo en los hechos naturales, que éstos se encadenen causalmente; pero, puesto que nosotros no conocemos en su totalidad la cadena causal, la afirmación de que todo está determinado y la opuesta de que hay en el mundo algo no determinado y que deja campo al libre arbitrio del hombre, conducen, en la práctica, al mismo resultado; nosotros podemos y debemos comportarnos en relación con el mundo como si éste estuviese sólo parcialmente determinado.

Estas ideas coinciden sustancialmente con las de Mach. Ostwald toma, además, de Comte el principio de una clasificación de las ciencias, ordenadas según el grado de abstracción que realizan, en tres grupos: 1.° *Ciencias formales*: logica o teoría del conocimiento, matemáticas o teoría de la magnitud, geometría o teoría del espacio, foronomía o teoría del movimiento; 2.° *Ciencias físicas*: mecánica, física, química; 3.° *Ciencias biológicas*: fisiología, psicología, sociología. El concepto más general de las ciencias formales es el de coordinación o de función; el concepto más general de las ciencias físicas es el de energía; el concepto más general de las ciencias biológicas es el de la vida. En realidad, el concepto que domina tanto las ciencias físicas como las ciencias biológicas es el de energía. De hecho, los seres vivientes pueden procurarse la energía libre de que tienen necesidad para garantizar la persistencia de la vida sólo de la irradiación solar. "Sin esta contribución constante, debemos decir, al menos en los límites de nuestro conocimiento, que las energías libres habrían ya caído hace mucho tiempo en la tierra en estado de equilibrio y los sistemas existentes en la misma estarían fijos, es decir, muertos" (*Ib.*, § 55). La energía libre, en efecto, es la que se sustrae a la degradación de la energía, prevista por el segundo principio de la

termodinámica, y ella sola es el fundamento de la vida. De ahí nace la necesidad de administrarla económicamente; y a esta economía de la energía libre sirve el organismo viviente, como sirven los procesos psíquicos de la sensación, del pensamiento y de la acción, y la organización social. De este principio, Ostwald deduce también la justificación de la tendencia político-social hacia la igualdad entre los hombres. El mismo descubrimiento del principio de la energía no tiene otro significado que el de economizar una cierta cantidad de energía para todas las generaciones futuras. En efecto, aquel principio, al mostrar que la energía libre (según el segundo principio de termodinámica) no puede sino disminuir, comunica a los hombres la exigencia y los medios de ahorrarla lo más posible.

Como Ostwald, Driesch pretende conciliar una metafísica con el concepto crítico de la ciencia; pero se trata de una metafísica biológica: el *vitalismo*. Hans Driesch (1867-1941) fue zoólogo y alumno de Haeckel y, después, profesor de filosofía de la naturaleza en varias universidades alemanas. Sus escritos más netamente filosóficos son los siguientes: *El alma como factor elemental de la naturaleza*, 1903; *El vitalismo como historia y como doctrina,* 1906; *Filosofía de lo orgánico,* 1909; *Doctrina del orden,* 1912; *La doctrina de la realidad,* 1917; *Saber y pensamiento*, 1919. El punto de partida de la filosofía de Driesch es idealista; pero su espíritu y sus conclusiones son realistas. La filosofía es "el saber del saber" y tiene su primer fundamento en la reflexión autoconsciente, por la cual sé que sé algo. Pero ya este primer fundamento es algo *ordenado* y la explicitación de este orden es el objetivo de la "doctrina del orden", que es la primera parte de la filosofía (y corresponde a la ontología y a la lógica tradicionales).

El orden es objetivo y sus formas o condiciones (categorías, en el sentido kantiano) son también objetivas. Por consiguiente, Kant se ha equivocado al tenerlas por subjetivas. Driesch modifica y extiende la tabla kantiana, añadiendo la categoría de la individualidad, esto es, el concepto del todo y de la parte, que es fundamental para su vitalismo. También son objetivos el espacio y el tiempo, en cuanto formas o condiciones del orden.

La metafísica de Driesch es el *vitalismo.* Comienza, en efecto, allí donde termina la teoría del orden, el cual, en su objetividad, comprende, como se ha visto, todo el mundo inorgánico. Pero el organismo biológio no es reducible a formas o a manifestaciones de este orden: en otras palabras, no es una máquina. Además de los factores fisicoquímicos, el organismo incluye otro factor natural: la *entelequia,* (o sea, el alma). El vocablo es aristotélico, pero el concepto es más bien platónico: la entelequia es una *especie* en el sentido platónico, un "agente individualizante", que es, empero, en sí mismo supraindividual y suprapersonal. No es espacial, aun cuando actúe solamente en el espacio; y actúa como un factor natural junto con los otros, sin contravenir nunca el principio de la conservación de la energía, ya que sólo puede suspender o posponer los acontecimientos posibles. La acción de la entelequia es analoga a la del hombre. Driesch habla también de otro agente que actúa en el cuerpo y lo mueve: la *psicoide*, que se distinguiría de la entelequia

en que actúa en la experiencia, mientras que aquélla es su supuesto. Por ejemplo, la entelequia en el hombre (el yo) no es nunca activa, porque es lo que tiene (esto es, intuye) su "yo mismo"; lo psicoide es el principio activo, de modo que el yo está fuera del tiempo, mientras lo psicoide está en el tiempo (*Ordnungslehre*, 2.ª ed., 1923, p. 316 y sigs.). Con todo, los dos factores se identifican finalmente y la entelequia acaba por ser considerada por Driesch como una especie de mónada en sentido leibniziano, que determina todo el desarrollo futuro de un ser viviente. Un entendimiento más amplio que el humano podría predecir todas las acciones de la entelequia. Driesch cree que la metafísica debe dejar sin respuesta un cierto numero de preguntas. Nada se puede decir sobre el origen de la vida orgánica ni sobre el nacimiento y la muerte de los individuos. Los individuos son únicamente partes de un ser suprapersonal y no es posible determinar si tienen un cierto margen de existencia o de realidad propia. Lo que seguramente persiste más allá del individuo es el *saber*, que, según Driesch, es el único valor real, en cuanto abarca en sí no sólo el conocimiento científico, sino también el estético, ético y religioso. Dios mismo no es más que un "demiurgo que sabe". Pero la antítesis entre panteísmo y teísmo es insoluble. Driesch ha querido utilizar también la entelequia para explicar los fenómenos del espiritismo, en los que ha reconocido el signo de un destino ultramundano del hombre. Pero incluso en la parte menos fantástica de su metafísica es evidente la tendencia a transformar las exigencias metódicas con que había tropezado en su trabajo como biólogo, en entidades metafísicas que aquellas exigencias no pueden fundamentar.

788. MEYERSON

No una metafísica científica, sino una interpretación de la ciencia presenta Emilio Meyerson (1859-1933) en obras que se apoyan en una vastísima cultura científica y filosófica: *Identidad y realidad*, 1908; *La deducción relativista*, 1925; *La explicación en las ciencias*, 1927; *El camino del pensamiento*, 3 vols., 1931. Según Meyerson, ciencia y filosofía tienen el mismo punto de partida, a saber, el mundo dado por la percepción, y el mismo punto de llegada, el acosmismo, y emplean el mismo mecanismo fundamental de la razón. De este mecanismo tratan especialmente los análisis de Meyerson. Su tesis fundamental es la de que sólo la identidad del ser consigo mismo, tal como fue concebida por Parménides, es perfectamente homogénea con la razón y transparente a ella; y que, por consiguiente, toda explicación racional es una identificación de lo diverso y consiste en reducir a identidad e inmutabilidad la multiplicidad y el cambio que nos son dados en la experiencia. Meyerson intenta mostrar, aduciendo un vastísimo material científico, que tal es, en primer lugar, el procedimiento que *de hecho* emplea la razón, tanto en el simple sentido común como en la ciencia y en la filosofía; y, en segundo lugar, que tal *debe ser*, de derecho, no habiendo otro criterio o medida de inteligibilidad. El sentido común es ya una metafísica, creada, ciertamente, por un proceso inconsciente, pero no

por ello menos compleja y elaborada. Hume ha revelado e! mecanismo de esta metafísica, demostrando que las "cosas" son el resultado de la identificación de sensaciones diversas *y* discontinuas; y que su "exterioridad" es el resultado de un verdadero razonamiento. Como el sentido común, la ciencia tiene necesidad del concepto de cosa: cuando el científico ha disuelto la cosa del sentido común en un conjunto de átomos o de corpúsculos eléctricos, estos átomos o estos corpúsculos son, para él, tan reales como las mismas cosas: la reducción no va más que de sustantivo en sustantivo, de objeto en objeto. La ciencia tiene necesidad, además, del concepto de causalidad; y el concepto de causalidad tiende sustancialmente a establecer la identidad entre la causa y el efecto. Sobre este punto insisten especialmente los análisis de Meyerson, en oposición polémica con el punto de vista de Comte y de Mach, según los cuales la ciencia va dirigida esencialmente a la previsión de los fenómenos y no busca la explicación. La exigencia de la explicación es, en cambio, según Meyerson, ineliminable; y la explicación sólo se puede obtener mediante el principio de causalidad. Este no es más que el mismo principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo, y tiene como resultado la eliminación del tiempo como cambio. Explicar causalmente un determinado fenómeno significa demostrar que, en cierto modo, *preexiste* en su causa, es decir, que hay sustancial identidad entre causa y efecto (*¡dcntité et Réalité,* 3.ª ed., 1926, p. 38). En hacer más fácilmente posible la identificación consiste la superioridad explicativa de la hipótesis mecánica y de las teorías cuantitativas de la naturaleza con respecto a las cualitativas. El mismo relativismo de Einstein, que comporta la disolución de todo lo rea! físico en el espació, lleva el proceso de identificación mucho más allá que el mecanismo. Al mismo proceso son debidos los principios fundamentales de la física: el de inercia y los de conservación de la materia y de la energía. En efecto, estos principios no tienen una adecuada demostración empírica o experimental. La validez absoluta que la ciencia les reconoce no depende de las verificaciones parciales que encuentran en la experiencia, sino únicamente de la noción de la causalidad como identidad en e! tiempo.

No obstante, en este incesante proceso de identificación la ciencia encuentra obstáculos, puntos de detención. La reducción de los fenómenos al esquema de la identificación, implicando la negación del tiempo, lleva a considerar los fenómenos como reversibles; y así los considera, en efecto, la mecánica racional. Pero el segundo principio de la termodinámica (Carnot-Clausius) impide admitir tal reversibilidad. El calor no pasará nunca, naturalmente, de un cuerpo menos caliente a un cuerpo más caliente; esto establece el orden irreversible de los fenómenos naturales. Ahora bien, el principio de Carnot-Clausius, a diferencia de los demás principios de la física, está fundado exclusivamente en hechos de la experiencia; de donde su falta de plausibilidad y el intento que siempre se ha hecho de negarlo sustancialmente y de restablecer la reversibilidad *y* la identidad de los fenómenos. Pero este intento es imposible; la reducción a la identidad debe necesariamente encontrar *irracionales,* esto es, puntos que permanecen incomprensibles, inaccesibles a la razón, porque son irreductibles a su esquema de identificación. A cada paso la ciencia se

encuentra con estos irracionales. El primero de ellos es la *sensación,* que la ciencia no podrá nunca explicar. Otros son la acción recíproca de los cuerpos, los estados iniciales de que parten los sistemas de energía, la dimensión absoluta de las moléculas, etc. La existencia de tales irracionales es tan esencial a la ciencia como su tendencia a la identificación. Pero sólo esta tendencia constituye la *racionalidad* propia de la ciencia: racionalidad que no es nunca identidad analítica, sino identidad sintética, es decir, identificación. Esto es evidente en las matemáticas, cuyo método consiste en reconocer la identidad de ciertos términos bajo ciertas condiciones que, o son establecidas por las convenciones iniciales, o son puestas por otros teoremas.

El esquema de identificación es propio de la ciencia, porque es propio de la razón humana: la filosofía misma no puede hacer mas que seguirlo. Meyerson cree que es completamente ilusoria la pretensión de la lógica de Hegel de sustraerse a la exigencia de la identidad. El procedimiento de Hegel confirma esta exigencia, ya que considera el movimiento de la Idea como un desarrollo mediante el cual se pone lo que ya está presente *en sí*; este *en sí* no es más que la virtualidad o potencialidad que, mostrando el consiguiente ya contenido en el antecedente, tiende a establecer la identidad de los dos términos *(De l'explication dans les sciencies,* p. 324). La única diferencia entre ciencia y filosofía consiste en que la filosofía intenta alcanzar, de golpe y completamente, la identidad que la ciencia realiza siempre sólo parcial y provisionalmente. En otras palabras, la filosofía no puede reconocer los elementos *irracionales* a los que la ciencia se adapta: tal reconocimiento sería para ella un suicidio. Pero la unidad de la ciencia y de la filosofía es sustancial y profunda. Los filósofos deben tener en cuenta no los resultados de la ciencia, sino sus métodos y su actitud con respecto al mundo externo; y los científicos no pueden dejar de hacer metafísica, apenas se elevan a una concepción general. La unidad de la ciencia y de la filosofía es la unidad misma de la razón como procedimiento o esquema de identificación.

La doctrina de Meyerson se puede considerar más que una contribución a la nueva metodología, la crítica o la reducción al absurdo de la vieja metodología fundada en la explicación *causal,* entendida como explicación *racional,* de los fenómenos. En realidad, la ciencia contemporánea se distingue por el abandono de este ideal de explicación y por el recurso a la exigencia de la simple *descripción* de los fenómenos como la presentada por Newton y por la ciencia del siglo XVIII; y además, por el recurso a la exigencia de la previsión que ya hemos visto predominar en las concepciones de Mach y de Hertz, que terminará por suplantar definitivamente a las demás en los más modernos desarrollos de la ciencia misma.

789. EL DESARROLLO CRITICO DE LA GEOMETRÍA

La doctrina de Mach puede considerarse como la primera manifestación de la nueva filosofía de las ciencias que acompaña al desarrollo crítico de las ciencias físicas y matemáticas. Este desarrollo puede hacerse comenzar con el descubrimiento de las geometrías no euclideas.

Los intentos de demostrar el postulado V de Euclides (o postulado de las paralelas: "Por un punto no puede pasar más que una sola paralela a una recta dada"), desde el siglo XVIII, habían hecho entrever la posibilidad de contruir geometrías que no se fundasen en aquel postulado. C. F. Gauss (1777-1859) fue el primero en caer en la cuenta, hacia el año 1830, de que una geometría no euclidea no encierra en sí nada contradictorio y puede desarrollarse con el mismo rigor y con la misma amplitud que la geometría de Euclides. El ruso N. I. Lobacevskij (1793-1856) y el húngaro G. Bolyai (1820-1860) desarrollaron teorías geométricas no euclideas y perfectamente coherentes. E, B. Riemann (1822-1866), en una memoria de 1955 *(Sobre las hipótesis que son el fundamento de la geometría)* hacía ver cómo, variando oportunamente el postulado V, se podía obtener no sólo la geometría de Euclides y la de Lobacevskij y Bolyai, sino además una tercera geometría, que luego recibió el nombre de geometría de Riemann. El postulado V de Euclides exige que por un punto pase una sola paralela a una recta dada; la geometría de Lobacevskij y Bolyai exige que pasen infinitas paralelas a una recta dada; Reimann supone que no hay ninguna paralela a una recta dada: lo cual da lugar a una geometría simétrica y opuesta a la de Lobacevskij y Bolyai. Estas explicaciones mostraban que las proposiciones fundamentales de la geometría no son axiomas o verdades evidentes, sino solamente *hipótesis* que pueden ser elegidas o variadas tanto para alcanzar una mayor especificación como para lograr una generalización más amplia. En esta segunda dirección, las investigaciones de Félix Klein (1849-1925) expuestas en su célebre *Programa de Erlangen* (1872) enlazaron la geometría con la "teoría de los grupos" y mostraron que "toda geometría no es sino el estudio de las propiedades invariables con respecto a un grupo de transformaciones", entendiéndose por grupo de transformaciones un conjunto de transformaciones en el que al lado de cada transformación se halla también contenida la transformación *inversa,* es decir, la que destruye el efecto de la primera. Desde este punto de vista, las propiedades que han de considerarse como geométricas dependen del grupo de transformaciones que se consideran como fundamentales; este grupo ha resultado más extenso con el descubrimiento de la *topología* que estudia las propiedades invariantes con respecto al grupo generalísimo de las transformaciones continuas.

De esta manera, la geometría venía a asumir una generalidad extrema y a incluir dentro de sí una variedad de sistemas independientes unos de otros. Cuando comenzaron a aparecer las geometrías no euclideas no se admitía la validez igual de las diversas geometrías, por lo que se pensó en pedir a la experiencia el criterio para determinar cual de las geometrías posibles fuese la verdadera; pero se vio que esta tentativa era imposible, pues los métodos y los instrumentos con que se deberían efectuar las medidas relativas habrían presupuesto ya la elección de una geometría determinada. Así, pues, hubo que renunciar al concepto de la *verdad* de la geometría en el sentido de una correspondencia de la misma con la realidad empírica. Hoy se admite que la elección de una geometría determinada para los usos de la ciencia natural y de la vida es pura cuestión de comodidad. Ninguna geometría es mas "verdadera" que otra, pero todas tienen la verdad (o validez) *lógica* debida a la coherencia intrínseca de su lenguaje.

Estos resultados permitieron a Hilbert (§ 794) dar a la geometría aquella forma *axiomática* que luego ha venido a ser la ideal de las ciencias formales o formalizables (Los *fundamentos de la geometría*, 1899) y conectarla, por este camino, con todo el cuerpo de las matemáticas. En consecuencia, los resultados de la evolución crítica de la geometría pueden resumirse de la manera siguiente: 1) el objeto de la geometría no son las propiedades necesarias de un espacio dado (para una "intuición pura" "Kantiana" o para otro órgano), sino las propiedades que resultan invariables con respecto a éste o aquel grupo de transformación, cuya elección determina el carácter y el grado de generalidad de la geometría misma. 2) L.os principios de donde parte una geometría no tienen evidencia o necesidad, pero resultan de dicha elección y valen simplemente como *hipótesis* que pueden siempre variarse oportunamente. 3) Tales hipótesis constituyen *reglas* que guían la deducción y definen la *sintaxis* del lenguaje geométrico.

790. PO1NCARE

Se vincula a la primera fase del desarrollo de la geometría no euclidiana la gnoseologia del matemático y astrónomo francés Enrique Poincaré (1854-1912). Los escritos epistemológicos de Poincaré están recogidos en los siguientes volúmenes: *La ciencia v la hipótesis* (1902); *El valor de la ciencia* (1905); *Ciencia y método* (1909); *Últimos pensamientos* (1913). Poincaré reconoce plenamente e! carácter convencional de los postulados geométricos. "L.os axiomas geométricos —dice *(La Science et l'Hypothèse*, p. 66)— no son juicios sintéticos *a priori* ni hechos experimentales. Son convenciones. Nuestra elección entre todas las convenciones posibles está guiada por hechos experimentales; pero es libre y está limitada solamente por la necesidad de evitar la contradicción. De esta manera, los postulados pueden seguir siendo rigurosamente verdaderos, aun cuando las leyes experimentales que han determinado su adopción son sólo aproximadas". La referencia a la experiencia es, sin embargo, necesaria en geometría, ciencia que Poincaré considera ligada a la existencia de los cuerpos sólidos de la naturaleza. La experiencia da el primer impulso a la geometría, la cual, después, procede a determinar cuerpos sólidos ideales, absolutamente invariables, los cuales son imágenes simplificadas y muy lejanas de los sólidos naturales (*Ib.*, p. 90). Los postulados de la geometría son, pues, en su función lógica, análogos a las *hipótesis* de la ciencia natural. Toda hipótesis es una generalización de algún teorema o de alguna observación particular; y el carácter matemático de la hipótesis es debido al hecho de que todo fenómeno observable es consecuencia de la superposición de un gran número de fenómenos elementales semejantes: lo cual nace posible el uso de las ecuaciones diferenciales (*Ib.*, p. 187). El espacio matemático es, ciertamente, una construcción que no halla correspondencia precisa en el espacio percibido; pero los materiales de esta construcción son siempre dados por la misma experiencia y, además, la elección entre una construcción matemática u otra (por ejemplo, entre el espacio de cuatro y e! espacio de tres dimensiones) no puede hacerse mas que según las

indicaciones de la experiencia *(La valeur de la science*, p. 132). Por esto el mètodo matemàtico no puede pasar por alto la *intuición.* El comienzo del mismo es siempre una imagen intuitiva, que sirve después para construir un sistema complejo de desigualdades que reproduce todas sus líneas. Por último, una vez terminada la construcción, la representación vulgar que le había servido de apoyo es rechazada como inútil. Sin embargo, "si la imagen primitiva hubiera desaparecido totalmente de nuestro recuerdo,. ¿como podríamos adivinar por qué capricho todas las desigualdades se han unido de aquel modo unas con otras? '' *(La valeur de la science,* p. 28). La intuición y la lógica son, pues, igualmente indispensables. "La lógica, que es la única que puede dar certeza, es el instrumento de la demostración; la intuición es el instrumento de la invención."

Poincaré se niega a reconocer a toda la ciencia un carácter meramente convencional v polemiza contra la defensa que de esta tesis había hecho Le Roy. Atribuir a la ciencia solamente un valor práctico es imposible, ya que el valor práctico de la ciencia procede de su capacidad de previsión; y, si se reconoce que estas previsiones son exactas, es necesario también reconocer que tienen valor teórico (*Ib.*, p. 234). Por otra parte, el científico no es, como cree Le Roy, el "creador" del hecho científico. No hace más que traducir un hecho bruto a un lenguaje cómodo, y es, por tanto, el creador de este lenguaje, pero no del hecho primitivo, .que es su punto de partida. Las leyes científicas tienen un valor objetivo; y su objetividad deriva del hecho de que, aun cuando son libremente elaboradas por el espíritu humano en un lenguaje apropiado, se refieren a una realidad que es común a todos los seres pensantes y que constituye el sistema de sus relaciones. "La ciencia —dice Poincaré *(La valeur de la science,* p. 265-266)— es, ante todo, una clasificación, un modo de aproximar tos hechos que las apariencias separan, aunque estén ligados por algún parentesco natural y escondido. La ciencia, en otras palabras, es un *sistema de relaciones.* Por tanto, sólo en las relaciones se ha de buscar la objetividad; sería inútil buscarla en los seres considerados aisladamente unos de otros."

Estos últimos aspectos vinculan a Foincaré con Kant y especialmente con los neokantianos, para los cuales, precisamente, el único fundamento de la objetividad científica es la relación. Y Poincaré se inspira también en Kant al contraponer a la realidad de hecho de la ciencia el *deber ser* de la vida moral. La ciencia no habla más que en indicativo: no puede, pues, dar lugar a imperativos morales; con todo, no implica nada que sea contrario a la moral. Esta se mueve en otro horizonte, el de la libertad, y le es imposible al hombre no obrar como hombre libre, cuando obra, del mismo modo que le es imposible no razonar como un determinista cuando hace ciencia (*Dernières pensées,* p. 246). La ciencia misma, por otra parte, es, indirectamente, fuente de moralidad, en cuanto inspira el amor desinteresado por la verdad y en cuanto acostumbra a los hombres a trabajar por la humanidad, obligándoles a una labor colectiva y solidaria, que dura y se acumula con los siglos (*Ib.*, *p.* 232-233).

791. EL DESARROLLO CRITICO DE LA FÍSICA. LA RELATIVIDAD

En la física, la fase crítica de la ciencia se ha producido con la orientación relativista, debida a la obra de Alberto Einstein (1879-1955). Esta orientación se hizo necesaria por causa de hechos experimentales en contraste con los principios admitidos hasta entonces por la ciencia; pero el propio Einstein ha declarado que "el tipo de razonamiento crítico ' de que se valió él al formularlo deriva de los escritos filosóficos de Hume y de Mach *(A. Einstein, científico y filósofo, — A. Einstein, scienziato e filosofo,* trad. al italiano bajo el cuidado de Schilpp, p. 29). La constancia de la velocidad de la luz, resultado de repetidas medidas experimentales, aparecía en contraste con la mecánica clásica, según la cual las velocidades de cuerpos que se mueven en dirección opuesta se suman, de modo que la luz procedente de astros lejanos en cuya dirección se mueve nuestro planeta debería viajar más veloz que la procedente de astros de los que la tierra se aleja. La constancia de la velocidad de la luz hizo pensar a Einstein en una deformación de los instrumentos de medida (nonios y relojes) que se hallarían en estado de movimiento veloz, y esto le indujo a introducir por vez primera en la física la consideración crítica de tales instrumentos y, con ellos, del observador y sus posibilidades. De esta manera entraban por primera vez en la consideración científica verdadera y propiamente tal, los procedimientos y los métodos de medida y la acción misma del observador. Mientras la física clásica prescindía de esta consideración y podía suponer en la realidad incluso caracteres o determinaciones no conseguidas por medidas y observaciones efectivas, la física relativista afirmó la necesidad de efectuar en todo caso la observación y renunciar a atribuir al objeto físico determinaciones que no resultaran de observaciones efectivamente realizadas.

El resultado de esta consideración crítica de la ciencia *(critica* recayente sobre los mismos procedimientos de investigación de que la misma se vale) fue la llamada *relatividad restringida* descubierta por Einstein en 1905. Esta teoría afirma en primer lugar que la distancia espacial o temporal no es una entidad o un valor en sí, sino que es *relativa* al cuerpo que se escoge como sistema de referencia; y en segundo lugar, que no existe ningún sistema de referencia absoluto o privilegiado. Basados en estos principios, dos acontecimientos que son "simultáneos" con respecto a un sistema de referencia no lo son con respecto a otro sistema que esté en movimiento con relación al primero: la simultaneidad, y con ella la distancia espacial y temporal, viene a ser relativa al sistema de referencia que se elige e igualmente vienen a ser relativos todos los conceptos en que entran determinaciones espacio-temporales (longitud, volumen, masa, aceleración, etc.). Al mismo tiempo, la teoría de la relatividad admite la existencia de leyes, expresadas en ecuaciones diferenciales, que permiten hacer el paso de un sistema de referencia a otro. De este modo, se cambia el objeto mismo de la ciencia. La *uniformidad en* que se funda la ciencia, no es la uniformidad del *fenómeno* sino más bien la de las leyes físicas que permiten poner fenómenos diversamente percibidos. En consecuencia, la teoría de la relatividad reconoce la variabilidad de un fenómeno percibido por

observadores distintos, pero tiende a establecer la invariancia de las leyes de dichos fenómenos: de esta manera transfiere la noción misma de objetividad de los fenómenos a las leyes. Por otro lado, el uso de las ecuaciones diferenciales, en lugar de las ordinarias empleadas en la física clásica, se sugiere, en la teoría de la relatividad, por el hecho de que aquellas ecuaciones son menos categóricas o más genéricas: la invariancia (y con ella la objetividad) se logra de esta manera a un nivel menos específico y en un grado menos riguroso que en la física clásica.

Estos mismos conceptos los extendió Einstein, en 1912, de los sistemas inerciales, a los que se refería la primera forma de la relatividad, a los sistemas gravitacionales. La *relatividad general* es una teoría de la gravitación que hace inútil la hipótesis de la fuerza de gravedad admitida por Newton y explica los movimientos de los cuerpos con una curvatura del espacio-tiempo, por la cual todo cuerpo sigue en su movimiento aquella trayectoria curva que es la línea curva más breve, dada la curvatura de la negación que el mismo atraviesa. Esta curvatura se mide por un número determinado de coeficientes, cuyo valor en el espacio vacío es igual a cero. El más importante de estos coeficientes es la *masa,* la cual genera la deformación del espacio-tiempo que determina los fenómenos de la gravedad.

Así, pues, la relatividad genera! emplea una noción de espacio distinta de la descrita por la geometría de Euclides: la noción abstracta o generalizada que había sido descrita por Reimann (§ 789). Por primera vez en esta teoría, se empleaba la geometría no euclidea para la interpretación de la realidad física. Además, en ella, salta a primer plano el concepto de *campo,* que había sido elaborado en electrología v que Einstein extiende a la interpretación de toda la realidad física. La noción de campo implica la desaparición de la diferencia entre materia y energía sobre la cual se fundaba la física clásica. La interpretación relativista tiende a considerar los cuerpos mismos como especiales "densidades de campo", y por tanto, a eliminar la diferencia cualitativa entre materia y campo y sustituirla por una diferencia sólo cuantitativa. La física relativista se aleja radicalmente, con este concepto, de la representación de la naturaleza, propia de la percepción v del sentido común. El "campo" no se parece a ninguna cosa perceptible; es algo *construido,* es decir, una construcción con.ceptual, cuya utilidad para la interpretación matemática de la naturaleza es grandísima, pero cuya base representativa o perceptiva es casi nula. A este propósito dice Einstein: "Antes de Maxwell, todos concebían la realidad física, en la medida en que se pensaba representase los acontecimientos naturales, en forma de puntos materiales, cuyas variaciones constaban exclusivamente de movimientos sujetos a ecuaciones diferenciales a derivadas parciales. Después de Maxwell, todos concibieron la realidad física en forma de campos continuos, inexplicables mecánicamente, sujetos igualmente a ecuaciones diferenciales a derivadas parciales. Este cambio de la concepción de la realidad es el más profundo y fructífero que haya ocurrido en la física desde los tiempos de

Newton; pero al mismo tiempo hay que admitir que el programa todavía no ha sido llevado a cabo por completo" *(The World as I See It*, 1934, p. 65).

792. LA FÍSICA DE LOS QUANTA

Como ya queda dicho, la evolución crítica constituida por la teoría de la relatividad consiste en el hecho de que, en esta teoría, es indispensable la consideración de las condiciones que hacen posible el procedimiento de la observación. Este punto hallaba una ulterior confirmación en el desarrollo de la *física atómica* que tiene por objeto el estudio de las partículas resultantes de la disolución del átomo. En efecto, en la escala atómica se ha demostrado que la observación de un fenómeno *modifica el fenómeno mismo de modo imprevisible.* La energía empleada en la observación (por ejemplo, la luz) no puede descender por debajo de una cantidad mínima (el *quantum* de energía o constante *h* descubierta por Max Planck en 1910); y ésta basta ya para modificar el fenómeno observado. De ello resulta que toda observación que tienda a determinar la *posición* de una partícula atómica modifica la *velocidad* de dicha partícula o, viceversa, toda determinación de velocidad modifica la posición: de tal manera que no es posible determinar al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula cualquiera. Si se determina la velocidad, la posición permanece indeterminada, esto es, imprevisible en forma precisa. Este es el *principio de indeterminación* propuesto por Werner Heisenberg en 1927. Dice Heisenberg: "en la discusión de algunas experiencias suele someterse a examen la interacción entre el objeto y el observador que está necesariamente unida a toda observación. En las teorías clásicas, esta interacción era considerada o como inapreciablemente pequeña o como controlable de forma que se puede eliminar su influencia por medio de cálculos. En la física atómica no se puede aceptar esto porque, a causa de la discontinuidad de los acontecimientos atómicos, toda interpretación puede producir variaciones parcialmente incontrolables y relativamente graves" (*Die Physicalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, § 1). La consecuencia de todo ello es que, en el comportamiento futuro de una partícula atómica sometida a observación, sólo se pueden hacer previsiones *probables* basadas en estadísticas oportunamente determinadas, pero no previsiones seguras.

Con lo cual el determinismo ha quedado expulsado de la ciencia; y el mismo principio de causalidad que había sido considerado como el fundamento de la explicación científica de toda la ciencia y filosofía del siglo XIX, quedaba en entredicho. En efecto, no hay duda de que la interpretación rigurosa del principio de causalidad incluía el determinismo en el sentido de la posibilidad de la previsión *infalible* de los acontecimientos futuros. Pierre Simón Laplace (1749-1827) había expresado con célebres palabras el ideal determinista de la ciencia." "Debemos considerar el estado presente de! universo como efecto de su estado anterior y como causa del que seguirá. Una inteligencia que, en un instante dado, conociera todas las fuerzas de que la naturaleza está animada

y la situación respectiva de los seres que la componen, si fuera bastante vasta para someter estos datos al cálculo, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del más ligero átomo: nada sena incierto para ella y lo mismo el futuro que el pasado estarían presentes ante sus ojos" (*Théorie analytique des probabilités*, 1820). La física de los quanta desmiente este ideal. La previsión infalible no es posible, no por una imperfección de los medios de observación o de cálculo a disposición del hombre, sino porque estos mismos medios influyen imprevisiblemente en los hechos observados. Niels Bohr, (1885-1962), físico danés a quien la mecánica cuántica debe sus más fecundas inspiraciones, enunciaba a este propósito en 1928 el llamado "principio de complementaridad", serón el cual la descripción espacio-tiemporal por un lado y la causalidad clásica por otro, son dos aspectos "complementarios" de los fenómenos: es decir, se excluyen mutuamente. Este principio representaba el reconocimiento de la imposibilidad de separar el comportamiento de los objetos atómicos de la influencia que sobre ellos ejerce la observación (es decir, de las condiciones en que los mismos se manifiestan) y, en consecuencia, excluía que la física pudiese describir una cadena causal necesaria de acontecimientos. Sin embargo, esta exclusión pasó a ser y sigue siendo todavía uno de los puntos fundamentales de discusión entre los científicos. Para salvar el determinismo riguroso Max Planck (1858-1947), el descubridor del quantum de acción, recurría a la hipótesis de un espíritu ideal que, a diferencia del hombre, no forma parte de la naturaleza ni experimenta sus leyes, de modo que puede conocerla sin influenciarla: naturalmente, para este espíritu, las relaciones de indeterminación no existirían *(Der Kausalbegriffin der Physik*, 1932). Pero se trata, como es natural, de una hipótesis incontrolable e irrefutable: totalmente ajena a la física moderna. Otro físico, Von Neumann, escribía en 1932: "Hoy no hay ninguna razón que permita afirmar la existencia de la causalidad en la naturaleza y ninguna experiencia que pueda darnos la prueba" *(Les fondements mathématiques de la mécanique quantique*, p. 224). Claro que esto no significa que la "libertad" o el arbitrio havan sido reconocidos como dominantes en la naturaleza. El fin del determinismo riguroso expresado por la fórmula clásica del principio de causalidad no significa la victoria del "indeterminismo" sino mas bien el encaminamiento a la elaboración de nuevos esquemas explicativos, en los cuales a la conexión *necesaria* de los acontecimientos sustituyen las conexiones *posibles y* la consideración y el cálculo de sus *grados* respectivos *de posibilidad,* es decir, de su probabilidad relativa. Aun cuando no faltan entre los mismos científicos algunos que han efectuado extrapolaciones indeterministas o espiritualistas de estos conceptos de la física moderna, sin embargo no parece que exista duda de que esta física no autoriza para nada especulaciones de tal índole y que más bien está dirigida a la elaboración de un concepto de "determinismo" más ágil y articulado, pero al mismo tiempo mas eficaz para la previsión de los fenómenos.

A la crisis del principio de causalidad (o de su forma clásica) acompaña, en la física cuántica, la crisis del mismo ideal científico que la ciencia ha perseguido desde sus primeros pasos en la edad moderna: el ideal de la *descripción* de la naturaleza. En las partes anteriores de esta obra se ha

visto que el concepto de descripción, desde Newton en adelante, se contrapone al concepto de una *explicación global* de la naturaleza fundada en "hipótesis". El concepto de descripción ha servido en la ciencia de los siglos XVIII y XIX, por un lado, para liberar a la misma ciencia de sus superestructuras metafísicas y, por otro lado, para acentuar su carácter experimental o de observación. Pero la misma posibilidad de una descripción de la naturaleza, esto es, del curso objetivo de los fenómenos la pone también en duda esta misma física cuántica. Fn efecto, no se puede reconstruir, por ejemplo, todo el comportamiento de una partícula atómica considerada en su individualidad: porque la probabilidad estadística nunca afecta a un solo objeto, sino a un conjunto de objetos idénticos. "La física cuántica prescinde de leyes individuales referibles a partículas elementales y formula directamente leyes estadísticas que gobiernan a los conjuntos. No es posible basarse en la física cuántica para describir las posiciones y velocidades de una partícula elemental ni para predecir su curso, como ocurre en la física clásica. La física de los quanta trata únicamente de los conjuntos y sus leyes valen para las multitudes y no para los individuos" (Einstein-Infeld, *The Evolution ofPhysics*., tr. it. p. 293-94). Ya en la teoría de la relatividad la noción de espacio ha perdido toda relación con el espacio de la percepción y destaca en primer plano la noción de campo que no corresponde a una realidad física, sino que es un *constructo*, es decir, una construcción conceptual que posibilita ciertas operaciones de medida y de observación. En la física cuántica, las cosas se agravan desde este punto de vista. Los *corpúsculos* y las *ondas* de que habla la misma, han perdido el carácter de realidades físicas. A este propósito dice F.instein: "Los *campos de ondas* de De Broglie-Schròdinger no han de interpretarse como una descripción matemática del modo como tiene lugar un acontecimiento en el tiempo y en el espacio, por más que se refieran a tal acontecimiento Son mas bien una descripción matemática de lo que nosotros podemos saber realmente sobre el sistema. Sólo sirven para presentar enunciados estadísticos y predicciones relativas a los resultados de todas las medidas que podamos efectuar sobre el sistema... La teoría de los quanta no nos proporciona un modelo de descripción de los acontecimientos reales del espacio-tiempo sino sólo las distribuciones de probabilidad para las medidas posibles en función del tiempo" (*Conceptions scientifiques morales et sociales*, p. 120-22). Otro de los fundadores de la mecánica cuántica, Dirac, ha escrito lo siguiente: "El único objeto de la física teórica es calcular los resultados que pueden compararse con el experimento y es del todo inútil que se dé una descripción satisfactoria de todo el desarrollo del fenómeno" *(Principies of Ouantum Mechanics*, 1930, p. 7).

Desde este punto de vista, el mismo concepto de "realidad física" se encuentra en crisis y los mismos físicos se hallan divididos respecto a su interpretación. En el estado actual de las cosas, se pueden distinguir dos interpretaciones fundamentales.

La primera es la de Niels Bohr y los que se inspiran en él, según la cual el concepto de realidad física debe incluir las condiciones que hacen posible la observación de la realidad misma; desde este punto de vista, la

influencia que ejerce la observación sobre el comportamiento futuro de un sistema físico forma parte del mismo sistema físico *(Discusión epistemológica con Einstein,* en *Einstein,* bajo el cuidado de Schilpp, tr. it. p. 182 y sigs.). Si es así, la mecánica cuántica no es incompleta o provisional (salvo para los problemas sin solución que presenta) pero está destinada a desarrollarse en la dirección ya tomada.

La otra interpretación es la del propio Einstein, que se mantiene fiel al concepto tradicional de la realidad física como conjunto de entidades individuales, cuyos caracteres son independientes de la observación. "No podemos menos de confesar, dice, que atribuyo una importancia meramente transitoria a la interpretación cuántica. Sigo creyendo en la posibilidad de un modelo de realidad, creo en una teoría que represente las cosas mismas y no simplemente las probabilidades de manifestarse" *(On the Method of Theoretical Physics,* 1933). Y en la respuesta a sus críticos (en el libro citado por Schilpp) insiste: "Lo que no me satisface en esta teoría, en línea de principio, es su actitud hacia lo que me parece ser el objetivo programático de la física misma: la descripción completa de cada situación real (individual) que se supone pueda existir independientemente de todo acto de observación o de comprobación" *(A. Einstein,* cit. p. 611).

Sin embargo, un cambio conceptual, que lleve la física al ideal *descriptivo* de la física clásica o a su determinismo, por ahora no es previsible. Se pueden resumir del modo siguiente los resultados fundamentales de la evolución crítica de la física en los últimos decenios:

1) La consideración critica, esto es, la consideración de los procedimientos de investigación y de las condiciones de su empleo, ha entrado a formar parte integrante de la investigación misma.

2) La objetividad de la física no consiste en su referencia a uniformidades percibidas o perceptibles, a uniformidades *cósales* (de las cosas), sino en su referencia a uniformidades *conceptuales,* que son resultados constructos o leyes matemáticas.

3) Las entidades de que habla la física no son "cosas" en el sentido común del término, es decir, para ellas no valen los modos de ser y de comportarse que, en el lenguaje corriente, se atribuyen a las cosas; pero su "existencia" se define implícita o explícitamente por ¡os procedimientos de que se vale la física.

4) El lenguaje de la física no debe ser necesariamente convalidado por el lenguaje común, ni tampoco es una sustitución o corrección de este lenguaje.

5) Las explicaciones de que se vale la física no tienen naturaleza determinista sino probabilista, es decir, son explicaciones condicionales.

793. ESPIRITUALISMO Y EMPIRISMO

El desarrollo que la física ha experimentado en los primeros decenios del presente siglo, ha sido objeto de las más variadas interpretaciones filosóficas. Dos de estas interpretaciones, por su carácter extremo y

recíprocamente antitético, pueden ser consideradas como típicas: la espiritualista y la empirista.

La interpretación espiritualista ha encontrado su voz más representativa en la obra del astrónomo y físico inglés Arthur Stanley Eddington (1882-1944) cuyos escritos más importantes sobre la materia son *La naturaleza del mundo físico* (1928) y *La filosofía de la ciencia física* (1939). Eddington defiende una gnoseologia y una metafísica espiritualista. Según lo que él dice, la gnoseologia idealista se funda en el reconocimiento que la física hace, en sus fases recientes, de trabajar sobre "un mundo de sombras" frente al cual la única realidad sólida es la que el hombre capta en sí mismo, en su conciencia. En consecuencia, la única definición posible de realidad es la que la identifica con el "contenido de la conciencia". Pero, como todo contenido de conciencia es un punto de vista particular y las conciencias son muchas, la coincidencia parcial de sus contenidos constituye un campo común de experiencias que es el llamado "mundo externo". "El mundo externo de la física, dice Eddington, es un simposio de mundos presentados bajo diferentes puntos de vista" *(The Nature of the Physical World,* tr. it., p. 318). Esta es exactamente la concepción de Leibniz. El mundo de que habla la ciencia como constituido por símbolos y fórmulas matemáticas es, desde este punto de vista, la sombra o el símbolo del mundo real, constituido por la comunidad de los espíritus; y si la ciencia se detiene en la sombra, es el misticismo que tiene la tarea de llegar a la verdadera sustancia del mundo mismo.

Esta visión espiritualista que, entre otras cosas, tiene poca coherencia porque "el mundo externo" sería, por un lado, el mundo físico, esto es, el mundo de los símbolos, y por otro lado, el mundo real constituido por el encuentro de las conciencias, se apoya en un análisis de la ciencia moderna, según el cual la ciencia encuentra en el mundo aquel orden que ella misma ha puesto en él. La obra de la ciencia sería así la de una "mente" demiùrgica. Según Eddington, "por su poder selectivo, la Mente ha encuadrado los fenómenos de la Naturaleza en un sistema de leyes de un modelo en gran parte elegido por ella misma; al descubrir este sistema de leyes, se puede considerar que la Mente haya recuperado de la Naturaleza lo que había puesto en ella" (*Ib., p.* 276). Eddington insiste en este "sujetivismo selectivo" por el cual las leyes fundamentales de la naturaleza serían subjetivas, esto es, tautológicas y necesarias, impuestas a la naturaleza por las exigencias de la Mente que conoce y aceptadas por la naturaleza misma en cuanto que no es extraña a la Mente que se las impone. Eddington insiste en estos aspectos de su doctrina, sobre todo, en la segunda obra, más estrictamente epistemológica, *La filosofía de la ciencia física.*

Una interpretación de la física, unilateral en un sentido distinto, es la del físico Percv Williams Bridgman (1882-1961), quien expuso sus ideas en un escrito *La lógica de la física moderna* (1927) y las confirma en otros escritos posteriores *(La naturaleza de la teoría física,* 1936; *Reflexiones de un físico*, 1950; *La naturaleza de algunos de nuestros conceptos físicos,* 1952). Bridgman parte de una profesión de empirismo radical. La actitud del físico, dice, ha de ser una actitud de puro

empirismo. El físico no tiene que admitir ningún principio *a priori* que determine o limite la posibilidad de nuevas experiencias. La experiencia se determina sólo por la experiencia" (*The Logic of Modern Physics*., tr. it., p. 23). Ahora bien, el único modo de hacer de la experiencia una guía de sí misma es reducir el significado de los conceptos científicos a una determinada operación empírica o a un conjunto de tales operaciones. Por ejemplo, el concepto de la longitud ha de considerarse simplemente indicativo de las operaciones por medio de las cuales se determina la longitud (*Ib*., p. 25). Según Bridgman, el carácter operativo de los conceptos responde a la exigencia encarnada por la teoría de Einstein según la cual conceptos como "simultaneidad ' no tienen sentido sino sobre la base de las operaciones de medida efectivamente realizadas (*The Nature of Physical Theory*, p. 9 y sigs.). No obstante, Bridgman es consciente de que la reducción del significado del concepto a operaciones empíricas implica cierto "solipsismo" en el sentido de que las operaciones de que se habla son siempre partes de la experiencia consciente de un determinado individuo (*Ib*., p. 14). Pero se trata de un solipsismo que no cierra al sujeto en su aislamiento, ya que él puede afirmar la existencia de la cosa externa (que es sólo una parte de su experiencia directa) se encuentra que los demás reaccionan de cierta manera a esta experiencia (*Ib*., p. 14 y sigs.). En general, la noción misma de "existencia" tiene significado operativo. "En mi esfuerzo por resolver el problema de adaptarme a mi ambiente, invento ciertos artificios, algunos de los cuales dan resultado y los empleo en mi pensamiento. La *existencia* es un término que presupone el éxito de algunos de estos artificios. Los conceptos de mesa, nube, estrella, tienen éxito al tratar con ciertos aspectos de mi experiencia: por tanto, *existen"*. Y en el mismo sentido existe el concepto de número, cuya exigencia fundamental es, sin embargo, que su uso no conduzca a contradicciones, es decir, que sea "posible" (*Ib*., p. 51). Pero cuando, como ocurre en ciertas relaciones matemáticas, no se logra establecer por medio de una operación la existencia o la no existencia de la relación, hay que reconocer, según Bridgman, que el principio de tercero excluido no es aplicable y que no se puede afirmar ni negar que la relación exista.

Desde el punto de vista de este operativismo, la relatividad del conocimiento viene a ser una conclusión inevitable y obvia. Que "todos los movimientos son relativos" significa que "no se han encontrado operaciones de medida del movimiento que sean ütiles para una descripción simple del comportamiento de la naturaleza y que no hay operaciones relativas para un determinado observador" *(The Logic of Modern Physics*, cit. p. 42). Además, resultan vacías de sentido todas las cuestiones a las que no se pueda dar una respuesta mediante determinadas operaciones. El operativo no excluye el uso de los *constructos* o resultados, es decir, de las construcciones conceptuales, no dadas por la experiencia. Únicamente, hay que negar a tales constructos realidad física; como en el caso del campo eléctrico cuya existencia no se puede admitir independientemente de las operaciones introducidas por la definición del mismo. La explicación científica consiste en "reducir una situación a elementos que nos sean tan familiares que podamos aceptarlos como cosa

obvia y agotar nuestra curiosidad". Los "elementos últimos" de la explicación son análogos a los axiomas de la matemática formalizada, pero constan, para la física en las "correlaciones familiares entre los fenómenos de que se compone la situación" (*Ib.*, p. 50). Sin embargo, una explicación así no siempre puede obtenerse en la física moderna y Bridgman muestra alguna perplejidad con respecto a la mecánica cuántica en la cual aquella explicación precisamente no es posible (*Ib.*, p. 184; *The Nature of Physical Theory*, p. 121).

El operativismo de Bridgman es una especie de empirismo pragmático que subraya un aspecto importante de la ciencia contemporánea y puede servir como reductor útil de muchos conceptos y problemas inútiles. No obstante, constituye una interpretación unilateral de la física contemporánea. Max Born observaba que las definiciones operativas se hallan fuera de lugar en el campo de la teoría de los quanta (*Experiment and Theory in Physics*, 1943, p. 39). Por las precedentes indicaciones ya se ha visto que la actitud de Bndgman frente a dicha teoría es embarazosa y reticente. Por otra parte, como indica el mismo Born, la exigencia planteada por Bridgman de las definiciones operativas ha constituido y constituye una saludable reacción contra el fetichismo de las palabras.

794. EL DESARROLLO CRITICO DE LA MATEMÁTICA

El desarrollo crítico de la matemática se inicia a mediados del siglo XIX con la exigencia del rigor en la construcción matemática. En efecto, esta exigencia lleva a considerar en la matemática no sólo los resultados de sus procedimientos, sino estos mismos procedimientos en orden a ensayar o garantizar su validez; y por esto es el modo específico como se ha verificado en la matemática aquel cambio crítico que, en todas las ciencias más avanzadas, lleva a considerar como parte fundamental de la investigación científica la que se refiere a la naturaleza y límites de validez de los *instrumentos* de que la misma dispone. Karl Weierstrass (1815-1897) fue el primero en afirmar en 1896 la necesidad de una investigación sobre los fundamentos de la matemática y en reconocer que tales fundamentos pueden ser explicados sólo a partir de una. teoría de los números reales cuyas bases plantea él mismo. La teoría de los números reales, como fundamento de todo el análisis matemático, la desarrollaron posteriormente Georg Cantor (1845-1918) y Richard Dedekind (1831-1916) en el sentido de una *teoría de conjuntos*, que sigue siendo clásica, aunque haya experimentado críticas v rectificaciones en la matemática contemporánea.

La teoría de conjuntos la presentó Cantor en un famoso escrito titulado *Fundamentos de una teoría universal de conjuntos*, del 1883, como una teoría del *infinito* auténtico o *actual.* Este infinito, según Cantor, no es un finito que puede crecer o disminuir indefinidamente, sino que permanece siempre finito, si bien una magnitud *sui generis,* claramente definible. En este sentido, es un *conjunto* cuyos elementos tienen una correspondencia biunívoca con los de una parte suya propia o subconjunto: como sería (según el ejemplo adoptado por Royce para

explicar este concepto, § 707) un mapa geográfico idealmente perfecto de un país, construido en el mismo país: este mapa contendría su propia representación y, por ende, una serie de mapas dentro de mapas, cuyos puntos se corresponderían exactamente. La serie natural de los números es un conjunto infinito en este sentido: se puede poner en correspondencia biunívoca con sus subconjuntos, por ejemplo, con los cuadrados, con los números primos, etc. Desde este punto de vista, existen infinitos de distinto orden o gradación; y un infinito puede ser "más grande" o "más pequeño" que otro. Cantor definió el número cardinal como la potencia común de dos conjuntos entre los cuales exista una correspondencia biunívoca; y llamó *transfinito* al número del conjunto infinito.

Tanto Cantor como Dedekind (*¿Qué son y deben ser los números?* , 1888) consideraron los procedimientos matemáticos como operaciones que se desarrollan en el "intelecto" o en el "mundo del pensamiento", pero sin reducirlo por ello a operaciones psicológicas. Cantor estudió también el problema de la *existencia* de los objetos matemáticos aceptando una solución de ellos que debía ejercer gran influencia en ulteriores desarrollos de la matemática. Distinguió la existencia de los números en cuanto *imágenes* de procesos y relaciones que acontecen en el mundo externo, de su existencia de entidades intelectuales que "gracias a su definición ocupan un lugar perfectamente determinado en nuestros entendimientos, distinguiéndose claramente de los constitutivos de nuestro pensamiento, manteniéndose en relaciones definidas con ellos y modificando, de un modo definido, la sustancia de nuestro espíritu". Sólo esta última especie de "existencia" considera Cantor esencial para los objetos matemáticos: se trata de una existencia lógico-objetiva consistente en la definición que asegura a tales objetos un modo regulado de comportamiento.

Todo ello equivale a una reducción de las entidades matemáticas a objetos lógicos y, por lo tanto, a un acercamiento de la matemática a la lógica. A este acercamiento contribuyó ulteriormente la obra de Giusseppe Peano (1858-1932), quien en 1889 publicó su *Arithmetices principia nova methodo expósita y,* en 1895, la primera edición de su famoso *Formulario ai matemática.* Peano trató de reducir toda la aritmética a tres nociones primitivas (número natural, cero y sucesión) y a cinco axiomas mostrando al mismo tiempo que todas las ramas de la matemática se fundaban en la aritmética. La obra de Peano logró traducir toda la matemática a un sistema único de signos v a mostrar cómo toda proposición matemática puede insertarse en un sistema hipotético deductivo. La exigencia del rigor, estudiada por Weierstrass, halla su realización en esta obra: sin embargo, todavía le quedaban problemas extraños y exigencias que fueron materia de discusión en la evolución ulterior de la matemática y de la lógica.

A la obra de Peano, lo mismo que a la de Frege (de quien hablaremos más adelante) se debe la más acertada expresión del *logicismo* contemporáneo que es la obra matemática de Russell (cap. XII). A esta fase del desarrollo matemático pertenece también el descubrimiento y la discusión de las llamadas *antinomias* o paradojas lógicas que nacen en el

terreno de la teoría de conjuntos y de otras doctrinas matemáticas y constituyen el punto clave de la consideración crítica que la matemática ha hecho de sus propios fundamentos. De todas estas evoluciones tiene cuenta la matemática axiomática de Hilbert que constituye un aspecto fundamental de la actual fase crítica de las matemáticas.

David Hilbert (1862-1943) fue profesor de las Universidades de Kónigsberg v de Gòttingen. Sus escritos más importantes son: *Los fundamentos de la geometría* (1899); *Los principios de lógica teórica* (1928), escritos en colaboración con W. Ackermann y *Los fundamentos de matemática* (I, 1934; II, 1939) escritos en colaboración con P. Bernays. La. idea fundamental de Hilbert es que la matemática es un cálculo o sistema *axiomático* en el cual: 1) todos los conceptos de base y todas las relaciones de base se enumeran completamente mientras se reducen a ellos, mediante una definición, los conceptos que se introducen ulteriormente; 2) los axiomas se enumeran completamente y de ellos se deducen todos los demás enunciados de modo conforme a las relaciones de base. En un sistema así, la demostración matemática es un *procedimiento puramente mecánico* de derivación de fórmulas; pero al mismo tiempo se añade a la matemática formal una *metamatemática* constituida por razonamientos no formales acerca de la matemática. Dice Hilbert: "De esta manera, mediante cambios continuos, se realiza el desarrollo de la totalidad de la ciencia matemática en dos modos: derivando de los axiomas nuevas fórmulas demostrables mediante deducciones formales y, por otra parte, añadiendo nuevos axiomas y la prueba de no contradicción por medio de razonamientos que tienen un contenido". Entonces las matemáticas constituyen un sistema perfectamente autónomo ; esto es, de tal índole que no presupone un límite ni una guía fuera de sí y que se desarrolla en todas las direcciones posibles: entendiéndose por direcciones *posibles* las que no conducen a contradicciones.

Es esencial a este concepto de la matemática, llamado muchas veces *formalismo,* la exigencia de determinar la *posibilidad,* es decir, la no contrariedad de los sistemas axiomáticos. Mas aún, este concepto de la matemática reduce a la posibilidad el significado de la *existencia* de los entes matemáticos: un objeto matemático existe si la admisión de su existencia no lleva a contradicción. Sin embargo, un teorema descubierto por Kurt Godei en 1931 ponía límites precisos a la posibilidad de demostrar la no contrariedad de los sistemas axiomáticos. En efecto, establecía que no es posible demostrar la no contrariedad de un sistema con los medios (axiomas, definiciones, reglas de deducción, etc.) que pertenecen al mismo sistema; no obstante, para efectuar esta demostración, es menester recurrir a un sistema más rico en medios lógicos que el primero. Basándose en este teorema, se puede ciertamente demostrar la no contrariedad de algunas partes de la matemática (por ejemplo, de la aritmética, como ya se ha hecho), pero no se puede demostrar, de una vez para siempre, la no contrariedad de toda la matemática. Del teorema de Godei se deriva también un límite de la axiomática en el sentido de que ningún sistema axiomático contiene todos los axiomas posibles y, por tanto, nunca se puede excluir que puedan ser descubiertos nuevos principios de prueba.

La matemàtica hilbertiana, al mecanizar los procedimientos de prueba, ha facilitado enormemente la construcción de las máquinas calculadoras. El teorema de Godei pone también una limitación a la capacidad de estas máquinas, en el sentido de que excluye que una máquina sea capaz de resolver *todo* problema.

Al logicismo y al formalismo se opone, dentro de ciertos límites, el *intuicionismo* defendido por el matemático holandés L. E. J. Brouwer (nacido en 1881) que se apoya sobre todo en Kant y en Poincaré para afirmar que la matemática debe fundarse en la intuición del tiempo y tiene por objeto sólo entidades *construibles* sobre la base de esta intuición. Dice Heyting (uno de los miembros más influyentes de la escuela): "Un teorema matemático expresa un hecho puramente empírico, esto es, el éxito de una determinada construcción. 2 + 2 = 3 + 1 hay que leerlo como una abreviatura para la siguiente afirmación: He efectuado las construcciones mentales indicadas de 2 + 2 y de 3 + 1 y he hallado que conduce al mismo resultado" (*Intuitionism, an Introduction,* 1965, p. 8). En matemática, la existencia se determinaría así como "posibilidad de construcción". Los intuicionistas rechazan el criterio formalista de la existencia como ausencia de contradicción y, en consecuencia, rechazan también la validez del principio lógico del tercero excluido, según el cual la negación de una negación es una afirmación: porque, basándose en ello, la demostración de la no contrariedad equivaldría a la posibilidad de la afirmación.

795. DESARROLLO DE LA LÓGICA

El desarrollo de la lógica contemporánea se debe a la renovación y realización del ideal de Leibniz de una lengua o cálculo universal, capaz de expresar las verdades de todas las ciencias y de servir como instrumento de invención científica. El inglés George Boole (1815-1864) fue el primero en reconocer la posibilidad de que tal lenguaje universal pudiera construirse sobre la base del álbegra simbólica. En un escrito *El análisis matemático de la lógica,* de 1847, escribía Boole: "Los que conocen el estado presente de la teoría del álgebra simbólica saben que la validez de los procesos de análisis no depende de la interpretación de los símbolos empleados, sino sólo de las leyes de su combinación. Todo sistema de interpretación que no modifique la verdad de las relaciones supuestas es igualmente admisible, y así es como el mismo proceso puede, en un esquema de interpretación, representar la solución de una cuestión concerniente a las propiedades de los números en otro esquema, la de un problema geométrico en otro, la de un problema de dinámica y de óptica, y así sucesivamente". En 1854, Boole publicaba la *Investigación sobre las leyes del pensamiento en las que se fundan las teorías matemáticas de la lógica y de las probabilidades.* Esta obra tenía por objeto "mostrar la lógica, en su aspecto práctico, como un sistema de procesos conducidos con la ayuda de símbolos dotados de una interpretación definida y sujeta a leyes que se funda únicamente en la interpretación; y demostrar al mismo tiempo que estas leyes son idénticas en la forma a las de los

símbolos generales del álgebra" (*Laws of Tbought,* 1, 6), con la única adición de que en lógica no vale la elevación a potencia y por ello el símbolo *xx* o x^2 (en el que *x* indica una clase de cosas) es igual a *x*. En efecto, si *x* significa la clase "hombre" *xx* o x^2 representan igual y solamente esta clase: *hombre hombre* significa simplemente *hombre.* Según Boole, el principio de contradicción es una consecuencia de estas leyes: significa que una clase cuyos miembros son al mismo tiempo hombres y no hombres, no existe (*Ib.*, III, § 15). Boole emplea luego el signo "+" para indicar las copulativas lingüísticas "y" "o"; el signo "=" para indicar "es"; el signo "–' para indicar la excepción, de modo que la frase "todos los estados excepto éste son monárquicos" se expresaría "$x - xy$".

La obra de Boole abunda en consideraciones filosóficas. Boole afirma el carácter probabilista de las leyes naturales (*Ib.*, I, § 4); somete a crítica lógica las pruebas *a priori* de la existencia de Dios dadas por Clarke y Spinoza y demuestra su inconsistencia (*Ib.*,XIII), reconoce la insuficiencia de la lógica aristotélica, especialmente de la teoría del silogismo y centra su atención, sobre todo, en las que él llama "proposiciones secundarias" del tipo "si el sol brilla, la tierra se calienta", que son los anapodícticos de la lógica estoica (§ 92).

Pero la etapa principal de la identificación de la matemática con la lógica la constituye la obra de Gottlob Frege (1848-1925), considerado actualmente como uno de los fundadores de la lógica moderna. Sus escritos más importantes son los siguientes: *Ideografía. Un lenguaje formal del pensamiento puro representado aritméticamente* (1879); *Los fundamentos de la aritmética* (1884); *Función y concepto* (1891); *Concepto y objeto* (1892); *Sentido y significado* (1892); *Principios de la aritmética* (I, 1893; II, 1903). Esta ultima es una gran obra sistemática en la que Frege trabajó durante muchos años.

El supuesto de Frege es el común a todas las escuelas del criticismo alemán: el concepto tiene una validez suya objetiva, independiente de las condiciones subjetivas o psicológicas por las que es pensado. Dice Frege: "No se ha de tomar como definición matemática la simple descripción del modo de formarse en nosotros una imagen determinada, ni como demostración de un teorema la enumeración de las condiciones físicas y psíquicas que deben cumplirse en nosotros para que podamos comprender su enunciado. No hay que confundir la verdad de una proposición con el pensarla... Una proposición no deja de ser verdadera si yo no la pienso, como el sol no deja de existir cuando yo cierro los ojos" *(Die Grundlagen der Aritmetik*, Intr. tr. it. en *Aritmetica e logica* p. 23). Este punto de vista permite, por un lado, distinguir netamente entre lógica y psicología evitando a la lógica reducir el significado de los conceptos a los actos psíquicos que presiden su adquisición o comprensión, por lo cual constituye una formación o escuadra polémica contra la lógica empirista. Por otro lado, permite fundar la identidad entre matemática y lógica sobre la identidad entre número y concepto, y más concretamente, entre el número y la *extensión* del concepto (*Ib.*, § 68). Esta identificación resulta clara por la distinción entre sentido (*Sinn*) y significado (*Bedeutung*) que es uno de los puntos clave de la lógica de Frege. El

significado de un concepto y, en general, de un signo es el *objeto* designado por el signo mismo; en cambio, el sentido es ' e! modo como se nos presenta el objeto" o "una indicación cualquiera que cumpla el oficio de nombre propio" *(Ueber Sinn und Bedeutung*, § 1; *Ib.*, p. 218-219). Esta distinción repetía la operada por los estoicos entre el objeto de un signo y la "representación racional" que suscita el signo; distinción que ha sido expresada muy diversamente en la tradición lógica (como relación entre significado y suposición en la lógica medieval; entre intención y extensión en la lógica de Leibniz, entre connotación y denotación en la de Stuart Mill). La relación entre signo y significado resulta del hecho de que un sentido no puede tener mas que un significado único, mientras que un significado puede tener varios sentidos: así "el autor de la *Divina Comedia",* "el autor de la *Vida Nueva",* "el mayor poeta italiano", tienen a Dante como único objeto o significado, pero constituyen sentidos diversos. Por lo que se refiere a la proposición, el significado de la misma es, según Frege, su valor de verdad: ya que este valor depende de su correspondencia con el objeto (*Ib.*, § 5).

En el apéndice al segundo volumen de los *Principios de la aritmética,* Frege cita la carta en que Russell le comunicaba haber descubierto que uno de los métodos demostrativos empleados por Frege conduce a una antinomia. Sin embargo, Frege reafirmaba sus doctrinas sobre la relación entre aritmética y lógica y señalaba un posible camino de salida de la antinomia. Con ello se iniciaba la fase crítica de la lógica, es decir, la fase en la cual la lógica pone en discusión el fundamento mismo de su validez.

796. DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA

Con la obra de Fechner y Wundt (§ 660), nace la psicología moderna como una *psicofísica*, o sea (según palabras de Fechner), como la "ciencia exacta de las relaciones funcionales o relaciones de dependencia entre el espíritu y el cuerpo". Esta psicología se confiaba, por un lado, a la introspección para la afirmación de los "fenómenos internos" o "hechos de conciencia ' y, por otro lado, a la observación fisiológica, para determinar las relaciones de tales fenómenos con los fenómenos físicos.

La fase crítica de la psicología comienza cuando se pone en duda la introspección como instrumento de investigación científica. En los comienzos del presente siglo Iván Pavlov (1849-1936), autor de la teoría de los reflejos condicionados, negaba que la psicología pudiese constituirse como ciencia sobre la base del estudio de los estados subjetivos. En 1914, el norteamericano John Broadus Watson (1878-1958) exponía en un libro *(Comportamiento. Introducción a la psicología comparada),* la tesis del comportamientismo (*behaviorism*) según la cual la investigación psicológica debe quedar limitada a las reacciones objetivamente observables. En este mismo campo de la psicología, el comportamientismo hacía valer también la misma exigencia metodológica de las ciencias naturales: o sea, aquélla por la cual no se puede hablar científicamente de lo que escapa a toda posibilidad de observación objetiva y de control. Según Watson, el fin de la psicología es descubrir las *conexiones causales*

entre el ambiente externo, que proporciona los estímulos, y la reacción del organismo; esto es, entre dos órdenes de acontecimientos, ambos observables y susceptibles de medida. Como el comportamiento es la reacción total del organismo, el comportamientismo quedó rápidamente vinculado a la llamada *psicología de la forma* (Wertheimer, Kòhler, Koffka) al rechazar el *atomismo psíquico*, que era la otra característica fundamental de la psicofísica.

Al mismo tiempo, la psicología se desarrollaba en una dirección aparentemente opuesta, en la obra de Sigmund Freud (1856-1939) que abre camino a las psicologías que hoy se llaman *abismales* o de lo *profundo*. El instrumento de investigación de que se vale esta psicología es exclusivamente la confesión del sujeto sometido a examen; pero en esta confesión (que aparentemente expresa los resultados de la introspección), el psicoanalista busca y encuentra únicamente los signos o *síntomas* de los conflictos latentes que tienen su base en los acontecimientos pasados de la vida del sujeto. De esta manera, el psicoanálisis comparte también, dentro de ciertos límites, la tendencia objetivista de la psicología contemporánea.

Su fundamento teórico es la presencia en el hombre de un instrumento fundamental de naturaleza genéricamente sexual, llamado *libido*, que tiende indiscriminadamente al placer y que entra en conflicto con los impedimentos, prohibiciones, órdenes y censuras que constituyen la trama o el resultado de la vida social y de este conflicto se halla parcialmente inhibido o alejado. Según Freud, y con él todos los psicoanalistas, el conflicto mismo es el único y verdadero protagonista de la vida individual y social del hombre. En efecto, se deben al conflicto no sólo las manifestaciones patológicas de esta vida, consistentes en una especie de desquite que se toma el instinto frente a las inhibiciones, sino también las manifestaciones normales y más elevadas (el arte, la religión, la misma ciencia) que consisten en una *sublimación* del instinto, o sea, en su traslado a otros tipos de objetos.

A lo largo de su actividad, Freud ha expresado diversamente los términos del conflicto que él ha considerado constituye la vida de los seres humanos. En un grupo de escritos (*Más allá del principio del placer*, 1916; *El Yo y el Es*, 1923) afirma que los términos del conflicto son, por un lado, el *Es* constituido por los múltiples impulsos de la libido; por otro, el *Super-Ego*, es decir, el conjunto de las prohibiciones que se imponen al hombre en los primeros años de la vida y que luego le acompañan siempre incluso en forma inconsciente, constituyendo lo que se llama comúnmente la conciencia moral. El *Ego*, como organización consciente de la personalidad, es el resultado del acomodamiento o del equilibrio parcial o inestable de aquellos dos elementos en contraste. Además, Freud ha insistido siempre en el carácter agresivo de los instrumentos que constituyen el *Es*; y en la última obra *El malestar en la civilización* (1930) considera toda la historia de la humanidad como la lucha entre dos instintos: el instinto de la vida o *Eros* y el instinto de la destrucción o *Thanatos*. "Esta lucha, dice Freud, es aquello en lo que consiste esencialmente toda vida y por eso el desarrollo de la civilización puede describirse como lucha de la especie humana por la existencia" (*Civilization and its Discontents*, 1943, p. 102).

Considerada en la perspectiva de la tradición filosófica, la doctrina de Freud es poco más que una modernización del viejo dualismo maniqueo. Pero la importancia de esta doctrina radica, sobre todo, en la fuerza polémica con que ha hecho valer exigencias que no encuentran satisfacción adecuada en la filosofía tradicional. En primer lugar, el concepto de la vida humana, individual y social, como constituida por un conflicto inmanente, que sólo puede hallar soluciones o equilibrios precarios o parciales, es la antítesis exacta de la concepción clásica según la cual el alma, y a escala mayor la sociedad humana, son sistemas armónicos de potencias o facultades destinadas a cooperar y cuyo conflicto es una excepción insignificante. En segundo lugar, la noción de la sexualidad fundamental del hombre ha puesto en claro un aspecto que la antropología tradicional ignoraba por completo y que se ha resuelto en una confirmación específica del carácter terrestre o mundano del hombre, quitando al mismo tiempo a la sexualidad misma el carácter de degradación o de condena e induciendo a reconocer su acción en las más diversas manifestaciones de la vida. En tercer lugar, el reconocimiento de la acción que la sociedad ejercita sobre el hombre a través de las cristalizaciones del *Super-Ego*, equivale al reconocimiento del aspecto social de la personalidad humana: un aspecto que está hoy ampliamente reconocido, aunque no en esta forma específica, por las investigaciones psicológicas y antropológicas.

797. LA SEMIÓTICA

Al comportamientismo y al pragmatismo (sobre todo al de Mead) se halla vinculada la semiótica de Charles Morris (nacido en 1901), profesor en la Universidad de Chicago. Morris es autor de escritos de psicología y de ética (*Seis teorías del espíritu*, 1932; *Caminos de vida, prólogo a una religión cósmica*, 1942; *El yo abierto*, 1948; *Variedad del valor aumano*, 1956). Este último escrito recoge los resultados de una encuesta entre estudiantes de diversos países sobre las "dimensiones del valor", es decir, sobre las preferencias concedidas a este o aquel modo de vivir. A este propósito, Morris cree poder determinar algunas *constantes* que se dan en todas las civilizaciones y que, por lo mismo, constituyen una especie de conciencia del valor común a toda la humanidad. Pero sus escritos más interesantes son los referentes a la semiótica (*Positivismo lógico, Pragmatismo y empirismo científico*, 1937; *Fundamentos de una teoría de los signos*, 1938; en *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada*; *Signos, lenguaje y comportamiento*, 1946).

Morris defiende un "empirismo científico" que, al mismo tiempo, debería abrazar el empirismo radical, el nacionalismo metodológico y el pragmatismo crítico. Como Peirce había dicho, para un tal empirismo, la lógica es una teoría general de los signos mientras que la lógica formal (o matemática) es el estudio de las relaciones entre los signos de un determinado lenguaje. Así entendida, la lógica deja de ser la rival del conocimiento empírico de la naturaleza v se limita a considerar el lenguaje con el que se formulan las proposiciones sobre la naturaleza,

evitando ella misma ocuparse del mundo lingüístico. Además, entendida de esta manera, la lógica ha de tener presente que el lenguaje lo emplean seres vivientes y, por tanto, debe formar parte de ella la consideración de la relación entre los signos lingüísticos y quienes los usan. Desde este punto de vista, la lógica general como teoría de los signos tiene tres partes: la pragmática, la semántica y la sintáctica.

"Pragmática es la parte de la semiótica que examina el origen, los usos y los erectos de los signos en relación con el comportamiento en que ellos tienen lugar; la semántica trata de la significación de los signos, de todas las diversas maneras de significar; la sintáctica se ocupa de las combinaciones de los signos, prescindiendo de sus significados específicos y de sus relaciones con el comportamiento en que tienen lugar ' (*Sings, Language and Behavior*, trad. ital., página 293).

Morris por lo tanto hace entrar en la semiótica (y, como veremos, en la misma definición de signo) la consideración del comportamiento del hombre en el mundo; por esto sus investigaciones lingüísticas asumen un significado pragmático extraño a las formulaciones del neo-empirismo. Más precisamente, el objeto de la semiótica de Morris, más que el signo, es el comportamiento significativo del hombre y de los seres vivientes en general.

Como ejemplos típicos de "comportamientos significativos", Morris considera el de un perro que responde con movimientos musculares o secreciones glandulares al sonido de un timbre que ha sido siempre asociado al suministro de comida (que es el típico ejemplo de un reflejo condicionado); o el de un automovilista que cambia la dirección de la marcha porque alguien le advierte que la carretera está más allá interceptada. Aquí, el perro y el automovilista actúan *como* si hubieran visto la comida o la interrupción de la carretera; sin embargo, no han visto nada, y su comportamiento ha sido determinado por un signo: el sonido de un timbre o las palabras del que ha avisado. Por esto , el signo es definido de la manera siguiente: "Si algo, A, guía el comportamiento hacia un fin de un modo semejante (pero no necesariamente idéntico) a aquel en que alguna otra cosa, B, guiaría al comportamiento hacia aquel fin en el caso de que B fuera observada, entonces A es un signo." Los signos, además, se llaman *símbolos* si son producidos por el interprete en sustitución de otros signos de los cuales se consideran sinónimos; en caso contrario son *señales.* El símbolo es, evidentemente, más autónomo y convencional que la señal.

Estas definiciones dejan completamente aparte términos como idea, representación, concepto, etc., esto es, todos los términos que se refieren a un punto de vista "mental"; y esto porque la introducción de tales términos no ofrece ninguna ventaja para el conocimiento objetivo y verificable del fenómeno del signo. Admitir, por ejemplo, que entre el signo v la respuesta del perro haya, en la mente del perro, una "representación' o una idea significa hacer una afirmación que no se preste a ninguna comprobación precisa y que, por consiguiente, no tiene ningún significado objetivo. Un lenguaje es un sistema de signos que tienen un significado común para cierto número de intérpretes, son producibles por tales intérpretes, tienen una cierta constancia de

significado y se pueden combinar según ciertas reglas. Las características del lenguaje son tales que Morris propende a considerarlo como una propiedad exclusiva del hombre (*Ib.*, p. 82). Los signos pueden ser designativos, apreciativos, prescriptivos y formativos; y el uso de los signos está determinado precisamente por esta naturaleza suya. Los signos, en efecto, pueden ser usados para informar al organismo sobre alguna cosa; para ayudarlo a la elección de objetos; para provocar secuencias de respuestas de alguna familia de comportamientos y para organizar el comportamiento provocado por los signos en un conjunto unitario. Es evidente que el uso principal de los designadores es informativo, el de los apreciadores es valorativo, el de los prescriptores es estimulante y el de los formadores es sistematizador. Estos usos van habitualmente juntos y sirven a Morris para clasificar los diversos tipos de discurso: el discurso científico, que sería designativo e informativo; el fantástico, que es designativo-valorativo; el legal, que es designativo-estimulante; el cosmológico (o filosófico), que es designativo-sistematizante; el mítico, que es apreciativo-informativo; el poético, que es valorativo-apreciativo; el moral, que es apreciativo y estimulante; el crítico, que es apreciativo-sistematizante; el tecnológico, que es prescriptivo-informativo; el político, que es prescriptivo-valorativo; el religioso, que es prescriptivo-estimulante; el propagandístico, que es prescriptivo y organiza por sí mismo los prescriptores.

Se trata, como se ve, de clasificaciones y determinaciones puramente verbales, extremadamente simplistas en su *idem per idem definire.* Por su carácter semiótico, esto es, puramente terminológico, no deberían tener otra pretensión que la de aclarar el uso de los términos en cuestión; pero puesto que estos términos (discurso científico, fantástico, legal, etc.) se refieren a actitudes, situaciones y condiciones que van más allá del uso lingüístico, la aclaración terminológica incluye subrepticiamente la pretensión de valer también como esclarecimiento de dichos aspectos, coadiciones y situaciones; y en esta pretensión precisamente es donde se revela simplista y pueril. Es menester, no obstante, reconocer que Morris ha ido insistiendo cada vez más en el aspecto pragmático del lenguaje y, en general, del comportamiento de los signos, alejándose simultáneamente cada vez más del nominalismo de la escuela de Viena. Esta tendencia suya se manifiesta, en primer lugar, en la importancia que él da a la explicación de los signos "o , "? ", ()", los cuales se encuentran siempre fuera de lugar en una lógica nominalista que tiende a modelarse sobre proposiciones que tienen un sentido acabado y se pueden verificar empíricamente. Morris llama a aquellos signos *formadores* (o signos formativos) en el sentido de que ellos modifican el significado de las combinaciones de signos en que aparecen; y cree que significan una situación de alternativa. Es evidente que aquí el aspecto pragmático adquiere predominio sobre el formalista, y que los signos formativos radican en aquella situación de duda, de incertidumbre, de inestabilidad, que cae fuera de las proposiciones lingüísticas verdaderas y propias. La misma postura permite a Morris reconocer un valor positivo a aquella misma metafísica que ha sido siempre la cabeza de turco del positivismo. Cree que los sistemas metafísicos son precisamente formativos en el

sentido de que organizan el comportamiento humano en un sentido o en otro, pero siempre de manera que su intérprete no pueda tener sorpresas. Por tanto, si la metafísica no tiene valor científico (no es un discurso informativo), tiene, en cambio, un grandísimo valor formativo en la organización del comportamiento humano.

Esto conduce a Morris a abandonar la identificación de la filosofía con la semiótica, esto es, con el análisis del lenguaje que él mismo había anteriormente sostenido (*Foundations of the Theory of Signs*, 1933, p. 59). En su último v más importante escrito, *Signos, lenguaje y comportamiento* (1946), define la filosofía como "una organización sistemática que comprende las creencias fundamentales: creencias sobre la naturaleza del mundo y del hombre, de lo que es el bien, sobre los métodos que han de seguirse para alcanzar e! conocimiento, sobre la manera cómo se ha de vivir la vida. El filósofo se encuentra ante aserciones de hecho, apreciaciones de valor, prescripciones de conducta propias del mundo de su cultura; y organiza críticamente estas aserciones, apreciaciones y prescripciones dentro de otro sistema de creencias" *(Signs,* etc., trad. ital., p. 314 y sigs.). Se explica, pues, la pluralidad de las filosofías, que tiene su raíz en las diferencias de las personalidades de los filósofos y del material cultural que emplean. Pero esta pluralidad no cierra el camino a una síntesis futura, a la cual la semiótica podrá aportar una valiosa contribución. "Esta es una época en que la personalidad debe abrirse, no encerrarse en la posesión de lo que ya es y tiene. La estructura de una personalidad cerrada y autoritaria se encuentra hoy frente a una estructura abierta y elástica; visto en el plano psicológico, éste es el conflicto principal de nuestro tiempo. Son necesarios nuevos tipos de filosofía, numerosos y de forma diversa, antes de que se pueda tener una síntesis filosófica apropiada a amplias zonas del mundo actual. El reconocer la pluralidad de las filosofías del pasado, intentando eliminar las pretensiones dogmáticas de cada una de ellas, y aun de todas, constituye una aportación positiva a un trabajo significativo de nuestro tiempo."

Estas conclusiones de Morris permiten una comprensión y una apreciación de buena parte de la filosofía contemporánea. Con todo, su pretensión de que la semiótica no suponga una filosofía particular (*Ib*., p. 318) resulta ilusoria. Implica un realismo empírico, que es una filosofía como otra cualquiera. Y Morris mismo lo reconoce: "Existe un mundo y esto suministra la prueba que nuestros signos denotan. Si no existiese éste mundo, entonces no habría signos, ni conocimiento, ni verdad y ni siquiera la verdad de que no existe nada" (*Ib.*, p. 229).

BIBLIOGRAFÍA

§ 783. Sobre los objetivos actuales de la filosofía de las ciencias: L. Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza*, Milán, 1960. Para un panorama de la ciencia contemporánea: Ernest Nagel, *The Structure of Science, Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Londres, 1961.

§ 784. Sobre Avenarius: W. Wundt, en "Philosophische Studien", 13, 1896; H. Delacroix, en "Revue de Métaph. et Mor.", VI, 1898; O. Ewald, R. *A. als Begründer des Empiriokriticismus*, Berlín, 1905; A. Pelazza, *R. A. e l'empiriocriticismo*, Turín, 1909; Raah, *Die Phil. von R. A.*, Leipzig, 1912.

§ 785. Sobre Mach: A. Aliotta, en "Cultura Filosófica", Florencia 1908; F. Reinhold, M. $ *Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1908; H. Henning, *E. M. als Philosoph, Physiker und Psychologe*, Leipzig, *1915;* M. H. Baege, *Die Naturphilosophie von E. M.*, Berlín, 1916; H. Dingler, *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, Leipzig, 1924; C. B. Weimberg, *M. s Empirio-pragmatism in Pysical Science,* Nueva York, 1937; R. v. Mises, *E. M. und die empiristische Wissenschaftsanfassung*, Leipzig, 1938.

§ 786. Sobre Hertz: H. Höffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig, 1905; J. Zenneck, *H. H.*, Berlín, 1929; E. Meyerson, *Essais*, París, 1936; E. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, IV, tr. it., p. 166-74); R. B. Braithwaite, *Scientiftc Explanation*, Cambridge, 1953, cap. III y IV.

Sobre Duhem: H. P. Duhem, *Un savant français: P. D.,* París, A. Lowinger, *The Methodology of P. D.*, Nueva York, 1941.

§ 787. Sobre Ostwald: A. Rolla, *La filosofia energetica,* Turín, 1908; V. Elbos, *Une théorie allemande de la culture. W. O. et sa philosophie*, París, 1916; G. Ostwald, *W. O., mein Vater*, Stuttgart, 1953.

Sobre Driesch: O. Heinichen, *D.* s *Philosophie,* Leipzig, 1924; A. Wenzl, *H. D. s philosophische Herbé,* Heidelberg, 1943; M. Schlick, *Philosophy of Nature,* Nueva York, 1949, p. 78-76.

| 788. De Meyerson hay un volumen postumo de Essais, París, 1936.

Sobre Meyerson: A. Metz, *Une nouvelle phil. des sciences. Le causalisme de M. E. M.*, París, 1928; Abbagnano, *La filosofia di E. M. e la logica dell'identità,* Nápoles, 1929; R. Johan, *La raison et l'irrationnel chez M. M.*, en "Recherches philosophiques", 1931-32; M. A. Denti, *Scienza e filosofia in M.*, Florencia, 1940.

§ 789. Sobre los datos históricos a que se hace referencia en este párrafo: L. Geymonat, *Storia della matematica, en Storia delle scienze*, bajo el cuidado de N. Abbagnano, vol. I, Turín, 1962. Cfr. también R. Courant-H. Robins, *Che cos'è la matemática,* tr. it., Turín, 1950, cap. III-V, y la bibliografía en la misma contenida.

§ 790. De Poincaré: *// valore della scienza*, tr. it., Florencia, 1952; *La scienza e l'ipotesi,* tr. it., Florencia, 1950; *Antologia,* con intr. de F. Severi, Florencia, 1949.

Sobre Poincaré: L. Rougier, *La philosophie géometrique de H. P.*, París, 1920; T. Dantzing, *H. P.: Critic of Crisis,* Nueva York, 1954.

§ 791. De Einstein: *Geometrie und Erfahrung*, tr. cast. *Geometria y experiencia, ¡as bases de la teoría general de la relatividad.*

Sobre Einstein: A. D'Abro, *The Evolution of Scientific Thought*, Nueva York, 1950; L. Infeld, *A. E.* tr. it., Turín, 1952; C. Seelig, *A. E.*, Zurich, 1954; A. Vallentin, *A. E., A Biography*, Londres, 1954; L. Barnett, *E. et l'univers*, París, 1955; *A. E., Philosopher Scientist*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, Nueva York, 1951, tr. it., Turín, 1958.

§ 792. Para las discusiones a que se alude, cfr. el cit. volumen dedicado a Einstein en los "Living Philosophers" de Schilpp; además: Heisenberg, Schrödinger, Born, Auger, *Discussione sulla fisica moderna* (Rencontres Internationales de Genève), Turín, 1959.

§ 793. De Eddington: *The International Constitution of the Stars*, Cambridge, 1926. tr. cast. *La constitución interna de las estrellas, New Pathways in Science,* Cambridge, 1935, tr. cast., *Nuevos caminos en la ciencia; The Expanding Universe,* Cambridge, 1933, tr. cast., *El Universo en expansión.*

Sobre Eddington: E. T. Whittaker, *From Euclid to E.*, Nueva York, 1949; L. P. Jacks, *Sir A E. Man of Science and Mystic*, Londres, 1949; E. Nagel, *Sovereing Reason,* Glencoe, Ill., 1954, p. 216 y sigs.

De Bridgman: *La logica della fisica moderna,* tr. it., Turín, 1952.

Sobre Bridgman: R. B. Lindsay, en "Philosophy of Science", 1937, p. 45O-470; J. Bernstein, en "Syntèse", 1952, p. 331-41.

§ 794. De Cantor: *Gesammelte Abhandlungen*, ed. Zermeld, Berlín, 1932.

Sobre Cantor: F. Enriques, *Per la storia della logica,* Bolonia, 1922; A. Frankel, G. *C.*, Leipzig, 1930.

De Dedekind: *Gesammelte mathematischen Werke*, Brunswick, 1930; *Che cosa sono e che cosa debbono essere i numeri,* tr. ¡t., Roma, 1926.

Sobre Dedekind: E. Landau, en "Nachrichten von d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", 1917.

De Peano: *Opere scelte,* bajo el cuidado de la Unione matematica italiana, 3 vols., Roma, 1957-59.

Sobre Peano: *In memoriam de G. P.*, bajo el cuidado de A. Terracini, Cuneo, 1955.

De Hilbert: *Gesammelte Abhandlungen,* 3 vols., Berlín, 1932-35.

Sobre Hilbert: E. Colerus, *Von Pythagoras bis H.*, Viena. 1947. tr. it., Turín, 1949.

Sobre **Boruwer**: A. Heyting, ***Mathematische Grundlagen Forschung. Intuitionismus und Beweistheorie***, 1934, **tr. fr.**, París, **1955**; ***Intuitionism, an*** *Introduction,* Amsterdam, 1956.

Sobre el teorema de **Gödel**: E. **Nagel-G.** R. **Newman,** ***Gödel's Proof***, **Nueva** York, 1958.

§ **795.** Sobre estos desarrollos de la lógica: **W.** y M. **Kneale,** ***The Development*** *of Logic,* Oxford, 1962, p. **404-420,** 478-512.

Sobre **Boole**: W. Kneale, en **"Mind",** 1948, p. 149-175.

De **Frege**: ***Aritmetica*** *e lógica* tr. it., L. Geymonat, **Turín,** 1948 (contiene / *fondamenti* **dell'aritmetica**, Oggetto e concetto, Concetto e **rappresentatione**, Senso e **significato**, *y* ***algunas*** *páginas del* ***prólogo*** *a Principi dell* ***'aritmetica***).

Sobre Frege: J. Joergensen, *A Treatise of Formai Logic,* **Copenhague-Londres,** 1931, I, p. 147-175; cfr. también la bibliografia de A. **Church**, en "The Journal • of Symbolic Logic", 1936-1938.

§ 796. De Pavlov: ***I*** *reflessi condizionati,* tr. **it.**, **Turín**, 1950.

Sobre el **comportamientismo**: A. Tilquin, *Le* ***behaviorisme***, París, 1942.

De Freud: ***Gesammelte Werke***, Viena, 1925-1934; nueva edición, Londres, 1945.

§ 797. De Morris: *Segni, linguaggio e comportamento,* tr. **it.**, Milán, *Lineamenti di una teoria dei segni,* tr. **it.**, Turín, 1954.

Sobre Morris: F. **Rossi-Landi**, *C.* ***M.***, Milán, 1953; F. Barone, *// neopositivismo logico,* Turín, 1953; Max Black, *Linguaggio e filosofia,* tr. ¡t., Milán, 1953, p. 64-74.

CAPITULO XII

RUSSELL

798. VIDA Y ESCRITOS

Bertrand Russell nació en Trellek el 18 de mayo de 1872 de noble familia inglesa. Estudió en el Trinity College de Cambridge, donde enseñó desde 1910 hasta 1916. En 1916 fue destituido de su cátedra por haber tomado parte en la campaña contra el servicio militar obligatorio y a favor de la objeción de conciencia. Además, fue condenado a una multa de 100 libras esterlinas para cuyo pago hubo de vender la biblioteca. En 1918, por un artículo en favor del pacifismo fue condenado a 6 meses de cárcel; y en la cárcel escribió su *Introducción a la filosofía matemática.* Después de la guerra visitó Rusia y China y, a partir de 1938, se estableció en los Estados Unidos desempeñando varias misiones docentes. En 1940, por el escándalo que levantaron sus teorías éticas y sociales, le dieron el cese en el City College de Nueva York. En 1943, por idéntico motivo, La Fundación Barnes de Marión en Pensilvania canceló un contrato para cinco años que le había ofrecido. En 1944 volvió a la cátedra del Trinity College y allí acabó una de sus obras fundamentales: *El conocimiento humano, su ámbito* y *sus límites.* En 1950 se le otorgó el Premio Nobel de Literatura. En sus últimos años concentró su actividad en la defensa de sus ideales ético-políticos y, sobre todo, en pro de la libertad y de la paz. Murió el 3 de febrero de 1970 en su residencia de Penrhydendraeth (Gales) a los 97 años de edad.

Russell mismo ha declarado que el año decisivo de su vida intelectual fue el 1900 cuando, en el Congreso internacional de filosofía de París, quedó impresionado por el hecho de que, en todas las discusiones, Peano y sus discípulos mostraban una precisión de la que carecían todos los demás. Esto le movió a estudiar las obras de Peano; entonces se dio cuenta de que el simbolismo lógico podía extender la región de la precisión matemática a otros dominios que hasta aquel momento habían estado sujetos a la "vaguedad filosófica" (*My Mental Development,* en *The Philosophy of Bertrand Russell,* bajo el cuidado de Schilpp, p. 12). El primer resultado de esta orientación fueron los *Principios de matemática* (1903), cuyo contenido fue nuevamente elaborado, con vistas a la solución del problema de las antinomias en otra obra más extensa, *Principia Mathematica* (1910-1913) que Russell escribió en colaboración con Whitehead. Desde entonces Russell siguió exponiendo y repitiendo en abundantes obras, su "filosofía científica": *Nuestro conocimiento del*

mundo externo, 1914; *El método científico en filosofía*, 1914; *Introducción a la filosofía matemática*, 1919; *El análisis del espíritu*, 1921; *El análisis de la materia*, 1927; *Panorama * científico*, 1931; *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1940; *Historia de la filosofía occidental*, 1945; *El conocimiento humano: su ámbito y sus límites*, 1948.

Al mismo tiempo, publicaba numerosos escritos que en forma muy viva y, a menudo, polémica, tratan problemas de ética, política y religión: *Principios de reconstrucción social*, 1916; *Misticismo, lógica y otros ensayos*, 1918; *Caminos de libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo*, 1918; *La práctica v la teoría del bolchevismo*, 1920; *Perspectivas de la civilización industrial*, 1923; *Lo que yo creo*, 1925; *Por qué no soy cristiano*, 1927; *Ensayos escépticos*, 1928; *Matrimonio y moral*, 1929; *La conquista de la felicidad*, 1930; *La educación y el orden social*, 1932; *Libertad y organización 1814-1914*, 1934; *Religión v ciencia*, 1935; *El poder, nuevo análisis social*, 1938; *La autoridad y el individuo*, 1949; *Ensayos impopulares*, 1951; *La influencia de la ciencia en la sociedad*, 1951. Algunos de los ensayos más importantes de lógica y de la teoría del conocimiento están reunidos en *Lógica y conocimiento, Ensayos 1901-1950*, 1956.

799. LA LÓGICA: CARACTERÍSTICAS

La obra lógica de Russell es su mayor contribución al pensamiento contemporáneo. Los *Principios de matemática* y los *Principia mathematica* están considerados como obras clásicas, a la altura de los mejores escritos de lógica de la antigüedad y de la Edad Media. Pero la influencia de estos escritos se ha desarrollado con frecuencia en dirección distinta de la intencionalmente perseguida por su autor, quien luego acepta en parte o no acepta los resultados alcanzados en aquella dirección.

Las características fundamentales de la lógica de Russell son dos: su identificación con la matemática y su planteamiento realista. Sobre el primer punto, Russell ha dicho: "Si no existiese el deseo de atenernos al uso, podríamos identificar la matemática con la lógica y definir una y otra como la clase de proposiciones que contienen únicamente variantes y constantes lógicas; pero el respeto a la tradición me mueve preferiblemente a adherirme a la citada distinción, aun reconociendo que ciertas proposiciones pertenecen a ambas ciencias" (*The Principies of Mathematics*, § 10). La distinción a que alude es aquella por la cual la lógica está constituida por las "premisas de la matemática" (*Ib.*, § 10). La posición de Russell es, pues, la del llamado *logicismo* que afirma cierta prioridad de la lógica sobre la matemática y admite la lógica como guía o disciplina intrínseca de la matemática. Por su parte, Russell define la matemática como "la clase de todas las proposiciones de la forma '*p* implica *q* donde *p* y *q* son proposiciones que contienen una o mas variables y ni *p* ni *q* contienen ninguna constante excepto las constantes lógicas" (*Ib.*, § 1). *Constantes* lógicas son las nociones definibles por medio de las siguientes: la implicación, la relación de un término con una

clase a la que pertenece como elemento, la noción de *tal que*, la noción de relación y otras nociones parecidas que pueden entrar en la noción general de proposición en la forma antes expuesta. En cambio, son *variables* los términos precedidos por *cualquiera* o *alguno*: así la proposición, la implicación, la clase, etc., son constantes; en cambio, *una proposición, cualquier proposición, alguna proposición,* no son constantes porque no denotan un objeto definido, sino variable (*Ib.*, § 6). Desde el punto de vista de Russell, la identidad entre matemática y lógica se puede afirmar en la forma más simple observando que ambas tienen por único objeto la teoría general de las relaciones. Pero como Russell considera el "cálculo de las relaciones" como la tercera parte de la lógica simbólica, las otras dos partes, el cálculo de las proposiciones y el de las clases consisten igualmente en relaciones: el primero en relaciones de inferencia de las proposiciones y el segundo en relaciones del individuo con la clase a la que pertenece o de las clases entre sí.

La otra característica fundamental de la lógica de Russell es su planteamiento realista. Criticando la doctrina de Lotze, Russell afirmaba: "La aritmética hay que descubrirla en el mismo sentido en que Colón descubrió las Indias Occidentales, y nosotros no podemos crear números como tampoco pudo Colón crear los indios. El número 2 no es puramente mental, sino una entidad *a* en la que se puede pensar. Todo lo que puede ser pensado tiene ser v su ser es una precondición, no un resultado, de su ser pensado" (*Ib.*, § 427). Más tarde Russell declaraba compartir con Frege "la creencia en la realidad platónica de los números los cuales poblaban el reino del tiempo del ser" (*Intr.* a la 2ª ed. de los *Principies*, tr. it., p. 14). Pero este platónico "reino del ser" lo consideró siempre Russell como la estructura misma del mundo. "La lógica, afirma Russell, se ocupa del mundo real lo mismo que la zoología, por lo que hace a sus rasgos más generales y abstractos" (*Introduction to Mathematical Philosophy*, 1920, p. 169). Y aun cuando ha renunciado a gran parte de su "platonismo", reduciendo a "ficciones" o "mitos" muchas de las "entidades" en cuya existencia creía antes, Russell nunca ha intentado negar que la matemática v la lógica constituyeran en cierto modo la sustancia de las cosas. "No queremos, dice, que nuestros números verifiquen las fórmulas matemáticas sino que se apliquen de modo exacto a los objetos con los cuales se hallen en contacto" (*Intr.*, cit. p. 20, tr. it.). Y contra el formalismo de Hilbert (§ 794) afirmaba: "La aplicación del número al material empírico no forma parte ni de la lógica ni de la aritmética: pero no puede ser justa una teoría que *a priori* la haga imposible. La definición lógica de los números hace inteligible su relación con el mundo efectivo de los objetos que se pueden contar: no así la teoría formalista" (*Intr.*, a la 2ª ed. de los *Principies,* tr. it. p. 7).

Por tanto, la lógica de Russell está en polémica contra el planteamiento mentalista o subjetivista de la lógica misma como "arte de pensar" que predominó en la tradición occidental a partir de la lógica de Port Royal (§ 416). Pero armoniza con el concepto clásico y antiguo de la lógica, y más en particular, con el concepto aristotélico de la misma, como estructura necesaria e intemporal del ser. Los *Principios de matemática* contienen, en consecuencia, además del tratado de los conceptos

fundamentales de la matemática, el del espacio (parte VI) y el de la materia y movimiento (parte VII) y entienden así, ya en su mismo diseño, facilitar el planteamiento lógico del mundo.

Desde este punto de vista se comprende que Russell nunca haya aceptado el método axiomático y, en especial, la interpretación convencionalista de los axiomas: "Me parece que estos axiomas tienen que tener o no tener la característica de la verdad formal que caracteriza a la lógica y que, en el primer caso, toda lógica debe incluirlos, mientras que en el segundo toda lógica debe excluirlos. No obstante, confieso que no soy capaz de dar una explicación clara de lo que se pretende al afirmar que una proposición es verdadera en virtud de su forma" (*Intr.*, a la 2ª ed. de los *Principies*, tr. it. p. 19).

800. LA LOGICA: FUNDAMENTOS

Como ya se ha visto, las partes de la lógica son, según Russell, el cálculo de las proposiciones, el cálculo de las clases y el cálculo de las relaciones. El *cálculo de las proposiciones* estudia las relaciones de implicación material entre las proposiciones. Se entiende por implicación material la que es verdadera (por lo menos) si la conclusión es verdadera. La implicación "Sócrates es un hombre implica Sócrates es mortal" es una implicación *formal* que exige para su verdad que ambas proposiciones sean verdaderas: basándose en esta exigencia, en Sócrates, en aquella implicación, se puede sustituir algún hombre, no alguna otra entidad. En cambio, en la implicación material, en la variable se puede sustituir una entidad cualquiera, es decir, no sólo un hombre, sino un pastel, un árbol o una piedra. También se puede decir, por ejemplo, "Si Napoleón fue inglés, entonces Sócrates es mortal" o "si Sócrates es un elefante, Napoleón fue francés". Estas implicaciones son materialmente válidas porque la conclusión es verdadera. Pero no se puede decir "Si Sócrates es hombre, Napoleón fue inglés" porque en esta implicación la tesis es falsa. Este tipo de implicación contrasta con la" noción que se suele tener del razonamiento deductivo como de una conexión intrínseca entre las proposiciones de que consta: pero, como Russell lo ha demostrado, es el único que hace posible la generalización matemática. Basadas en la implicación material, las proposiciones falsas implican todas las proposiciones y las proposiciones verdaderas están implicadas por todas las proposiciones. Además, entre dos proposiciones cualesquiera, habrá siempre una que implique a la otra. Sobre esta base, la lógica de Russell establece la prueba de las leyes de contradicción y del tercero excluido y también las propiedades formales de la *multiplicación* lógica (que consiste en la aserción conjunta de dos proposiciones, esto es "*p* y *q*") y de la *adición* lógica (que consiste en la disyunción de dos proposiciones, esto es, "p o *q*").

En el *cálculo de las clases*, Russell distingue la clase del *concepto-clase o predicado* con el que se define la misma: así los *hombres* son una clase, mientras el *hombre* es un concepto-clase. Russell afirma que de los dos aspectos considerados siempre por la lógica, la extensión y la intensión

(llamados también de otra manera, la denotación y la connotación) el primero es el más importante y que la clase se interpreta en el sentido de la extensión. Desde este punto de vista, la extensión es un término único (si se considera en su totalidad) o es aquel tipo de combinación de términos que se expresa conectando los términos con la conjunción *v*. Siendo esto así, la frase "Sócrates es un hombre" puede interpretarse de alguna de las siguientes maneras: 1* "Sócrates es humano" o "Sócrates tiene humanidad'', que es la interpretación predicativa o intensional de la frase misma; 2° "Sócrates es un hombre'', que expresa la identidad entre Sócrates y uno de los términos denotados por *un hombre*; 3° "Sócrates es uno entre los hombres"; 4° "Sócrates pertenece a la raza humana". Esta última sola expresa la relación de un individuo con su clase y considera la clase como uno y no como muchos, es decir, en el medio en que está requerido por la posibilidad de la relación. Esta constituye la expresión puramente extensional de aquella proposición y es la forma que mas se da en la matemática simbólica, va que ésta, según Russell, no puede prescindir del todo de los conceptos-clase y de la intensión *(Principies,* § 79). En el campo del cálculo de las clases se ha introducido también el concepto de *función proposicional,* que se obtiene poniendo en la proposición "Sócrates es un hombre" *x* en el lugar de Sócrates. La proposición *"x* es un hombre" será una función proposicional, verdadera para algunos valores de la variable (o sea, para aquellos en que *x* es Sócrates o Platón u otro hombre) y falsa para los demás. Los valores para los cuales es verdadera, introducen el concepto de *tal que.* Así: Sócrates es *tal que,* sustituyendo a *x* en la función *"x* es un hombre", la hace verdadera. Russell interpreta el silogismo en términos de clases e inclusiones en las clases: si *a* está contenido en *b, y b* en *c,* entonces *a* está contenido en *c.* Además, introduce el concepto de *clase nula* que puede definirse variamente: como una clase que no existe, es decir, que ni siquiera tiene un término; como la clase tal que la función proposicional "x es un *N*'' es falsa para todos los valores de *x*; como la clase de las *x* que satisfaga a una función proposicional *x* que sea falsa para todos los valores de *x.*

Para las dos partes anteriores de la lógica, Russell encontraba sus antecendentes en la obra de Peano y en la lógica clásica. Para la *lógica de las relaciones* los encuentra especialmente en la obra de Pirce (§ 750). "Un análisis minucioso del razonamiento matemático, dice Russell, demuestra que los tipos de relación son el verdadero argumento que el mismo discute, si bien una fraseología equivocada pueda enmascarar este hecho; por eso la lógica de las relaciones tiene una referencia a la matemática más inmediata que la lógica de las clases o la lógica de las proposiciones y sólo por su medio es posible una expresión cualquiera teóricamente correcta y adecuada de las verdades matemáticas" (*Ib.*, § 27). La lógica de las relaciones establece la diferencia fundamental entre lógica antigua y lógica nueva: la lógica antigua consideraba una sola forma de proposición, esto es, la que resulta de un sujeto y de un predicado (por ejemplo, "esta cosa es redonda o roja", etc.) y se fundaba en el supuesto metafísico de que no existen en realidad más que cosas y sus cualidades. La lógica nueva toma como fundamento suyo las

proposiciones que expresan una *relación* (por ejemplo: *a* es mayor que *b, o* también: *a* es hermano de *b)* y niega que las relaciones puedan reducirse a cualidades de una cosa. En efecto, la clasificación fundamental de las relaciones, establecida por Russell, hace imposible esta identificación. Una relación puede ser simétrica o asimétrica, transitiva o intransitiva. Es simétrica si, mediando entre *a y b,* media también entre *b y a*; en el caso contrario, es asimétrica. Por ejemplo, la relación de fraternidad es simétrica: si *a* es hermano o hermana de *b, b* es hermano o hermana de *a.* En cambio, las relaciones expresadas por las palabras marido, padre, abuelo, etc. son asimétricas, como también son asimétricas las relaciones expresadas por las palabras: delante, mayor, por encima, etc. Además, una relación es transitiva si cada vez que existe entre *a y b, y b y c,* existe también entre *a y c*; es intransitiva cuando, existiendo entre *a y b y b y c,* no puede existir entre *a y c.* Son relaciones transitivas las de *antes, después, mayor, por encima* y, además, las relaciones simétricas de igualdad, identidad, etc. Son relaciones intransitivas las expresadas por las palabras padre de, mayor que, un año después, etc. Ahora bien, si las relaciones simétricas, transitivas e intransitivas, pueden expresar la posesión de cualidades comunes o diferentes, las relaciones asimétricas como *antes, después, mayor, menor,* etc., no expresan la posesión de ninguna cualidad y, por tanto, no son reducibles a cualidades de las cosas. La existencia de tales relaciones hace imposible el supuesto de la lógica antigua (y de la antigua metafísica) que no existen sino las cosas y sus cualidades.

Una proposición que expresa que una cosa tiene una determinada cualidad o que unas cosas tienen una determinada relación, es una *proposición atómica,* es decir, la forma más simple de las proposiciones. Afirmar o negar una proposición atómica (por ej., "esto es rojo"; o bien: "esto precede a aquello" es cosa que sólo se puede hacer en virtud de la experiencia porque las proposiciones atómicas son indeducibles de otras proposiciones. Por otra parte, la lógica pura es independiente de los hechos expresados por las proposiciones atómicas *(hechos atómicos)*; de modo que la lógica pura y los hechos atómicos son los dos polos opuestos entre los cuales existe una vasta región intermedia. En esta región intermedia se sitúan las que Russell llama *proposiciones moleculares* del tipo "si llueve, llevaré paraguas", las cuales incluyen el contenido de hechos atómicos (la lluvia y el llevar paraguas) pero incluyen también una conexión entre estos hechos que no es reducible a un hecho atómico. Además, existen proposiciones generales que tampoco son deducibles de tales hechos; por ejemplo, la proposición "Todos los hombres son mortales" nunca resultará suficientemente justificada basada en la observación de hechos atómicos. La fórmula de las proposiciones generales en lógica es la siguiente: "Si Sócrates es un hombre y si todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal"; esto es: "Si una cosa posee una propiedad determinada y si lo que posee esta propiedad posee otra propiedad, entonces la cosa en cuestión posee esta otra propiedad."

En la teoría general de las relaciones se identifican matemática y lógica. *Contar* significa establecer una relación de término a término entre la serie de los objetos contados y los números naturales. Y el número natural,

como procedimiento empleado al contar, no es ni los diversos números particulares ni las varias colecciones de objetos a las cuales son aplicables los números particulares: es, más bien, lo que todos los números tienen en común. Por ejemplo, el número 12, no es ni los 12 apostólos ni las 12 tribus de Israel ni los 12 signos del zodíaco ni ninguna otra colección o *dase* de 12 objetos: es, más bien, lo que todas estas colecciones o clases tienen en común; por lo que puede definirse como "la clase de todas las clases parecidas a ella", esto es, la clase de todas las clases cuyos términos tienen una relación de *uno a uno* entre sí. Todas las clases de 12 objetos son tales que a cada miembro de cada clase corresponde un miembro, y sólo uno, de toda otra clase (en lo que consiste precisamente la relación de *semejanza):* de modo que la clase de todas estas clases es el número 12. Si tal es el número particular, el número general será simplemente un conjunto cualquiera que sea el número de uno de sus miembros o, como dice Russell "número es aquella cosa que es el número de una clase dada". Sobre estas bases, y empleando el principio de la inducción matemática ya admitido por Peano v transformado por Russell en definición ("Toda propiedad de que gozan el cero y el sucesor de un número que goza de tal propiedad, pertenece a todos los números naturales") Russell logra transformar en enunciados lógicos los fundamentos de toda la teoría de los números reales y con ello realizar completamente la reducción de la matemática a la lógica (en los límites en que la matemática es deducible de la teoría de los números reales). Russell llama *inductivos* a los números naturales para indicar que su definición depende del uso de la inducción matemática; pero afirma que existen números *no* inductivos, para los cuales no valen todas las propiedades inductivas; tales son los números infinitos. Russell define el número infinito en el sentido de Cantor y de Dedekind, como una clase "reflexiva", es decir, semejante a una parte propia (entendiéndose por semejanza la correspondencia de término a termino) (cfr. § 794). Pero precisamente en el uso del procedimiento reflexivo Russell tropezaba en aquellas antinomias cuyo reconocimiento y cuyos intentos de solución han señalado un cambio no sólo en la obra suya sino en toda la lógica contemporánea.

801. LAS ANTINOMIAS

En un epílogo (fechado en octubre de 1902) del segundo volumen de sus *Grundgesetze der Arithmetik* (1903), Frege daba noticia de una carta de Russell que le comunicaba el descubrimiento de una contradicción en la teoría de las clases: Y el propio Russell, en los *Principies,* publicados aquel mismo año expresaba la contradicción de esta manera: "Un concepto-clase puede ser o no ser un término de la propia extensión [por ej., la clase de los conceptos, siendo a su vez un concepto, es un término de la propia extensión; la clase de los hombres, no siendo un hombre, no es un término de la propia extensión]. La expresión 'concepto-clase que no es un término de su propia extensión' es abiertamente un concepto-clase. Pero si ella es un termino de la propia extensión, ella es

un concepto-clase que no es un término de la propia extensión y viceversa" *(Principies,* § 101). En otros términos: la clase de todas las clases que no contienen a sí mismas como elemento (llamémosla *K*) ¿contiene o no contiene a sí misma como elemento? Si *K* contiene a sí misma, contendrá una clase que contiene a sí misma como elemento y, por lo tanto, no será "la clase de las clases que *no* contienen a sí mismas como elementos". Si *K* no contiene a sí misma, entrará precisamente con ello en el ámbito de las clases que no contienen a sí mismas como elementos y, en consecuencia, deberá contener a sí misma. En un caso y en otro se produce una contradicción.

Esta contradicción parecía poner en crisis toda la teoría de las clases; pero no era esta sola. Se señalaban y recordaban otras paradojas, entre ellas la antiquísima del embustero o de Epiménides cretense, discutida ya en la lógica antigua y medieval. En un artículo de 1908 *(La lógica matemática en cuanto basada en la teoría de los tipos,* actualmente incluido en *Logic and Knowledge*, p. 59-102), Russell, recordando todas estas antinomias, observaba que todas ellas tienen una característica común, que es la *autorreferencia* o *reflexividad,* por la cual derivan de creer que, cuando se considera una totalidad, por ejemplo, la totalidad de las *x*, la totalidad misma está incluida entre las x y es otra *x.* Por lo cual, se pueden evitar las antinomias tomando como regla que cada vez que se habla de la totalidad de una colección no hay que considerar la totalidad misma como un miembro de la colección; pero este principio es puramente negativo y no muestra el modo en que pueda ser rectificada la antinomia. Para responder a este problema Russell elaboró la llamada *teoría de los tipos* expuesta en el apéndice de los *Principios de matemática.* Según esta teoría, se deben distinguir conceptos de tipo *cero* que son los conceptos individuales, es decir, los nombres propios; conceptos de tipo *uno* que son propiedades de individuos (por ej., blanco, rojo, grande, etc.); conceptos de tipo *dos* que son propiedades de propiedades y así sucesivamente. Dado lo cual, la regla para evitar la antinomia es la siguiente: un concepto nunca puede hacer de predicado en una proposición cuyo sujeto sea de tipo igual o mayor que el concepto mismo.

A continuación Russell insertó en esta teoría de los tipos una teoría de los grados dando lugar a la llamada *teoría ramificada de los tipos,* expuesta en el artículo publicado en 1908 y con mayor amplitud en los *Principia Mathematica* (I, Intr., cap. II); v formuló un *axioma de reducibilidad*, según el cual para toda función proposicional de cualquier nivel existe una función proposicional, formalmente equivalente, de *primer* nivel. Pero este principio, introducido por Russell para hacer posibles ciertas generalizaciones matemáticas, parecía reintroducir la posibilidad de afirmaciones antinómicas resultantes de la combinación de tipos diversos de términos, y el propio Russell aconsejaba su abandono en la introducción a la segunda edición de los *Principia Mathematica* (1925). Por otra parte, toda la teoría ramificada de los tipos introducía en el conjunto de la teoría lógica una complejidad que muchos lógicos y matemáticos consideraban inútil.

A partir de Russell, el tratado de las antinomias ha venido a ser uno de los puntos clave de la lógica contemporánea. Basadas en una propuesta de

Ramsey (*Foundations of Mathematics*, 1931) se distinguen hoy las antinomias *lógicas* (en sentido estricto) que son las ejemplificadas en la antinomia de Russell y que no hacen referencia a la verdad o falsedad de las expresiones; y las antinomias *sintácticas,* ejemplificadas por la antinomia del embustero, que nacen de la referencia semántica y por lo que se les llama también *semánticas* o *epistemológicas.* Para las antinomias lógicas, Ramsey observó que basta la teoría simple de los tipos, cuya regla formulaba a su vez Carnap de la manera siguiente: ' Un predicado pertenece siempre a un tipo distinto del de sus argumentos (esto es, pertenece a un nivel más elevado)'' *(The Logicai Svntax of Language,* § 60a).

Esta regla basta para evitar que una clase (que es también un predicado) pueda ser predicada de sí misma v, por tanto, evita la antinomia de las clases y las del mismo orden. Por otro lado, para las antinomias sintácticas, la distinción de los niveles de lenguaje, establecida por Tarski (§ 820), permite afirmar que una misma proposición pueda considerarse verdadera a un determinado nivel y falsa a otro. Así, la frase "yo miento" puede ser verdadera al nivel de lo que Tarski llamaba el lenguaje *objeto y* falsa si se hace autorreflexiva, es decir, si se entiende como comprendente de sí misma. Esta solución, que tiene para sí incluso la enseñanza que se toma del teorema de Godei (§ 794), la defienden Carnap *(Logicai Svntax of Language,* § 60 *b)* y Quine (*Mathematical Logic,* 1940, cap. VII; *From a Logicai Point of View,* VII, 3).

802. LA TEORIA DEL LENGUAJE

Como queda dicho, la lógica de Russell tiene un planteamiento realista. No obstante, en el curso de su larga carrera, Russell ha atenuado e incluso negado parcialmente su realismo. A este propósito, se advierten notables diferencias entre los *Principios de matemática* (1903) y los *Principia Mathematica* (1910). En la primera de estas dos obras, las clases son realidades objetivas, tan reales como los "individuos" que las componen; en cambio, en la segunda obra, se consideran como "convenciones simbólicas o lingüísticas, pero no objetos auténticos" (*Principia Mathematica,* I, p. 72). En la primera obra se afirmaba que "término es cualquier entidad que pueda ser objeto de pensamiento y que pueda hallarse en una proposición verdadera o falsa" v que "todo término tiene una existencia, o sea que en cierto modo existe" *(Principies,* § 47). En la segunda obra se admite que todo vocablo contribuye al significado de la locución en que se encuentra, pero no que tenga en cualquier caso un significado. Esta atenuación del realismo va acompañada de una consideración cada vez mayor de la importancia del lenguaje y de la naturaleza lingüística de muchos términos o constructos lógicos: no obstante, la misma teoría del lenguaje de Russell es de naturaleza realista.

El escrito sobre la denotación de 1905, cuyos resultados se incluyeron luego en los *Principia Mathematica* v el de la *Filosofía del atomismo lógico* de 1918, contienen la teon'a del lenguaje de Russell, sobre la que se funda también la *Investigación sobre et significado* y *la verdad.* L.os

fundamentos de esta teoría pueden expresarse de la manera siguiente: 1° El lenguaje está constituido por proposiciones. 2° Los elementos *constituyentes* de las proposiciones, es decir, los símbolos, *significan* los *constituyentes* de los hechos que hacen las proposiciones verdaderas o falsas; o, en otras palabras, *corresponden* a tales constituyentes. 3° De los constituyentes de los hechos hay que tener *conocimiento directo* (*acquaintance*) para captar el significado de los símbolos. 4° El conocimiento directo es distinto de individuo a individuo *(Logic and Knowledge*, p. 195-196). Un lenguaje lógicamente perfecto estaría fundado en los tres primeros fundamentos: en dicho lenguaje no habría más que una palabra y sólo una, para cada objeto simple y cada cosa que no fuera simple se expresaría por una combinación de palabras, cada una de las cuales estaría en lugar de un componente simple. Un lenguaje de esta índole sería completamente analítico y mostraría, a simple vista, la estructura lógica de los hechos afirmados o negados" (*Ib.*, p. 197-198). Según Russell, el lenguaje de los *Principia Mathematica* trata de ser un lenguaje de esta especie, en el que sólo hay sintaxis v nada de vocabulario. Con la adición del vocabulario, se convertiría en un lenguaje lógicamente perfecto. A pesar de todo, el cuarto de los fundamentos enumerados hace irrealizable este ideal. Como personas diferentes tienen conocimiento directo de objetos diferentes, si cada palabra no tuviese más que un solo significado, el correspondiente al objeto que cae bajo la experiencia directa de la persona que habla, ésta nunca podría comunicar con los demás. Paradójicamente, según Russell, el lenguaje puede ejercitar su función de comunicación sólo por su imperfección y ambigüedad; de tal manera (al parecer) sirve tanto mejor a la comunicación, cuanto más imperfecto, vago y equívoco es.

Desde este punto de vista, la existencia de los objetos, que constituyen los componentes de los hechos y los significados de los símbolos, es indispensable para el lenguaje. Pero en las proposiciones del lenguaje se presentan no sólo *nombres* que son símbolos de objetos particulares sino también *verbos* que expresan relaciones entre tales objetos; las relaciones no son particulares objetos perceptibles, sino *universales.* Y así llega Russell a admitir la existencia de los universales. "Parece ser, dice el propio Russell en *Inquiry into Meaning and Truth*, que no se pueda escapar de admitir que las relaciones son partes de la constitución no lingüística del mundo; la semejanza y quizá también las relaciones asimétricas no pueden explicarse como 'o' y 'no', como pertenecientes sólo al lenguaje. Palabras como 'antes' y 'sobre', al igual que los nombres propios, significan algo que pertenece a los objetos de la percepción" (cfr. también *Reply to Criticism, The Phil. of B. R.*, p. 688). De esta manera, el concepto de existencia se extiende en la filosofía de Russell, a comprender no sólo las cosas físicas, existentes en el espacio y en el tiempo, sino también cosas, como él dice, intemporales; pero respecto a lo que se debe entender por existencia en este significado más extenso, las determinaciones de Russell son inciertas y equívocas. Sólo una determinación resulta clara y es la negativa, que excluye que la existencia sea posibilidad. Russell llama *posible* a la función proposicional que es alguna vez verdadera como "*x* es un hombre", mientras llama *necesaria* a

la que es siempre verdadera ("si *x* es un hombre, *x* es mortal") e *imposible* a la que nunca es verdadera *("x* es un unicornio"); pero añade que la proposición posible es tal sólo porque *existen* casos en que es verdadera, es decir, porque corresponde a los hechos: de modo que la existencia es el presupuesto de la posibilidad (*Logic Knowledge*, p. 230, 254).

Por otro lado, Russell admite que se pueda hablar de objetos no existentes y hasta que se pueda hablar de objetos de los que no se tiene conocimiento directo; ambos casos contravienen a las condiciones reconocidas por él como propias de la estructura del lenguaje. Para hacer frente a estos dos casos, ideó la teoría de la denotación (expuesta por vez primera en un artículo de 1905, *On Denoting*, actualmente incluido en *Logic and Knowledge).* Según esta teoría, existen frases que realmente no dicen nada sobre los objetos existentes, pero que dicen algo sobre los símbolos que recurren en la frase misma. Por ejemplo, la frase "El autor de *Waverley* es escocés" no afirma nada sobre Scott (porque no contiene ningún constituyente que denote a Scott) pero debe interpretarse como si dijera: "Existe exactamente una sola entidad que escribió *Waverley* y quien escribió *Waverley* es escocés." Una traducción semejante de la frase denotante hace posible hablar incluso de las cosas inexistentes. Así la frase "El actual rey de Francia es calvo" debe traducirse: "Hay una entidad que es ahora rey de Francia y esta entidad es calva", que es ciertamente falsa, pero tiene un significado que puede expresarse y entenderse. Este punto de vista elimina la necesidad de admitir, como quería Meinong, objetos o entidades correspondientes a todos los símbolos empleados en el lenguaje. Hasta las proposiciones idénticas que contiene objetos imposibles, son falsas desde este punto de vista: así "El cuadrado redondo es redondo", que significa "Hay una sola entidad que es cuadrada y redonda y esta entidad es redonda" es una proposición falsa, y no verdadera como quería Meinong *(Logic and Knowledge,* p. 54).

La teoría de la denotación va encaminada a hacer inútil el uso de la intensión o connotación en el análisis de las proposiciones. Frege admitía la posibilidad de que un mismo sujeto pudiese ser connotado por *sentidos* diversos; por ejemplo que Scotto pudiese ser connotado por el nombre "Scott" y por "autor de *Waverley".* Russell no admite que el sentido o connotación pueda seguir una regla distinta de la del significado: si el objeto significado es uno, sus sentidos o connotaciones deben ser sustituibles. Pero no es lo mismo preguntar: "¿Quién era el autor de *Waverley*?" y "¿Quién era Scott?". La teoría de la denotación permite prescindir de identificar los sentidos cuando el significado es único, porque permite decir que "existe un solo hombre llamado Scott y que este hombre es el autor de *Waverley*". A esta eliminación del uso de la connotación, o sea, del sentido *(Sinn)* en el sentido de Frege, sobre la que se funda la doctrina de la denotación, no se adhieren todavía los lógicos contemporáneos.

803. LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Cuando en 1943, Russell trazó, para el volumen de los "Living Philosophers" dedicado a él, un esbozo de su "desarrollo mental", al declararse

insatisfecho de todas sus obras publicadas excepto las de lógica matemática, afirmaba: "La teoría del conocimiento, de la que me he ocupado muy por extenso, tiene cierta subjetividad esencial; dicha teoría pregunta '¿Cómo conozco *yo* lo que conozco? ' e inevitablemente toma su punto de partida de la experiencia personal. Sus datos son egocéntricos, lo mismo que los primeros estadios de su argumentación" (*The Phil. of B. R.*, p. 16). Y la obra en que los problemas del conocimiento se tratan de la forma más completa v madura, *El conocimiento humano, su ámbito v sus limites* (1948), tiene una introducción que comienza con estas palabras: "El objeto central de esta libro es examinar la relación entre la experiencia individual y el cuerpo general del conocimiento científico." Russell nunca ha dudado de que el punto de partida del conocimiento es la experiencia individual, el dominio privado o "egocéntrico" de los datos inmediatos; pero tampoco ha dudado jamás de que el conocimiento no se reduce a tal dominio sino que comprende otro dominio que sólo puede ser alcanzado mediante la inferencia, que se reconoce y se expresa de modo totalmente distinto del primero, como constituido por elementos tomados de aquél. Como punto de partida de todo conocimiento, la experiencia no puede ser, en opinión de Russell, un *método* de comprobación. En esto se basa la crítica de Russell respecto al neo-empirismo (cfr. c. XIII). Cuando los neoempiristas afirman que "el significado de una proposición es el método de su comprobación", dejan de considerar las proposiciones más ciertas, o sea, los juicios de percepción: para éstos no hay ningún método de comprobación porque ellos mismos "constituyen la comprobación de todas las demás proposiciones empíricas que pueden ser conocidas de alguna manera" (*An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 387). Además, los neoempiristas descuidan el hecho de que todas las palabras necesarias tienen *definiciones ostensivas* (que son aquellas con las que se aprende a captar una palabra sin el empleo de otras, es decir, con referencia al dato inmediato a que se refiere la palabra) y que un enunciado puede ser comprendido si está compuesto de palabras que comprendemos, aunque no tengamos una experiencia que corresponda al significado total del enunciado mismo (*Ib.*, *p.* 386).

Esta crítica confirma que para Russell la experiencia no es un método para la comprobación de los enunciados sino el punto de partida de donde nacen el conocimiento y el lenguaje. Pero como punto de partida, la experiencia es *inmediata* y *privada.* Los *Problemas de la filosofía* (1912) ya contenían una exposición completa y ordenada de lo que Russell entiende con estos términos. La experiencia es la esfera del conocimiento directo (*acquaintance*), de cuyos objetos "somos directamente conscientes sin mediación de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdad". Las cosas no son objetos del conocimiento directo, sino los *datos sensibles* por un lado, los datos de la *introspección* (es decir, de la reflexión en el sentido de Locke) por otro lado, y además los proporcionados por la *memoria.* También es probable, según Russell, que tengamos conocimiento inmediato de nosotros mismos, esto es, de nuestro *yo*: ya que no se ve cómo

podremos conocer la verdad de la proposición: "Yo tengo conocimiento de los datos sensibles" si no tuviésemos un conocimiento inmediato de algo que llamamos 'yo'. Además, Russell admite que se tiene conocimiento inmediato de *universales* (o sea, de las relaciones que entran como componentes esenciales de todo enunciado) y que tal conocimiento es el *concepto.*

Pero, además del conocimiento inmediato, existe lo que Russell llama *conocimiento por descripción,* que está constituido por el conocimiento de la verdad; en tal caso, lo que conocemos es precisamente una *descripción y* conocemos además que hay un solo objeto al que se aplica la descripción, aunque el objeto mismo no sea directamente conocido. Por ejemplo, el cuadro que tenemos delante es "el objeto físico que causa este y aquel dato sensible": esta frase *describe* el cuadro *por medio* de los datos sensibles. Tanto los objetos físicos, como los espíritus de las demás personas no se conocen directamente sino sólo mediante el conocimiento por descripción. Pero, en todo caso, el conocimiento por descripción es finalmente *reducible* al conocimiento directo. En esto se funda el principio que regula el análisis de las proposiciones: "Toda proposición que nosotros podamos comprender ha de estar compuesta totalmente por constituyentes de los que tengamos conocimiento inmediato." Ya se ha visto que este principio es la base de la lógica y de la teoría del lenguaje de Russell.

Por este privilegio reconocido a la experiencia inmediata y personal, el solipsismo ha sido siempre una tentación para Russell; pero una tentación a la que no ha cedido. Russell reconoce la coherencia y la fuerza del solipsismo riguroso que se niega a salir de los datos inmediatos del momento, pero también ha afirmado siempre que, si se admite como buena la inferencia de tales datos en los espíritus de las demás personas, hay que admitir también como buena la inferencia que procede de ellos a las cosas, por lo que el solipsismo atenuado (o el idealismo en el sentido de Berkeley) no es defendible *(Human Knowledge*, p. 196). Sin embargo, la inferencia que va del dato inmediato a las cosas físicas o a los espíritus de las demás personas resulta más difícil para Russell que el reconocido carácter privado o personal del dato mismo. "Si el dato de mi percepción es siempre privado para mí, ¿por qué lo considero como un signo mediante el cual puedo inferir una cosa física? " Russell responde a esta pregunta admitiendo con cierta incongruencia la "cuasi publicidad" de muchas sensaciones por la cual, por ejemplo, "Dos hombres vecinos, que no tienen exactamente los mismos datos visivos, tienen datos semejantes" (*Ib.*, p. 242). Pero es bastante natural que esta semejanza no es un dato sino una inferencia —porque datos pertenecientes a personas diversas no pueden ser puestos directamente en comparación- y así no puede ser admitida como justificación de la inferencia. En realidad, los intentos que Russell hace, tan repetidos y variados, en sus diversos escritos, para determinar y justificar las modalidades de la inferencia de los datos a las realidades físicas o psíquicas de que hablan el sentido común y la ciencia, son las partes más débiles de su obra. Más que inferencias propiamente tales, son intentos de *reducir* los conceptos de la ciencia a datos psíquicos *presuntos*, esto es, a datos que por su inmediatez atribuida *ex bypotesi* se

admiten como definitivos e indiscutibles. Muchas veces estos intentos de reducción terminan negativamente como ocurre con los conceptos de la relatividad. "Desde el momento que no hay dos seres humanos con una velocidad relativa aproximada a la de la luz, el cotejo de sus experiencias nunca revelará las discrepancias que resultarían si los aviones se movieran con la velocidad de las partículas beta. En el estudio psicológico del espacio y del tiempo, la teoría de la relatividad puede ser ignorada" (*Ib.*, p. 309). Por otro lado, la misma noción de inferencia empleada por el sentido común y por la ciencia, la ilustra Russell en un sentido más conforme a la lógica ochocentista que a la moderna. El principio de inferencia estaría constituido por el siguiente postulado: "Cuando un grupo de acontecimientos complejos más o menos cercanos y ordenados en torno a un acontecimiento central tienen todos una estructura común, es probable que tengan también un común antecedente causal" (*Ib.*, p. 483). Según Russell, este principio garantizaría también la identidad de estructura entre las experiencias sensibles y sus causas físicas; pero en realidad no es más que una forma disfrazada del antiguo postulado de uniformidad de la naturaleza admitido por Stuart Mill (§ 640) que, sin más, ha sido eliminado por los lógicos contemporáneos (§ 816).

804 LA ETICA

Al igual que todas las partes de la filosofía de Russell, la ética tiene también su punto de partida en la experiencia inmediata y privada de los individuos. Esta experiencia, en el campo de la ética, es el *deseo.* Cuando un individuo dice "Esto está bien en sí" parece que hace una afirmación exactamente como cuando dice "Esto es cuadrado" y "Esto es dulce"; pero en realidad lo que pretende decir es: "Deseo que cada uno desee esto". Los enunciados de la ética no son proposiciones o afirmaciones declarativas, para cuya verdad o falsedad se puedan aducir pruebas, sino simples expresiones de deseos. "La ética, dice Russell, no contiene afirmaciones verdaderas o falsas, sino que consta de deseos de un determinado tipo general, es decir, de aquel que se refiere a los deseos de la humanidad en general y de los dioses, de los angeles y de los diablos, si existen. La ciencia puede discutir las causas de los deseos y los medios para realizarlos, pero no puede contener ningún juicio genuinamente ético, porque se refiere a lo que es verdadero y falso *(Religión and Science* cap. IX, tr. it., p. 199). Sin embargo, si en su punto de partida el juicio ético es personal y privado, en su objeto es universal porque es universal lo que es deseado. En otros términos, en la ética se desea que el propio deseo sea el deseo de todos (*Ib.*, p. 198; *Power; A New Social Analysis*, p. 247). La universabilidad que desde Kant hasta nuestros días se considera como la característica fundamental de las normas morales, la refiere Russell a los deseos, pero no como criterio de valoración de los deseos mismos, sino sólo como exigencia que de hecho poseen los deseos que llamamos "morales".

Desde este punto de vista, las reglas morales no sirven sino para realizar los fines que deseamos. Pero los fines que deseamos no son los que "debemos desear" porque lo que debemos desear es sólo lo que *cualquier*

otro desea que nosotros deseemos (*What I Believe*, p. 29). Dado el carácter diverso y contrastante de los deseos humanos, el intento de disciplinarlos o coordinarlos con miras a la máxima satisfacción posible, puede ser dado de lado. Las reglas de que se valen para ello las distintas sociedades son una curiosa mezcolanza de utilitarismo *y* de superstición *y* como tales sacrifican con frecuencia al hombre, sus intereses *y* sus instintos, a *tabús* de toda clase cuya única justificación suele ser la hipocresía. Russell cree que la moral ha de tratar únicamente de alterar los deseos de los hombres de modo que se minimicen las ocasiones de conflicto, haciendo compatible la realización de los respectivos deseos. "El amor guiado por el conocimiento" es lo que considera que puede servir para este objeto, en su libro *Lo que yo creo — What I Believe* (1925). En otra parte, expresa el mismo ideal como "conquista de la felicidad" *(The Conquest of Happiness*, 1930). En todo caso, no se trata de destruir las pasiones sino más bien de reforzar algunas de ellas a costa de las que engendran infelicidad, desequilibrio, odio *y* dolor. "En el amor apasionado, en el afecto a los hijos, en la amistad, en la benevolencia, en la devoción a la ciencia y al arte, no hay nada que la razón quiera disminuir. El hombre racional, cuando prueba una o todas estas emociones, se siente contento de probarlas y no hace nada por disminuir su intensidad porque forman parte de una vida bien vivida, o sea, de una vida que favorece la felicidad en nosotros mismos y, al mismo tiempo, en los demás." Como se ve, Russell es a veces felizmente incoherente con respecto a sus premisas teóricas, al determinar los fines de la ética. Es bastante natural que una disciplina racional de los deseos que tiene por objeto reforzar y extender algunos de ellos y suprimir otros, no tiene nada que ver con los deseos mismos; el *fin* que esta disciplina tiende a realizar, la coexistencia de los deseos o la conquista de la felicidad, no es por su parte un deseo privado sino una *condición de realizabilidad* de los mismos deseos.

De todas formas, la disciplina de los deseos propuesta por Russell no tiene ningún carácter religioso o transcendente. No existen valores absolutos, no se puede hablar de "culpa" ni de "pecado". Russell se detiene complacido en mostrar los conflictos entre la religión y la ciencia, conflictos que para él significan la falsedad de la religión; en ilustrar los aspectos más supersticiosos e incoherentes de las doctrinas morales y religiosas tradicionales; en poner de manifiesto los desequilibrios que las mismas introducen en el hombre con sus inhibiciones y tabús, y la miseria de sus hipocresías. Un espíritu iluminista y volteriano domina en toda esta parte de su obra, que se expresa en ensayos vivaces y populares que a veces han levantado escándalo (por lo que él mismo a veces los llama *impopulares*) pero que han contribuido enérgicamente y siguen contribuyendo a la formación de una conciencia moral más abierta y. sobre todo, libre de dogmatismos.

La lucha contra el dogmatismo y contra su consecuencia directa, la opresión liberticida, es la bandera de la actividad a la que Russell se ha dedicado casi exclusivamente en estos últimos decenios. Russell no disimula el peligro de dogmatismo que puede anidar en la ciencia o, al menos, en ciertos usos posibles de la ciencia. En sus escritos *Panorama científico, Religión y ciencia, El impulso de la ciencia sobre la sociedad y* en otros más, Russell se ha enfrentado con los peligros de una sociedad organizada

científicamente. "La nueva ética, que se está desarrollando gradualmente junto con la técnica científica, ha de tener en cuenta a la sociedad y no al individuo. La nueva ética no ha *de* dejar campo a la superstición del pecado y del castigo, sino que será propicia a hacer sufrir a los individuos por el bien público, sin sentirse obligada a comprobar que tal sufrimiento sea merecido." Este desarrollo ocurrirá espontáneamente, aunque sea juzgado como inmoral por las tendencias y las teorías tradicionales. Pero lo malo será que una sociedad científica organizada de esta manera es incompatible con la búsqueda de la verdad, con el amor, el arte, el goce espontáneo, con todo ideal preferido hasta ahora por los hombres. Y sin embargo, la raíz de este peligro no está en la ciencia sino en el uso de la ciencia como instrumento de poder. El espíritu científico es cauto, procede por tentativas y es antidogmático: no se imagina conocer toda la verdad ni que su mejor conocimiento sea enteramente verdadero. Sabe que toda doctrina, tarde o temprano, exige ser corregida y que la corrección necesaria exige libertad de investigación y libertad de discusión. Pero, por otro lado, la técnica científica parece estar hecha expresamente para despertar sueños de poder y de dominio. "Los expertos prácticos que emplean la técnica científica y, más aún, los gobiernos y las grandes industrias que emplean a los expertos prácticos, adquieren una mentalidad totalmente distinta de la de los hombres de ciencia, una mentalidad llena del sentido de un poder ilimitado, de una certeza arrogante y del placer de manejar el material humano." Considerada desde este punto de vista, la ciencia no merece ni admiración ni respeto. "La esfera de los valores está fuera de la ciencia, salvo en que la ciencia consiste en la búsqueda del saber. La ciencia, como búsqueda del poder, no debe obstaculizar a la esfera de los valores, y la técnica científica, si quiere enriquecer la vida humana, no debe superar los fines a los que debe servir. En conclusión, "los nuevos poderes que la ciencia ha dado al hombre sólo pueden ser manejados con seguridad por aquellos que, con el estudio de la historia o con la experiencia de su vida, han adquirido cierto respeto por los sentimientos humanos y ternura hacia las pasiones que dan color a la existencia cotidiana de los hombres y de las mujeres." Russell no duda que la ciencia pueda ofrecer, en la situación presente de la humanidad, la posibilidad de un bienestar que la humanidad nunca había conocido antes. Y esto porque la- ciencia brinda tres condiciones: la abolición de la guerra, la distribución igual de la fuerza última y la limitación del desarrollo de la población. Los obstáculos para la realización de estas condiciones no son físicos ni técnicos, sino que consisten únicamente en las peores pasiones de los hombres: la sospecha, el miedo, el placer de la fuerza, el odio y la intolerancia. De la victoria o del debilitamiento de estas pasiones dependerá que la suerte futura del mundo sea mucho mejor o mucho peor que la pasada.

BIBLIOGRAFIA

783. • Lista completa *de* los escritos de Russell hasta 1945 en *The Philosophy of B. R.*, ed. por P. A. Schilpp, Evanston, Ill., 1946, p. 746-791; hasta 1951, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1953, p. 308-326.

Obras traducidas al castellano: *Principios de matemática — Principia Mathematica* (1910) *Los problemas de la Filosofia — The Problems of Philosophy* (1912); *Nuestro conocimiento del mundo externo - Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914); *Principios de reconstrucción social — Principies of Social Reconstruction* (1916); *Misticismo y Lógica — Mysticism and Logic and Other Essays* (1918); *Los caminos de la libertad — Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918); *Introducción a la filosofía matemática — Introduction to Mathematical Philosophy* (1919); *El análisis del espíritu — The Analysis of Mind* (1921); *Perspectivas de ¡a civilización industrial — The Prospects of Industrial Civilization* (1923); *El ABC de los átomos - The ABC of Atoms* (1923); *El ABC de la relatividad — The ABC of Relativity* (1925); *Ensayos sobre educación especialmente en los años infantiles ~ On Education Especially in Early Childhood* (1926); *Por qué no soy cristiano — Why I am not a Christian* (1927); *Análisis de la materia — The Analysis of Matter* (1927), *Matrimonio y Moral — Marriage and Moral* (1929); *La conquista de la felicidad — The Conquest of Happiness* (1930); *El panorama científico — The Scientific Outlook* (1931); *La educación y el orden social — Education and Social Order* (1932); *Libertad y organización 1814-1914 — Freedom and organization 1814-1914* (1934); *Religión y Ciencia - Religión and Science* (1935); *Elogio de la ociosidad y otros ensayos — In Praise of Idleness and Other Essays* (1935); *El poder en los hombres y en los pueblos - Power: A New Social Analysis* (1938); *Investigación sobre el significado y la verdad — An Inquiry into Meaning and Truth* (1940); *Historia de la filosofía occidental — A History of Western Philosophy* (1945); *Ciencia, Filosofía y Política – Philosophy and Politics* (1947); *El conocimiento humano — Human Knowledge: Its Scope and Limits* (1948); *Autoridad e individuo — Autority and the Individual* (1949); *Ensayos impopulares — Unpopular Essays* (1950); *El impacto de la ciencia en la sociedad — The Impact of Science on Society* (1951); *Nuevas esperanzas para un mundo en transformación — New Hopes for a Changing World* (1952); *Diccionario del hombre contemporáneo — Dictionary of Mind, Matter and Moráis* (1952); *Etica y Política en la sociedad humana – Human Society in Ethics and Politics* (1954); *Lógica y Conocimiento — Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (1956); *La evolución de mi pensamiento filosófico — My Philosophical Development* (1959); *La guerra nuclear y el sentido común — Common Sense and Nuclear Warfare* (1959); *La sabiduría de Occidente — Wisdom of the West* (1959); *Realidad y ficción — Fact and Fiction* (1961); *¿Tiene el hombre un futuro? — Has Man a Future?* (1962); *Victoria sin armas - Unarmed Victory* (1963); *Autobiografía 1872-1914 - Autobiography* (1967).

Bibliografía de los escritos sobre Russell hasta 1951, bajo el cuidado de M. E. Reina, en "Rivista critica di storia della filosofia" 1953, p. 330-335.

§ 784. Sobre la lógica: Jörgensen, *A Treatise of Formal Logic* Copenhague-Londres, 1931, I, p. 145 y sigs.; III, p. 161 y sigs.; A. Darbon, *La Philosophie des mathématiques*, París, 1949; K. Godei, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 123-153; G. Preti, en "Rivista critica di storia della filosofía", 1953, p. 139-174.

§ 787. Sobre la teoría del lenguaje: M. Black, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 227-255, actualmente incluido en *Language and Philosophy,* 1952, cap. V; P. F. Strawson, en "Mind", 1950, p. 320-344.

§ 788. Sobre la teoría del conocimiento: A. Einstein, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 278-291.

§ 789. Sobre la ética: I. Buchler, E. S. Brightman, E. C. Lindeman, I. I. McGill, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 511 y sigs.

CAPITULO XIII

EL NEOEMPIRISMO

805. CARACTERES DEL NEOEMPIRISMO

Bajo el nombre de "neoempirismo" o de "empirismo lógico" se pueden agrupar todas aquellas filosofías que entienden y practican la filosofía como *análisis del lenguaje.* Pero por análisis del lenguaje se pueden entender dos cosas distintas:

1° El análisis del lenguaje *científico*, es decir, de los lenguajes propios de cada una de las ciencias; en este caso, la filosofía queda reducida a la lógica, la cual se atribuye también como objetivo determinar las condiciones generales y formales que hacen posible un lenguaje cualquiera.

2° El análisis del lenguaje *común*, es decir, de las formas de expresión propias del sentido común y usadas en la vida cotidiana; en este caso, el objetivo de la filosofía es la interpretación de estas formas y la investigación de su significado o de sus significados auténticos con la eliminación de los equívocos a los que conduce el uso impropio de tales formas.

A la primera de estas direcciones se le puede reservar el nombre de "positivismo lógico" porque, como el positivismo clásico, hace privilegio de la ciencia y la considera como el único conocimiento válido. A la segunda se le puede reservar la denominación de "filosofía analítica", de la que se valen sus propios defensores.

Ambas formas de neoempirismo afirman que la clarificación del lenguaje produce la eliminación de los problemas tradicionales de la filosofía y, sobre todo, de los problemas de la metafísica que nacen de un uso del vocabulario y de la sintaxis del lenguaje científico o común, que es ajeno a dichos vocabulario y sintaxis. Consecuentemente, estos problemas vienen a resultar "carentes de sentido" si el lenguaje en que se expresan queda reducido a sus propias reglas; reconocerlos como carentes de sentido es el objetivo del tratamiento terapéutico de la filosofía; por lo cual puede decirse de ésta que tiene por objeto la liberación de la filosofía.

La esfera del lenguaje, o sea, de los significados y de los usos lingüísticos, en cierto modo cumple en el neoempirismo, la función que la "experiencia" cumplía en el antiguo empirismo: esto es, constituir el criterio o la norma de la investigación filosófica. Pero el antecedente histórico más importante del neoempirismo es la dicotomía instaurada por Hume entre proposiciones que conciernen a relaciones entre ideas (como

las proposiciones matemáticas) y proposiciones que conciernen a hechos: las primeras tienen en sí mismas su verdad, pero las segundas sólo son verdaderas si van atestiguadas por la experiencia (§ 468). Esta dicotomía es universalmente admitida en las corrientes neoempiristas, siendo para ellas, lo mismo que para Hume, la base para la eliminación de la metafísica, cuyas proposiciones no encajan ni en una ni en otra categoría. Pero la comprobación empírica supone el recurso a datos inmediatos y, por tanto, una teoría de la experiencia, como el análisis de las proposiciones matemáticas supone la lógica. El neoempirismo toma de Mach la teoría de la experiencia y de Russell los principios fundamentales de sus investigaciones lógicas. Al mismo tiempo, aprovecha todo el abundante patrimonio de investigaciones metodológicas provocadas por la orientación crítica predominante en las matemáticas, en la física y en las demás ciencias durante estos últimos decenios y, a su vez, contribuye al enriquecimiento del mismo con contribuciones de importancia fundamental.

806 ESCUELAS NEOEMPIRISTAS

El neoempirismo fué primeramente la orientación seguida por el llamado "Círculo de Viena", grupo de estudiosos de diversa procedencia que se formó, a partir de 1923, en torno a Moritz Schlick. El *Tractatus* de Wittgenstein (que sólo se encontraba ocasionalmente con algunos miembros del Círculo), publicado por vez primera en los "Annalen der Naturphilosophie" de 1921 y la obra de Carnap, que profesó en la Universidad de Viena el año 1926, sirvieron de bases principales para las discusiones del Círculo, en las que tomaron parte entre otros, H. Hahn, F. Waismann, H. Feigl, Otto Neurath, Philip Frank, K. Godei, G. Bergmann, K. Popper y H. Kelsen.

Con el Círculo de Viena está vinculado el grupo de Berlín que se constituyó en 1928 bajo el nombre de "Gesellschaft für empirische Philosophie" en torno a la figura de Hans Reichenbach y del que formaron parte, entre otros, K. Lewin, W. Köhler y C. G. Hempel. La colaboración entre estos dos grupos se estableció principalmente por medio de la revista "Erkenntnis", que se publicó desde 1930 hasta 1938, dirigida por Carnap y Reichenbach.

Otro movimiento análogo se formó en Polonia por influjo de Casimir Twardowsky, que había sido alumno de Bolzano en la Universidad de Viena y que renovó en Polonia la tradición de los estudios lógicos que luego fue ilustrada por T. Kotarbinski, Jan Lukasiewicz, Alfred Tarski y otros muchos.

Después de la victoria del nazismo en Alemania y Austria, muchos representantes del neoempirismo se trasladaron a los Estados Unidos, donde hallaron un ambiente propicio, sobre todo, en los pensadores de la corriente pragmatista que se inspiraban en Peirce y en Dewey. Así fue posible renovar la idea expresada desde 1929, en una especie de manifiesto del Círculo, de una "ciencia unificada", que tuviese por objeto toda la realidad accesible al hombre y se valiese de un método único de

análisis lógico. Así nació *La enciclopedia internacional de la ciencia unificada* que se comenzó a publicar en Chicago el 1938 bajo la dirección de Neurath, Carnap y Morris y que recogió monografías debidas a científicos y filósofos de muchos países (Bohr, Dewey, Rougier, Reichenbach, Russell, Tarski, etc.). A pesar del valor de muchas de las colaboraciones publicadas en la Enciclopedia, no se debe silenciar que muestra una disparidad sustancial de pareceres sobre el modo mismo de entender la unidad de la ciencia. En efecto, Neurath entiende dicha unidad de acuerdo con el antiguo significado, como una combinación de los resultados de las diversas ciencias y una tentativa de *axiomatizarlos* en un sistema único (*Internat. Enc. of Un. Sc.*, I, 1, 1938, p. 20). Dewey la entiende como exigencia de extender el puesto y la función de la ciencia a la escena total de la vida (*Ib.*, p. 33); Russell, como "unidad de método"; Carnap, como unidad formal, que concierne a "las relaciones lógicas entre los términos y las leyes de las diversas ramas de la ciencia" (*Ib.*, p. 49); Morris, como "una ciencia de la ciencia", que se verifica en el ámbito de la *semiótica* cuyo defensor es (*Ib.*, p. 70). En otros términos, el mismo concepto de la ciencia unificada no se presenta suficientemente unificado en sus defensores quienes entienden bajo el mismo cosas muy distintas demostrando así *de facto* su carácter utópico. En realidad, el concepto de la unidad de la ciencia no es un concepto científico sino filosófico y, por tanto, acoge en sí mismo y refleja la diversidad de las filosofías.

Más que de unidad se puede hablar legítimamente de "conexiones" o relaciones recíprocas entre las ciencias; estas conexiones o relaciones constituyen problemas filosóficos importantes a los que se dirige provechosamente la atención de los neoempiristas (aunque no solamente la suya).

En 1939 Wittgenstein fue llamado a Cambridge (Inglaterra) para suceder en la cátedra a G. E. Moore. Allí comenzó a elaborar la segunda forma de su filosofía que sirvió de inspiración al clima filosófico característico de Inglaterra en estos últimos decenios: el de la llamada "filosofía analítica", que adoptó como tarea suya fundamental el análisis del lenguaje común.

Sin embargo, actualmente el neoempirismo ya no constituye el criterio particular de una escuela local. Muchas de sus exigencias han sido ampliamente admitidas; los resultados alcanzados, sobre todo en el campo de la metodología de las ciencias y de la crítica de la lógica, pueden ser seleccionados y discutidos fuera de los planteamientos polémicos en que se inspiraron sus primeros defensores.

807 SCHLICK

El hombre alrededor del cual se reunió el Círculo de Viena, Moritz Schlick (1882-1936) fue asesinado en la escalinata de la Universidad de Viena y su asesino fue exaltado por el nazismo como el héroe que había quitado de en medio una filosofía "viciosa". L.os fragmentos publicados postumos con el título de *Naturaleza* y *cultura* (1952) nos dan noticia de

la oposición de Schlick al nazismo sobre la base de la estructura moral de la sociedad y del estado. La vida moral la consideraba Schlick como la continuación de la vida natural y, por ende, como dirigida al placer y esencialmente consistente en la elección del placer. La antítesis polémica de esta concepción estaba constituida, según Schlick, por la filosofía de los valores y por su tentativa de dar valor absoluto a ios mismos valores.

Schlick había comenzado con una interpretación crítico-realista de la ciencia *(Teoría venerai del conocimiento*, 1918); pero aceptó inmediatamente el punto de vista de Wittgenstein y Carnap, profundizándolo y desarrollándolo en numerosos artículos aparecidos en Erkenntnis'' y en otras revistas, artículos que después de su muerte han sido recogidos en un volumen. Su punto de partida es el mismo de Wittgenstein: la filosofía no es una ciencia, o sea, un conjunto de conocimientos y teoremas, sino una *actividad;* v es una actividad intrínseca al ejercicio mismo de la investigación científica. En efecto, la investigación científica se halla condicionada por la comprobación rigurosa de los términos que emplea; esta comprobación es, precisamente, el objetivo de la filosofía. Pero la filosofía no puede ser definida como "ciencia del significado", ya que en la comprobación de los significados no llega a proposiciones, sino a actividades y a experiencias inmediatas. "El descubrimiento del significado de una proposición debe, en último análisis, dirigirse a un acto, a un procedimiento inmediato, por ejemplo, a la indicación de un color; cosa que no puede darse en una proposición. La filosofía, como investigación del significado, por esto mismo, no puede consistir en proposiciones, no puede ser una ciencia. La investigación del significado no es más que una especie de actividad mental" (*Gesammelte Aufsätze*, 1938, p. 130). Con ello, la filosofía conserva, a los ojos de Schilck, toda su dignidad de "reina de las ciencias"; pero, a su vez, la reina de las ciencias no es una ciencia, por más que sea una actividad que invade las demás actividades científicas. Desde este punto de vista, no hay más problemas cognoscitivos que los científicos. Los llamados problemas. filosóficos, o se demuestra que pueden resolverse con los métodos de las ciencias particulares, o son problemas ficticios que deben ser declarados carentes de sentido. Por ejemplo, el problema de si el mundo es finito o infinito, declarado insoluble por Kant, ha sido resuelto en el sentido de la finitud del mundo, por la física moderna, y concretamente, por la teoría general de la relatividad y por observaciones astronómicas. Por otra parte, hay problemas susceptibles de una solución que, de alguna manera, pueda verificarse empíricamente: tal es, por ejemplo, el problema del "mundo externo", entendido como una realidad trascendente más allá de la naturaleza empíricamente dada. La existencia o la no existencia del mundo externo nada altera con respecto a la experiencia efectiva: por lo tanto, esta existencia no puede comprobarse experimentalmente y, en cuanto tal, carece de sentido. Según Schlick, este es el criterio que permite distinguir los problemas verdaderos de los falsos. "Una cuestión es en principio resoluble si podemos imaginar las experiencias que deberíamos hacer para darle una respuesta. La respuesta a una pregunta es siempre una proposición. Mas para entender una proposición debernos poder indicar exactamente las circunstancias particulares que la harían

verdadera y las otras circunstancias particulares que la harían falsa. "Circunstancias" significan hechos de experiencia; y así, la experiencia decide sobre la verdad o falsedad de las proposiciones, la experiencia **verifica** las proposiciones; pero el criterio de solubilidad de un problema **es** su **reductibilidad** a la experiencia posible" (*Ib.*, p. 141-142). La diferencia entre el antiguo y el nuevo empirismo consiste en que el viejo empirismo era un análisis de las facultades humanas y, en cambio, el nuevo empirismo es un análisis de las expresiones en general. Todas las proposiciones, todos los lenguajes, todos los sistemas dé símbolos e incluso todas las filosofías, deben expresar alguna cosa. Pero esto sólo lo hacen si hay alguna cosa que pueda ser expresada: éste es el material del conocimiento, y afirmar que debe ser *dado* por la experiencia es otro modo de decir que algo debe existir antes de que nosotros podamos conocerlo. Schlick se da perfecta cuenta del supuesto fundamental de su concepción, supuesto que es también el de toda la moderna metodología de la ciencia: conocer *no* significa identificarse con el objeto conocido. "La intuición, la identificación del espíritu con un objeto, no es el conocimiento del objeto ni tampoco ayuda a alcanzarlo, porque no realiza , el fin por el cual se define el conocimiento. Este fin consiste en hallar nuestro camino entre los objetos, en predecir su comportamiento, y esto se hace descubriendo su orden, señalando a cada objeto su lugar en la estructura del mundo. La identificación con una cosa no nos ayuda a encontrar este orden, sino que nos impide hacerlo. La intuición es disfrute, y el disfrute es vida, no conocimiento. Si vosotros decís que es más importante que el conocimiento, yo no os contradiré; pero tal vez sea ésta una razón más pura para no confundirla con el conocimiento (que tiene una importancia propia)" (*Gesammelte Aufsätze*, p. 196). Schlick ve en Sócrates al padre de la filosofía así entendida. "Fue un investigador del significado de las proposiciones y particularmente de aquellas con las cuales los hombres juzgan mutuamente su comportamiento moral. Reconoció que precisamente estas proposiciones que son, evidentemente, las más importantes para dirigir nuestra conducta, son también las más inciertas y difíciles, porque no se atribuye a las proposiciones morales ningún significado claro y unívoco. Y lo mismo sucede en la actualidad, excepto en lo que se refiere al significado de las proposiciones que están continuamente confirmadas o desechadas por nuestras experiencias diarias; por ejemplo, las que tratan de los utensilios, de la nutrición, de las necesidades y de las comodidades de la existencia humana. Por el contrario, en las cosas de orden moral, reina hoy la misma confusión que en los tiempos de Sócrates" (*Ib.*, *p.* 396).

808 NEURATH

El ala extrema del movimiento empirista originario está representada por el sociólogo y economista vienes Otto Neurath (1882-1945), que fue uno de los jefes del Círculo de Viena y el más decidido defensor de la unidad de todas las ciencias en el lenguaje (*Sociología empírica,* 1931; *Unidad de la ciencia y psicología,* 1933; *Fundamentos de las ciencias*

sociales, 1944, en *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada).* El punto de vista de Neurath es el de un nominalismo radical que reduce la ciencia a un puro lenguaje, sin referirse a nada externo. 'El lenguaje —dice en "Scientia", 1931, p. 229— es esencial para la ciencia: solamente en el seno del lenguaje se desarrollan todas las transformaciones de la ciencia, y no por una comparación del lenguaje con el "mundo", con un conjunto de 'cosas", cuya diversidad reproduciría el lenguaje. Intentar esto sena hacer metafísica. Sólo el lenguaje científico puede hablar de sí mismo, una parte del lenguaje puede hablar de la otra parte: no se puede ir más allá de! lenguaje". Esta imposibilidad del lenguaje de ser trascendido es la tesis fundamental de Neurath, que polemiza en este punto con los demás representantes del Círculo de Viena y, en especial, con Carnap y Schlick ("Erkenntnis", III, 1932, p. 204 y sigs.; IV, 1933, p. 346 y sigs.). El criterio de verdad de las proposiciones lingüísticas no consiste en su comparación con datos o experiencias inmediatas, sino sólo en su comparación con otras proposiciones lingüísticas en el interior del sistema universal del lenguaje científico. Las expresiones sólo se pueden comparar con otras expresiones: se declaran verdaderas cuando se insertan en el sistema lingüístico; falsas, cuando no pueden hallar sitio en él; pero no puede hablarse del "lenguaje" y juzgar del mismo situándose fuera del propio lenguaje desde el punto de vista de la "realidad". La realidad misma es para Neurath, "la totalidad de las proposiciones", o sea, el lenguaje: de modo que no subsiste isomorfismo, es decir, correspondencia entre lenguaje y realidad sino más bien identidad; y como la realidad es el lenguaje, así también el lenguaje es la realidad, o sea, un hecho físico con el mismo titulo que los demás. Esta es la tesis del *fisicalismo* en su expresión extrema.

Desde este punto de vista Neurath rechaza la existencia de "protocolos originarios" que pertenecerían a un sujeto singular y, por tanto, rechaza el solipsismo metódico de Carnap. Una proposición protocolaria en cuanto proposición lingüística es ya, por sí misma, universal e intersubjetiva aunque incluya el nombre propio y las circunstancias determinadas de aquel que la expresa. Es evidente que este punto de vista debe excluir como carente de sentido o como "puro lirismo" todo problema filosófico que no se deje formular en el lenguaje físico y tienda, además, a resolver el mismo lenguaje en el hecho físico del sonido. Neurath ha formulado en estos términos las premisas de una *sociologia fisicalista* como estudio del *comportamiento social y* parte de la ciencia unificada. Esta sociología debería limitarse a observar las correlaciones existentes de hecho entre los fenómenos sociales con miras a establecer predicciones para el futuro. Su última formulación de este concepto (en la *Enciclopedia de la ciencia unificada)* concede, no obstante, gran importancia al carácter incierto y problemático de toda predicción sociológica.

809 WITTGENSTEIN: LENGUAJE Y HECHOS

La figura dominante del neoempirismo es la de Ludwig Wittgenstein, nacido en Viena el 26 de abril de 1889 y muerto en Cambridge el 29 de abril de 1951. Antes de la primera guerra mundial estuvo en Cambridge estudiando durante

varios años, siendo compañero de Russell. Después de la guerra ejerció de maestro en las escuelas elementales de Austria, tomando contacto con algunos miembros del Círculo de Viena. En 1929 volvió a Cambridge, donde, en 1939, sucedió en la cátedra a Moore. Durante la segunda Guerra Mundial sirvió algún tiempo en un hospital de Londres. Se jubiló de la cátedra en 1947.

En 1921 publicó en los "Annalen der Naturphilosophie" el *Tratado lógico-filosófico*, reeditado en Londres un año después (1922) en su traducción inglesa y con una introducción de Russell. Durante el resto de su vida no publicó más que un solo artículo (*Observaciones sobre la forma lógica* en Actas de la "Aristotelian Society", 1929). Pero dejó inéditos muchos manuscritos, algunos de los cuales todavía circulan privadamente en Inglaterra con el nombre de *Cuaderno azul* (*Blue Book*, 1933-34) y *Cuaderno marrón* (*Brown Book*, 1934-35). De este material inédito proceden las *Investigaciones filosóficas,* publicadas en 1953; las *Notas sobre los fundamentos de la matemática,* publicadas en 1956 y los *Cuadernos azul y marrón,* publicados en 1958.

El *Tratado,* por una parte, y los demás escritos - sobre todo los publicados en las *Investigaciones filosóficas*– por otra, constituyen las dos principales fuentes de inspiración de las dos corrientes fundamentales del neoempirismo: el *Tratado* del neopositivismo, y los demás escritos de la filosofía analítica. La fuente principal de inspiración de la primera fase del pensamiento de Wittgenstein es la obra de Russell.

En ambas fases, la filosofía de Wittgenstein, es sustancialmente, una teoría del lenguaje. Los términos de que se vale son dos: el mundo, como totalidad dé *hechos*, y el lenguaje como totalidad de *proposiciones* expresivas de los hechos. Las proposiciones, a su vez (en cuanto palabras, signos, sonidos, etc.) son hechos; pero, a diferencia de los demás hechos que acaecen o se manifiestan v son mudos, significan y expresan precisamente hechos. Estos presupuestos constituyen los límites generales de las investigaciones de Wittgenstein. En el *Tratado lógico-filosófico,* la relación entre los hechos del mundo y los constitutivos del lenguaje se expresa en la tesis de que el lenguaje es la *representación lógica del mundo.* Según Wittgenstein, no existe una esfera del "pensamiento" o del "conocimiento" que haga de mediación entre el mundo y el lenguaje. Afirmaciones como las siguientes: "La representación lógica de los hechos es el pensamiento" (*Trat.*, 3); "La totalidad de los pensamientos verdaderos es una representación del mundo" (3.01); "El pensamiento es la proposición significante" (4), equivalen a la identificación del pensamiento con el lenguaje y a la extensión al pensamiento de la misma limitación que vale para el lenguaje: no es pensable ni expresable nada que no sea un hecho del mundo. Este es el presupuesto empirista fundamental de la filosofía de Wittgenstein.

Como queda dicho, el mundo es, según Wittgenstein, "La totalidad de los hechos"; más exactamente es la. totalidad de los *hechos atómicos* (*Sachverhalte* = estados de cosas), es decir, de los hechos que acaecen independientemente unos de otros (2.04-2.062). Todo hecho complejo resulta compuesto de hechos atómicos. A su vez, un hecho atómico resulta compuesto de *objetos* simples, o sea, indescomponibles, que

constituyen "la sustancia del mundo" (2.021). Se llama *forma* de los objetos al conjunto de los modos determinados en que pueden éstos combinarse en los hechos atómicos. Por lo cual la forma de tos objetos es también la *estructura* del hecho atómico y, en este sentido, son formas de los objetos el espacio, el tiempo, el color (2.0251-2.034).

Los objetos así entendidos son los *análogos* de lo que Mach llamaba "elementos" y que identificaba con las sensaciones (§ 785). Según Mach, estos elementos entran a componer igualmente las cosas y los procesos psíquicos dirigidos al conocimiento de las cosas. Según Wittgenstein, los objetos entran a componer igualmente los hechos atómicos que son elementos constitutivos del mundo y, en forma de *nombres,* las proposiciones atómicas que son los elementos constitutivos del lenguaje. En efecto, la proposición es, en opinión de Wittgenstein, la representación (*Bild*) de un hecho; pero no en el sentido de imagen o copia sino en el de representación *formal* o *lógica* del hecho, es decir, de representar una determinada configuración posible de los objetos que constituyen el hecho. Toda representación debe tener algo en común con la realidad representada. La proposición tiene en común con el hecho atómico la *forma* de los objetos, esto es, una determinada posibilidad de combinación de los objetos entre sí. Esto determina la conexión necesaria entre las proposiciones y los hechos: conexión que, por un lado, hace representables, es decir, expresables los hechos en el lenguaje y, por otro lado, hace válido, o sea, *dotado de sentido*, el lenguaje mismo, garantizándole su correspondencia con el mundo. Desde este punto de vista, una proposición tiene sentido si expresa la posibilidad de un hecho: es decir, si sus constitutivos (signos o palabras) están combinados juntamente en una forma que es una de las. formas posibles de combinación de los objetos que constituyen el hecho. Wittgenstein afirma que el sentido de la proposición consiste en una "situación construida con fin experimental" (4.031): lo cual quiere decir que una proposición que tiene sentido representa un hecho *posible y* posible en cuanto es, a su vez, posible la combinación de objetos que constituyen el hecho. Del sentido de la proposición se distingue su *verdad* que se produce cuando la proposición representa no un hecho posible sino un hecho real. La forma afirmativa y la forma negativa de una misma proposición (por ej., "Esta rosa es roja", "Esta rosa no es roja") ambas tienen sentido porque son igualmente posibles; pero sólo una de ellas es verdadera (4.05-4.061).

Desde este punto de vista quedan justificadas en su validez las ciencias empíricas de la naturaleza. En efecto, "el mundo está completamente descrito por todas las proposiciones elementales más la indicación de cuáles son verdaderas v cuáles falsas" (4.26); "la totalidad de las proposiciones verdaderas constituye la ciencia natural total o la totalidad de las ciencias naturales" (4.11). Pero las ciencias están constituidas, además de por proposiciones elementales, por leyes, hipótesis y teorías; en cuanto al valor de estos instrumentos, Wittgenstein adopta una actitud que reproduce la de Hume. De una proposición elemental no se puede inferir otra (5.134) porque toda proposición elemental concierne a un hecho atómico y los hechos atómicos son independientes unos de otros. No hay un nexo causal que justifique tales inferencias y, por tanto, es

imposible inferir los acontecimientos del futuro de los presentes. "La fe en el nexo causal es superstición" (5.1361), dice Wittgenstein. Desde este punto de vista, hablando con propiedad, no existen leyes naturales. Las leyes, esto es, las regularidades, pertenecen sólo a la lógica y "fuera de la lógica todo es azar" (6.3). Las teorías que reducen a forma unitaria la descripción del universo, por ejemplo la mecánica de Newton, las compara Wittgenstein a un entramado suficientemente espeso, por ejemplo, a mallas cuadradas que cubren una superficie blanca llena de manchas negras irregulares. Con el entramado se puede reducir a forma unitaria la descripción de la superficie porque se puede llegar a decir de toda cuadricula si es negra o es blanca. Pero se trata de una forma arbitraria, porque lo mismo podría lograrse con una red de malla triangular o hexagonal. Asimismo son también arbitrarios los diversos sistemas que pueden emplearse para la descripción del universo y, a lo más, puede decirse que con un sistema se obtiene una descripción más simple que con otro. La red es el aparato lógico de la teoría: aparato que proporciona los ladrillos para la construcción del edificio de la ciencia; de tal manera que una teoría científica no quiere decir más que esto: "Cualquier edificio que quieras levantar, lo has de construir con estos ladrillos y sólo con éstos" (6.341). Por eso una teoría científica no dice nada sobre el universo como la red elegida, en el ejemplo anterior, nada dice sobre la figura de las manchas. Sin embargo, algo dice del universo el hecho de que se le pueda describir más simplemente con una teoría que con otra (6.342). Estas consideraciones eliminan del universo toda forma de necesidad. "No existe fuerza alguna en virtud de la cual deba ocurrir una cosa porque haya ocurrido otra" (6.37). Que el sol salga mañana es una hipótesis: quiere decir: no sabemos si saldrá. La probabilidad misma no es sino ignorancia. En efecto, una proposición no es en sí ni probable ni improbable porque el hecho, al que la misma se refiere en todo caso, acaece o no acaece, sin término medio (5.153). Se echa mano de la probabilidad cuando falta la certeza, cuando no se conoce perfectamente un hecho, pero se sabe algo sobre su forma, es decir, sobre su posibilidad (5.156).

810 WITTGENSTEIN: LAS TAUTOLOGÍAS

Estas consideraciones de Wittgenstein equivalen a la confirmación de la doctrina, común a Leibniz y Hume, del carácter contingente (no necesario) de las proposiciones que conciernen a los hechos. Pero, junto a tales proposiciones, Leibniz admitía "las verdades de razón" y Hume las verdades que conciernen a las "relaciones entre ideas"; pero ambos atribuían a este tipo de proposiciones, la "necesidad" en el sentido de que la negación de las mismas implica contradicción. Wittgenstein admite, junto a las proposiciones elementales que expresan las posibilidades de los hechos y son verdaderas cuando los hechos las confirman, proposiciones que expresan la posibilidad general o esencial de los hechos, pero que son verdaderas independientemente de los propios hechos. Estas proposiciones reciben el nombre de *tautologías*

y su tratado constituye una de las mejores contribuciones de Wittgenstein a la teoría lógica.

La proposición "Llueve" expresa la posibilidad de un hecho y es verdadera si ocurre este hecho, o sea, si llueve en realidad. La proposición "No llueve" expresa también la posibilidad de un hecho y es verdadera si, en realidad, no llueve. Pero la proposición "Llueve y no llueve" expresa *todas* las posibilidades que se refieren al tiempo. Es realmente verdadera independientemente del tiempo que hace; el hecho de que llueva o que no llueva ni la confirma ni la desmiente. Por otro lado, la proposición "Este soltero está casado" no expresa un hecho sino una imposibilidad (ya que "soltero" significa "no casado"): por tanto, es falsa independientemente de todo hecho, ya que el hecho de que el hombre a quien se refiere sea soltero o casado no quita ni añade nada a su imposibilidad. Ahora bien "Llueve o no llueve" es un ejemplo de tautología; "Este soltero está casado" es un ejemplo de contradicción. Tautología y contradicción son, pues, respectivamente, necesariamente verdadera y necesariamente falsa, con independencia de toda confirmación. Según Wittgenstein, esto es así porque la tautología es verdadera v la contradicción es falsa para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales que las constituyen: en otros términos, la primera es verdadera v la segunda es falsa *ocurra lo que ocurra* (4.46-4.461). Pero esto quiere también decir que tautología y contradicción no son representaciones de la realidad, es decir, no representan ninguna situación posible. La primera permite *toda* situación posible, la segunda *ninguna* (4.462). En consecuencia, no están provistas de sentido como lo están las proposiciones elementales; sin embargo, no se pueden declarar "no sentidos" porque pertenecen al *simbolismo*, esto es, constituyen el campo propio y verdadero de la lógica.

Todas las proposiciones de la lógica son tautologías, según el parecer de Wittgenstein (6.1). Las proposiciones "no dicen nada": son analíticas en el sentido kantiano (6.11). Su característica fundamental es que se pueden reconocer verdaderas basándose en sólo el símbolo, mientras que la característica de las proposiciones no lógicas es que no se pueden reconocer verdaderas v falsas sólo basándose en las proposiciones mismas (6.113). Las proposiciones lógicas no dicen nada porque no conciernen a hechos sino a modos posibles de conexión entre las proposiciones o de transformación de una proposición en otra: es decir, conciernen a operaciones puramente *lingüísticas* que establecen equivalencias (o no equivalencias) de significado entre expresiones lingüísticas. Por esta razón, la experiencia no puede ni confirmar ni contradecir las proposiciones lógicas (6.121-6.1222). La única conexión de las proposiciones lógicas con el mundo es que presuponen que los nombres tienen significado v las proposiciones elementales, sentido. La lógica revela lo que hay de necesario en la naturaleza de los signos lingüísticos: "En la lógica habla la naturaleza misma de los signos necesarios" (6.124). A la lógica se reduce la matemática que, en opinión de Wittgenstein, es "un método de la lógica" (6.2). El signo de igualdad de que se sirve la matemática

expresa la sustituibilidad de las expresiones entre las cuales se inscribe: lo cual quiere decir que las dos expresiones tienen el mismo significado, esto es, son tautológicas. La lógica y la matemática constituyen todo el campo de la *necesidad.* La necesidad y la imposibilidad existen sólo en la lógica, pues ya se ha visto que los hechos no tienen necesidad y que las proposiciones que expresan hechos no pueden tenerla. Wittgenstein dice a este propósito que la verdad de la tautología es *cierta,* la de la proposición *posible,* la de la contradicción *imposible* (4.464). Sin embargo, la necesidad lógica no urge nada. Deja que los hechos sucedan en su pura casualidad (6.37;6.41).

De esta manera replantea Wittgenstein la dicotomía instaurada por Hume como distinción entre proposiciones significantes que expresan hechos posibles, y proposiciones no significantes pero verdaderas, que son tautologías. Al igual que Hume, admite también que hay proposiciones ni significantes ni tautológicas, y éstas son *no sentidos.* La mayor parte de las proposiciones filosóficas son *no sentidos*: es decir, derivan del hecho que no se comprende la lógica del lenguaje. En efecto, por un lado, las proposiciones significantes no son la asignación de las ciencias naturales ni permiten inferencia alguna más allá de lo que muestran o manifiestan. Por otra parte, las tautologías, de que se ocupa la lógica, conciernen sólo a la forma de las proposiciones y no permiten decir nada sobre la realidad o sobre el mundo. Ni las unas ni las otras permiten ninguna generalización filosófica, ninguna visión o intuición del mundo en su totalidad. El único fin positivo que Wittgenstein reconoce a la filosofía es el de ser una "crítica del lenguaje' (4.0031), o sea, una "clarificación lógica del pensamiento" (4.112). Pero, en este sentido, la filosofía no es una doctrina sino una *actividad* y su objeto no es producir "proposiciones filosóficas" sino esclarecer el significado de las proposiciones; "la filosofía debe hacer claras y delimitar con precisión las ideas que de otro modo serían, por así decirlo, turbias y confusas" (4.112). Y este es precisamente el objeto a que se dedica el *Tratado lógico-filosófico.*

Todas las tesis de esta obra están condicionadas por el principio que constituye el propósito ontológico fundamental de Wittgenstein: el mundo está constituido por hechos; los hechos *acaecen y se manifiestan* en aquellos otros hechos que son las proposiciones significantes. Así los límites del lenguaje son los límites del mundo y los límites de *mi* lenguaje son los límites de *mi* mundo, es decir, de todo lo que puedo captar, pensar y expresar. En este sentido, el solipsismo es verdadero, pero no en cuanto reduce el mundo al yo sino más bien en que reduce el yo al mundo. No obstante, el límite no pertenece al mundo (no es un hecho del mundo) y por eso no se expresa en el lenguaje ni tampoco se puede hablar: por eso también el solipsismo ex inexpresable (5.62-5.641). Tampoco se puede hablar del mundo en su totalidad, pues nunca es un hecho. Dice Wittgenstein: "No *como* el mundo sea, es lo que es místico, sino *que* ello sea" (6.44). Los hechos constituyen, y las proposiciones manifiestan el *como* del mundo, sus determinaciones: no el *que,* su esencia total y única, su valor, su *porqué.* En cuanto al valor, que es un deber ser, nunca es un hecho y si es un hecho deja de ser valor, de modo que "en el mundo no hay ningún valor y, si lo hubiera, no tendría valor"

(6.41). Por tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética; la ética es inexpresable (6.42). Tampoco se puede hablar de la muerte que no es un hecho ("No se vive la muerte", 6.4311). En consecuencia, todos los problemas relativos al mundo, a la vida, a la muerte y a los fines mímanos, tampoco se pueden plantear: no pueden tener respuesta porque no son preguntas. Wittgenstein no niega que lo inexpresable *no exista:* lo inexpresable, dice, "*se muestra*, es lo que es místico" (6.522). Pero no dice qué significa este *ser* de lo inexpresable. En cuanto al *mostrarse* del mismo, es cosa que ocurre en silencio. Cuando se. ha demostrado que todas las preguntas metafísicas no tienen sentido y que aquello de lo que no se debe hablar se debe callar, ya no queda ninguna pregunta. Pero esta es precisamente la respuesta: el problema de la vida se resuelve cuando desaparece (6.52-7),

811 WITTGENSTEIN: LA PLURALIDAD DE LOS LENGUAJES

La teoría del lenguaje expuesta en el *Tratado* es, como la de Aristóteles, una teoría apofàntica: el lenguaje es la manifestación de lo que es. Pero para Aristóteles "lo que es ' es la estructura *necesaria* del mundo, y esta estructura determina necesariamente las formas lingüísticas que, en sus expresiones esenciales, la reproducen. En cambio, para Winttgenstein "lo que es" es un conjunto de hechos que simplemente "acaecen" sin orden ni conexión recíprocos y, por tanto, sin necesidad. Sin embargo, tales hechos determinan necesariamente su manifestación lingüística, es decir, las proposiciones atómicas; e indirectamente determinan la necesidad de las proposiciones de lógica. Ahora bien, la necesidad de la relación mundo-lenguaje mientras está de acuerdo con el propósito ontológico de Aristóteles para el cual el mundo es necesidad, no resulta coherente con el propósito ontológico de Wittgenstein para el cual el mundo es casualidad. En consecuencia, no es de extrañar que, en un momento dado, Wittgenstein abandone las tesis del *Tratado* e introduzca en la misma relación mundo-lenguaje el carácter no necesario que había reconocido a los hechos del mundo. Ahora bien, si aquella relación es necesaria y también única (no puede ser distinta de lo que es); y es único el lenguaje definido por la naturaleza de la misma relación. Pero si aquella relación no es necesaria, puede adoptar formas diversas; y son posibles formas diversas de lenguaje marcadas por las varias formas posibles que puede adoptar aquella relación. Esta es precisamente la tesis que Wittgenstein comenzó a desarrollar a partir de 1933 y que halla su mejor expresión en las *Philosophical Investigations* cuya primera parte fue terminada en 1945 y la segunda fue redactada entre 1947 y 1949.

Desde este puntó de vista, el lenguaje descrito en el *Tratado* según el cual cada palabra tiene un significado y el significado es el objeto por el que la palabra está, es sólo una de las formas del lenguaje junto a la cual son posibles infinitas más. La multiplicidad de los lenguajes tampoco puede determinarse de una vez por todas: nuevos tipos de lenguaje, nuevos *juegos lingüísticos* nacen de continuo mientras otros van cayendo en desuso y son olvidados. El término "juegos lingüísticos" lo emplea

Wittgenstein precisamente para subrayar el hecho de que el lenguaje es una actividad o una forma de vida. Como ejemplos de multiplicidad de los juegos lingüísticos, nos da los siguientes: dar órdenes y obedecerlas; describir la apariencia de un objeto o dar sus medidas; construir un objeto basándose en una descripción (un dibujo); narrar un suceso; especular acerca de un acontecimiento; formular y someter a prueba una hipótesis; presentar los resultados de un experimento en tablas y diagramas; inventar una historia y leerla; recitar en el teatro; cantar una tonada; adivinar enigmas: hacer un chiste o contarlo; resolver un problema de aritmética práctica; traducir de una lengua a otra; preguntar, agradecer, maldecir, augurar, rogar *(Phil. Inv.*, 23). La misma matemática es un juego lingüístico. En efecto, hacer matemática significa "*actuar* de acuerdo con ciertas reglas" (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, IV, 1). La necesidad que preside este actuar, el "debe" *(Must),* es lo propio de las técnicas en que consiste la matemática y que constituyen un modo particular de tratar las situaciones. "La matemática, dice Wittgenstein, constituye una red de normas" (*Ib.*, V, 46). La heterogeneidad de los juegos lingüísticos es tal que ni siquiera se puede reducirlos a un concepto común; sus relaciones recíprocas pueden caracterizarse como "parecidos de familia" y, así como los miembros de una familia tienen varios parecidos entre sí, en estatura, rasgos, etc., así también los diversos lenguajes tienen diversas relaciones entre sí que no pueden reducirse a una sola *(Phil. Inv., 67).* En muchos de los juegos lingüísticos, el significado de las palabras consiste en el *uso.* "En una misma clase de casos, aunque no en todos, en los que empleamos la palabra 'significado', ésta puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (*Ib.*,43). Pero el uso no es una regla normativa que pueda imponerse al lenguaje: es lo que se muestra en el lenguaje mismo, la costumbre de sus técnicas. El ideal del lenguaje ha de hallarse en su misma realidad (101). "Claro está, dice Wittgenstein, que toda proposición de nuestro lenguaje está en orden tal como ella es. No estamos persiguiendo un ideal como si nuestras vagas proposiciones ordinarias todavía no hubiesen alcanzado un sentido completo y como si un lenguaje perfecto esperase a que nosotros lo construyéramos. Por otra parte, parece claro que, donde hay sentido, hay orden perfecto. Por eso debe haber un orden perfecto incluso en la mas vaga de las proposiciones" (98).

Por lo tanto, la filosofía como análisis del lenguaje no puede tener como fin rectificar el lenguaje y llevarlo a su forma completa o perfecta. Según dice Wittgenstein, la filosofía "no puede interferir en modo alguno con el uso efectivo del lenguaje, pero al fin sólo puede describirlo. En efecto, la filosofía no puede fundarlo y deja cada cosa tal como está" (124). La filosofía no explica ni deduce nada, sino que se limita a poner las cosas ante nosotros. Desde el momento en que cada cosa está "patente a la vista" no hay nada que explicar. Lo que parece escondido lo es solamente en virtud de su simplicidad y familiaridad: no se nota porque siempre está ante nuestros ojos y siempre está a la vista porque es lo que más importa (129). La filosofía puede muy bien comparar entre sí los diversos juegos lingüísticos v establecer entre ellos un orden con miras a un objeto particular; pero este será solamente uno de los muchos órdenes

posibles (132). "No queremos, dice Wittgenstein, perfeccionar o completar el sistema de reglas para el uso de nuestras palabras en forma inaudita. La claridad a que tendemos es siempre una claridad completa y esto significa simplemente que los problemas filosóficos deben desaparecer por completo. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero: este descubrimiento lleva la filosofía a la paz, pues la filosofía misma ya no es atormentada con cuestiones que la ponen en cuestión a ella misma" (133). El concepto de la filosofía como "enfermedad" y del tratamiento de esta enfermedad como cesación de filosofar domina la segunda fase de la filosofía del pensamiento de Wittgenstein, como la perspectiva del silencio místico frente a los problemas filosóficos había dominado en la primera. Sin embargo, no hay ningún tratamiento definitivo e inmunizante: "No existe un método de la filosofía porque hay tantos métodos como tratamientos" (133). Todos estos tratamientos consisten en trasladar las palabras de su uso metafísico a su empleo diario; los resultados son el descubrimiento de este o de aquel no-sentido o entorpecimiento que el entendimiento se ha procurado dando con su cabeza contra los límites del lenguaje. Estos entorpecimientos o chichones, nos hacen ver el valor del descubrimiento (119). Eliminando los tropiezos de los no-sentidos, la actividad filosófica curadora no hace sino trasladar las palabras a su uso diario y corriente sin afirmar nada suyo. "La filosofía, dice Wittgenstein, afirma sólo lo que cada uno admite" (599).

La defensa de la multiplicidad de lenguajes o, como pudiera decirse, del *relativismo lingüístico* es el aspecto más importante de la segunda fase de Wittgenstein. Esta tesis, paralela y análoga a la del relativismo de las culturas, se ve confirmada hoy, en el terreno de los hechos, por los estudios lingüísticos. Vinculada a ella hay otra tesis fundamental que aparece de vez en, cuando en las *Philosophical Investigations*: el lenguaje es un *instrumento* (una técnica o un conjunto de técnicas) para dar frente a situaciones existenciales. Dice Wittgenstein: "El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos... Los conceptos nos guían en las investigaciones: son la expresión de nuestros intereses y dirigen nuestros intereses" (569-70; cfr. 11). Por otro lado, no aparecen muy coherentes con éstas, otras tesis fundamentales de Wittgenstein. La primera es la que afirma que el lenguaje es un "juego". Como Wittgenstein declara servirse de esta palabra para subrayar el carácter de actividad o de vida del lenguaje, es difícil que no se conecte con la palabra misma la connotación común según la cual el juego es una actividad que se persigue por sí misma y no por un fin distinto. Si el lenguaje fuese juego (parece), sería final, no instrumental. La segunda tesis es el privilegio concedido al lenguaje ordinario o cotidiano que es, naturalmente, sólo uno de los juegos lingüísticos posibles y, por lo tanto, no se ve por qué debería ofrecer el criterio y la norma para la eliminación de los problemas filosóficos y la liberación de las dudas. Dice Wittgenstein: "Pensad en los instrumentos de la caja de herramientas de un obrero: un martillo, tenazas, sierra, destornillador, regla, bote, cola, clavos, tornillos. Las funciones de las palabras son tan distintas como las de estos objetos" (*Phil. Inv.*, 11). Pero basta acercarse un poco más de

cerca a las actividades de un artesano cualquiera para darse cuenta de que, en el lenguaje que las expresa, hav palabras, expresiones y modos de decir que no se refieren al languaje ordinario, sino que encuentran su propio contexto en la actividad específica del artesano. Los lenguajes científicos, naturalmente, se hallan mucho más lejos de los ordinarios v resultan irreducibles en sus significados a los de los usos corrientes aunque a veces se expresen con las mismas palabras. Si pluralismo lingüístico significa relativismo lingüístico, si todo lenguaje -como dice Wittgenstein- está en orden tal como está, no hav lenguaje alguno que comprenda a todos los demás ni que les pueda ofrecer un criterio cualquiera de interpretación o de rectificación. Por otra parte, si el lenguaje común está siempre en orden, si muestra en forma abierta v evidente todo lo que debe mostrar ¿cómo pueden nacer, en su seno, "no sentidos" que inducen a dudas inquietantes y quitan la paz?

812 CARNAP: RELACIONES Y EXPERIENCIAS

Al lado de Wittgenstein, la otra figura dominante del neopositivismo es la de Rudolf Carnap, nacido en Wuppertal (Alemania) el año 1891, que enseñó en las Universidades de Viena y de Praga, y desde 1936 en las de Chicago v Los Angeles (U.S.A.). A la época de su estancia en Austria y Alemania pertenecen las siguientes obras: *La construcción lógica del mundo,* 1928; *Seudoproblemas de la filosofía,* 1928; *Compendio de logística,* 1929; *De Oíos y del alma,* 1930; *La sintaxis lógica del lenguaje*, 1934; además de muchos otros artículos publicados en los primeros años de "Erkenntnis", entre los que tuvo mucha importancia el publicado en 1932 con el título de *La eliminación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje.*

A la época de permanencia en Estados Unidos pertenecen los siguientes escritos fundamentales: *Los fundamentos de la lógica y de la matemática* (en la "Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada"), 1939; *Introducción a la semántica,* 1942; *La formalización de la lógica,* 1943; *Significado y necesidad,* 1947; *Fundamentos lógicos de la probabilidad,* 1950, aparte de muchos otros artículos, entre los que destaca el titulado *Probabilidad y significado* (1936) que señala un cambio en la interpretación de la exigencia fundamental del neopositivismo.

Si las obras de Wittgenstein constituyen la fuente principal de inspiración para los filósofos del neoempirismo, las de Carnap dan a las tesis polémicas y constructivas de esta corriente la claridad y el desarrollo analítico que las ha hecho tan extensamente operantes en la filosofía contemporánea. Carnap siempre ha tenido presente v ha defendido constantemente una de las tesis fundamentales del Círculo de Viena: la ciencia es una sola, a pesar de la diversidad de los contenidos que forman los campos específicos de las distintas ciencias; y uno solo es también el lenguaje de la ciencia. La doctrina de Carnap, al igual que la de Wittgenstein, es sustancialmente una teoría del lenguaje. Pero mientras Wittgenstein insiste en el *atomismo* del lenguaje que refleja, en sus proposiciones elementales, la irrelatividad y la casualidad de los hechos

atómicos, Carnap insiste en el carácter sintáctico del lenguaje mismo, esto es, en las relaciones que conectan las proposiciones unas con otras. Coincide con Wittgenstein en admitir, al menos a determinado nivel o para un cierto tino de lenguaje, una relación, o especie de *contacto,* con un *dato* inmediato; pero este dato no es un "hecho", sino un elemento de naturaleza psíquica. La primera obra de Carnap, *La construcción lógica del mundo,* tiene como objeto declarado formular ei sistema de conceptos (u objetos) constitutivos de la ciencia, empleando por un lado la teoría de las relaciones, propia de la logística de Russell v Whitehead y, por otro lado, la reducción de la realidad a *datos* elementales, propia de la filosofía de Avenarius, Mach v Driesch (*Der Logische Aufbau der Welt*, § 3). En la obra de Carnap es evidente el influjo del neocriticismo que había insistido en el carácter lógicamente constructivo del conocimiento humano v había visto en la relación la categoría fundamental del mismo (§ 730).

Desde este punto de vista, la teoría del conocimiento es un análisis del modo de *construirse lógicamente* los objetos de la ciencia, partiendo de ciertos *elementos originales* que, precisamente en cuanto tales, no pueden ser considerados al mismo tiempo como construcciones lógicas. Según Carnap, estos elementos son las *experiencias vividas elementales* (*Elementarerlebnisse*), que él prefiere a las "sensaciones" de Mach porque la psicología de la forma (Köhler, Wertheimer) ha mostrado que las sensaciones no son datos sino abstracciones de los datos, por lo que no pueden alardear de prioridad gnoseológica. Sin embargo, Carnap afirma que las experiencias elementales son, como las sensaciones de Mach, *neutras* en el sentido de que no son propiamente ni físicas ni psíquicas, v que dichas sensaciones se refieren al yo, no originalmente, sino sólo en cuanto se habla de las experiencias vividas de los *otros* que se constituyen a través de las *mías* (*Ib.*, § 65). Las experiencias elementales tienen entre sí "relaciones fundamentales" (*Ib.*, § 83). Como relación fundamental, Carnap considera la del "recuerdo de semejanza" sobre cuya base dos experiencias son reconocidas parcialmente semejantes por medio del cotejo entre una de ellas y el recuerdo de la otra (*Ib.*, § 88). Utilizando las experiencias vividas elementales y la relación fundamental, en opinión de Carnap, se puede reconstruir todo el mundo psíquico v físico, independientemente de los conceptos de sustancia y de causa, de que se valía la metafísica tradicional. El mismo concepto de "esencia" lo emplea Carnap en el sentido de entender por "esencia constitucional" de un objeto la indicación del significado del *signo* del objeto mismo; y como el signo no tiene significado sino en una proposición, la esencia misma consiste en la indicación de los criterios de verdad de las proposiciones en las cuales puede recurrir el símbolo del objeto (*Ib.*, p. 161). Desde el punto de vista de la esencia entendida de esta manera, el yo es solamente "la clase de las experiencias elementales": Carnap niega que la existencia del yo sea un dato originario y repite la crítica de Nietzche (§ 664) al *cogito* cartesiano (*Ib.*, § 163). Por otro lado, la "realidad" (en cuanto se distingue del sueño, de la alucinación, de la fantasía) está constituida por objetos que tienen las siguientes contraseñas: 1° pertenecen a un sistema que obedece a leyes: es decir, al mundo psíquico o al mundo espiritual; 2° son intersubjetivos; 3° tienen un puesto en el orden del tiempo (*Ib.*,

§ 171). Por consiguiente, la realidad de los objetos no consiste ni en el ser independiente de la conciencia que conoce (como dice el realismo) ni en el ser dependiente de la misma (como dice el idealismo), sino en pertenecer a un campo en el que dominan leyes objetivas e independientes de la voluntad de cada uno y que, por lo mismo, son interpretadas por la metafísica como expresiones de una "sustancia"; la materia, la energía o algo parecido (*Ib.*, § 178).

Como se ve, la reconstrucción de la estructura lógica del mundo pone, según Carnap, a la metafísica fuera de juego. Carnap insiste en la crítica a la metafísica, en un famoso artículo publicado en "Erkenntnis" del año 1931, *La eliminación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje.* Carnap afirmaba que el lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis: es decir, de una lista de palabras que tienen un significado y de las reglas que presiden la formación de los enunciados y que indican cómo deben formarse con las diversas clases de palabras. Cuando no se tienen en cuenta estos dos hechos fundamentales, se producen dos especies de "seudo-proposiciones": las proposiciones en que figuran palabras de las que se admite por error que tengan un significado y las que se componen de palabras dotadas individualmente de sentido pero colocadas juntas en contra de la sintaxis y, por tanto, formando frases carentes de sentido. Estas dos especies de seudoproposiciones son las que se encuentran en la metafísica, pero no sólo en la antigua sino también en la más moderna. Carnap mostraba que, en la metafísica de Heidegger, la palabra "nada" era admitida como el nombre de un objeto y era tratada como tal, mientras que la nada no es el nombre de un objeto, sino simplemente la negación de una proposición posible como cuando se dice "fuera no hay nada" queriendo negar la proposición de que "fuera hay algo" (*Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, § 5). Carnap veía en la metafísica una expresión de la actitud de la persona respecto a la vida: o sea, algo parecido al arte; más la pretensión falaz de querer razonar. "En el fondo, decía, los metafísicos son músicos sin talento musical" (*Ib.*, § 7). En una nota de 1957, añadida a la traducción inglesa del escrito, Carnap declaró que iba dirigido contra la metafísica en el sentido de Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger, como pretensión de conocer la esencia de las cosas que trasciende la ciencia inductiva empíricamente fundada; no contra las tentativas de síntesis y de generalización de los resultados de las diversas ciencias. Pero esta limitación no aparece en sus primeros escritos y el prólogo de la *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934) expresa perfectamente el objetivo auténtico que Carnap asignaba a la filosofía: "La filosofía debe ser sustituida por la lógica de la ciencia —es decir, por el análisis lógico de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias, dado que la lógica de la ciencia no es más que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia" (*Logicai Syntax of Language*, Prologo).

813 CARNAP: DATO, PROTOCOLO, PREDICADOS OBSERVABLES

En la *Construcción lógica del mundo*, Carnap emplea (como ya se ha visto) dos clases de elementos: un elemento estrictamente lógico, la relación, y un elemento psicológico, la experiencia vivida. Estos dos ordenes de elementos

designados con nombres diversos constituyen los temas fundamentales de todas sus investigaciones sucesivas.

Por lo que respecta al segundo de ellos, o sea, al *dato* que es el punto de partida y de referencia de la construcción lógica, Carnap, al aceptar (a partir de 1931) la tesis de Neurath sobre la intranscendibilidad del lenguaje, afirma que el dato no se presenta, por así decirlo, en persona en el lenguaje mismo, sino a través de su expresión o formulación lingüística. En el ensayo *El lenguaje físico como lenguaje universal de la ciencia* (publicado en "Erkenntnis", II, 1931), Carnap distingue en la ciencia el lenguaje *sistemático y* el lenguaje de los *protocolos.* El primero comprende las proposiciones generales o leyes de naturaleza; el segundo está constituido por proposiciones *protocolares* que se refieren inmediatamente al dato y describen el contenido de la experiencia inmediata e incluso las más simples relaciones reales cognoscibles. De qué naturaleza sea precisamente el dato, si consta de sensaciones elementales, como quería Mach, o de experiencias vividas, o de cosas, es decir, de cuerpos tridimensionales inmediatamente percibidos, es cuestión que, según Carnap, se puede dejar en suspenso ("Erkenntnis", II, 1931, p. 439). Las proposiciones protocolares permiten la comprobación de la ciencia, si bien esta comprobación nunca concierne a cada una de las proposiciones de la ciencia misma sino a todo el sistema o, por lo menos, a una parte del sistema. Este sistema implica siempre un momento convencional, que es precisamente la forma misma del sistema; y hasta una ley natural, en relación con cada una de las proposiciones, es sólo una hipótesis. Pero como todo hombre puede admitir como punto de partida de sus afirmaciones solamente sus propios protocolos, Carnap, habla de un *solipsismo metódico.* El adjetivo ' metódico" quiere decir que no se pretende afirmar la existencia de un sujeto único y la no existencia de los demás, sino sólo reconocer el carácter privado de los protocolos originarios para poder llegar a proposiciones lingüísticas que pueden valer para todos los sujetos. Ahora bien, una afirmación cualquiera, aun estando fundada en los protocolos del sujeto que la cumple, tiene validez intersubjetiva cuando puede expresarse en lenguaje físico. Dice Carnap: "Si dos sujetos tienen diversas opiniones sobre la longitud de un segmento, sobre la temperatura de un cuerpo o sobre la frecuencia de una oscilación, esta diversidad de opiniones nunca se atribuye en física a una insuperable diferencia subjetiva, sino que se trata más bien de llegar, con un experimento apropiado, a la unificación de aquellas opiniones" (*Ib.*, p. 447). Por tanto, el lenguaje físico es por sí mismo intersubjetivo y válido universalmente; y en la medida en que las diversas ciencias (incluidas entre ellas las del espíritu, psicología, sociología, etc.) son auténticamente ciencias, deben expresarse en lenguaje físico y trasladar los llamados fenómenos psíquicos o espirituales a estados o condiciones de cuerpo físico. De aquí deriva un *materialismo metódico*: es decir, un materialismo que no afirma ni niega la existencia de la materia o del espíritu, sino que expresa solamente la exigencia de traducir en términos físicos los protocolos de toda clase para construir con ellos un lenguaje verdaderamente intersubjetivo, o sea, universalmente válido.

Mientras en la *Construcción lógica del mundo* el dato se presentaba en el lenguaje en persona, en la forma de la experiencia inmediata, en esta segunda fase de las investigaciones de Carnap se presenta en la forma de una

expresión lingüística, la proposición protocolar, que deja libre la interpretación de la naturaleza del dato mismo (que puede ser cosa o proceso psíquico). En una tercera fase que comienza con el escrito *Probabilidad y significado* (1936-37) el dato se aleja todavía más; se presenta en la forma de una posibilidad: la posibilidad de reducir, mediante un proceso más o menos largo y complejo, los predicados *descriptivos* del lenguaje científico en *predicados observables* que pertenecen al "lenguaje cosai", es decir, al lenguaje que empleamos en la vida de cada día al hablar de las cosas perceptibles que nos rodean. Naturalmente, los "predicados observables" son ya la transcripción lingüística al lenguaje común, de la posibilidad de obtener ciertos datos; y Jos predicados descriptivos de la ciencia son transcripciones de estas transcripciones en el sentido de que pueden ser reducidos a estas últimas con un proceso oportuno de *reducción.* Paralelamente, a la exigencia de la directa comprobación empírica de los enunciados científicos, que había sido la bandera del Circulo de Viena v de la primera fase del neoempirismo y que había sido adoptada como criterio de significación de las proposiciones sintéticas, Carnap sustituye la exigencia mucho más débil de la *confirmabilidad* que consiste precisamente en la posibilidad de reducir los predicados descriptivos a predicados observables *(Testability and Meaning*, en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, p. 70).

Desde este punto de vista, una comprobación completa y exhaustiva nunca es posible, sólo es posible una comprobación cada vez mayor, gradualmente creciente de los enunciados. En otros términos, de acuerdo con la terminología adoptada por Carnap en su última época, el acontecimiento que constituye la confirmación de un enunciado científico es un acontecimiento *posible*, entendiéndose por "posibilidad" la posibilidad física o causal, pero no la simplemente lógica. Por ejemplo, un acontecimiento que implique la transmisión de una señal con una velocidad mayor que la de la luz no es un acontecimiento posible, basándose en el principio físico que excluye que la velocidad de la luz pueda ser superada; mientras que es un acontecimiento posible, aunque inverosímil, que un hombre cargue un automóvil *(The Methodological Character of Theoretical Concepts,* en *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, 1956, I, p. 53-54).

Estos desarrollos le fueron sugeridos a Carnap por una consideración más atenta de la ciencia moderna, sobre todo de la física que, como ya se ha visto (§ 791) hace un uso amplio de términos y de entidades (llamadas a veces "constructos") sin referencia alguna aparente a las cosas o a los datos simples de la experiencia. Una de estas entidades es el "campo" que tiene una función fundamental en la física relativista. Carnap afirma que, en particular, esta entidad es reducible a términos elementales y que estos términos elementales, a su vez, pueden ser reducidos a propiedades observables de las cosas (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 24). Pero parece dudoso que esta doble reducción tenga un fundamento, y hasta un sentido, en el ámbito de la física misma. El propio Carnap ha observado que, en física, *comprender* una expresión, un enunciado, una teoría, significa "la capacidad de emplearla para la descripción de hechos conocidos o la predicción de

hechos nuevos" y que, por lo tanto, una "comprensión intuitiva o una traducción directa de un enunciado científico en términos referidos a propiedades observables no es ni necesaria ni posible" (*Ib.*, § 25).

814 CARNAP: LA SINTAXIS LÓGICA

El otro de los dos temas fundamentales sobre los que se centran las investigaciones de Carnap es la estructura lógica del lenguaje. Desde un principio, como ya se ha visto, Carnap considera el lenguaje como un *contexto* de relaciones y no como un *atomismo* de proposiciones (según la perspectiva de Wittgenstein en el *Tractatus*). Asimismo, desde un principio reconoce el carácter arbitrario y convencional del sistema de relación (es decir, de la lógica) en que consiste el lenguaje. Estos temas encuentran su mejor exposición analítica en la obra *La sintaxis lógica del lenguaje* publicada en 1934 y, en edición inglesa, el año 1937. La tesis fundamental de la obra es la de la multiplicidad y relatividad de los lenguajes, que Carnap expresa bajo la forma del *principio de tolerancia*: "No es nuestro proposito establecer prohibiciones sino solamente llegar a convenciones... En lógica no hay moral. Cada uno puede construir como quiere su propia lógica, esto es, su forma de lenguaje. Si quiere discutir con nosotros, sólo debe indicar cómo lo quiere hacer, dar reglas sintácticas, no argumentos filosóficos" *(Logicai Syntax of Language,* § 17). Desde este punto de vista no hay ningún lenguaje único ni privilegiado; pero existen, para cada lenguaje, reglas determinadas, propias de aquel lenguaje, y también hay reglas válidas para cualquier lenguaje. Estas reglas —y ésta es la segunda tesis fundamental de la obra— son de naturaleza *sintáctica*: o sea, expresan simplemente la posibilidad de combinación de los términos lingüísticos en los enunciados y de los enunciados en las consecuencias. Se trata de un "arte combinatorio" en el sentido de Leibniz o , según la definición de Carnap, de un *cálculo*, cuyas reglas determinan "en primer lugar las condiciones según las cuales una expresión [es decir, una serie de símbolos] pertenecen a una determinada categoría de expresiones; y en segundo lugar, las condiciones según las cuales es lícita la transformación de una o varias expresiones en otra u otras expresiones" (*Ib.*, § 2). Este cálculo prescinde totalmente del significado de los términos y del sentido de las proposiciones: de tal manera que no contiene ni presupone ninguna referencia semántica a hechos, realidades o entidades de cualquier género. Dice Carnap: "Para determinar si una proposición es consecuencia de otra o no lo es, no hay que hacer referencia alguna a sus significados... Basta que se dé la figura sintáctica de las proposiciones" de modo que "resulta superflua una lógica especial del significado; una lógica no formal es una *contradictio in adjecto*. La lógica es sintaxis" (*Ib.*, § 61).

En este supuesto, la sintaxis lógica de Carnap no es más que una formulación simbólica generalizada de los procedimientos matemáticos, que debe mucho a la obra de Hilbert (§ 794). En ella se distingue un *lenguaje I* que comprende la aritmética elemental y que se destaca por el hecho de que sólo se admiten proposiciones numéricas *definidas*, es decir,

tales que la posesión o no posesión de ellas por parte de un número cualquiera puede definirse por una serie *finita* de pasos deductivos de acuerdo con un método preestablecido; un *lenguaje II* que comprende además del I, otros conceptos *indefinidos* y en el que puede expresarse la aritmética de los números reales, el análisis matemático y la teoría de conjuntos; y una ulterior generalización que Carnap llama "sintaxis de cualquier lenguaje" fundada en las dos anteriores, pero especialmente en la segunda. A propósito de esta última, Carnap insiste en la importancia fundamental de la noción de "consecuencia". Dado un lenguaje cualquiera, dice Carnap, una vez establecido el término *consecuencia,* toda aserción concerniente a las relaciones lógicas está determinada con ello" *(Logicai Svntax,* § 46). La sintaxis universal se ocupa de establecer sustancialmente las reglas a que debe conformarse la definición de consecuencia o, en otros términos, a que deben conformarse las reglas de transformación de una expresión en otra.

La parte propiamente filosófica de la obra es la última, cuyo tema es "Filosofía y sintaxis". Va dirigida a la defensa de lo que Carnap llama "modo formal" o ‘‘sintáctico’ de hablar en contraposición al "modo material". La diferencia entre los dos modos resulta de los siguientes ejemplos, elegidos entre muchos aducidos por Carnap:

Modo material:	*Modo formal:*
1. Los números son clases de cosas.	1. Las expresiones numéricas son expresiones de clase del segundo nivel.
2. Los números forman parte de un especial género primitivo de objetos.	2. Las expresiones numéricas son expresiones del nivel cero.
3. Una cosa es un complejo de datos sensoriales.	3. Toda proposición, en la cual figura una designación de cosas, es equivalente a una clase de proposiciones en que no figuran designaciones del género, sino sólo de los datos sensoriales.
4. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.	4. La ciencia es un sistema de proposiciones y no de hombres.
5. Dios ha creado los números naturales (Kronecker).	5. Los símbolos de los números naturales son símbolos primitivos.
6. Todo color ocupa una posición.	6. Una expresión de colores va siempre acompañada, en las proposiciones, de una designación posicional.

La ventaja del modo formal de hablar consiste, según Carnap, en que elimina la posibilidad de controversias filosóficas que deja abiertas el

modo material. El modo material es un modo desviado o metafórico de hablar, que no es erróneo de por sí, pero que se presta fácilmente a ser empleado de modo incorrecto. Carnap afirma "que la traducibilidad al modo formal de hablar representa la piedra de toque de todas las proposiciones filosóficas o, más exactamente, de todas las proposiciones que no entran en el lenguaje de una ciencia empírica" (*Ib.*, § 81). No logran pasar por esta criba las proposiciones que se refieren a lo inexpresable, incluidas las de Wittgenstein. La proposición de "Lo inexpresable existe" equivale a "Existen objetos no describibles", es decir, "Existen objetos para los cuales no se dan designaciones objetivas": que en el lenguaje formal se traduce por la contradictoria "Existen designaciones objetivas que no son designaciones objetivas" (*Ib.*, § 81).

Carnap siempre ha admitido la distinción tradicional entre *intensión* y *extensión* (o connotación y denotación) del concepto (y en general del signo: distinción renovada por Frege, como la de sentido y significado (§ 795). Pero siguiendo las huellas de Russell (§ 800) y de Wittgenstein (*Tractatus*, 5.541-5.421), Carnap concibe la lógica enteramente en la dimensión de la extensión, identificando sin más el punto de vista sintáctico (al que se reduce la lógica) con el punto de vista extensional. Esto significa que para él los conceptos son clases o clases de clases, no esencias, cualidades o predicados; por ejemplo, "hombre" significa la "clase de los hombres" no la propiedad de ser nombre o animal racional o semejante. Sin embargo, Carnap no niega que existan proposiciones intensionales y que tales proposiciones tienen un significado en la lógica: tales son las que parecen expresar *una relación de inherencia* del predicado al sujeto (por ejemplo, "Los cuerpos son extensos") o las modales ("A es posible", "A es imposible", "A es necesario" "A es contingente"). No obstante, según Carnap, estas proposiciones pueden considerarse "cuasi-sintácticas", ya que son reducibles a enunciados sintácticos o extensionales si se traducen del modo material de hablar al modo formal. Así, "Los cuerpos son pesados" pasa a ser "El enunciado 'los cuerpos son pesados' es analítico"; y los enunciados modales antes citados se transforman en los siguientes " 'A' es posible", " 'A' es imposible", " 'A' es necesario", en los cuales A representa un enunciado (*Logicai Syntax*, §§ 67-69). En los escritos posteriores y, sobre todo, en el dedicado más específicamente a la lógica modal *Significado* y *necesidad* (1947), confirma sustancialmente esta reducción, pero tomando como base el concepto de la necesidad lógica (o analítica) y definiendo los otros significados modales con relación a éste: de modo que "p es imposible" significa "no-*p* es necesario"; "p es contingente" significa "p no es ni necesario ni imposible"; "p es posible" significa "p no es imposible" (*Meaning and Necessity*, 1956, § 39). Sin embargo, en la última fase de su actividad, Carnap ha dirigido cada vez más su atención al aspecto semántico y pragmatico del lenguaje que, como ya se ha visto, lo excluía en un principio de la lógica, reducida a pura sintaxis; y ha dado, entre otros, un análisis pragmático del significado intensional considerando como "la intensión de un predicado para un hablante *X* la condición general que un objeto debe satisfacer para que *X* aplique al mismo un predicado" (*Ib.*, p. 246). Carnap subraya que

con ello no se reduce la intensión a un acontecimiento mental porque la intensión puede ser determinada por un robot igual que por un hombre. Estas investigaciones de Carnap se incluyen en las discusiones entre los neoempiristas sobre algunos temas fundamentales de lógica y de metodología y se volverá sobre ellas a propósito de estas últimas (§ 818).

815 REICHENBACH

El objeto preferido de las investigaciones de Carnap es la matemática. En cambio, la física, es el objeto especial y casi exclusivo de las investigaciones de Hans Reichenbach (1891-1953) líder del neopositivismo alemán. Reichenbach fue profesor de física en Berlín desde 1926 hasta 1933; luego fue profesor de filosofía en Estambul (Turquía) desde 1933 hasta 1938 y, a partir de 1938, en la Universidad de Los Angeles (California) hasta su muerte. Sus escritos principales son los siguientes: *Filosofía de la doctrina del espacio-tiempo*, 1928; *Átomo y cosmos*, 1930; *Objeto y eamino de la filosofia actual de la naturaleza,* 1931 ; *Teoría de la probabilidad,* 1935; estos escritos vieron la luz pública en Alemania juntamente con otros muchos ensayos, algunos de ellos publicados en "Erkenntnis" de la que fue codirector en compañía de Carnap. En Norteamérica publicó: *Experiencia y predicción,* 1938; *Elementos de lógica simbólica,* 1947; *Teoría de la probabilidad,* 1949 (nueva edición corregida y aumentada de la obra publicada en Alemania el año 1935); *El nacimiento de la filosofía científica,* 1951; *La dirección del tiempo,* 1956 (postuma). En este último escrito Reichenbach identifica el orden del tiempo con el de la causalidad y afirma que en este orden la dirección viene establecida por la entropía. Las investigaciones de Reichenbach suelen ir enmarcadas en consideraciones históricas, poco afinadas y fantásticas. Además, se advierte cierto dogmatismo científico a lo largo de sus páginas, en contraste paradójico con el carácter probabilistico que reconoce él al conocimiento científico.

Las investigaciones de Reichenbach van orientadas en gran parte a la defensa y justificación analítica de la estructura probabilista de la ciencia. Para Reinchenbach, lógica deductiva y lógica inductiva son los dos aspectos fundamentales de la ciencia. Pero, como todos los positivistas, afirma que la deducción, como procedimiento puramente lógico, nunca alcanza la realidad. Sus resultados son necesarios pero vacíos pues la deducción conecta las proposiciones de tal manera que las combinaciones resultantes son verdaderas independientemente de la verdad de las proposiciones componentes. La combinación "Si ni Napoleón ni César alcanzaron la edad de 60 años, entonces Napoleón no alcanzó la edad de 60 años" es verdad tanto si Napoleón o César hayan muerto sin cumplir los 60, como en el caso contrario: no nos dice nada sobre el hecho al que se refiere. Por otro lado, la inducción; la inducción alcanza expresiones que se refieren a hechos y hacen posible su previsión; pero no logra la necesidad. En el escrito *Filosofía de la doctrina del espacio-tiempo,* Reichenbach sometía a crítica la interpretación rigurosamente determinista de la causalidad que se expresa en las leyes naturales e

insistía en el carácter probabilista de la misma causalidad. La física cuántica le parece la mejor confirmación de esta tesis y Reichenbach le dedica un importante ensayo de interpretación. Aludiendo a las relaciones de indeterminación de Heisenberg, Reichenbach habla de acontecimientos observables e inobservables: estos últimos serían *interfenómenos* que se introducirían por inferencias de tipo mucho más complicado que los anteriores. La introducción de los interfenómenos serviría para eliminar las anomalías causales, esto es, la relativa imprevisibilidad de los fenómenos cuánticos (*Philosophie Foundations of Quantum Mechanics*, § 8). Desde el punto de vista de los lenguajes en que puede describirse el mundo físico, se puede distinguir —según Reichenbach— el lenguaje corpuscular, el ondulatorio v el neutro. Los dos primeros incluyen anomalías causales y hacen imposible una descripción completa de los fenómenos. El tercero presenta, a su vez, una anomalía, pues elimina el principio de tercero excluido e introduce una lógica de tres valores por la cual, junto al verdadero y al falso, está el *indeterminado* (*Ib.*, § 30). Dada esta concepción de la ciencia, la teoría de la probabilidad pasa a ser de interés fundamental; más adelante (§ 816) hablaremos de los resultados conseguidos en ella por Reichenbach.

Reichenbach comparte la teoría común a todos los neoempiristas de que el significado de una proposición consiste en su comprobación; pero afirma que hay que recurrir a una comprobación *posible*, no efectual. A este propósito, distingue tres especies de posibilidad: posibilidad lógica que significa no contradictoriedad; posibilidad física que significa no contradictoriedad a las leyes físicas y posibilidad técnica que consiste en el uso de métodos prácticos conocidos. La física adopta ordinariamente como criterios de significación para sus enunciados la posibilidad física; pero en la discusión de las teorías físicas suele usar también la posibilidad lógica, para demostrar la inconsistencia de las teorías mismas (*Verificability Theory of Meaning* en *Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 80, 1951, p. 53 y sigs.).

816 PROBABILIDAD E INDUCCIÓN

Como ya se ha visto, es un lugar común del neoempirismo que la ciencia está constituida por dos procedimientos diversos: uno que consiste en formular inferencias o deducciones analíticas y otro que consiste en formular inductivamente proposiciones sobre la realidad. Los análisis de los positivistas se dirigen con preferencia al primero de estos procedimientos y a los problemas lógicos que suscita (cfr. § 819). Al segundo de ellos han contribuido con importantes aportaciones Carnap, Reichenbach y otros· a continuación damos una reseña de estas aportaciones.

Según el neopositivismo, que en este punto repite la doctrina de Hume, las proposiciones concernientes a hechos son posibles o contingentes, pero nunca necesarias. Además de las proposiciones universales o leyes (según la doctrina unánime de Wittgenstein, Schlick y Carnap), solamente hay *hipótesis* dotadas de valor probable. Desde los inicios, el neopositivismo se

ha opuesto a la tesis, propia del positivismo ochocentista, del riguroso determinismo causal de los fenómenos. El físico austriaco Philipp Frank (nacido el 1884), que fue uno de los fundadores del Círculo de Viena, ha sido también uno de los críticos del concepto clásico de causalidad *(El significado de la moderna teoría física para la teoría del conocimiento*, 1933; *El principio causal y sus límites,* 1932; *El fin de la física mecánica,* 1935; *Entre física y filosofía,* 1941; *La ciencia moderna y su filosofía*, 1949 [las dos últimas obras, publicadas en América, son colecciones de ensayos compuestos entre 1907 y 1947]). Frank ha criticado el significado ontológico o metafísico del principio de causalidad y lo ha considerado simplemente como una *regla de previsión.* A este propósito, la diferencia entre la física clásica y la física cuántica radica solamente en esto, que la primera explicaba la coincidencia sólo aproximativa entre las previsiones de los acontecimientos y los acontecimientos mismos recurriendo al carácter aproximado de la descripción sobre la que se funda la previsión; la segunda admite explícitamente la indeterminación de la relación entre previsión y acontecimiento futuro. Frank ha subrayado también la ilegitimidad de deducir generalizaciones metafísicas de los principios de los resultados de la ciencia experimental; y ha visto la base del contraste entre ciencia y filosofía en la adhesión de esta última a fases superadas de la ciencia misma.

En el ámbito de estas ideas, convertidas en patrimonio común de los neoempiristas, adquiere importancia fundamental el concepto de probabilidad, en orden a la interpretación de los enunciados factuales de la ciencia y, en particular, de las leyes científicas. La interpretación de este concepto, preferida por los neopositivistas, es la *estadística*: según ella, la probabilidad consiste en la frecuencia relativa con que un acontecimiento se verifica y concierne, no a cada acontecimiento, sino a *clases* de acontecimientos. Desde 1919, el matemático austriaco Richard Von Mises (nacido en 1883), miembro del Círculo de Berlín y autor, entre otros trabajos, de *un Manual del positivismo* (1939), había defendido la concepción estadística de las probabilidades, expuesta en su libro *Probabilidad, estadística y verdad* (1928). Más concretamente von Mises afirmaba que la probabilidad consiste en el *límite* de las frecuencias relativas: de modo que si para *n* observaciones el acontecimiento examinado tiene lugar *m* veces, el cociente *m/n* (frecuencia relativa) tiende a un valor-límite cuando numerador y denominador se hacen siempre cada vez mayores y este valor-límite puede ser admitido como medida de la probabilidad. Pero von Mises afirmaba también que el cálculo de probabilidades no puede servir para justificar la inferencia inductiva porque el paso de las observaciones a los principios teoréticos generales no es una conclusión lógica sino una elección: se puede suponer que tal elección resista a futuras observaciones, pero también puede cambiar en todo momento según los más diversos puntos de vista (*Kleines Lehrbuch des Positivismus,* § 14).

En cambio, Reichenbach, considera la probabilidad como un fundamento suficiente para la inducción (*Theory of Probability*, 1949, p. 446; *Experience and Prediction,* 1938, p. 339 y sigs.); con esta tesis están de acuerdo el norteamericano C. I. Lewis *(Analysis of Knowledge*,

1946) y los ingleses W. Kneale (*Probability and Induction*, 1949), I. O. Wisdom (*Foundation of Inference*, en *Natural Science*, 1952) y R. B. Braithwaite (*Scientific Explanation*, 1953). Por otro lado, ninguno de estos escritores afirma que el fundamento probabilista de la inducción equivalga a una justificación de la inducción misma en el sentido de que garantice en todo caso su éxito. Por una parte, consideran a la inducción como el único método a disposición del hombre para obtener lo que necesita, esto es, previsiones exactas y, por otro lado, como un método susceptible de autocorrección (Kneale, *op. cit.*, p. 235; Reichenbach, *op. cit.*, p. 446, 475). En todo caso, es un método que implica cierto riesgo ineliminable, por cuanto sirve a un mismo tiempo para limitar o para hacer calculable el riesgo.

Por su parte, Carnap (en un artículo de 1945 y luego en la obra *Fundamentos lógicos de la probabilidad,* 1950) y Russell (*Human Knowledge*, 1948, V, cap. I) han defendido el otro concepto fundamental de probabilidad (que es aquel sobre cuya base ha nacido el propio cálculo de probabilidades) según el cual la probabilidad misma consiste en el "grado de credibilidad" o de "racionabilidad" o de "confirmación" de una proposición singular (o del acontecimiento singular que la misma expresa); y reconoce que esta segunda clase de probabilidad es tan legítima como la otra (que considera la frecuencia relativa de clases de acontecimientos) y cumple funciones que la otra no puede cumplir. Particularmente, Carnap na demostrado que la objeción empirista contra la probabilidad singular —que la proposición "la probabilidad de que mañana lloverá es de 1/5" no puede comprobarse empíricamente porque mañana o lloverá o no lloverá— no es válida; porque aquella proposición no atribuye 1/5 de probabilidad a la lluvia de mañana sino más bien a ciertas relaciones lógicas entre la predicción de la lluvia y los partes meteorológicos. Según Carnap, ni la probabilidad singular es algo subjetivo y psicológico, aunque se llame "credibilidad" o "racionabilidad": porque consiste en la disponibilidad y en la naturaleza de las *pruebas* que pueden confirmar una hipótesis. Carnap ha construido un sistema de lógica cuantitativa inductiva sobre el fundamento del concepto de *confirmación* tomado en sus tres formas: positiva, comparativa y cuantitativa. El concepto *positivo* de confirmación es la relación entre dos enunciados *b* (hipótesis) y *p* (prueba) que puede expresarse por enunciados así: "*h* es confirmado por *p*"; "*b* es apoyado por *p*"; "*p* es una prueba (positiva) para *h*"; "*p* es una prueba que corrabora el sentido de *h*". El concepto *comparativo* o *topològico* de confirmación se suele expresar en enunciados que tienen la forma "*b* es más sólidamente confirmado (o apoyado o corroborado, etc.) por *p* que *h* 'por *p*' ". Por último, el concepto *cuantitativo* o *métrico,* es decir, el concepto de *grado de confirmación* puede ser, en los diversos campos, determinado por procedimientos análogos a aquellos con los que se ha introducido el concepto de temperatura para explicar los de "más caliente" o "menos caliente" o el concepto de *cociente intelectual* para determinar los grados comparativos de inteligencia. Carnap termina por atribuir una importancia fundamental a este concepto de probabilidad, con respecto al primero de los cuales admite también la legitimidad. El mismo camino siguen los demás

neoempiristas. El propio Popper, que anteriormente había defendido la probabilidad estadística *(Logik der Forschung,* 1934, cap. VIII), ha presentado una interpretación de la probabilidad estadística muy cercana a la singular, considerándola como la *disposición* o *propensión* de un determinado ordenamiento experimental. Desde este punto de vista se puede admitir, por ejemplo, que un dado tiene una disposición definida para caer sobre uno u otro de sus lados; que esta disposición puede cambiarse trucando el dado; que disposiciones de esta especie pueden cambiar de continuo y que nosotros podemos *operar* con *campos* de disposiciones o de entidades que determinan disposiciones. La probabilidad o disposición puede representarse en este caso por un vector en un *espacio de posibilidad* (*The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory*, en *Observation and Interpretation,* ed. por S. Kòrner, 1957, p. 67-68).

Pero tanto si la inducción se funda en la probabilidad estadística como si se funda en la probabilidad singular, su carácter azaroso no cambia: en una y otra interpretación, conserva ella la característica de ser un procedimiento *razonable* pero no infalible para formular previsiones. "Una decisión es razonable, dice Carnap, cuando está de acuerdo con las probabilidades calculadas sobre la base de las pruebas disponibles, aunque luego no tenga éxito" *(Logicai Foundations of Probability,* p. 181).

817 EL PRINCIPIO DE REFUTABILIDAD: POPPER

El instrumento polémico fundamental empleado constantemente por el neoempirismo para la crítica de la metafísica clásica y, en general, de toda proposición que no pertenezca ni a la lógica ni a las ciencias empíricas, es el criterio empleado por el mismo para decidir sobre el significado de una proposición. Una proposición tiene sentido si es susceptible de comprobación. La posibilidad de verificación (se entiende, comprobación empírica) constituye el único sentido posible de las proposiciones factuales: de modo que cuando una proposición no puede ser ni comprobada ni falsificada, carece de sentido y no es una "proposición" sino una "seudoproposición". En otras palabras, "el significado de una proposición es el método de su comprobación".

Así entendido, el criterio de significación ha sido la bandera polémica del empirismo contra todas las formas de la metafísica y, en general, de la filosofía tradicional: ya que parecía reducir a simples "no-sentidos" todas las proposiciones que no se refirieran a hechos o acontecimientos empíricos, es decir, todas las proposiciones no comprendidas en las ciencias de la naturaleza. No obstante, desde el principio, el significado y el alcance de aquel criterio han sido objeto de discusión y de critica: de tal manera que se le ha interpretado muy diversamente y ha experimentado restricciones o limitaciones cada vez más graves, aun permaneciendo en cierto modo la contraseña fundamental del neoempirismo.

El primer ataque contra él lo desencadenó dentro del mismo Círculo de Viena. el austriaco Karl Popper (nacido en 1902, actualmente profesor en la Universidad de Londres) en una obra *La lógica de la investigación,* publicada

en una revista dirigida por Frank y Schlick el año 1934 (la edición inglesa con un extenso apéndice se publicó en 1959). En primer lugar, Popper considera dogmática la división de las proposiciones en dos clases, la de las proposiciones significantes o científicas y la de las proposiciones no significantes o metafísicas, ya que esta división pretende fundarse en la naturaleza misma de las proposiciones, identificable de una vez para siempre. Según Popper, se trata más bien de señalar una línea de demarcación, esto es, de anticipar una proposición o de establecer una convención oportuna para la demarcación del dominio propio de la ciencia. En segundo lugar, afirma Popper que la experiencia hay que entenderla no como un mundo de datos, sino como un *método* y precisamente como un método de someter a prueba o a control los distintos sistemas teoréticos lógicamente posibles. Sobre estas bases, propone emplear como criterio de demarcación, no la verificabilidad, sino la *falsificabilidad* de las proposiciones: es decir, considerar como contraseña de un sistema científico la posibilidad de ser rebatido por la experiencia. Así la afirmación "mañana lloverá o no lloverá" no es empírica porque no puede ser rebatida, pero en cambio es científica la afirmación "mañana lloverá". La superioridad de este criterio de refutabilidad se funda, según Popper, en la asimetría entre verificabilidad y falsificabilidad: ya que mientras las proposiciones universales nunca pueden derivarse de las particulares, sin embargo pueden ser desmentidas por una sola de éstas: no basta haber comprobado que "este hombre es mortal" para afirmar que "todos los hombres son mortales"; pero basta haber comprobado aquella afirmación para desmentir la proposición universal "los hombres son inmortales". El método de la falsificación permite minusvalorar la inferencia inductiva sometiendo a la prueba de la falsificabilidad los sistemas deductivos constituidos por las transformaciones tautológicas de las proposiciones (*The Logic of Scientific Discovery*, § 6). Desde este punto de vista, una teoría puede llamarse empírica o falsificable si divide sin ambigüedad la clase de todas las posibles proposiciones fundamentales en dos subclases: la de las proposiciones con las cuales es incompatible y que constituyen los *falsificadores potenciales* de la teoría y la de las proposiciones que no la contradicen o que ella permite. Más brevemente, "una teoría es falsificable si la clase de sus falsificadores potenciales no es vacía" (*Ib.*, § 21).

En la obra de Popper el carácter problemático de la ciencia se subraya todavía más fuertemente que en la de los demás empiristas. Popper no duda en considerar la ciencia como un conjunto de conjeturas o de "anticipaciones" en el sentido baconiano, aunque sometidas a controles sitemáticos. "Nuestro método de investigación no es defender estas anticipaciones para hallar que tenemos razón. Al contrario, nosotros tratamos continuamente de abatirlas. Empleando todas las armas de nuestro arsenal lógico, matemático y técnico, tratamos de probar que nuestras anticipaciones son falsas, para colocar en su puesto nuevas anticipaciones, injustificadas e injustificables, nuevos 'prejuicios aventurados y prematuros' como Bacon las llamó despectivamente" (*Ib.*, § 85). En escritos más recientes, Popper opone esta doctrina a la del *esencialismo*, según la cual es posible una descripción exhaustiva y completa del mundo (de su "esencia"); y ha considerado como manifestación del esencialismo la misma ciencia

galileo-newtoniana. También contrapone su teoría al instrumentalismo (Duhem) según el cual las teorías científicas son meros instrumentos de cálculo (*Three Views Concerning Human Knowledge*, en *Contemporary British Philosophy*, 1956, p. 357 y sigs.) y extiende la crítica del esencialismo al dominio de las ciencias históricas considerando como manifestación del mismo al historicismo en cuanto considera la historia en su totalidad (*The Poverty of Historicism*, 1944). Por último, ve en el esencialismo el fundamento del absolutismo político, considerando como su jefe a Platón (*The Open Society and its Enemies*, 1945).

818 EL PRINCIPIO DE VERIFICABILIDAD

El escrito de Carnap *Probabilidad* y *significado* de 1936 señala el abandono definitivo, por parte del neoempirismo, del criterio de significación en la forma que le había dado el Círculo de Viena. Como ya se ha visto (§ 813), Carnap sugería en aquel ensayo que, para establecer la significación de enunciado empírico, basta la posibilidad de reducir los términos del mismo a predicados observables, aunque esta reducción llegue a ser posible por una larga cadena de enunciados intermedios. En esta forma que explica entre otras cosas el uso cada vez mayor que las disciplinas científicas hacen de entidades que nada tienen que ver con las cosas percibidas, el criterio de significación ha sido ampliamente aceptado por los neoempiristas. Y sigue siendo defendido por algunos de ellos.

Por otro lado, incluso en esta forma el criterio ha sido sometido a críticas radicales. C. G. Hempel (nacido en Alemania el 1905) que fue uno de los miembros del Círculo de Viena y que desde 1934 ha enseñado en las universidades americanas, considera que la exigencia de la reducibilidad, anticipada por Carnap, es demasiado estrecha para dar cuenta del significado de los enunciados científicos. La tesis de Hempel es que ningún enunciado singular de una teoría científica es reducible a enunciados de observación y que lo que una expresión "significa", respecto a datos empíricos potenciales depende de dos factores, a saber: del *entramado lingüístico* a que pertenece la expresión y que determina las reglas de inferencia de los enunciados y del *contexto teorético* en el que se encuentra la expresión, esto es, de la clase de hipótesis subsidiarias disponibles. Así los enunciados que expresan la ley de gravitación de Newton no tienen significado experimental en sí mismos; pero sólo cuando se emplean en un lenguaje que permite el desarrollo del cálculo y combinados con un adecuado sistema de otras hipótesis, adquieren cierto alcance con respecto a los fenómenos observables. Desde este punto de vista, sólo los enunciados que forman un sistema teorético y, mejor aún, sólo los sistemas en su *totalidad* tienen significado cognoscitivo. El significado cognoscitivo es cuestión de grados: hay sistemas cuyo vocabulario extralógico íntegro consta de términos observables y otros que difícilmente tienen un significado cualquiera sobre hallazgos empíricos (*The Concept of Cognitive Significance*, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 80, 1951, p. 74). Sobre estas bases Hempel ha dilucidado la formación de las teorías científicas demostrando que el significado empírico de los sistemas axiomáticos consiste en su

posibilidad de ser interpretados sobre la base de fenómenos empíricos, es decir, mediante proposiciones que conectan ciertos términos del vocabulario teórico con términos de observación: e insiste en el carácter parcial de esta posibilidad de interpretación *(The Theoretician's Dilemma*, 1958).

Análogo punto de vista defiende con propósitos todavía más radicales el lógico norteamericano Willard Van Orman Quine en escritos *(Lógica matemática,* 1940; *Métodos de lógica*, 1950; *Desde un punto de vista lógico*, 1953; *Palabra* y *objeto,* 1960) que, junto con importantes ensayos de lógica simbólica, contienen determinaciones muy importantes de la relación entre lógica y filosofía. En un ensayo de 1951, *Dos dogmas del empirismo,* Quine considera precisamente como "dogma" la exigencia propia del neoempirismo de definir en términos de experiencia el significado de las proposiciones factuales. Aun en la forma atenuada que esta exigencia tiene para Carnap, es decir, en la forma del *reduccionismo* de los términos de aquellas proposiciones a predicados observables, la exigencia misma no puede hallar satisfacción para todos los enunciados científicos ni, por lo mismo, puede valer como criterio de su "significado". Quine afirma que la unidad mínima que puede considerarse dotada de significado empírico es la totalidad de la ciencia. "La ciencia total, dice, matemática, natural y humana, se halla subdeterminada en grados diversos por la experiencia. Los márgenes del sistema deben cuadrar con la experiencia; el resto, con todos sus mitos y ficciones elaborados, tiene como objetivo suyo la simplicidad de las leyes" (*From a Logicai Point of View*, II, 6). Sin duda, el esquema conceptual de la experiencia es un instrumento para predecir las experiencias futuras a la luz de las experiencias pasadas. Pero los llamados objetos físicos se introducen en fas situaciones como intermediarios cómodos, no por vía de definiciones en términos de experiencia, sino solamente como posiciones *(posits)* irreducibles no muy distintas de las de los dioses de Homero. "Los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, pero no en especie. Ambas clases de entidades entran en nuestra concepción sólo como posiciones culturales. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a los otros sólo porque se ha demostrado y resulta un expediente más cómodo para forjar una estructura manejable en el flujo de la experiencia" (*Ib.*, II, 6). Hablar de "objetos físicos" o de "acontecimientos individuales subjetivos de sensación o de reflexión", como de las entidades a las que se refiere la física depende del propósito ontológico que se trata de asumir. Tanto la tesis del realismo como la del fenomenismo son "mitos" y la elección entre ellos depende de la variedad de los intereses y de los objetivos (*Ib.*, p. 16 y sigs.).

Según Quine, el dogma de la verificabilidad empírica se halla estrechamente vinculado con el otro de la distinción rigurosa entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas: distinción que constituye otro de los mayores puntos polémicos dentro del neoempirismo (§ 819).

En cierto modo, Quine representa el ala izquierda del movimiento neoempirista. La que pudiera llamarse el ala derecha pretende permanecer más fiel a la formulación originaria del criterio de significación,

admitiendo a todo lo más la forma atenuada dada al mismo por Carnap. Así Herbert Feigl, otro de los miembros del Círculo de Viena que actualmente enseña en la universidad de Minnesota, ha defendido precisamente en esta forma el criterio, pero considerándolo como una "propuesta" y no como una proposición; y esto con objeto de evitar que el mismo caiga bajo su propia jurisdicción (que lo haría inválido al no ser verificable empíricamente) y de reconocerle una validez no teórica sino pragmática. Feigl es también defensor de una interpretación "realista" de la ciencia, que admite la existencia de "entidades teoréticas" que puedan estar en conexión con términos que designan los datos de la observación directa (*Existential Hypotheses*, en "Philosophy of Science", 1950; *Some Major Issues and Developments in the Philosophy of Science of Logicai Empiricism*, en *Minnesota Studies in Philosophy of Science,* 1956, p. 3-37). Con análogo propósito, otro de los miembros del Círculo de Viena y ahora profesor en la Universidad del Estado de Iowa, Gustav Bergmann, ha vuelto a formular el criterio de significación como "principio de la experiencia inmediata" (*acquaintance*) en el sentido de que "todos los predicados descriptivos pertenecen a, o pueden ser definidos explícitamente (contextualmente) por medio de, una clase de términos que dominan caracteres que son inmediatamente observables" (en *Proceedings of the American Academy of Arts and Science,* vol. 80, 1951, p. 80). En otros términos, el principio exige que términos como "electrón", "coeficiente de fricción", "peso especifico" puedan definirse de tal manera que todos los términos que recurren en sus definiciones (excepto los conectivos lógicos *y, es, todo,* etc.) sean nombres o cosas inmediatamente percibidas o de constitutivos inmediatamente experimentados de tales cosas *(Philosophy of Science,* 1957, p. 5 y sigs.). Sin embargo, es característica de Bergmann la tentativa de analizar en forma lógica la experiencia recurriendo al concepto de *intencionalidad* (tomado de Brentano y de Husserl): el significado es el acto de conciencia que se refiere a su contenido o más exactamente a su "referente" *(Intentionality,* en "Archivio di Filosofía", 1955, p. 184).

819 PROPOSICIONES ANALÍTICAS Y SINTÉTICAS

El segundo fundamento del neoempirismo es la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas. Este fundamento se halla estrechamente vinculado con el primero, esto es, con la exigencia de la verificabilidad empírica de las proposiciones sintéticas. Proposiciones sintéticas son las que expresan hechos: su validez (o su "significado") consiste precisamente en su verificabilidad en el dominio de los hechos (del modo que estos se entiendan). Las proposiciones analíticas son válidas independientemente de los hechos: son las tautologías de que hablaba Wittgenstein. Carnap, Reichenbach y todos los neopositivistas han defendido y defienden el carácter analítico o tautológico de las proposiciones de la lógica y de la matemática. En un artículo de 1931 (reproducido posteriormente en *Readings in the Philosophy of Science,* 1953, p. 122-128) Carnap fundaba la diferencia entre ciencias *formales*

(lógica y matemática) y ciencias *factuales* (física, biología, psicología, sociología, etc.) precisamente en la diferencia entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas: las ciencias formales contienen sólo enunciados analíticos, las ciencias factuales contienen también enunciados sintéticos. Julius R. Weinberg en su acertado *Examen del positivismo lógico* de 1936 mostraba cómo el reconocimiento del carácter analítico de la lógica cerraba el camino a la metafísica. "Si la lógica no puede decir nada acerca del mundo, afirmaba él, una metafísica deductiva es absolutamente imposible. La eliminación de la metafísica deductiva, realizada ya en gran medida por Hume y Kant, resulta completa con esta demostración" (*An Examination of Logicai Positivism*, I, cap. II). Por aquel mismo tiempo, Friedrich Waismann negaba el carácter analítico o tautológico de las matemáticas en su *Introducción al pensamiento matemático* (1936). Y decía: "La matemática no consta de tautologías. Por lo que se refiere al signo de igualdad, observamos sólo que la escritura *a* = *b* se emplea en matemática como una regla que expresa que *a*, donde quiera que esté, puede ser sustituido por *b*... Por tanto, la igualdad no constituye una tautología sino más bien una *orden y* está mucho más próxima a una proposición empírica que a una tautología. En efecto, es una regla que dirige nuestras acciones (como una regla del juego de ajedrez) regla que puede ser observada o transgredida" (*Einführungm das mathematischeDenken*, IX, C).

Esta misma posibilidad de una distinción rigurosa entre proposiciones analíticas y sintéticas ha sido puesta en duda por Morton White en un ensayo de 1950 (en Sydney Hook, ed., *J. Dewey*, 1950, p. 316-330) y por Quine. Este último insistía en que todos los caminos ideados para esclarecer la noción misma de analiticidad la presuponen: así la analiticidad introducida por definición o con el criterio de la intercambiabilidad (por el cual dos términos se llaman analíticos si pueden ser sustituidos el uno por el otro en las expresiones en que aparecen sin quitar nada a su verdad) sirven ciertamente para establecer la analiticidad de ciertos . términos, pero no aclaran et significado mismo de la analiticidad. Ni pueden aclarar este significado las "reglas semánticas" que definen la analiticidad dentro de un determinado sistema lingüístico. En todos estos casos, la analiticidad simplemente se presupone. "Nunca se ha trazado un límite entre enunciados analíticos y sintéticos y que una distinción tal deba ser establecida es un dogma no empírico de los empiristas, un artículo metafísico de fe" (*From a Logicai Point of View*, II, 4). Según Quine, esto quiere decir que la distinción misma entre la parte debida a la experiencia y la debida al lenguaje es imposible de nacerse en el caso de enunciados particulares. La totalidad de nuestro conocimiento o de nuestras creencias es una construcción humana que toca la experiencia solamente en sus confines. Un conflicto con la experiencia en la periferia produce ocasionalmente una reacomodación en el interior del campo: lo cual quiere decir que los valores de verdad se redistribuyen en algunas de nuestras aserciones. La revaloración de algunas de ellas conduce a la revaloración de otras en virtud de sus conexiones lógicas; péro las mismas leyes lógicas no son más que algunas de las aserciones del sistema, algunos elementos del campo. Cuando algún

elemento del sistema cognoscitivo entra en conflicto con los confines empíricos del sistema queda siempre un amplio margen de *elección* sobre las aserciones que revalorar. Incluso una aserción muy próxima a la periferia del sistema puede ser mantenida frente a una experiencia recalcitrante, que es declarada entonces ilusoria o falaz. Por otro lado, tanto las leyes fundamentales para la construcción del sistema como las leyes lógicas pueden ser sometidas a revisión o negadas: como ha ocurrido con el principio de tercero excluido con respecto a la mecánica cuántica. Y en todo caso "resulta un disparate buscar un límite entre aserciones sintéticas que se apoyen contingentemente en la experiencia y aserciones analíticas que sean validas pase lo que pase" (*Ib.*, II, 6). La última obra de Quine, *Palabra y objeto* (1960) es la defensa y la ilustración analítica de este punto de vista.

Es bastante natural que la eliminación de lo que Quine ha llamado "los dos dogmas del empirismo" si se realiza bien a fondo, cambiaría radicalmente la estructura del empirismo. Difícilmente se podría continuar hablando del neoempirismo como de un empirismo "lógico". En este sentido, Arthur Pap ha propuesto hasta el abandono de la teoría lingüística de la necesidad lógica y ha considerado tal necesidad como "una propiedad intrínseca de las proposiciones, es decir, como una especie de *a priori* intuitivo" sugiriendo al mismo tiempo que las proposiciones son, no "meros enunciados lingüísticos", sino "objetos de creencia" en el mismo sentido en que los valores son objetos de preferencia o los sonidos objeto del oído (*Semantics and Necessary Truth*, 1958, p. 201). Sin embargo, la renuncia a los dos "dogmas" está muy lejos de ser compartida por todos los neoempiristas, algunos de los cuales incluso defienden explícitamente la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Es lo que hace Feigl (en el segundo de los artículos citados) insistiendo en que la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas es no sólo útil sino indispensable; y que su rechazo depende de la confusión del análisis lógico de los lenguajes artificialmente fijados por la investigación histórica sobre los lenguajes naturales.

820 LA SEMÁNTICA

En la *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934) Carnap concebía la lógica (en la que identificaba todo el propósito de la filosofía) como pura sintaxis o arte combinatario al que permanecía ajena la consideración del *significado* de los términos. Carnap afirmaba entonces que "una lógica especial del significado es superflua" (*Logicai Syntax*, § 71). Pero los años inmediatamente después de la aparición de la obra citada, Carnap se fue interesando cada vez más por los problemas inherentes a la teoría del significado, esto es, por la semántica en sentido estricto. Sus investigaciones sobre el principio de verificabilidad, sobre las modalidades, sobre la probabilidad y la inducción nacieron precisamente de este nuevo interés por la semántica, a la que Carnap dedicó en 1941 su obra *Introducción a la semántica,* estableciendo al mismo tiempo las relaciones entre semántica y sintaxis en otro escrito titulado *Formalización de la*

lógica (1942). Carnap declaró que aceptaba la división propuesta por Morris de la semiótica en sintaxis, semántica y pragmática (§ 797). La semántica contiene "la teoría de lo que habitualmente se llama el significado de las expresiones y, por tanto, el estudio que conduce a la construcción de un diccionario que traduce el lenguaje-objeto en el metalenguaje" (*Introduction to Semantics*, 1959, p. 10). Pero, además, contiene la teoría de la verdad y la de la deducción lógica porque verdad y consecuencia lógica son conceptos fundados en la relación de designación y, por ende, conceptos semánticos.

Al desarrollo de la semántica en este sentido prestó una contribución fundamental la escuela polaca de lógica y especialmente Alfred Tarski (nacido en 1901), profesor de filosofía de la matemática en Varsovia, de donde luego pasó a los Estados Unidos. Según Tarski, la semántica es la disciplina que "trata de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos (o 'estados de hecho') a los cuales se refieren aquellas expresiones". Como ejemplos típicos de conceptos semánticos se pueden mencionar los de designación, satisfacción y definición, como aparecen en los siguientes casos: La expresión "el padre de la patria" designa (denota) a George Washington; La nieve satisface la función proposicional (la condición) "*x* es blanco"; La ecuación "2 x = 1" define (determina unívocamente) el número 1/2. Por otro lado, la palabra verdad es de una naturaleza diferente: expresa la propiedad (o denota una clase) de ciertas expresiones, es decir, de los enunciados. Basándose en la teoría tradicional de la verdad (teoría de la correspondencia) un enunciado es verdadero si corresponde a la realidad o, como también puede decirse, si designa un estado de cosas existente. Más precisamente puede decirse: *El enunciado "la nieve es blanca" es verdadero si, v solamente si, la nieve es blanca.* La frase *la nieve es blanca,* cuando se coloca entre comillas pertenece al *lenguaje-objeto,* esto es, al lenguaje de que se habla: dicha frase puede ser considerada como un nombre porque el objeto de que se habla se representa siempre por un nombre. En cambio la frase *la nieve es blanca,* empleada sin comillas, pertenece al *metalenguaje,* es decir, al lenguaje con que hablamos del primer lenguaje y en cuyos términos desearíamos construir la definición de verdad para el primer lenguaje. Ahora bien, el metalenguaje que permite la definición exacta de la verdad y, en general, de los conceptos semánticos debe contener, además de las expresiones del lenguaje-objeto, los nombres de estas expresiones, o sea, una *riqueza mayor.* La distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje permite, según Tarski, eliminar la famosa antinomia del mentiroso: porque la frase "yo miento" se entiende en el sentido de "yo miento al decir *p"* donde *p* es un enunciado del lenguaje-objeto y no pertenece al metalenguaje en que se expresa la frase 'yo miento". Siendo esto así, se puede indicar con X la frase *la nieve es blanca* colocada entre comillas y p la misma frase sin comillas y entonces se tiene que *"X* es verdadera si, y sólo si, *p".* Esta, observa Tarski, no es una definición de la verdad, sino más bien "toda equivalencia obtenida sustituyendo *p* con un enunciado particular y *X* con el nombre de este enunciado puede ser

considerada como una definición parcial de la verdad, que explica en qué consiste la verdad de un enunciado individual" (*The Semantic Conception of Truth*, 1944, en *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, p. 55).

La definición semántica de la verdad ha sido diversamente interpretada. Por un lado, ha sido entendida como si dijese que "el afirmar la verdad de una proposición es lógicamente equivalente a afirmar esta proposición": así lo hace Max Black en *Lenguage and Philosophy* (1952). Por otro lado, se ha interpretado como si pretendiese sustituir al viejo concepto de correspondencia el de satisfacción y plenitud, en el sentido de que el enunciado "la nieve es blanca" es verdadero si la nieve satisface la función proposicional "*x* es blanco". Así lo hace, por ejemplo, Popper (*The Logic of Scientific Discovery*, p. 274). En todo caso se trata de una noción introducida por la construcción de los lenguajes axiomatizados o formalizados, pero que difícilmente puede ser empleada, como Tarski quería, en el dominio de las ciencias empíricas.

821 LA FILOSOFIA ANALITICA

La otra de las dos direcciones en que se divide e! neoempirismo contemporáneo es la constituida por la filosofía analítica que tiene su centro en las Universidades de Oxford y Cambridge y ha encontrado partidarios en otros países, sobre todo, en los escandinavos. Si el neopositivismo ha tomado muchas de sus inspiraciones originarias del *Tractatus* de Wittgenstein, la filosofía analítica debe su inspiración fundamental a la reelaboración que el propio Wittgenstein hizo de su doctrina en Inglaterra y a la influencia que allí ejerció con la enseñanza y los escritos que circularon privadamente y que sólo después de su muerte vieron la luz pública (§ 809). Que Moore, como ya se ha visto (§ 772), considerase como objeto de la filosofía la defensa de las creencias del sentido común y como método de la misma el examen de las afirmaciones filosóficas y no por ello tratase de reducir la filosofía al análisis del lenguaje, el procedimiento seguido por él ha sido considerado como un precedente importante de la filosofía analítica contemporánea. Pero, naturalmente, el precedente fundamental o el punto de partida de la misma es la tesis del segundo Wittgenstein de la multiplicidad y relatividad de los lenguajes, los cuales se caracterizan todos por el *uso* que de ellos se hace en el habla común de los mortales.

Los temas del neopositivismo se introdujeron en Inglaterra merced a un escrito de Ayer, *Lenguaje verdad y lógica* (1936). Pero ya antes, en un escrito de Gilbert Ryle del año 1931 se asignaba a la filosofía el cometido de eliminar o rectificar las expresiones lingüísticas descaminadas (*Systematically Misleading Expressions*, ahora en A.G.N. Flew, ed., *Logic and Language*, I, cap. II). Y John Wisdom, en un artículo de 1938 consideraba el principio de verificación propuesto por los neopositivistas tomo "una teoría metafísica" ("Mind", 1938, p. 340). Como lo ha dicho uno de los más calificados intérpretes del movimiento, J. O. Urmson (*Phylosophical Analysis*, 1956, p. 179), al slogan del neopositivismo "El

significada de una afirmación es el método de su comprobación" le iban sustituyendo por aquellos años otros dos slogans: "No busquéis el significado sino el uso" y "Toda afirmación tiene su propia lógica". El primero de éstos invita a aclarar no el significado analítico de una afirmación sino el objeto para el cual se hizo la afirmación; y el segundo invita a darse cuenta de que el lenguaje tiene muchos objetivos y muchos niveles y que el de la descripción del mundo es solamente uno y no el único al que son reducibles los demás. Esta actitud, mientras realiza la tesis del segundo Wittgenstein de la multiplicidad y relatividad de los lenguajes, constituye también el abandono del concepto de análisis como reducción del mundo a sus elementos o como traducción de los usos lingüísticos a un lenguaje ideal.

Desde este punto de vista, la filosofía conserva su función *terapéutica,* es decir, la liberación de las dudas, adivinanzas, perplejidades, y confusiones lingüísticas que del mismo nacen. Pero el instrumento de esta liberación ya no es (como para el neopositivismo) la lógica, esto es, la traducción de los modos corrientes de hablar en un lenguaje formalizado que elimine de él los equívocos, sino una consideración del uso efectivo de las expresiones lingüísticas y de los objetivos a «que ellas se dirigen. Las investigaciones lógicas y las de metodología científica quedan, por tanto, fuera de la esfera de interés en que se mueve esta corriente de filosofía analítica.

Entre los exponentes de la misma, el más próximo a los intereses y a los temas del neopositivismo es Alfred Julius Ayer (nacido en 1910) profesor de Oxford, autor de una serie de escritos (Los *fundamentos del conocimiento empírico,* 1940; *Pensamiento y significado,* 1947; *Ensayos filosóficos,* 1954; *El problema del conocimiento,* 1956). Ayer trata muchos problemas de la filosofía en un sentido que a veces está más cerca del empirismo inglés tradicional que de las mismas exigencias del neoempirismo. Así, su análisis del conocimiento es sustancialmente una defensa, contra las instancias escépticas, de las creencias del sentido común en la realidad de las cosas y de los demás espíritus y en la posibilidad de expresar en formas comunicables de lenguaje estas mismas creencias. "La razón por la cual nuestras experiencias sensibles nos ofrecen una base para creer en la existencia de los objetos físicos es que los enunciados que se refieren a los objetos físicos se usan de tal manera que nuestras experiencias apropiadas cuentan a favor de su verdad" *(The Problem of Knowledge*, p. 147-148). Pero Ayer no afirmaba que sólo existen los objetos físicos: existen también los estados mentales, cuyo carácter privado no impide su descripción (*Ib.*, p. 242). En general, Ayer es partidario de un uso generalizado y multívoco de la palabra *existe.* "Si alguien emplea símbolos que no se aplican a algo observable, puede también decir que aquello por lo que estos símbolos están, todavía existe. Puede ocurrir que al obrar así emplee la palabra 'existe' en modos que no están sancionados por el uso ordinario, pero ello sólo es criticable en la medida en que hace posible algún malentendido (*Philosophical Essays, p. 227).*

A la crítica de los acontecimientos mentales entendida como clase de eventos de por sí, de naturaleza distinta de los otros, prestó una contribución fundamental Gilbert Ryle (nacido en 1900), profesor de Oxford y director de "Mind". En el *Concepto del espíritu* (1949), Ryle ha

criticado lo que él llama "el dogma del espectro en la máquina", es decir, la doctrina cartesiana de una sustancia espiritual, distinta e independiente del mecanismo corpóreo. En la base de este dogma hay un "error categorial" parecido al de quien, después de haber visto las aulas, bibliotecas, institutos v laboratorios de una universidad creyese que todavía no había visto la universidad misma. El error categorial está en sustancializar como realidad aparte al alma o al espíritu, como si no consistiese en cierto conjunto de *comportamientos* de la persona. El espíritu es precisamente como la universidad, el nombre dado a un conjunto de comportamientos de un determinado nivel. Desde este punto de vista, la *conciencia* no constituye una vía de acceso privilegiada a una esfera de certezas inmediatas u originarias, sino simplemente (en su uso más estrictamente filosófico) la conciencia de ciertas actividades u operaciones, conciencia en nada privilegiada porque no está exenta de errores *(The Concept of Mind*, VI, 2). A pesar de todo, Ryle no se inclina a una comprobación materialista o fisicalista. Y así es que la percepción no es ni un proceso o estado corpóreo ni un proceso o estado incorpóreo porque más bien es el *término* de su proceso, es decir, su éxito, su resultado, sus *puntos*; parecido a la *puntuación* que es resultado de una competición atlética (Dilemmas, 1954, p. 108-109). Ryle afirma también que el mundo de la percepción (que mejor se llamaría el campo o la provincia de la misma) no está en contraste con el mundo o con el campo de la física porque los modos de la descripción son diversos, distintos y mutuamente independientes. Lo que no se menciona en una fórmula científica no se niega por tal forma, del mismo modo que en el lenguaje del bridge no se excluye el del poker, aunque puede decirse que las cartas de ambos juegos son las mismas. De manera análoga, la lógica y la filosofía no coinciden y no están en contraste: ya que la filosofía utiliza la lógica como el cartógrafo utiliza la geometría o el comerciante utiliza la contabilidad. Pero "mientras el filósofo se ocupa de los conceptos con carne y sangre, como los de *placer* o *memoria,* el lógico formal se ocupa sólo de conceptos esqueléticos como los de *no y algunos y* aun éstos han de ser limitados hasta un formado reducido y a una forma innatural antes que el lógico se digne considerarlos" (*Ib.*, p. 118).

Si Ryle niega todo privilegio a la experiencia interior, otro de los analistas, John Wisdom (nacido en 1904), profesor de Oxford, es partidario de esta experiencia, admitiéndola como el único conocimiento cierto y auténtico. Los demás espíritus, desde este punto de vista, se reconstruyen sobre la base de los *síntomas* que cada uno encuentra en la propia experiencia de sí (Oíros *espíritus,* 1952). Desde esta actitud, Wisdom pasa a una interpretación filosófica del psicoanálisis que le parece fundado precisamente en la experiencia interior *(Filosofía y psicoanálisis,* 1953). Es natural que, desde este punto de vista, las limitaciones drásticas impuestas por el neoempirismo a la posibilidad de hablar de objetos que trascienden la experiencia, caigan automáticamente: "síntomas" de tales objetos se pueden encontrar siempre. El propio Wisdom en un artículo de 1955 encuentra síntomas de la existencia de Dios en el comportamiento religioso de los hombres *(Gods,* en A.G.N. Flew, ed., *Logic and Language*, I, cap. X). Por lo demás, una determinada apertura hacia una metafísica

tradicional se puede notar también en otras figuras de la filosofía analítica inglesa. P.F. Strawson (nacido en 1919), profesor de Oxford, conocido por haber intentado una exposición de lógica del lenguaje ordinario (*Introducción a la teoría lógica,* 1952), ha defendido el papel constructivo e inventivo de la metafísica, por cuanto puede arrojar luz directa e indirecta sobre aspectos fundamentales de los modos nuestros de pensar realmente y de hablar y, por cuanto puede proporcionar instrumentos útiles o indispensables para el progreso de las matemáticas y de las demás ciencias (*Construction and Analysis,* en G. Ryle, ed., *The Revolution in Philosophy*, 1956, p. 109-110). El mismo ha tratado de aportar una contribución a una metafísica *descriptiva,* contrapuesta a la tradicional, etiquetada como prescriptiva, en un libro titulado *Individuos* (1959).

Por otro lado, una más estricta adhesión a los cánones clásicos del neoempirismo analítico puede hallarse en los escritos de John L. Austin (1911-1960): *Escritos filosóficos,* 1961; *Cómo hacer las cosas con las palabras,* 1962; *Sentidos y datos sensibles,* 1962): Austin afirma que el punto de partida de la investigación debe ser el lenguaje común, pero no niega que contenga equívocos o confusiones, aunque individuales, v considera que no puede constituir la última palabra para la filosofía. En realidad, muchas de sus notaciones más acertadas no son meramente lingüísticas. Así la frase ''vo sé" la considera él, no como una descripción, sino como un empeño. "Cuando digo 'yo sé', doy a los demás mi autoridad para decir S es P". Y criticando la opinión de Wisdom sobre los otros espíritus afirma: "Creer en las demás personas, en la autoridad v en el testimonio, es una parte esencial del acto de comunicar, es un acto que ejecutamos constantemente. Es una parte irreducible de nuestra experiencia como, por ejemplo, hacer promesas o participar en competiciones deportivas o percibir o ver una pieza coloreada" (*Other Minas,* en A.G.N. Flew, ed., *Logic and Language*, II, p. 144, 157).

822 EL NEOEMPIRISMO ETICO

En todas sus ramificaciones, el neoempirismo ha considerado como privilegio el lenguaje *descriptivo* porque las proposiciones o enunciados (o afirmaciones declarativas) de que consta dicho lenguaje son ¡as únicas expresiones (como ya lo había reconocido Aristóteles) que pueden ser declaradas verdaderas o falsas y por ello constituyen el patrimonio de la ciencia. Ahora bien, desde el punto de vista del lenguaje descriptivo, las reglas, las normas, los imperativos que constituyen la moral no tienen el menor sentido. De ahí que el neoempirismo haya negado casi unánimemente a la ética, como ciencia de la moral, el carácter de una disciplinaracional.

En consecuencia, los neoempiristas reducen el dominio de la mora! al de las emociones. Wittgenstein afirmaba que "la ética es inexpresable" (*Tractatus,* 1921, 6.42). Schlick afirmaba: "Cuando recomiendo una acción a alguno como buena, expreso el hecho de que yo la *deseo"* (*Frager der Ethik*, 1930, 1, § 6), que es un punto de vista que coincide con el de Russell (§ 804). Carnap afirmaba que las proposiciones de la

ética son seudoproposiciones que "no tienen contenido lógico", pues no son más que "expresiones de sentimientos que, a su vez, tienden a suscitar sentimientos y voliciones en los que las escuchan" (*Logical Syntax of Language*, 1934, § 72). El propio Ayer contribuía a difundir este punto de vista expresándolo en la forma mas cruda: "Al decir que cierto tipo de acción es bueno o malo, no hago una afirmación factual ni tampoco una afirmación sobre mi propio estado de espíritu. Expreso simplemente ciertos sentimientos morales. Y el hombre que abiertamente me contradice, expresa simplemente sus sentimientos morales. Así, pues, no tiene sentido preguntar quién de nosotros tiene razón porque ninguno de nosotros afirma una proposición genuina. La función del lenguaje etico es, por tanto, *emotiva* en el sentido de estimular las emociones e inducir a la acción, pero es imposible hallar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos" (*Language Truth and Logic*, 1936; ed. 1948, p. 107-108). Más tarde Ayer insistía sustancialmente en este mismo punto de vista (*Philosopbical Essays*, 1954, p. 231 y sigs.) Con este mismo espíritu Feigl declaraba: "El término *malévolas* (en sentido no instrumental) se emplea como un matiz puramente emotivo por la dirección o rectificación de las actitudes' (*Logicai Empiricism*, en *Readings in Philosopbical Analysis,* 1949, p. 24). .Pap corregía esta tesis afirmando que el valor es objetivo sólo en cuanto es *intersubjetivo,* y es decir, es el objeto del deseo participado o participable de un gran número de personas (*Elements of Analytic Philosophy*, 1949, p. 38 y sigs.).

A reforzar este punto de vista común en el ámbito del neoempirismo ha contribuido la afortunada obra de Charles L. Stevenson, titulada *Etica y lenguaje* (1945), que es un análisis detallado del lenguaje prescriptivo de la moral. Siguiendo una distinción hecha ya por Ogden y Richards (cfr., § 823), Stevenson fija la distinción entre significado descriptivo y significado emotivo de las palabras, mediante el concepto de *disposición* empleado ya por Carnap y otros. El significado *descriptivo* de un signo "es su disposición para modificar el conocimiento con tal que la disposición sea causada por un proceso elaborado de condicionamiento que ha acompañado el uso del signo en la comunicación y con tal que la disposición esté fijada, al menos en un grado considerable, por reglas lingüísticas (*Ethics and Language,* 1950, p. 70). Por otro lado, el significado *emotivo* de una palabra es "la fuerza que la palabra adquiere, sobre la base de su historia en situaciones emocionales, de evocar o expresar directamente *actitudes* en cuanto esto se distinga de describirlas o designarlas". (*Ib.*, p. 33). Las dos especies de significado no son partes sino *aspectos* diversos de una situación total; pero el significado emotivo puede ser mas o menos independiente del descriptivo. Ahora bien, los juicios éticos se fundan enteramente en el significado emotivo. Si Ticio y Cayo tienen dos actitudes diversas, si Ticio aprueba y Cayo desaprueba la misma cosa *x,* el desacuerdo no concierne a la naturaleza de *x* que puede también describirse en los mismos términos de ambos, pero sólo la actitud valorativa con respecto a *x.* En efecto, si su desacuerdo está determinado por un conocimiento insuficiente de la cosa *x*, puede ser eliminado de modo puramente racional mediante una descripción exacta de la cosa misma. Pero cuando el desacuerdo se refiere a las actitudes, el método

para eliminarlo no es el racional, sino el *persuasivo,* que depende del alcance emocional de las palabras, esto es, "del significado emotivo, de la cadencia retórica, de una metáfora apropiada, de un tono de voz estentóreo, estimulante o suplicante, de gestos dramáticos, del cuidado de establecer una relación con el oyente, y cosas por el estilo" (*Ib.*, p. 138 y sigs.). Instrumentos fundamentales del procedimiento persuasivo son las *definiciones* persuasivas que alteran el significado descriptivo del término dándole mayor precisión dentro de los limites de la belleza habitual, pero no modifican su significado emotivo (*Ib.*, p. 210).

Un refinamiento y precisión de estas tesis de Stevenson constituyen las presentadas por R.M. Hare, en su escrito *El lenguaje de la moral,* publicado en 1952. Hare insiste en la distinción entre proposiciones *imperativas y* proposiciones *descriptivas* y la inderivabilidad (ya reconocida por Hume) de las primeras con relación a las segundas. Pero insiste con una terminología distinta de la de Stevenson, sobre la presencia de un contenido común entre las unas y las otras, denominado por él como *fràstico* (esto es, indicativo o designante) en el sentido de que las dos frases "Cierra la puerta" (imperativo) y "Estás para cerrar la puerta" (indicativo) tienen en común el fràstico "cerrar la puerta"; y reconoce la diferencia entre las dos especies de proposiciones diciendo que "el asentimiento sincero a las primeras implica *creer* en alguna cosa y el asentimiento sincero a las segundas indica *hacer* alguna cosa" *(The Language of Moráis,* p. 20). Las proposiciones imperativas, al no poder deducirse de principios indicativos, se deducen de *principios* que son ellos mismos prescriptivos: principios que son los generalmente aceptados en la sociedad en que se vive, pero que no son inmutables porque pueden ser repropuestos, corregidos o cambiados (*Ib.*, p. 150). En un libro reciente, *Libertad y razón,* (1963) Hare ha insistido en la *universalizabilidad* que los juicios morales comparten con los descriptivos, aceptando la tesis de Kant (*Freedom and Reason,* p. 34); y en la posibilidad de ponerlos a prueba (como Popper ha propuesto para las proposiciones científicas) a través del intento de refutarlas. "Lo mismo que la ciencia, seriamente cultivada, es la investigación de las hipótesis y la puesta a prueba de ellas con el propósito de falsificar sus consecuencias particulares, así también la moral, como empresa seria, consiste en la búsqueda de los principios v en la puesta a prueba de los mismos en casos particulares. Toda actividad racional tiene su disciplina, y ésta es la disciplina del pensamiento moral: poner a prueba los principios morales que se nos sugieren con deducir sus consecuencias y ver si podemos aceptarlas" (*Ib.*, p. 92). A este propósito se puede decir que el carácter llamado "emotivo" de las proposiciones morales, sobre el que tanto han insistido los neoempiristas, ha sido puesto aparte. Ciertamente, según Hare, el discurso etico parte de prescripciones de acciones, no de descripciones de hechos; pero la disciplina lógica a que el mismo se halla sometido —universalización de la prescripción y propósito de refutar sus consecuencias— es idéntica a la propia de la ciencia: lo cual debería significar que al discurso moral corresponde la misma validez del discurso científico.

823 EL NEOEMPIRISMO ESTETICO

Lo mismo que el objeto de la moral, así también el de la estética ha quedado generalmente reducido por los neoempiristas al dominio de las emociones. Ya desde 1923, en un libro que tuvo un gran éxito, *El significado del significado, estudio sobre la influencia de los lenguajes en el pensamiento y en la ciencia del simbolismo, C.* K. Ogden e I. A. Richards establecían la distinción que (como se ha visto) la han empleado ampliamente los neoempiristas en el campo de la moral, es decir, la distinción entre el significado cognoscitivo y el significado emotivo de las palabras. La función cognoscitiva o simbólica comprende "la simbolización de la referencia de la palabra a la cosa y su comunicación al oyente, es decir, causar en el oyente una referencia parecida". La función emotiva comprende "la expresión de las emociones, de las actitudes, de los humores, de las intenciones del que habla y la comunicación de las mismas, esto es, su evocación en el oyente ' (*The Meaning of Meaning*, 1952, p. 149). El propio Richards reconocía en la poesía "la suprema forma del lenguaje emotivo", es decir, de aquel lenguaje que tiene por objeto estimular "emociones y actitudes" (*Principies of Literary Criticism*, 1924; 1955, p. 273). Desde este punto de vista, ninguna distinción era posible entre el arte y la moral, la cual, simultáneamente, quedaba reducida al estímulo de las actitudes; y en realidad, esta distinción nunca ha sido intentada por los neoempiristas.

En este mismo dominio de la semántica, es Bernard C. Heyl quien acomete el propósito más eficaz de determinar la posición del arte sobre el fundamento de los problemas concretos de la crítica de arte, en su libro *Nuevas orientaciones en la estética* y *en la crítica de arte,* (1943), obra que ha tenido una importancia considerable en el desarrollo de las ideas estéticas contemporáneas. Heyl prescinde de la distinción entre significado emotivo y significado descriptivo, porque prescinde del mismo concepto de verdad artística, que sustituye por el concepto de *significado* artístico. El significado artístico depende del *contenido* del objeto artístico, es decir, de los innumerables humores que el mismo expresa y que son totalmente distintos de los factores no estéticos del tema que el mismo representa o del argumento sobre que versa. Asimismo depende también de la *forma,* esto es, de la organización y del orden o del modo en que los elementos del objeto artístico son recíprocamente relativos. El nivel del significado artístico tampoco hay que confundirlo con la "perfección" que es el grado en que el artista logra expresar sus intenciones: obras igualmente perfectas desde este punto de vista pueden tener significado artístico diferente (*New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, 1947, p. 79-81). La medida del significado artístico no es absoluta sino relativa, en cuanto que admite la posibilidad de un relativismo de diversas escalas de valores. "Lo que indudablemente se exige es un relativismo que no comprende valores independientes de las valoraciones humanas, pero que sin embargo reconoce la necesidad y justifica la existencia de juicios fundados de mejor y peor. No obstante, estos nunca pueden ser

considerados como absolutos o fijos, pues dependen tanto de raciocinios filosóficos como de criterios empíricos que vanan en cierto modo de individuo a individuo y de cultura a cultura. Pero esto sólo significa que es inevitable e incluso deseable cierta elasticidad y variedad tanto en la crítica como en la naturaleza humana" (*Ib.*, p. 154-155).

Otros temas ilustrados por el neoempirismo en el campo de la estética son preferentemente motivos polémicos contra la estética realista o idealista. La imposibilidad de formular una definición simple y única que comprenda la "esencia" del arte y que, por lo tanto, valga para todas las artes y para todas sus modalidades; la imposibilidad de formular juicios estéticos y escalas de valores inmutables y definitivos; la exigencia de considerar dichas valoraciones estéticas y principios de tales valoraciones que se encuentren en *uso* en la crítica estetica o en el gusto común —son algunos de los temas tratados, por ejemplo, en una colección de escritos publicada en 1954 por un grupo de escritores neoempiristas (W. Elton, ed., *Aesthetics and Language,* Oxford, 1954).

824 EL NEOPOSITIVISMO JURÍDICO

El mayor exponente del neopositivismo jurídico es Hans Kelsen, nacido en Praga el 1881 y desde 1940 profesor en las Universidades norteamericanas. Las obras principales de Kelsen son las siguientes: *Teoría general del estado,* 1925; *Los principios filosóficos de la doctrina del derecho y del positivismo jurídico*, 1928; *Teoría pura del derecho,* 1934 (todas publicadas en Europa); *La teoría general del derecho y del estado,* 1943; *Sociedad y naturaleza,* 1943; *Paz por medio del derecho,* 1944; *La teoría política del bolchevismo,* 1948 (publicadas en Norteamérica).

El presupuesto fundamental de Kelsen es el común a todo el neopositivismo: el carácter descriptivo de la ciencia y el carácter práctico o irracional de los juicios de valor. "La ciencia, dice Kelsen, no es capaz de pronunciar juicios de valor, y por tanto no está autorizada a ello. Esto se aplica igualmente a la ciencia del derecho, aunque se la considere como una ciencia de valores. Al igual que toda ciencia de valores, la ciencia consiste en el conocimiento de los valores, pero no puede producir estos valores; puede comprender las normas, pero no puede crearlas" *(General Theory of Law and State,* apéndice IV). Desde este punto de vista, el neopositivismo jurídico debe prohibirse toda especulación de tipo yusnaturalista sobre el "derecho en sí" y limitarse a una teoría del derecho *positivo*, considerado además como un producto humano y, por tanto, carente de justificación absoluta. En otros términos, al derecho positivo se le reconoce una *validez hipotético-relativa* que, sin embargo, no le impide concretarse en normas válidas. Desde este punto de vista, el concepto fundamental de la teoría del derecho es el de *norma.* Una norma es válida si tiene fuerza vinculante para aquellos cuyo comportamiento rige. Por eso su validez no depende de la voluntad de los individuos ni tampoco de la voluntad del legislador. No es el hecho de ser querida o no querida lo que constituye la validez o invalidez de la norma, sino simplemente su capacidad de vincular con la fuerza el

comportamiento del individuo. El derecho es, pues, una *técnica social, y* concretamente la que consiste en la *organización de la fuerza* (*Ib*., p. 21 y sigs.). Toda norma jurídica se expresa por una *proposición hipotética* que prevé una sanción en condiciones determinadas; en cuanto obliga a un individuo a un comportamiento determinado con respecto a otro individuo, esta norma garantiza a este último el comportamiento correspondiente al comportamiento del primero. De los dos aspectos de toda norma, aquel por el cual se establece un *deber ser y* aquella por la que la misma establece la *sanción* para quien contraviniere a ello, el aspecto jurídico fundamental es el segundo. "Si se admite que la primera norma que prohibe el hurto es válida sólo si la segunda norma apareja con el hurto una sanción, la primera norma es ciertamente superflua en una exposición exacta del derecho. Pero si existe, la primera norma está contenida en la segunda, que es la única norma jurídica genuina" (*Ib*., p. 61).

La insistencia de Kelsen sobre la independencia de la norma y, en general, de una ordenación normativa de las condiciones de hecho psicológicas o sociológicas, se vincula por un lado con la dualidad neoempirística de hecho y valor, y por otro lado, con la exigencia propia de las escuelas neocriticistas de liberar la validez de una norma, de toda situación de hecho. Kelsen emplea con toda precisión y rigor el concepto de norma para esclarecer los demás conceptos fundamentales de la filosofía del derecho: los del estado y de los elementos del estado (territorio, población). El estado no es sino la misma ordenación jurídica. El concepto sociológico del estado (el que da, por ejemplo, Max Weber) como conjunto de comportamientos orientados hacia la ordenación jurídica, presupone la misma ordenación. "El concepto sociológico de un modelo efectivo de comportamiento, orientado hacia la ordenación jurídica, no es un concepto del estado, sino que presupone el concepto del estado, que es un concepto jurídico" (*Ib*., p. 193). Desde este punto de vista, el *territorio* del estado es la esfera espacial de validez de la ordenación jurídica estatal (*Ib*., p. 211) y el *pueblo,* el otro elemento del estado, es la esfera personal de validez de la misma ordenación (*Ib*., p. 238). Como "el derecho regula la propia creación", el derecho internacional, como ordenación jurídica superior a los estados, es el que hace posible la creación de normas válidas para el ámbito de dos o más estados, o sea, de normas internacionales (*Ib*., p. 359). Que el derecho estatal anteceda y funde el derecho internacional (subjetivismo o solipsismo de estado) y que el derecho internacional anteceda y funde el derecho estatal (objetivismo) son dos hipótesis sobre las cuales no se puede decidir en el terreno de la ciencia jurídica: "En nuestra selección respecto a ellas somos tan libres como en la selección entre una filosofía subjetivista y otra objetivista" (*Ib*., p. 394).

La característica del neopositivismo jurídico, en el sentido que lo entiende Kelsen, es el reconocimiento de una esfera de validez de la norma jurídica, que no se identifica ni con la de los hechos ni con la de las valoraciones emocionales. Kelsen hace suya y defiende la tesis neoempirista del carácter no racional sino emotivo de la valoración moral, por lo que distingue claramente la esfera del derecho de la de tales

valoraciones. Las normas del derecho deben ser obedecidas, no porque sean buenas o justas, sino porque se han producido de una manera determinada y, por lo tanto, son válidas únicamente sobre la base del supuesto de que haya una norma fundamental que establezca la autoridad creadora del derecho (*Ib.*, *p.* 401). Pero, por otro lado, el derecho mismo nunca es un hecho ni se identifica con los comportamientos efectivos de los individuos que se le someten o que lo instituyen. De esta manera, introduce Kelsen una especie de "tercer reino" en la dicotomía clásica del neoempirismo.

El reconocimiento de este tercer reino es factor integrante de la originalidad y fuerza de la doctrina de Kelsen que por ello se distingue del positivismo jurídico ochocentista que considera el derecho como el mandato o la acción imperativa del estado o de cualquier otra autoridad o que tiende a identificarlo con el promedio de (os comportamientos efectivos. Una variante importante de este neopositivismo jurídico puede ser considerada la obra del inglés H.L.A. Hart, profesor de Oxford, *El concepto de derecho* (1961). Según Hart, la tesis del positivismo jurídico de que el derecho es sustancialmente la estipulación de una sanción (la norma secundaria de que habla Kelsen), no sólo no justifica la variedad de las normas de derecho sino que reduce a una ilusión la noción de *obligación* jurídica. El carácter obligatorio del derecho depende de que éste se dirige a afrontar específicas condiciones o situaciones humanas de las cuales las normas del derecho toman no sólo su contenido sino también su justificación (*The Concept of Law*, p. 82). Tales son la vulnerabilidad y la igualdad aproximativa de los seres humanos; su altruismo limitado que los lleva a la agresión y a la violencia; la limitación de los recursos disponibles y la imperfecta capacidad de previsión de los hombres por lo que a veces prefieren sus intereses inmediatos con perjuicio de sí mismos y de los demás. Las normas morales tienen en común con las normas jurídicas la función de afrontar estas situaciones; pero se distinguen de ellas porque exigen una adhesión intencional o voluntaria, se presentan inmunes de todo cambio y tienden a trazar un *ideal* de perfección que va más allá de toda posible obligación jurídica. En los modernos ordenamientos jurídicos, un conjunto de *normas secundarlas* tiende a suplir la incertidumbre, estaticidad e ineficiencia que caracterizan habitualmente a las *normas primarias*, propias de grupos sociales que no tienen ni sistema legislativo ni magistrados o agentes que lo hagan valer. Las normas secundarias proporcionan la *regla de reconocimiento* que permite juzgar si una ley es válida o no lo es y cuál sea el alcance de su validez; las *reglas de mutación*, que autorizan a algunas personas a introducir nuevas normas primarias y abolir las antiguas y, en fin, las *reglas institucionales* que proveen a la formación de las magistraturas, es decir, de cuerpos investidos de autoridad para determinar si en un caso particular ha habido o no ha habido violación de la ley (*Ib.*, p. 89 y sigs.).

Desde este punto de vista, la validez de un sistema jurídico estriba, según Hart, en las reglas de reconocimiento que el mismo incluye. En una monarquía absoluta, la única regla de reconocimiento es la voluntad del soberano de modo que basta su decisión para dar a una norma validez de ley. En los sistemas jurídicos modernos, los criterios son múltiples y de

ordinario incluyen una constitución escrita, la aprobación y la promulgación de la ley por parte de poderes a ello destinados y, a veces (como en el caso de la *Common Law* inglesa) cierto numero de precedentes judiciales. Cuando una norma responde a los requisitos exigidos por las reglas de reconocimiento, se convierte en jurídicamente válida, aunque desde el punto de vista moral sea mala o injusta. Hart propone distinguir la *validez* de la ley que es su fundamento en la regla de reconocimiento, de su *moralidad* o *justicia y* mantener rigurosamente distintos los dos tipos de juicio: el concerniente a la validez y el concerniente a la moralidad o justicia de una ley. Por lo que se debe decir: "La ley *x* es válida pero injusta" en lugar de decir: "La ley x no es ley porque no es justa" (*Ib.*, p. 206).

De esta manera Hart se mantiene fiel a la exigencia fundamental del positivismo jurídico: la de considerar la validez de los sistemas jurídicos independientemente de las reglas o de los criterios de la moral.

BIBLIOGRAFÍA

§ 790 Sobre el neopositivismo: H. Reichenbach, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, Leipzig, 1931; L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania,* Turín, 1934; Id., *Studi per un nuovo razionalismo* Turín, 1945; los cuales contienen también desarrollos originales de la doctrina lógico-matemática; S. K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Nueva York, 1942; J. Weinberg, *Introduzione al positivismo lógico,* Turín, 1950; V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Viena, 1950; F. Barone, *// neopositivismo lógico,* Turín, 1953 y las obras citadas en el párrafo siguiente.

§ 791 . Noticias sobre el Círculo de Viena y las escuelas vinculadas con el mismo: E. O. Neurath, en "Erkenntnis", I, 1930, p. 321-339 (trad. franc., París, 1935); H. Reichenbach, en "The Journal of Philosophy", 1936, p. 141-160; H. Feigl, en *Twentieth Century Philosophy,* bajo el cuidado de D. Ruñes, Nueva York, 1947, p. 406 y sigs.; J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*, en "International Encyclopedia of Unified Science", Chicago, 1951; T. Kotarbinski, *La logique en Pologne* (en la Academia polaca de ciencias y letras), Bibl. de Roma, 1959.

De la *International Encyclopedia of Unified Science,* forman parte quince monografías, distribuidas en dos volúmenes de *Foundations of Unity of Science.* El vol. I comprende: O. Neurath, N. Bohr, J. Dewey, B. Russell, R. Carnap, C. Morris, *Encyclopedia and Unified Science,* 1938; C. Morris, *Foundations of Theory of Signs,* 1938; R. Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics*, 1938; L. Bloomfield, *Linguistic Aspects of Science,* 1939; V. Leñzen, *Procedures of Empirical Science,* 1938; E. Nagel, *Principies of the Theory of Probability,* 1939; P. Frank, *Foundations of Physics*, 1946; E. Finlay-Freundlich, *Cosmology*, 1951; E. Brunswik, *The Conceptual Framework of Psychology*, 1952. El vol. II comprende. O. Neurath, *Foundations of the Social Sciences,* 1944; J. Dewey, *Theory of Valuation,* 1939; J. Woodger, *The Technique of Theory Construction*, 1949; *C.* Hempel, *The Fundamentáis of Concept Formation in Empirical Science,* 1952; G. De Santillana y E. Zilsel, *The Development of Rationalism and Empiricism,* 1941; J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism,* 1941.– Véase: U. Scarpelli. en "Riv di filosofia", 1950; A. Pasquinelli, ibid. 1952.

§ 792 De Schlick: *Fragen der Ethik*, Viena, 193O; *Gesammelte Aufsätze (1926-1936)*, prólogo de F. Waismann, Viena, 1938; *Philosophie der Natur,* Viena, 1948; *Natur und Kultur,* bajo el cuidado de J. Rauscher, Viena, 1952.

Sobre Schlick: H. Feigl, en "Erkenntnis", 1937, p. 393-419; F. Barone, en "Filosofia", 1952, p. 440-471; *Il neo-positivismo logico,* Turín, 1953, p. 170-201; P. Chiodi, en "Rivista di filosofia", 1954, p. 26-35.

§ 793. De Neurath, además de los escritos ya citados: *Unified Science as Encyclopedic Integration,* en el vol. I de la *International Encyclopedia of Unified Science,* Chicago, 1938; *Man in the Making,* Londres, 1939.

Sobre Neurath: F. Barone, *II neo-positivismo logico,* cit., p. 216 y sigs.

§ 794. De Wittgenstein: *Tractatus Logico-pbilosopbicus,* trad. it. de G. C. M. Colombo, Milán. 1954 (con bibl.).

Sobre Wittgenstein I: J. R. Weinberg, *Introduzione al positivismo lógico,* Turín, 1950; F. Barone, *Il neo-positivismo logico,* cit., p. 95-122; G. E. M. Anscombe, *An Introduction to W.'s Tractatus,* Hutchinson's University Library, 1959; A. Maslow, *A Study in W.'s Tractatus,* Berkeley (Calif.) 1961; E. Stenius, *W.'s Tractatus,* Ithaca (N. Y.), 1960; G. Bergmann, en "Rivista di filosofía", 1961, p. 387-406.

Sobre Wittgenstein II: E. G. Moore, en "Mind", 1954, p. 1-15, 289-316; 1955, p. 1-27; P. F. Strawson, en "Mind", 1954, p. 70-99; N. Abbagnano, *Possibilità e libertà,* Turín, 1956, p. 215-226; M. Dummet, en "The Philosophical Review", 1959, p. 324-348.

§ 797. De Carnap: *Fondamenti di lógica e matemática,* trad. it. de G. Preti, Turín, 1956; *La sintassi logica del linguaggio,* trad. it. de A. Pasquinelli,, Milán, 1961.

La lista de las obras de Carnap y la bibliografía de este autor hasta 1955 en "Rivista critica di storia della filosofia", 1955, p. 462-478.

§ 800. De Reichenbach: / *Fondamenti filosofici della meccanica quantistica,* trad. it. de A. Caracciolo, Turín, 1954; *La nascita della filosofia scientifica,* trad. it. de D. Parisi y A. Pasquinelli, Bolonia, 1961.

Lista completa de los escritos de Reichenbach en la traducción ya citada de *La nascita della filosofia scientifica*

§ 802. De Popper: *Miseria dello storicismo,* trad. it. de C. Roatta, Milán, 1954.

Sobre Popper: Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* p. 405-440.

§ 803. De Quine: *Methods of Logic,* se tradujeron al italiano con el título de *Manuale di logica,* Milán, 1960.

Sobre Quine: C. A. Viano, en "Rivista di filosofia", 1956, p. 454-470.

De Hempel: *Fundamentáis of Concept in Empirical Science,* 1952 y *The Theoretician's Dilemma,* 1958.

§ 806 Traducciones italianas: G. Ryle, *Lo spirito come comportamento,* bajo el cuidado de F. Rossi-Landi, Turín, 1955; A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica,* bajo el cuidado de G. De Toni Milán, 1961; P. F. Strawson, *Introduzione alla teoria logica,* bajo el cuidado de A. Visalbergui, Turín, 1961.

Sobre la filosofía analitica: I. O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development Betwen the two World Wars,* Oxford, 1956; F. Rossi-Landi, *Significato, communicazione e parlare comune,* Padua, 1961.

Sobre Wisdom: C. A. Viano, en "Rivista di filosofia", 1954, p. 48-54.

§ 807. Sobre la ética neoempirista: U. Scarpelli, en "Rivista di filosofia", 1953, p.320-337 (sobre Pap); Id., en "Rivista di filosofia", 1954, p. 170-195 (Sobre Stevenson); Id., en "Jus", 1953, p. 305-325 (sobre Hare); Id., en "Rivista di filosofia", 1963, p. 191-208 (sobre Hare); G. Morra, *Il problema morale nel neo-positivismo,* Manduria-Bari, 1962. Otras citas bibliográficas en este último escrito.

§ 808. Sobre la estética neoempirista: P. Raffa, en "Rivista di filosofia", 1962, p. 159-197.

§ 809. Sobre el neopositivismo jurídico: N. Bobbio, en "Rivista di filosofia", 1961, p. 14-34; A. Passerin d'Entreves en "Rivista di filosofia", 1962, p. 12-26.

índice de los escritos de Kelsen en *Teoria general del diritto e dello stato,* trad. it. de S. Cotta y G. Treves, Milán, 1954, p. 455-463. Otras traducciones de Kelsen: *Teoría pura del diritto,* bajo el cuidado de R. Treves, Turín, 1952; *Società e natura,* bajo el cuidado de L. Fuà, Turín, 1953; *La teoria comunista del diritto,* bajo el cuidado de G. Treves, Milán, 1956.

Sobre Kelsen: R. Treves, *II fondamento filosófico della dottrina pura del diritto di A. K.*, Turín, 1954; U. Scarpelli, en "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 1954, p. 767-780; P. L. Zampetti, *Metafisica e scienza del diritto nel K.*, Milán, 1956.

Sobre Hart: N. Abbagnano, en "Rivista di filosofia", 1952, p. 63-68.

CAPITULO XIV

LA FENOMENOLOGIA

825. CARACTERES DE LA FENOMENOLOGIA

La fenomenología —en el sentido específico dado a esta palabra para designar una corriente de la filosofía contemporánea— concibe y ejercita la filosofía como *análisis de la conciencia en su intencionalidad.* Como la conciencia es intencionalidad en cuanto que siempre es conciencia *de* algo, el análisis de la misma es el análisis de todos los modos posibles en que algo puede ser *dato* para la conciencia (como percibido, pensado, recordado, simbolizado, amado, querido, etc.) y por ello de todo tipo de *sentido* o de *validez* que pueda ser reconocido en los objetos de conciencia. El análisis fenomenológico de la conciencia se puede, por tanto, efectuar solamente si, en primer lugar, la conciencia misma no se toma como una "realidad" con el mismo título o del mismo modo que las otras realidades del mundo y sea como fuente o principio de las demás, ya que la realidad es sólo uno de los modos en que el objeto puede ser dato para la conciencia; y en segundo lugar, y consecuentemente, si la conciencia adopta con respecto al mundo la actitud de un *espectador desinteresado,* a quien los objetos se le presentan como *fenómenos,* esto es, en la manera específica en que se dan ellos mismos, pero que no está prácticamente implicado en sus vicisitudes. Toda investigación auténticamente racional es, desde este punto de vista, un camino que permite a los objetos de conciencia revelarse en su "verdadero ser" o en su *esencia*: el concepto *apofántico* de la razón, es decir, de la razón como manifestación o revelación del ser, es esencial a la fenomenología.

En la obra de Husserl, la filosofía como investigación fenomenológica se presenta dotada de los siguientes caracteres:

1) Es ciencia *teorética* (contemplativa) y *rigurosa,* o sea, "fundada" en el sentido de "provista de fundamentos absolutos".

2) Es ciencia *intuitiva* porque trata de captar *esencias* que se dan a la razón de un modo análogo a como se dan las cosas a la percepción sensible. Este rasgo de la filosofía refleja el carácter apofántico de la razón.

3) Es ciencia *no-objetiva, y* por ello completamente distinta de las otras ciencias particulares que son ciencias de hechos o de realidades (físicas o psíquicas) mientras ella prescinde de todo hecho o realidad y se dirige a las esencias.

4) Es ciencia de los *orígenes y* de los *primeros principios* porque la conciencia contiene el *sentido* de todos los modos posibles como las cosas pueden ser dadas o constituidas.

5) Es ciencia de la *subjetividad* porque el análisis de la conciencia desemboca en el *yo* como sujeto o polo unificador de todas las intencionalidades constitutivas.

6) Es ciencia *impersonal* "porque sus colaboradores no tienen necesidad de sabiduría sino de dotes teoréticas".

Estos rasgos definen la filosofía tal como la entiende Husserl, no el conjunto del movimiento fenomenológico, cuyas diversas manifestaciones suelen adoptar, cada una, uno o varios de estos rasgos. El rasgo más comúnmente participado es el segundo: el cual expresa el concepto que los fenomenólogos en general tienen de la *razón* como autorrevelación evidente del ser y, por tanto, de la filosofía (que es la actividad racional por excelencia) como explicitación de todos los modos posibles de las manifestaciones del ser. Este concepto lo utilizan principalmente Meinong y Hartmann, que constituyen el ala realista del movimiento fenomenológico, e incluso el mismo Scheler que lo emplea en la ética entendida como el campo de la automanifestación evidente de los valores objetivos. Como se vera más adelante, el propio existencialismo comparte limitadamente en sus corrientes fenomenológicas este concepto de la razón; pero el existencialismo se distingue de la filosofía fenomenológica de Husserl porque considera el *modo de ser* del hombre como tal; y determina este modo de ser, no como "alma" o "subjetividad" trascendental, sino como *ser en el mundo.* En consecuencia, sustituye al análisis de las estructuras subjetivas que ligan al hombre con el mundo y que forman un todo con el mundo que se manifiesta al hombre.

826 ANTECEDENTES DE LA FENOMENOLOGIA: BOLZANO, BRENTANO

Como veremos luego, la fenomenología de Husserl nace en polémica contra el planteamiento empirista o psicologista de la lógica y, en general, de la teoría del conocimiento. Además, como va se ha dicho, la fenomenología tiene su base en el concepto de intencionalidad.

Ahora bien, la polémica antiempirista y antipsicologista y la distinción entre los problemas de hecho relativos al origen v desarrollo del conocimiento y el problema de derecho de la validez del conocimiento mismo tienen su origen en la obra de Kant y reaparecen y se continúan en todas las formas del neocriticismo contemporáneo. Esta polémica llega a Husserl a través de los lógicos matemáticos, especialmente de Frege (§ 795) y de Bolzano. Husserl tiene explícita relación con este último.

Bernardo Bolzano (1781-1848) fue matemático, metafísico y filósofo de la religión. Sus *Paradojas del infinito* (1851) tienen una gran importancia en el desarrollo del pensamiento matemático del siglo XIX y constituyen un precedente de la obra de Cantor (§ 794). Sus escritos de filosofía religiosa fueron casi todos publicaciones anónimas: se había alejado en 1819 de la cátedra de doctrina filosófica de la religión, que ocupaba desde 1805 en la Universidad de Praga. Su metafísica (*Athanasia*

o pruebas para la inmortalidad del alma, 1827 no tiene nada de original, y se remite sobre todo a Leibniz. Su obra verdaderamente notable es la *Teoría de la ciencia* (1837), la cual, aun admitiendo una cierta dependencia de la lógica respecto a la psicología (en cuanto que la lógica debe enseñar al hombre a conseguir la verdad, *Wissenschaftslehre,* § 13), tiene su centro en la elaboración de la doctrina de la "proposición en sí", de la "representación en sí" y de la "verdad en sí". La proposición en sí es el puro significado lógico de la proposición, en cuanto es independiente de su ser verdadero o falso, del ser expresado o no expresado en palabras y del ser pensado o no pensado por un espíritu (*Ib.,* § 19). La representación en sí es el aspecto objetivo de la representación, que no exige ninguna relación con el sujeto y constituye la materia de la representación subjetiva, esto es, de la representación como acto de un sujeto pensante (*Ib.,* §§ 48-49). La verdad en sí es toda proposición válida, tanto si está expresada o pensada como si no está expresada ni pensada. Las verdades, en sí son también proposiciones en sí y no tienen ninguna existencia real. Adquieren tal existencia cuando son reconocidas y pensadas así, convirtiéndose en verdades en sentido subjetivo. Pero la materia de estas verdades subjetivas es siempre una verdad en sí, que es válida independientemente de su reconocimiento (*Wissenschaftslehre,* § 25). Proposiciones y verdades en sí constituyen el dominio de las matemáticas puras, mientras el conocimiento verdadero v propio conduce ya al campo de lo subjetivo, porque le es esencial el aspecto subjetivo de las representaciones y de los juicios. El *en si* de que habla Bolzano es la dimensión lógico-objetiva de la experiencia, en cuanto tiene una validez independiente de las condiciones subjetivas del conocer.

El otro supuesto fundamental de la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia, llega a Husserl de Francisco Brentano (1838-1917), de quien fue discípulo. Brentano, en un principio sacerdote católico, luego apartado de la Iglesia, fue profesor de filosofía en Viena; vivió mucho tiempo en Florencia y murió en Zurich, adonde se había retirado al estallar la primera Guerra Mundial. Sus escritos principales son los siguientes: *Psicología desde el punto de vista empirico,* 1874; *El origen del conocimiento moral,* 1889; *El futuro de la filosofía,* 1893; *Las cuatro fases de la filosofía y su momento presente,* 1895; *Investigaciones sobre la psicología de los sentidos,* 1907. Es también autor de estudios aristotélicos (*Sobre los muchos significados de lo existente en Aristóteles,* 1862; *La psicología de Aristóteles,* 1867; *El creacionismo de Aristóteles,* 1882; *Aristóteles y su visión del mundo,* 1911; *La doctrina de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano,* 1911); y se inspira fundamentalmente en Aristóteles y en la Escolástica.

La tesis fundamental de Brentano es el carácter *intencional* de la conciencia o la experiencia en general. *Intentio* es un término escolástico y fue usado en la última fase de la Escolástica para indicar el concepto en cuanto se refiere a alguna cosa diversa de sí y está en lugar de ella. En el carácter intencional del concepto, que había ido sustituyendo al concepto como *species,* está enteramente fundada la lógica de Ockham (§ 316) y de sus numerosos seguidores. Según Brentano, la intencionalidad es el carácter específico de los fenómenos psíquicos en cuanto se refieren todos

a un objeto inmanente. Brentano funda la clasificación de los fenómenos psíquicos en las diversas formas de intencionalidad. La representación, el micio y el sentimiento, que son precisamente las tres clases fundamentales de tales fenómenos, se distinguen entre sí por la naturaleza del acto intencional que los constituye. En la representación, el objeto está simplemente presente; en el juicio es afirmado o negado; en el sentimiento es amado u odiado. Todos estos actos se refieren a un "objeto inmanente" y son, por tanto, intencionales; pero su intencionalidad, esto es, su referencia al objeto, es diversa en cada uno de ellos. El objeto del acto intencional es inmanente en cuanto cae en el ámbito del acto mismo, o sea, en el ámbito de la misma experiencia psíquica. Brentano creía, pues, en un primer momento (en la *Psicología* de 1874) que el objeto de la intencionalidad podía ser, indiferentemente, real o irreal; y a esta fase de su pensamiento se vincularon Husserl y Meinong. Luego, su parecer sobre este punto cambió. En la *Clasificación de los fenómenos psíquicos* (1911) afirma que el objeto de la intencionalidad es siempre un objeto real y que la referencia a un objeto irreal es siempre una referencia indirecta, esto es, hecha por medio de un sujeto que afirme o niegue el objeto mismo. La referencia al objeto es solamente la relación primaria del espíritu, que tiene, además, en el mismo acto, una relación secundaria consigo mismo. Esto hace que en una actividad psíquica única haya multiplicidad de relaciones y de objetos (*Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, p. 127). Brentano afirmaba, además, resueltamente el principio de que, mientras toda realidad es siempre individual o singular, todo conocimiento aprehende lo real en su generalidad.

Con esto, Brentano permanece en el ámbito de la investigación psicológica; y, de hecho, el resto de sus investigaciones no demuestra particulares conexiones sistemáticas con el principio de la intencionalidad de la conciencia. Así, por ejemplo, cree que los conceptos de sustancia y de causa se derivan de la experiencia; que las partículas o los hechos materiales son manifestaciones de una única sustancia inmóvil; que el espacio y el tiempo tienen carácter sustancial y son determinaciones de las cosas mismas. Estas especulaciones no tienen valor sino como demostraciones del hecho de que la intencionalidad de la conciencia venía a ser en él un principio limitado a la explicación de fenómenos psíquicos, tal como se revelan a la psicología empírica; pero no constituía, de ningún modo, la base de un verdadero método filosófico propio. En haber adoptado este punto de vista consiste la originalidad de Husserl, quien ha sustraído la intencionalidad de la conciencia de la esfera de la experiencia psíquica y la ha llevado a aquella esfera de la pura validez lógico-objetiva que le había sido revelada (como hemos visto) por el neocriticismo y por Bolzano.

827 HUSSERL: VIDA Y ESCRITOS

Edmund Husserl nació en Prossnitz (Moravia) el 8 de abril de 1859, y murió en Friburgo de Brisgovia el 26 de abril de 1938.

Estudió matemática con Weierstrass y fue alumno de Brentano. Fue profesor de filosofía primero en la Universidad de Gotinga y luego en la de Friburgo hasta 1929.

Los escritos publicados por él son los siguientes: *Sobre el concepto del número* (1887); *Cálculo de las consecuencias y lógica del contenido* (1891); *Filosofía de la aritmética* (1891); *Estudios psicológicos sobre la lógica elemental* (1894); *Investigaciones lógicas I, Prolegómenos a la lógica pura* (1900); *Investigaciones lógicas II, Investigaciones sobre la teoría y la fenomenología del conocimiento* (1901); *Informe sóbrelos escritos alemanes de lógica en los años 1895-1899*; *La filosofía como ciencia rigurosa* (en "Logos", 1910); *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913); *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928); *Lógica formal y trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica* (1929); *Meditaciones cartesianas* (1931); *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* partes I y II (en "Philosophia", Belgrado, 1936).

Ya en 1928 Husserl había encargado a un ayudante suyo, Ludwig Landgrebe, que redactara con sus manuscritos un trabajo de lógica trascendental. Aprovechando, sobre todo, las lecciones que Husserl pronunció en Friburgo durante el curso 1919-20 y otros documentos más antiguos, Landgrebe reunió en un libro la obra titulada *Experiencia yjuicio*, publicada en Praga el 1939 en muy pocas copias (dominaba el nazismo y Husserl era judío) y reimpreso en 1948. Pero Husserl fue durante toda su vida un redactor incansable de planes, esbozos, proyectos, notas y comentarios e igualmente un infatigable repetidor de sí mismo. A su muerte dejó 45 000 páginas taquigrafiadas, salvadas a duras penas durante la guerra por el padre Van Breda que forman actualmente el patrimonio de los Archivos Husserl en la Universidad de Lovaina. De este cúmulo de manuscritos han salido las siguientes obras: *Meditaciones cartesianas* (en su texto alemán) y *Discursos de París* (1929) publicados en 1950; *La idea de la fenomenología* (5 lecciones inéditas de 1907) publicadas en 1950; *Ideas, etc.,* II (inédito) publicado en 1952; *Ideas, etc.,* III (inédito) publicado en 1952; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (compuesta en su mayor parte entre 1935 y 1936; partes I y II publicadas en 1936. parte III inedita) publicada en 1954; *Filosofía primera* (curso inédito 1923-24) publicada en dos volúmenes en 1956. Sobre estos mismos manuscritos se ha fundado posteriormente la exposición hecha por Alois Roth de las *investigaciones éticas* de Husserl (1960).

Del material inédito hasta ahora publicado, la parte que añade algo realmente nuevo a la imagen proyectada por fas obras de Husserl anteriormente publicadas, es la contenida en la obra *La crisis de las ciencias europeas.* Sin embargo, todavía se pueden encontrar en toda su obra explicaciones y ampliaciones, junto con innumerables repeticiones.

828 LA "EPOCHÉ"

Las *investigaciones lógicas* constituyen, en primer lugar, el abandono y la crítica del punto de vista empirista que Husserl había admitido en la

Filosofía de la aritmètica (1891). Al intento de reducir las nociones de la lógica a operaciones psíquicas efectuadas sobre un contenido empíricamente dado, Husserl contraponía en aquella obra una "lógica pura" orientada a obtener "la visión evidente de la esencia de los modos de conocimiento" que entran en juego en todas las operaciones lógicas y cognoscitivas (*Logische Untersuchungen*, II, I, § 1). Pero conocer la esencia de los "modos de conocimiento" significa también dirigirse siempre al mundo de la conciencia que es el objeto de la psicología; y Husserl había contrapuesto, a este propósito, a la psicología "empírica" la psicología *descriptiva*, a la que también llamaba "fenomenología pura". Solamente en las *Lecciones sobre la Idea de fenomenología* (1907) y de manera más sucinta en el escrito *La filosofía como ciencia rigurosa* (1910) Husserl alcanza una caracterización más precisa de la naturaleza de la investigación sobre la "esencia de los modos de conocimiento", sugerida por él en las *Investigaciones.* Esta investigación se distingue claramente de fa psicología, a la cual se le reconoce el carácter de ciencia natural. La psicología considera los acontecimientos físicos como pertenecientes a ciertas conciencias de hombres o de animales que, a su vez, están ligadas a cuerpos humanos o animales, por lo que atribuye a los acontecimientos psíquicos el carácter de hechos naturales que acontecen en el tiempo. Por tanto, la psicología no puede captar la *esencia* de la conciencia y de los modos en que se dan a la conciencia sus objetos reales o posibles. A diferencia de la psicología, la fenomenología pura no es una ciencia de hechos sino de esencias (es una ciencia *eidetica)* y los fenómenos de que se ocupa no son reales sino irreales *(Ideen,* I, p. 6). Para alcanzar el plano de la fenomenología es indispensable un cambio radical de actitud, un cambio que consiste esencialmente en suspender la afirmación o el reconocimiento de la realidad, que se halla implícito en toda actitud natural, con todo su cortejo de intereses prácticos, y en adoptar la actitud del *espectador*, interesado sólo en captar la esencia de los actos por cuyo medio la conciencia se refiere a la realidad o la significa. Este cambio de actitud es la *epoché* fenomenológica.

La epoché de los antiguos escépticos era la suspensión total del juicio. La duda cartesiana es también la suspensión total de todo el conocimiento. La *epoché* fenomenológica es solamente la suspensión de aquella afirmación de realidad *(tesis)* que está implícita en todas las actitudes naturales y en todas las ciencias naturales. "Nosotros ponemos fuera de acción, dice Husserl, la *tesis* general que pertenece a la esencia de la actitud natural, ponemos entre paréntesis todo lo que ella abraza bajo el aspecto óntico: por tanto, . todo el mundo natural que está constantemente *aquí para nosotros, a la mano* v que continuará permaneciendo como realidad para la conciencia aunque nosotros lo pongamos entre paréntesis. Al hacer esto, yo no niego este mundo, como si fuese un sofista, no pongo en duda su existencia como si fuese un escéptico, sino que ejercito la epoché fenomenológica que me prohibe considerar como existente el mundo que tengo delante como lo hago en la vida práctica y en las mismas ciencias positivas" *(Ideen,* I, § 32). Al suspender la afirmación de la realidad del mundo, el mundo mismo se convierte en puro *fenómeno* de conciencia pero no se anula, sino que

permanece presente en el fondo de la investigación con todas sus determinaciones y sus verdades (que siguen siendo tales); pero al mismo tiempo la atención del investigador se desplaza del mundo mismo (de su realidad) a los fenómenos con los que el mismo se anuncia y se presenta en la conciencia, es decir, en la conciencia misma y en sus estructuras esenciales. En este sentido, la conciencia constituye el *residuo fenomenològico,* o sea, lo que queda después de la *epoché:* su ser no resulta afectado por la puesta entre paréntesis del mundo y viene a ser de esta manera el campo específico de la investigación fenomenológica (*Ib.,* § 33). Si la actitud de la epoché se considera desde el punto de vista del yo que la practica, se puede expresar de la manera siguiente: "Si decimos del yo que percibe el mundo y que vive naturalmente, que está *interesado en el mundo* entonces tendremos, en la actitud fenomenològicamente modificada, una escisión del vo: por encima del yo ingenuamente interesado en el mundo se establecerá el yo fenomenológico como *espectador desinteresado"* (*Cartesianische Meditationen,* § 15). En la *Crisis* Husserl insiste: "Operando la epoché nos convertimos en observadores completamente desinteresados del mundo, del mundo en cuanto subjetivo-relativo (esto es, de aquel en que se desarrolla nuestra vida en común en su conjunto con sus esfuerzos, sus cuidados, sus operaciones) y lanzamos sobre él una primera mirada ingenua que no tiende a investigar su ser ni su modo de ser *(Sosein)* sino a considerar lo que siempre vale y continúa valiendo para nosotros como existente y existente así, a considerarlo desde el punto de vista de su modo subjetivo de valer, de sus aspectos, etc. ' *(Die Krisis der europäischen Wissenschaften,* § 45). Y en los escritos reunidos bajo el título de *Filosofía primera*, después de haberse detenido en aclarar la noción de "interés", defiende la posibilidad de un "interés puro" que se dirige al ser subjetivo en la epoché fenomenológica y por el cual el yo se sustrae al complejo de los actos emotivos y volitivos (presentes también en la actividad artística) para convertirse en el "espectador puro y desinteresado y el observador teorético" *(Erste Philosophie*, II, p. 107).

La actitud fenomenológica así descrita tiene dos condiciones fundamentales: la *reducción eidètica* que sustituye en la consideración de los hechos o de las cosas a la intuición de las esencias; y la *epoché* que suspende o pone entre paréntesis la tesis de la existencia del mundo en general. Pero a veces Husserl se vale también de la epoché para aislar dominios específicos de investigación fenomenológica. Así procede, por ejemplo, para efectuar la reducción de la experiencia trascendental a la "esfera de propiedad", es decir, a la esfera de lo que pertenece en propiedad a *mi* yo y del que se ha eliminado toda relación o reenvío a las demás subjetividades *(Cartesianische Meditationen,* § 44): en la esfera así aislada, la experiencia del otro es una especie de *Einfühlung* o empatia por la cual el otro se constituye por "apresentación" como "otro yo mismo" (*Ib.,* § 52). Por último, en la *Crisis* Husserl se vale de la epoché con respecto a todas las ciencias objetivas para alcanzar el llamado "mundo de la vida" (*Krisis,* § 35); se vale de otro acto de epoché para alcanzar "el yo constitutivamente suplente en la intersubjetividad" *(Ib ,* § 50). y de un tercero y último acto de *epoché* para alcanzar el "yo

absoluto, el yo *en* cuanto centro funcional último de cualquier constitución" (*Krisis,* § 55). Con este último acto, se llega realmente al puntó final de la epoché: más allá del yo ninguna otra reducción es posible, porque se está en la esfera de la evidencia apodíctica (*Ib.,* § 55).

829 LA INTENCIONALIDAD

Como la conciencia es siempre conciencia *de* algo (todo *cogito* tiene su *cogitatum*), el análisis de la conciencia es análisis de los actos con que la conciencia misma *se refiere* a sus objetos; o lo que es lo mismo, de los modos como estos objetos *se dan* a la conciencia: Los actos de la conciencia o (lo que es lo mismo) los modos de *datidad* de los objetos de conciencia constituyen la *intencionalidad* de la conciencia.

La característica fundamental de la intencionalidad radica en el hecho de que la relación que la misma instaura entre la conciencia y su objeto no nace de este objeto una parte o elemento de la conciencia en el sentido en que una realidad o cosa puede ser parte o elemento de otra. Husserl dice: "Si el yo *reducido* (es decir, el yo que ha efectuado la epoché, el yo trascendental) no es una parte del mundo, recíprocamente el mundo mismo y los objetos del mundo no son partes de mi yo, no se pueden hallar realmente en mi vida psíquica como sus partes reales, como complejos de datos sensibles o de actos psíquicos" (*Cartesianische Meditationen,* § 11, cfr. *Ideen,* I, § 36). El mundo y sus objetos permanecen *trascendentes* aunque a ellos no se les puede dar otro *sentido* que el que tomamos de nuestras experiencias, de nuestras representaciones, pensamientos, juicios de valor y acciones, y por más que no podamos atribuir al mundo una existencia evidente sino a base de nuestra propia evidencia y la de nuestros actos. Sobre esta esencia de la intencionalidad que relaciona al mundo con la conciencia sin hacer de la conciencia una parte del mundo o del mundo una parte de la conciencia, se funda el aspecto realista de la fenomenología. En efecto, ya se ha visto que la crítica que el realismo dirige al idealismo gnoseológico (por ejemplo, la de Muore, § 772) consiste precisamente en negar que un objeto, por ser objeto de conocimiento, entre, en su misma existencia, a formar parte constitutiva de la conciencia.

Pero ja conciencia es, para Husserl, una corriente de experiencias vividas *(Erlebnisse)* cada una de las cuales tiene su esencia (es percepción o recuerdo o signo o emoción o voluntad, etc.) y a las cuales el objeto trascendente se anuncia o se da en forma más o menos adecuada. Por ejemplo, en la percepción, la cosa percibida se manifiesta mediante *apariciones* parciales y mudables, y mediante un horizonte de apariciones posibles, que la simbolizan en forma más o menos apropiada, pero no anulan su trascendencia *(Ideen,* I, § 35). Dice Husserl: "El objeto es, por así decirlo, un *polo de identidad* dotado siempre de un sentido preconcebido y por realizar; en cada momento de la conciencia, el objeto es el *índice* de una intencionalidad noètica que es el sentido del objeto y puede ser problematizada y venir a ser explícita o convertirse en explícita" *(Cartesianische Meditationen,* § 19). Por lo tanto, el objeto no

forma parte de las experiencias vividas. En éstas, Husserl distingue un aspecto subjetivo constituido por los actos que tratan de asir el objeto (por ej., percibir, recordar, imaginar, etc.) llamado *noesis,* del aspecto *objetivo* (fo percibido, lo recordado, lo imaginado) que recibe el nombre de *noema.* El noema no es el objeto mismo: por ejemplo, en la percepción de un árbol, el objeto es el árbol pero el noema de esta percepción es el conjunto de los predicados o de los modos de ser dados a la experiencia: el árbol verde, iluminado, no iluminado, percibido, recordado, etc. El Objeto constituye el *polo* alrededor del cual se orientan y se agrupan los noemas de la experiencia vivida *(Ideen,* I, § 97). Por otra parte, no en todos los noemas se da o está presente el objeto "en persona". El *sentido* de un noema puede permanecer *vacío,* esto es, no realizado, en el sentido de ser carente del objeto correspondiente. Cuando el objeto se presenta (por ej., en una percepción), se tiene la *intuición* en la que se da la cosa adecuadamente, es decir, esta presente "in persona" (*Ib.*, I, § 135). Con la intuición está vinculada la *evidencia*; según Husserl, intuición, evidencia y verdad, coinciden. Estas consisten en la *visión* directa del objeto y se caracterizan por la presencia efectiva del objeto mismo. Pero, además, la intuición presenta no solo objetos materiales o cosas, sino también objetos *ideales* que tienen una existencia distinta. Categorías lógicas, esencias materiales (como casa, árbol, color, o también sensación, sentimiento, etc.) las admite Husserl como objetos ideales que se dan en la experiencia vivida de forma análoga aunque no idéntica a la manera como se dan las cosas sensibles a la percepción (*Ib.*, I, § 23). Husserl identifica la razón misma con la evidencia, afirmando que son racionales todas las posiciones reducibles a una evidencia originaria. En otros términos, toda demostración lleva a la conciencia de algo que se da en forma evidente (*Ib.*, I, § 140).

Por otra parte, no todas las experiencias vividas ni todos los elementos de las mismas tienen carácter intencional; a veces contienen elementos que no tienen este carácter y se les denomina *hyléticos,* como por ejemplo, el color, el sonido, el contacto, que no se deben confundir con los correspondientes elementos de las cosas (color, dureza, etc.). Elementos *hyléticos* son las emociones del dolor, del placer, de la excitación, etc., y los momentos sensuales en la esfera de las tendencias *(Ideen,* 1, § 85). Además, no todos los actos intencionales tienen un significado puramente cognoscitivo: los predicados de valor y los emotivos pertenecen igualmente al ser del mundo y no se reducen a estados puramente subjetivos. Por ejemplo, el carácter propio de un objeto amado consiste en el ser dado en una intención de amor que es irreducible a la representación teórica. Y en todo acto de valoración está presente el elemento objetivo intencional y trascendente *(Ideen,* I, § 117).

830 EL YO

La interpretación de la relación entre sujeto y objeto en términos de intencionalidad abre (como ya se ha visto) la puerta al realismo. Como el sujeto que *intenciona* el objeto no viene a ser con ello parte del objeto, así también el objeto intencionado, no viene a ser en cuanto tal, parte del sujeto. Sobre esta estructura de la intencionalidad se apoyan (como

veremos) las corrientes realistas de la fenomenología, en especial, Meinong y Hartmann. Esta misma estructura se encuentra también en la base del método fenomenológico tal como lo entienden Scheler, Heidegger y otros existencialistas (cfr. cap. XV).

Para Husserl, la intencionalidad de la conciencia no agota la esencia de la conciencia. La conciencia es verdaderamente una "corriente de experiencias vividas" y la intencionalidad es solamente el carácter de estas experiencias. De ello se sigue que tales experiencias no son *objetos intencionados* como las cosas de la percepción, sino que son dadas o, precisamente, *vividas* en forma inmediata, original e indudable, que hace de ellas la esfera del "ser absoluto". En este privilegiamiento de la conciencia está el cartesianismo de Husserl: éste, a partir de las lecciones sobre la *Idea de la fenomenología* (1907) ha presentado siempre su doctrina como una nueva propuesta y un desarrollo profundo y coherente del *Cogito* cartesiano. Husserl llama *percepción inmanente* a la percepción que la conciencia tiene de sí misma (de sus propias experiencias) y la contrapone a la percepción *trascendente* que la conciencia tiene de las cosas. En la percepción inmanente, la percepción misma y lo percibido forman una unidad inmediata que es la de una sola y concreta *cogitatio (Ideen,* I, § 38). En cambio, en la percepción trascendente, la cosa es dada en la forma de apariciones múltiples que, aunque renovadas o repetidas, nunca adecúan la cosa misma, por más que ésta se halle presente "in persona". La realidad de la cosa es, pues, siempre una. realidad *presuntiva* de la que se puede dudar y que exige pruebas o confirmaciones; en cambio, es imposible dudar del *ejercicio* de la experiencia vivida. "Aunque mi corriente de conciencia no resulte afectada sino en medida restringida, aunque sea desconocida en las partes ya disfrutadas o todavía por venir, sin embargo, lanzando la mirada sobre mi vida fluyente en su presente efectivo y captándome a mí mismo como puro sujeto de esta vida, necesariamente afirmo; *yo soy,* esta mi vida es, yo vivo: pienso — *cogito" (Ib.*, I, § 46). Y como por otro lado no sólo la realidad de las cosas sino también la existencia de las otras conciencias que nosotros ponemos en aquella forma particular de la experiencia que es la empatia *(Einfühlung)*se puede poner en duda, la afirmación de la existencia del mundo es *accidental,* mientras que la de mi puro yo y de su vivir es *necesaria* e *indubitable (Ib.,* § 46). De este modo la epoché crea "una singular soledad filosófica" en la que ya no conservan su validez las distinciones del yo ni del tú y el reconocimiento de una comunidad de sujetos iguales. "Toda la humanidad, la distinción y el orden de los pronombres personales, a través de mi epoché, se convierten en un fenómeno e incluyen también el relieve propio del yo-hombre respecto a los demás hombres' (*Krisis,* § 54, b). De esta soledad sólo se puede salir (como se verá) con una fundación fenomenológica de los demás yo en el seno de la misma experiencia del yo.

Los *Discursos de Parts,* las *Meditaciones cartesianas* y el segundo volumen de las *Ideen* contienen la exposición analítica de este punto de vista, que Husserl llama del *idealismo trascendental.* Este no es ni el idealismo psicológico, ni un idealismo que quiere deducir un mundo lleno de significado a partir de datos sensibles carentes de sentido, ni el

idealismo kantiano que deja abierta la posibilidad de la cosa en sí, aunque sea a título de concepto límite. Es un idealismo que consiste "en la autoexposición de mi yo en cuanto sujeto de conocimientos posibles, realizada en la forma de una ciencia egológica sistemática, teniendo en cuenta todos los sentidos existenciales posibles para mí como yo"; y que, por lo tanto, no se contrapone al realismo porque es "la exposición del sentido de todo tipo de ser que yo, el ego, puedo pensar y en especial del sentido de la trascendencia (que la experiencia me da realmente) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, o en otros términos es la revelación sistemática de la misma intencionalidad constitutiva" (*Cartesianische Meditationen*, § 51; *Die pariser Vorträge*, p. 33-34). Claro está que desde este punto de vista la explicitación de los *sentidos del ser* se identifica con la explicitación de las *posibilidades puras* del yo. "El hecho de que la naturaleza, de que un mundo de la cultura y de los hombres con sus formas sociales, etc., existan para mí, significa que me son posibles las experiencias correspondientes; esto es que, independientemente de mi experiencia real de estos objetos, yo puedo realizarlos y desarrollarlos a cada instante en cierto estilo sintético" (*Cart. Med.*, § 37). Pero sólo el yo es autosuficiente en cuanto que "a su esencia pertenece la posibilidad de una autoaprehensión, de una autopercepción" (*Ideen*, II, § 22). Y Husserl no duda en emplear la misma terminología de Fichte: "El yo es tal con respecto a sí mismo, es para sí mismo y en sí mismo constituido. El yo puede también ser frente a uno o varios otros yo, constituir un objeto para ellos y ser por ellos captado, experimentado, etc. Pero está también constituido por sí mismo y tiene su propio mundo ambiente constituido como un no yo, como conjunto de puros objetos que están sólo constituidos por un yo, pero no son, como tales, constituidos en sí mismos, como lo es el yo" (*Ideen*, II, p. 318). En cuanto se constituye como sujeto de un mundo ambiente (*Umwelt*), el yo es persona, porque la esencia de la persona es la subjetividad (*Ib.*, II, § 50). Como tal es también *individualidad espiritual*, en sentido totalmente distinto de la individualidad natural. Esta última es dependiente de las condiciones reales, o sea, del conjunto de la naturaleza real; el individuo espiritual tiene en sí mismo su individualidad porque "tiene en sí mismo su motivación" (*Ib.*, II, § 64). El yo es una *mónada* en el sentido leibniziano; los otros yo (es decir, las otras mónadas) se constituyen en el seno del yo sobre la base de una consideración analógica que Husserl llama *adpresentación*; por la cual, a partir de los cuerpos vivientes que me son dados, atribuyo a tales cuerpos un modo de ser análogo al yo. Desde el punto de vista fenomenológico "*el otro* es una modificación de mi yo" (*Cart. Med.*, § 52): es precisamente el yo, el yo original que con una "operación motivada y constituida" hace de manera que "una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llegue a la validez bajo el título de percepción de la *extraneidad*, percepción del otro, de otro yo, que por sí mismo es un yo como yo soy para mí" (*Krisis*, § 54 b). Esto ocurre de manera análoga al modo como el yo. que es en realidad el yo de la presencia actual, se reconoce no obstante en el pasado y se constituye a sí mismo como un yo que dura a través de sus pasados como "autotemporalización" (*Ib.*, § 54 b). Pero la

existencia de un sistema de mónadas resulta luego justificado por la de un mundo objetivo y común. "Mi ego dado a mí de una manera apodíctica, el único ego que yo pueda poner como existente de manera absolutamente apodíctica, no puede ser un ego que tiene experiencia del mundo sino en cuanto se encuentra en comunidad con otros ego parecidos a él, sino en cuanto es miembro de una sociedad de mónadas que está orientada a partir de él. La justificación consiguiente del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación igual de la existencia de las otras mónadas" (*Cart. Med.*, § 60).

831 EL MUNDO DE LA VIDA

El único dominio del análisis fenomenológico es la intencionalidad de la conciencia. Pero la intencionalidad (como ya se ha visto) no agota, según Husserl, la esencia de la conciencia; la intencionalidad exige un *portador* que es la experiencia vivida de la que es una propiedad o un constitutivo; y, a su vez, la experiencia vivida exige un *sujeto* (o sea de nuevo: un portador) que es el yo. Sobre esta base, Husserl ha podido reconocer con Descartes la prioridad ontológica del yo, su carácter necesario o "apodíctico". Este último punto no ha experimentado cambios en toda la obra de Husserl, a partir de 1907; la *Crisis de las ciencias europeas* lo toma como su tema fundamental. Pero en esta obra se introduce un importante cambio de terminología por lo que respecta al portador de la intencionalidad: en lugar de la experiencia vivida o de la "corriente de experiencias vividas", aparece el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Ahora bien, el mundo de la vida puede también entenderse (según veremos) como "totalidad de las experiencias vividas"; pero el cambio de terminología implica, en primer lugar, la acentuación del carácter unitario y sintético de aquella totalidad y, en segundo lugar, consecuentemente, la posibilidad de considerarlo como el dominio de las evidencias originales en contraste con el "mundo objetivo" de las ciencias. En efecto, este contraste constituye el motivo polémico recurrente en la obra y la base de su planteamiento. No obstante, es probable que la admisión de esta noción la sugiera a Husserl la exigencia de recuperar la dimensión "mundana" sobre la que insistían los fenomenólogos desidentes (en especial, Heidegger), asumiendo el *ser en el mundo* como tema fundamental de sus investigaciones.

Considerado concretamente "en su descuidada relatividad" y en todos los modos de relatividad que por esencia le están inherentes, el mundo de la vida, que es el mundo en que vivimos intuitivamente con sus realidades, tal como se dan, más o menos válidas e incluso aparentes, es "una especie de río heracliteo meramente subjetivo y aparentemente inaprensible" (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 44). Más concretamente, es "un reino de evidencias originales"; y el objetivo de la filosofía con respecto al mismo es valorizar el derecho original de estas evidencias y mostrar cómo todas las operaciones lógico-objetivas de que se valen las ciencias naturales toman su evidencia (es decir, su fundamento) de las evidencias precientíficas del mundo de la vida (*Krisis,* § 33 d). La misma lógica debe

admitir, como fundamento del juicio *predicativo* (o *apofántico)* que es su núcleo fundamental, una evidencia *antepredicativa* que es aquella con que se dan los objetos, con las diversas modalidades de su ser, en el mundo de la vida; es más, debe tratar de reducir a esta evidencia la evidencia predicativa en todas sus articulaciones (*Erfahrung und Urteil*: cfr. especialmente la introducción redactada por Landgrebe de acuerdo con Husserl para mostrar la conexión de la obra con la *Krisis).* Para alcanzar la penetración filosófica del mundo de la vida, se necesita no sólo la genérica epoché fenomenológica sino también la de todas las ciencias objetivas y hasta de la idea de un conocimiento objetivo del mundo *(Krisis,* § 35). Y cuando hayamos efectuado esta epoché y nos convirtamos en "observadores completamente desinteresados del mundo", el mundo habrá perdido para nosotros toda traza de objetividad. "Gracias al método de la epoché, toda objetividad se transforma en subjetividad." "El mundo, añade Husserl, que en la actitud de la epoché viene a ser un fenómeno trascendental, se entiende desde el principio como el correlativo de las apariciones y de las intenciones subjetivas, de los actos subjetivos y de las facultades subjetivas, en que el mismo tiene constantemente el sentido mudable de su unidad y en el que asume progresivamente a otros" *(Krisis,* § 53). Esta subjetividad se entiende; primeramente, en el sentido más estricto como subjetividad del yo originario (*Ur-ich*) que "nunca pueda renunciar a su peculiaridad ni a su indeclinabilidad personal". Pero el yo original se hace por sí mismo declinable: a partir de él y en él se constituye la intersubjetividad trascendental en la que el mismo vuelve a entrar simplemente como un miembro privilegiado, como "el yo de los otros yo trascendentales" (*Ib.*, § 54 b). Ya se ha visto cómo ocurre ello a través de un procedimiento analógico (§ 830); Husserl añade ahora que sobre esta vía "se puede llegar a una comprensión última por el hecho que cualquier yo trascendental de la intersubjetividad (en cuanto a lo largo de esta vía participa en la constitución del mundo) debe ser necesariamente constituido, debe ser un hombre en el mundo y, por tanto, que cualquier hombre *lleva en sí un yo trascendental" (Krisis,* § 54 b). Pero en este paso de la monarquía a la república, el yo no pierde su "apodicticidad". La tentativa de una investigación que quiera proceder más allá de la evidencia del yo es un no sentido. "Cualquier evidencia es el título de un problema, exceptuada la evidencia fenomenológica, después de haberse esclarecido a sí misma reflexivamente y de haberse demostrado última" (*Ib.*, § 55).

La alternativa filosófica fundamental está, pues, entre objetivismo y trascendentalismo. El *objetivismo* se mueve en el terreno del mundo, ya dado como obvio en la experiencia y busca las verdades objetivas, es decir, aquello que en el mundo es incondicionalmente válido para todo ser racional. En cambio, el *trascendentalismo* afirma que el sentido de ser del mundo de la vida ya dado es una formación subjetiva, una operación de la vida experiente precientífica. Para el objetivismo el *primero en sí* es el ser en el mundo; para el trascendentalismo el *primero en sí* es la subjetividad en cuanto primero pone ingenuamente el ser del mundo y luego lo racionaliza o (lo que es lo mismo) lo objetiviza (*Krisis,* § 14). Sin embargo, el trascendentalismo es al mismo tiempo un realismo si por esta

palabra se entiende lo siguiente: "Yo estoy cierto de ser un hombre que vive en este mundo y de esto no tengo la menor duda." El problema comienza sólo cuando se trata de captar qué es la *obviedad* o la evidencia del mundo; a este problema se puede responder sólo cuando, efectuada la epoché, como reducción al absoluto, se interroga al ego mismo y se le viene a conocer en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus fundamentos de validez (*Ib.*, § 55). Pero llegados a este punto, ya no es cuestión de realismo: "El espíritu y solamente el espíritu está siendo en sí mismo y por sí mismo; el espíritu es autónomo y solamente en esta autonomía puede ser tratado de modo verdaderamente racional y de manera radicalmente científica" (*Ib.*, § 345).

832 LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

La filosofía ha sido entendida siempre por Husserl como escueta teoresis o contemplación pura. Ya se ha visto cómo la actitud fenomenológica, efectuada con la epoché, la describe constantemente Husserl como la actitud del "espectador desinteresado" o del "observador teorético". Los grados del conocimiento se determinan en la obra *Experiencia y juicio* como grados de contemplación: contemplación escueta, en el grado inferior, contemplación explicativa del objeto, en el grado superior. Pero en todos los casos el objeto del conocer es "la aprehensión del objeto en su determinación idéntica, la fijación de una vez por todas del resultado de la percepción contemplativa" (*Enfahrungund Vrteil*, § 47). Esto ocurre porque, según Husserl, la única forma de la verdad es la *evidencia:* es decir, el darse, el revelarse del objeto en su ser o en su esencia. El modelo o la forma primordial y precategorial de la verdad es, pues, la percepción sensible, en la cual la cosa misma se da o se ofrece "en carne y hueso". Y la razón misma no es sino búsqueda o reconocimiento o explicación de evidencias ya dadas: su órgano es la intuición.

Supuesto esto, la función de la filosofía no puede ser otra que la realización de la que los griegos llamaban "vida teorética", esto es, de la vida dedicada al conocer puro, al conocer desinteresado o libre de todo interés práctico. Pero, como ya se ha visto, solamente el dominio de la subjetividad trascendental puede ser conocido de este modo. Mientras no se alcanza este dominio (con la epoché) el hombre está *interesado* en la existencia y en la posesión de las cosas, implicado en las vicisitudes de los hechos, siendo también él mismo un "hecho". La epoché hace de él un espectador desinteresado del mundo y lo pone en presencia de la propia subjetividad: lo cual viene a ser el dominio específico de su conocimiento puro y la fuente de todas las evidencias. Pero precisamente el dominio de la subjetividad se desentiende por completo de las ciencias positivas. De aquí la crisis de las ciencias y de la sociedad contemporánea.

La última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* muestra ya en el título el punto de partida y la meta de llegada de su diagnóstico de la crisis. Las ciencias, como ciencias de hechos, no tienen nada que decir sobre el problema del sentido y del no-sentido de la existencia humana. Nada se puede decir sobre este

problema mientras los ideales, los valores, las normas, las formas de vida de los hombres son considerados como términos de una cadena causal que, así como los pone en ser, así también los destruye. Pero la filosofía ha nacido en el mundo clásico como *fe en la razón*: en una razón que confiere un sentido a todas las cosas, a los valores, a los fines, en cuanto revestidos de una *verdad en sí* que es la manifestación misma del verdadero *ser*. "El verdadero ser es siempre un fin ideal, un objetivo de la episteme, de la razón, en contraposición a aquel ser que la doxa admite y supone obvio" (*Krisis*, § 5). Por eso la función eterna de la filosofía, el objetivo de una *philosophia perennis* es la búsqueda del verdadero ser y como el verdadero ser sólo se manifiesta a la razón, aquella función u objetivo es la realización de la razón. Husserl ve en esta realización el destino de la humanidad y, en particular, de la humanidad *europea* que es aquella en la cual se expresa o realiza la esencia de la humanidad entera. Pero la humanidad puede tender a realizar la razón porque su esencia misma es la razón. Desde este punto de vista, la filosofía no es más que "el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, innata como tal en la humanidad" (*Ib.*, § 6). En este sentido, los filósofos son *funcionarios de la humanidad*, responsables no sólo frente a sí mismos sino también frente a la humanidad. Dos son sustancialmente las condiciones que hacen posible su tarea. La primera es que la razón, a la que apelan, pertenezca a la humanidad como tal, la acompañe en el curso de su historia y la tengan continuamente presente, es decir, en la vida como la viven todos directamente. La segunda es que se encuentre un método para reanimar a la razón dormida y llevarla al conocimiento del verdadero ser; este método es la fenomenología que, repitiendo la actitud de *admiración* a la que hacían remontar los filósofos griegos los orígenes de la filosofía, convierte al hombre en el espectador desinteresado del mundo (*Ib.*, p. 331). En virtud de este método y sólo de este método, podrá llegar a dar cima la lucha que la razón ha sostenido en su historia (la historia "interna" o auténtica de la filosofía para despertarse y llevar a sí misma, "a la propia autocomprensión, a una razón que comprenda concretamente a sí misma, que comprenda ser un mundo, un mundo que está en la propia verdad universal" (*Ib.*, § 73).

La primera condición exige la recuperación de aquel mundo de la vida que ha sido obliterado por el "mundo objetivo' constituido por las ciencias, para los fines prácticos de la vida misma. Husserl insiste en el hecho de que el mundo de la vida comprende en sí el mundo construido por las ciencias, pero no viceversa. "El mundo concreto de la vida es el terreno en que se funda el mundo científicamente verdadero y que, juntamente lo incluye en la propia concepción universal" (*Krisis*, § 34). El bien confeccionado *hábito simbólico* de las ciencias matemáticas y naturales no hace más que revestir todo lo que *representa* el mundo de la vida: es solamente un *método* que sirve para mejorar mediante "previsiones científicas" las previsiones vulgares que son las únicas posibles en el ámbito de lo realmente experimentado y experimentable en el mundo de la vida (*Ib.*, § 8 g). Pero la pretensión de este método de valer como el verdadero ser se revela como una ilusión ingenua en cuanto se lanza una mirada sobre el mundo de. la vida v se descubre la

subjetividad radical de este mundo. El análisis del mundo de la vida es el único antídoto eficaz contra los males del objetivismo científico. Husserl confía, en la *Krisis*, la tarea de este análisis a la psicología fenomenológica, la única que posee, en el método de la epoché, el instrumento para alcanzar la subjetividad pura del alma. En este sentido, la psicología se define como "la ciencia de las almas puras en general" (*Ib.*, § 71) que tiene por tema "la subjetividad universal que es única en sus realidades y posibilidades" (*Ib.*, § 58). Ya se ha visto (§ 831) que el objetivo de esta ciencia viene a ser posible merced a la epoché, la única que verdaderamente hace transparente la subjetividad a sí misma.

El concepto de la razón como autorrevelación evidente y progresiva del ser y, en primer lugar, del ser de la conciencia en el que todas las demás evidencias encuentran su posibilidad y su fundamento, domina de parte a parte toda la obra de Husserl y tiene en la *Krisis* la expresión más elocuente. Lo que este libro presenta como solución de la crisis de la "humanidad europea" es una comunidad de contemplantes en la cual la razón dormitante en el mundo de la vida, se despierte en toda la fuerza de sus evidencias originarias.

833 LA TEORÍA DE LOS OBJETOS: MEINONG

La teoría de los objetos de Meinong se puede considerar como un *analogon* de la fenomenología de Husserl, pues comparte con ella el concepto del conocimiento como automanifestación del ser; pero la separa de ella su planteamiento realista.

Alexius von Meinong (1853-1921), alumno, como Husserl, de Brentano, profesor de psicología en Gratz, ejerció en Austria una influencia paralela a la que Husserl ejerció en Alemania. Estos son sus escritos principales: *Estudios sobre Hume* (1877-1882); *La ciencia filosófica y su propedéutica* (1885); *Investigaciones ético-psicológicas sobre la teoria del valor* (1894); *La recepción* (1902); *La teoría de los objetos*, en *Investigaciones sobre la teoria de los objetos* y *sobre la psicología* (1904); *El puesto de la teoría de los objetos en el sistema de las ciencias* (1907); *Posibilidad* y *verosimilitud* (1915); *Sobre la presentación emotiva* (1917); *Sobre la prueba de la ley universal de causalidad* (1918); *Fundación de una teoría universal de los valores* (postuma 1923).

Meinong parte del principio de que no se puede conocer sin conocer algo, que toda representación o juicio versa necesariamente sobre un objeto. Este principio le parece que resulta evidente de la más elemental consideración de las vivencias. Puesto que todo acto de conocimiento se refiere a un objeto, y puesto que un acto de conocimiento está implícito (como ya sostenía Brentano) aun en los actos no cognoscitivos (deseo, sentimiento, voluntad, etc.), surge la necesidad de una ciencia que considere *los objetos en cuanto objetos*, o sea, que tenga como finalidad propia la consideración de la *totalidad* de los objetos. Esta ciencia no es la metafísica, en el sentido tradicional de la palabra, ya que la metafísica tiene, sin duda, por objeto la totalidad de los objetos existentes; pero los objetos existentes son únicamente una pequeña parte de los objetos de

conocimiento. Hay, por ejemplo, los objetos ideales, que *subsisten* (*bestehen*) de alguna manera, pero no existen, y por esto no pueden ser considerados como reales. Semejanza y distinción son, por ejemplo, objetos de esta especie; subsisten en ciertas condiciones entre cosas reales; pero ellos mismos no son piezas de la realidad. El número es otro objeto de esta clase: no hay duda de que se pueden numerar incluso cosas que no existen. Lo no existente debe, pues, entrar en la totalidad de los objetos del conocimiento con igual derecho que lo existente. El objeto del conocimiento no debe, en cuanto tal, existir necesariamente.

De acuerdo con esto, Meinong divide los objetos (en general) en dos grandes clases: la de los *objetos* (*Objekten*) u objetos reales y la de los *objetivos (Objektive),* distinción que corresponde exactamente a la establecida por Frege entre significado y sentido (§ 795). El objeto constituye el significado de una palabra y de su existencia depende la verdad o falsedad de la proposición que se les refiere. El objetivo es el contenido o la connotación de la palabra o el contenido del juicio. Todo juicio tiene, como su contenido, un objetivo que es por así decirlo interior al juicio mismo y un *objeto* que es la entidad externa a que el mismo se refiere. El objetivo es, pues, el objeto primario del juicio o de la asunción y el objeto es dado sólo indirectamente como aquello en torno a lo que versa el juicio *(Uber Annahmen*, p. 52). Meinong divide todos los objetivos en objetivos del ser (*Seinsobjektive*) del tipo 'es la nieve" y en objetivos del ser así (*Soseinsobjektive*) del tipo "la nieve es blanca". En los primeros, el predicado está constituido por "ser" simplemente, en los segundos está constituido por "ser así o así". Todo objetivo es o el ser o el ser así de alguna entidad. La característica fundamental de los objetivos en su incapacidad de existir. Si existen los antípodas, no se puede decir que "la existencia de los antípodas" existe, porque ello conduciría a un proceso hasta eJ infinito, debiéndose admitir la existencia de la existencia, y así sucesivamente. En cambio, se puede decir que lo objetivo *subsiste,* cuando constituye un *hecho*: *y* la palabra hecho designa precisamente un objetivo que subsiste y no puede ser referida a objetos o personas (*Ib.*, p. 69). Si constituyen hechos, los objetivos son verdaderos: la verdad o falsedad es un carácter exclusivo de los objetivos y no de los objetos de la experiencia *(Uber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, p. 40). Pero hasta cuando conciernen a hechos, los objetivos están, según Meinong, fuera del tiempo y, por ende, completamente indiferentes a las determinaciones de pasado, presente y futuro. Pueden ser también negativos como cuando constituyen las propiedades negativas carentes de los objetos, por ejemplo, la sordera, la ceguera, la falta de color, etc. Un objeto puede tener solamente cualidades positivas; en cambio, un objetivo puede tener incluso cualidades negativas. De esta manera, los objetos imposibles subsisten como objetivos. Si los antípodas no existen, el *no-ser* de los antípodas es un objetivo con el mismo título que lo sería su ser. Objetivos de este género son para el objeto lo que la parte al todo: si el todo subsiste, también la parte debe subsistir: por tanto, hay que reconocer la subsistencia incluso de los objetos imposibles.

En este sentido, Meinong afirma que "el objeto puro está más allá del ser y del no ser". El conocimiento no tiene su supuesto en el ser, sino

que encuentra su punto de apoyo tanto en el ser como en el no ser. Todo lo que cae en el ámbito de un objeto constituye el ser determinado del objeto mismo, tanto si existe como si no. Por esto, la verdad del conocimiento y, en particular, del juicio no depende de la existencia o no existencia de su objeto, sino más bien de la de su objetivo. Que haya cisnes negros y no haya un *perpetuimi mobile* son juicios verdaderos, aun cuando uno se refiera a un objeto existente y el otro a un objeto no existente. Su verdad depende del ser de su objetivo, que, en el segundo de estos casos, es el no ser del objeto en cuestión. El juicio no es verdadero si su objetivo no es verdadero. No es verdadero tampoco si se ha formado de una manera distinta de su objetivo y no concuerda con los hechos. La conciencia de las exigencias objetivas y subjetivas en el juicio puede ser también puramente casual ; sucede a veces que de una premisa falsa se deducen conclusiones verdaderas.

Si es erróneo que todo conocimiento tenga que referirse a objetos existentes, es, no obstante, verdadero, según Meinong, que todo conocimiento tiene que ver en último análisis con algo existente, con los hechos, sin los cuales no puede valer como conocimiento. Incumbe a la *psicologia* del conocimiento determinar las condiciones por las cuales el conocimiento mismo se refiere a los hechos y adquiere valor real. *Hecho,* en sentido amplio, es el objetivo del juicio; y, en cuanto comprende un hecho, todo juicio es una *evidencia.* La evidencia puede ser *a priori,* fundada en la naturaleza del juicio y aplicable a la realidad, o empírica; y ofrece diversos grados de certeza, porque hay también una evidencia meramente supuesta. La percepción es un caso límite de evidencia, que es máxima cuando la percepción se refiere a los hechos psíquicos actuales, o sea, es percepción interna.

El objeto funda la representación y se intuye en ella directa o indirectamente, e incluso se muestra o insinúa simplemente. La producción de las representaciones es un hecho puramente empírico; en cambio, su fundarse en el objeto es condicionado *a priori.* Según Meinong, hay también un *valor* objetivo que se presenta en el sentimiento estético o intelectual cuando del objeto de este sentimiento se dice que *merece* el sentimiento mismo. Pero al lado de este valor objetivo existen también valores puramente subjetivos que consisten en la relación del objeto con el sujeto que tiene interés por él.

La teoría de los objetos puede ser considerada como la expresión realista más lograda de la intencionalidad de la conciencia. Ella ha sustraido esta teoría al contexto subjetivista con que se presenta estrictamente unida en la obra de Husserl; de esta manera, ha podido ser fácilmente utilizada por la filosofía orientada en sentido empirista. Russell discutió muchas veces la teoría de los objetos y el punto de partida para su doctrina de la denotación lo tomó de la noción de los objetivos negativos de Meinong (§ 802). También se inspiraron en ella el nuevo realismo americano y el propio Santayana (§ 776).

834 HARTMANN: LA ONTOLOGÍA

En la corriente de la fenomenología, interpretada en sentido rigurosamente realista, viene a injertar un sistema complejo la obra de Nicolaj Hartmann, nacido en Riga el año 1882 y muerto en Marburgo en 1950. Los escritos principales de Hartmann son los siguientes: *La lógica platónica del ser*

(1909); *Las fundamentales cuestiones filosóficas de la biología* (1912); *Principios de una metafísica del conocimiento* (1921); *Etica* (1926); *La filosofía del idealismo alemán* (1923-1929); *Filosofía sistemática* (1931); *El problema del ser espiritual* (1931); *Los fundamentos de la ontología* (1935); *El pensamiento filosófico v su historia* (1936); *Posibilidad y realidad* (1938); *La construcción del mundo real* (1940); *El nuevo camino de la ontología* (1942); *Filosofía de la naturaleza* (1950): *Pensamiento teleológico* (1951, postuma); *Estética* (1953, postuma).

Aun cuando considere la *fenomenología* únicamente como el primer estadio de la investigación filosófica (al cual luego seguiría el de la aporética, que alumbra los problemas que nacen de los fenómenos mismos, y, finalmente, el de la *teoría* del decir, el de la solución de las aporías), Hartmann saca de la fenomenología el concepto básico de su gnoseología: el *conocimiento como trascendencia.* El conocimiento no cae en el ámbito de la conciencia y no es, por tanto, un puro fenómeno suyo: es una *relación trascendente* que supera la conciencia. Es la relación entre un sujeto y un objeto o, mejor, entre la representación que el sujeto tiene del objeto y el objeto mismo en cuanto existe independientemente de ella. La representación puede aprehender o no el objeto; si lo aprehende, es verdadera; si no, es falsa. Esto implica que el objeto del conocimiento no se reduce a un ser objeto y no está determinado esencialmente por la relación cognoscitiva en que se encuentra. "Ser objeto" significa, etimológicamente, ser *obyectado* a un sujeto, esto es, ser echado contra, dado, ofrecido a un sujeto. Pero la *obyectación* no cambia, de hecho, la naturaleza del objeto, que permanece independiente de ella, esto es, de la relación en que se encuentra con el sujeto. Obyectación no significa objetivación, que es, precisamente, el proceso opuesto, por el cual algo subjetivo se convierte en objetivo; tiene sus raices en el ser, no en el sujeto. La realidad queda siempre *más allá* de la conciencia, incluso cuando es obyectada a la conciencia. El conocimiento trasciende incesantemente hacia la realidad independiente que constituye su objeto. Pero esto significa también que el conocimiento no realiza nunca el completo dominio de su objeto. Más allá de lo que comprende de él, queda siempre un residuo incognoscible *(transobjetivo,* en cuanto está más allá de lo que de la misma realidad es obyectado). El límite de cognoscibilidad se puede alejar indefinidamente; pero no desaparece. Este límite está cada vez más cerca del ser a medida que se pasa de la realidad más baja (la materia) a las realidades más elevadas, cuales son la vida orgánica y la vida espiritual y social del hombre.

En el reconocimiento de este residuo transobjetivo está la originalidad de la nueva ontología con respecto a la antigua, que pretendía ser una "lógica del ser" y así identificaba la esfera del pensamiento con la del ser real y no admitía los límites que la investigación ontológica encuentra en los problemas insolubles. Según Hartmann, la ontología crítica debe distinguir entre las dos esferas del ser, admitir que la esfera del pensamiento es una reflexión de la esfera del ser, y admitir también otra esfera del ser, la del ser ideal que está constituida por las estructuras de los contenidos cognoscitivos que se encuentran en el sujeto, pero que sin embargo no son estructuras del sujeto. A la esfera del ser ideal pertenecen

los objetos dotados de idealidad *independiente,* como son los entes de la lógica y, de la matemática con sus leyes y valores jurídicos, vitales, éticos, estéticos, etc.; y los objetos dotados de idealidad *adherente*, que son las formas ideales (las esencias, las leyes, las relaciones esenciales de los objetos reales) (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cap. LXII). Las formas del ser ideal existen independientemente del conocimiento, por eso tienen un ser en sí, pero son irreales. Por ejemplo, las estructuras matemáticas penetran en la realidad, pero no cambian por esto en su esencia. Hartmann toma aquí la postura opuesta a la del platonismo: el ser ideal no es superior al ser real, sino al revés: el ser real es superior al ser ideal. El ser ideal por sí mismo es solamente la universalidad; no alcanza nunca la concreción y la efectividad de la realidad individual; "es un ser sutil sostenido en alto, carente de sustancia, casi sólo un medio ser, al que falta aún el peso entero del ser" (*Grundlegung der Ontologie,* p. 317).

Si todas las formas ideales son irreales, no todo lo irreal es forma ideal. En la *Metafísica del conocimiento,* Hartmann se limita a enumerar lo "irreal puro", esto es, lo irreal que no es forma ideal y que, por tanto, no tiene valor cognoscitivo. Así enumera *(Met. d. Erk.*, cap. LXII, *d*): la esfera del pensamiento, de la fantasía, de los sueños, las ideas y los ideales artísticos, mitológicos o religiosos; los elementos sensibles. Pero en la *Fundación de la ontología* (1935) reemprende el examen de esta esfera con el fin de mostrar e! carácter trascendental de los mismos actos emocionales o fantásticos. En esta obra es evidente la influencia de los análisis de Scheler y de Heidegger, al mismo tiempo que la polémica contra ellos. Los actos no cognoscitivos son los que se refieren al sujeto de! sentir, del querer y del obrar. Ellos trascienden hacia un ser en sí que no es el ser de la esfera ideal, sino el de la realidad (*Realität*); y poner en contacto al sujeto con aquel aspecto por el cual la realidad suscita temor, esperanza, reacciones emotivas diversas, y por el cual ella requiere del sujeto decisión, lucha y empeño. Los actos emocionales trascendentes se dividen en tres categorías: receptivos, anticipadores y espontáneos. Los actos *receptivos* se caracterizan por el hecho de que en ellos el sujeto "es afectado" por un hecho o por un acontecimiento del mundo real, aunque no se de cuenta intelectualmente de lo que le impresiona. Las sorpresas que la vida reserva, la experiencia vivida y la dureza que presenta a menudo para el hombre, el tener que soportar las situaciones provocadas por las cosas o por los hombres, son los tipos fundamentales de los actos receptivos. Los actos *anticipadores* son los que anticipan el futuro en la forma de una previsión indiferente, como en la espera, el presentimiento, la curiosidad, etc., o en la forma de una previsión emocional, como en el caso de la esperanza y del miedo o como en el caso de la angustia, en la cual, en polémica con Heidegger, Hartmann ve solamente una difuminádón del miedo. Finalmente, los actos emocionales *espontáneos* son los que tienden a impresionar un objeto trascendental real. Tales son el querer, el desear, el anhelar. Estos actos producen la reacción del objeto impresionado, que a su vez impresiona al que los ejecuta; incluyen, pues, un testimonio vivido de la realidad trascendente de los objetos o de las personas

hacia las cuales se dirigen y son el mejor mentís al escepticismo (*Grundl. d. Ontol.*, p. 204).

Estos diversos actos emocionales no se presentan en su aislamiento, sino que a menudo constituyen conexiones típicas, entre las cuales son fundamentales la del valor que adquiere la relación entre las personas en su comprensión recíproca y en las distintas formas de solidaridad social; y la ordenación de las cosas a los fines de su utilización. El trabajo es, por ejemplo, una prueba de la trascendencia de la realidad: a la fuerza del hombre se contrapone una fuerza extraña y ambas fuerzas son reales.

835 LA NECESIDAD DEL SER

La obra más significativa de Hartmann es la que se titula *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938). El título significa, exactamente, *Potencialidad y actualidad,* porque Hartmann atribuye a *Móglichkeit* el significado aristotélico de potencialidad (y no el de posibilidad verdadera y propia, como aparece en la "posibilidad trascendental" de Kant), y a *Wirklichkeit,* el significado, igualmente aristotélico, de actualidad en general, distinta de la realidad verdadera y propia, o *Realitàt.* Pero el título verdadero de la obra, el que expresaría verdaderamente su espíritu y sus conclusiones, debería ser *Necesidad y realidad* (*Notwendigkeit und Realitàt).* En efecto, en ella Hartmann no hace más que declarar incluidos en la necesidad los otros modos del ser, negándolos, en consecuencia, como tales, e identificar la necesidad con la realidad actual o efectiva, que es, además, la realidad de hecho. Explícitamente, Hartmann se remite a Diodoro Crono (vol. 1, § 37) y a su argumento llamado "victorioso", según el cual sólo lo que se verifica es posible, porque si fuera posible lo que no se verifica, de lo posible saldría lo imposible. El argumento llevaba a Diodoro Crono a admitir que todo lo que sucede debe necesariamente suceder y que la misma inmutabilidad que hay para los hechos pasados existe también para los hechos futuros, aunque no lo parezca. Y ésta es también la última convicción de Hartmann. Posible es solo lo que ha sido, es o será real; es la "existencia preponderante y no anulable", la "manera tosca y no conciliadora de pretender el propio lugar", que recuerda, "traducida en términos espaciales, la impenetrabilidad de la materia". Hartmann añade que éstas son únicamente imágenes: no obstante, "algo de todo esto existe, sin duda, en la esencia de la realidad efectiva" (*Mögl. u. Wirkl.*, p. 59).

La eliminación de todo elemento de indeterminación y problematismo de lo real es efectuada por Hartmann mediante la llamada "ley modal fundamental": posibilidad y necesidad son únicamente modos relativos del ser, que no tendrían sentido sin el modo fundamental: el de la efectividad. En efecto, "la imposibilidad de *A* significa que *A no* puede *ser*; su posibilidad significa que *A* puede *ser;* su necesidad, que *A* debe *ser.* Así, el no poder, el poder y eí deber se refieren a un ser que es su fundamento modal y su núcleo fundamental. Sin este ser, todo poder ser o deber ser carecería de sentido, ya que consistiría en el poder ser o en el

deber ser de nada" (*Ib.*, p. 72). Pero ¿qué es el *ser* al cual deber ser y poder ser se refieren como a su *ubi consistam*? Es el ser *simplemente*, en su pura efectividad o actualidad; el ser que, en el dominio de la realidad, de hecho, se presenta como un "ser así y no de otro modo", esto es, como existencia análoga a la materia. La ley modal fundamental, al implicar la conexión de los diversos modos de ser con la base común del modo fundamental, la efectividad, lleva a Hartmann a enunciar las seis leyes "paradójicas" siguientes: 1.ª, lo que es realmente posible es también realmente efectivo; 2. , lo que es realmente efectivo es también realmente necesario; 3.ª, lo que es realmente posible es también realmente necesario; y negativamente; 4. , aquello cuyo no ser es realmente posible, es también realmente inefectivo; 5.ª, lo que no se puede realmente efectuar, es también realmente imposible; 6.ª, aquello cuyo no ser es realmente posible, es también realmente imposible (*Mögl. u. Wirkl.*, p. 126). Estas leyes no son más que la traducción analítica del principio de Diodoro Crono. Esto aparece claramente sobre todo en el dominio de la realidad verdadera y propia, esto es, de la realidad del mundo. Por ejemplo, la posibilidad de la caída de una piedra que se encuentre en equilibrio en una montaña, es real cuando la cadena de las condiciones que determinan la caída es completa; pero es evidente que, en este caso, la caída no es sólo posible, sino necesaria y efectiva. Sin duda, esta "ley real de la necesidad" debe parecer paradójica y repugnante a la conciencia; pero esto ocurre únicamente porque no están presentes a la conciencia todas las condiciones que determinan la efectividad; y, por tanto, el sentido de la posibilidad, como distinta de la realidad y de la efectividad, procede únicamente de lo incompleto del conocimiento, esto es, de la inadecuación de los modos de la conciencia (*Ib.*, p. 173). Hartmann llama "ley real de la efectividad" al principio de que en la realidad no hay ni un puro posible ni un puro necesario, sino únicamente lo efectivo. "La efectividad de lo efectivo consiste en ser, a la vez, posible y necesario" (*Ib.*, p. 147). Las condiciones que hacen posible lo real son las que lo hacen necesario y, por tanto, efectivo. Lo cual significa que "lo real efectivo en todo tiempo no puede ser distinto de como es, y aunque pueda llegar a ser otra cosa distinta de lo que es, no puede llegar a ser de una manera distinta de como llega a ser" (*Ib.*, p. 205). Esta última observación demuestra que, para Hartmann, el devenir no es el realizarse de una posibilidad entre otras muchas, sino más bien la posibilitación de aquella única posibilidad real que la cadena anterior de las condiciones determina necesariamente (*Ib.*, p. 237). El tiempo no es, pues, un mentís a la ley de la necesidad real. "Lo que una vez ha sido real en su tiempo —dice Hartmann (*Ib.*, p. 133-134)—, incluso en la forma de la más fluida transitoriedad, permanece por toda la eternidad como un ser efectivo en su propio tiempo, sin que importe que posteriormente no sea ya efectivo; y así, aquello que no ha sido una vez efectivo en un tiempo determinado, permanece por toda la eternidad inefectivo en este tiempo, aunque tuviera que llegar a ser real en un tiempo posterior. En este caso, no se trata ya, en realidad, de la misma cosa, sino de otra cosa en otra conexión real."

Hartmann adopta aquí la misma postura que Hegel: la realidad se justifica por sí misma, con su sola presencia; es posible y necesaria, porque es efectiva. Debería, por tanto, compartir la burla que hace Hegel del *deber ser* (*Sollen*), que pretende dar lecciones al ser. Pero Hartmann prefiere

interpretar el deber ser de modo que resulte negado esencialmente o quede reducido a una mera apariencia. El deber ser no es una pura necesidad, sino la necesidad de algo que es asimismo posible, porque encuentra su fundamento en una cadena de condiciones efectivas: debe continuar llevando a término esta cadena hasta la efectuación real. Por tanto, no prescribe más que el realizarse de lo que puede v debe necesariamente realizarse, y se refiere, en otras palabras, a aquella posibilidad real, que es ya por sí misma efectiva, aunque pueda no aparecer como tal (*Mögl. u. Wirkl.*, p. 266). Pero, de esta manera, el deber ser o *Sollen* se identifica con el *Müssen* de la realidad efectiva y encuentra su fundamento en la concatenación necesaria de esta realidad. El *Sollen*, como acto de libertad, es aquí prácticamente negado. Y la necesidad real (en este sentido) se extiende también, según Hartmann, al dominio del conocimiento. Hartmann distingue en este campo la conciencia *intuitiva y* la conciencia *comprensiva.* La primera es la que se abre, sin más, al ser efectivo, que le es *dado* como tal, sin referencia a su posibilidad y necesidad. La segunda, que es la conciencia intelectual, trata de comprender o interpretar la efectividad mediante su posibilidad y necesidad; no obstante, su punto de partida como su punto de llegada es la efectividad misma, tal como es dada a la conciencia intuyeme. Hartmann ejemplifica este procedimiento con la construcción de una hipótesis. "Esta —dice (*Ib.*, p. 370)— parte de la conciencia de la efectividad y se pregunta cómo es posible. Responde con la comprensión de la necesidad de una cierta condición; pero, puesto que esta condición es posible sólo desde el fundamento de una realidad, debe tener realidad efectiva, v así, el comprender, a través del giro de la posibilidad y de la necesidad, retorna a la conciencia de la efectividad." Lo cual quiere decir que sólo la efectividad es verdaderamente comprensible y que el conocimiento intelectual es por completo un círculo vicioso, que no puede conducir más que al mismo punto de partida.

La efectividad es, pues, verdaderamente el único modo del ser y el único fundamento posible de la comprensión intelectual. El arte, que Hartmann no consigue reducir a realidad efectiva, es considerado como inferior a esta última y como provisto de una libertad negativa que, en realidad, es una simple veleidad o conato de libertad (*Ib.*, p. 275). En Hegel, la preeminencia de la realidad efectiva estaba justificada por la intrínseca racionalidad de la misma; en Hartmann, la realidad efectiva no se justifica, sino que se pone como es y como no puede dejar de ser por su completo y absolutamente determinado condicionamiento fáctico. Este condicionamiento no es, literalmente hablando, la causalidad necesaria de la física del siglo XIX, porque tal causalidad es, según Hartmann, la forma que el condicionamiento adquiere en el dominio particular de la realidad física. No obstante, es evidente que el concepto de condicionamiento completo, como única justificación posible de la realidad efectiva, toma como modelo precisamente la causalidad necesaria de la física decimonónica; y por esto el ser de la ontología de Hartmann se modela, como él, por otra parte, explícitamente reconoce, sobre el concepto de materia

propio de esa física. Si la fenomenología, en las manos de Husserl, se ha convertido en un *espiritualismo trascendente,* en las manos de Hartmann se convierte en un *materialismo trascendental.*

836 HARTMANN: LOS ESTRATOS DEL SER

Se ha visto que, para Hartmann, la realidad efectiva se caracteriza esencialmente por una completa, absoluta y necesaria determinación. Descubrir las formas y las leyes de esta determinación es la tarea de los *análisis categoriales* que Hartmann hace en la obra titulada *La construcción del mundo real* (1940). Las categorías son, en efecto, entendidas por Hartmann en un sentido resueltamente antiidealista y antisubjetivista, como principios inmanentes en el mundo y formas de su determinación necesaria. El supuesto del análisis categorial es la estratificación del mundo en una serie de *planos.* Tal estratificación es, según Hartmann, un hecho evidente. Es evidente, por ejemplo, la cesura entre la naturaleza inorgánica y la orgánica, entre la naturaleza orgánica y la psíquica, entre la naturaleza psíquica y el ser espiritual. Hay entre estos planos diferencias tan radicales que hacen imposible toda concepción unitaria del tipo de la evolutiva, aunque sea en el sentido de la evolución creadora de Bergson, o del tipo finalista que subordine la totalidad del ser a la realización de su plano más alto. Sin embargo, la diversidad entre las categorías no se modela sobre la diversidad de los planos reales. Hay categorías fundamentales que pertenecen a todos los planos del ser. Tales son, en primer lugar, las modales, cuyo análisis ha sido hecho en *Posibilidad y actualidad;* en segundo lugar, las que se relacionan con parejas (categorías *bipolares,* como cualidad-cantidad, continuo-discreto, forma-materia, etc.); en tercer lugar, las que expresan las leyes fundamentales del ser rèal. Estas últimas, sobre todo, son decisivas porque en ellas se basa la determinación fundamental de la realidad efectiva. Se dividen en cuatro grupos, que obedecen, respectivamente, al principio del valor, al principio de la coherencia, al principio de la planificación y al principio de la dependencia.

Las leyes del valor manifiestan que el valor de las categorías no consiste en su deber ser normativo, sino que es análogo al de las leyes de la naturaleza o de las leyes matemáticas, con la diferencia de que es todavía más universal. En otros términos, el valor de una categoría es una determinación necesaria, de cuño naturalista. Las leyes de la *planificación* expresan la relación y los grados de condicionalidad recíproca entre los diversos planos de la realidad. Hartmann cree que las categorías más bajas *reaparecen* en las más altas, pero no viceversa (ley del *retorno*); que todo plano del ser implica un nuevo momento categorial que no es reducible a los elementos más bajos o a su síntesis (ley del *Novum*): *y* que no hay gradación en el paso de los planos inferiores a los superiores (ley de la *distancia* de los planos).

Hartmann distingue a este propósito la supraestructura de la supraformación: existe supraformación cuando en el plano superior se conservan todas las categorías del plano inferior; existe supraestructura cuando el plano superior asume sólo algunas categorías que dominan el

plano inferior, dejando fuera a las demás. Por ejemplo, el plano psíquico es con relación al plano orgánico una supraestructura en la cual se abandona la categoría del espacio que domina todavía al ser orgánico. La diferencia entre supraformación y supraestructura cierra el camino a la concepción mecánica, que querría hacer depender la vida psíquica de los fenómenos *físicos*. La estratificación de lo real implica, además, que la determinación, a que todos los planos del ser están sometidos, no es de una sola especie, sino distinta para cada plano (*Aufbauder Welt*, *p.* 314). En el plano físico, la determinación es causal, en el sentido de la física decimonónica, y sobre ésta se modelan, en realidad, las otras clases de determinación, que, para las leyes del valor, expresan un puro condicionamiento de hecho, sin referencias normativas.

El problema de la libertad es, desde este punto de vista, un problema ontológico: la libertad se reduce a lo que Boutroux había llamado la *contingencia* de los planos superiores del ser respecto a los inferiores (§ 679). Puesto que todo plano contiene un *novum* respecto al plano inferior, está condicionado por este plano, pero no es absolutamente determinado por él. "La autonomía de la determinación superior —dice Hartmann (*Ib.*, p. 569)— consiste precisamente en el fundamento de su condicionamiento por parte de la inferior, que no está en contraste ni mucho menos en lucha con ella." La dificultad que el problema de la libertad presenta a Hartmann no reside aquí. Los planos del ser se fundan, además de en el acondicionamiento por parte de los planos inferiores, en su rigurosa y absoluta determinación interna, propia de cada plano. Y, puesto que esta ley no puede faltar en el plano en que actúa la voluntad humana, está claro que también en este plano la determinación del ser es rigurosa y absoluta como en los otros. Hartmann habla de la inserción de "determinantes extracausales" en el proceso en que se inserta la voluntad. Pero aun cuando sean "extracausales", se trata, sin embargo, siempre de "determinantes", que pertenecen, además, al mundo real (*Ib.*, *p.* 561); y el hecho mismo de que existan o sean reconocidos como determinantes excluye la libertad de la voluntad. Y, en verdad, la libertad humana, a pesar de las retóricas afirmaciones de Hartmann, queda excluida del sistema de la realidad tal como él lo concibe. Una realidad que no pueda ser más que lo que es, que se pone en su posibilidad y necesidad por el hecho mismo de que existe, y sólo *porque* existe, excluye la libertad como un sueño imposible.

Y esta libertad también es excluida por Hartmann implícitamente de la historia, a pesar de su polémica contra Hegel, que descubre en todo lo que ha sucedido o suceda la verdad y el bien. En la historia, Hartmann ve operar un *espíritu objetivo*, que aun cuando no existe fuera de los espíritus finitos, actúa en ellos de modo impersonal y universal. El espíritu objetivo es una supraconstrucción, en el sentido ya expuesto; supraconstrucción que se levanta por encima de la conciencia, del mismo modo como la conciencia se levanta por encima del organismo. Así como la conciencia deja fuera de sí la espacialidad y la materialidad del mundo orgánico, del mismo modo el espíritu objetivo deja atrás la conciencia y la personalidad y se eleva a un horizonte impersonal, que va más allá de te estrechez del ser psíquico (*Das Problem des geistigen Seins*, p. 262). El

espíritu objetivo, en cuanto es un *novum* respecto al plano de la conciencia personal, no es un agregado de individuos, sino más bien un conjunto de formas, de contenidos, de principios; es la vida espiritual en su totalidad, tal como históricamente surge, se desarrolla, llega al culmen y decae. Pertenecen a él todas las producciones espirituales (letras, artes, técnica, religiones y mitos, ciencias y filosofías, etcétera). Y es también el verdadero protagonista de la historia. La persona individual no es independiente de la totalidad del espíritu objetivo, que determina la iniciativa del individuo en una medida no menor a aquella en que es, a su vez, determinado por él. "Están siempre una frente a otra dos leyes particulares heterogéneas del espíritu: la de la persona y la del espíritu común. Y precisamente la recíproca penetración de ambas constituye la plena autonomía del *espíritu viviente.* Ambas lo determinan de una manera sólo parcial, y por esto se dejan la una a la otra un cierto campo de acción" (*Ib.*, p. 259). Hay aquí un laudable esfuerzo por asegurar una cierta posición de libertad e iniciativa a la persona individual; pero es un esfuerzo que no tiene éxito. La determinación necesaria es solamente trasplantada del espíritu objetivo al *espíritu viviente,* que une en sí el espíritu objetivo y la conciencia personal. Consiste en la penetración recíproca de ambos y constituye la "forma categorial fundamental del ser viviente". Y en el ámbito de esta categoría fundamental reaparece la determinación necesaria propia de cada categoría (*Ib.*, p. 441).

La especulación de Hartmann es rica en exigencias, temas y análisis que la vinculan a la parte más viva de la filosofía contemporánea. La polémica radical contra el idealismo gnoseológico, el concepto del conocimiento y, en general, de toda actividad como trascendencia, el intento de reivindicar para el hombre una libertad finita (esto es, condicionada y limitada) constituyen los aspectos más interesantes de su especulación. Sin embargo, estas exigencias toman cuerpo en un sistema pesado y artificial, que se apoya en el reconocimiento del carácter macizo y predominante de la realidad de los hechos: es decir, un sistema en el que aquellas exigencias aparecen fuera de lugar e insatisfacibles.

837 SCHELER: EL MUNDO DE LOS VALORES Y LA PERSONA

El análisis fenomenológico de los aspectos emotivos y prácticos de la conciencia ha sido planteado y desarrollado en la obra cíe Max Scheler (1874-1928). Scheler fue profesor en Colonia desde 1919; la muerte, que le sorprendió a los cincuenta y tres años, interrumpió bruscamente una actividad intensa y fecunda. Su obra más conocida, titulada *El formalismo en la ética y la ética material del valor,* apareció por vez primera en el "Jahrbuch" de Husserl entre 1913 y 1916. Pero la obra que constituye su mayor aportación a la filosofía contemporánea es la que se titula *Esencia y formas de la simpatía* (1923). Otras obras notables son las siguientes: *Lo trascendental y el método psicológico* (1901); *El resentimiento y el juicio moral de los valores* (1912); *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915); *Escritos y esbozos* (2 vols., 1915; 2.ª edic. con el título de *Crisis de los valores,* 1919); *Guerra y construcción* (1916); *Lo eterno*

en el hombre (1921); *Escritos de sociología* y *de doctrina de la concepción del mundo* (4 vols., 1923-24); Las *formas del saber y la sociedad* (1926); *El puesto del hombre en el cosmos* (1928); *Intuición filosófica del mundo* (1928); *La idea de la paz y el pacifismo* (1931); *Escritos postumos* (1933).

Scheler entiende la fenomenología como "la búsqueda de un saber en que los objetos ya no son existencialmente relativos a la vida y a los valores vitales" (*Philosophische Weltanschauung*, p. 120), es decir, de un saber desinteresado y directo, en el que las cosas se dan en su esencia genuina y los objetos se presentan por así decirlo "en persona" sin intermediarios de presupuestos ni de símbolos. Este saber es para Scheler también la experiencia genuina: "La filosofía fenomenológica representa el empirismo y el positivismo bajo la forma más radical" (*ZurEthik und Erkenntnislehre* [Nachlass], 1933, p. 267). Si se considera fenomenològicamente la experiencia emotiva, los objetos que a tal experiencia se presentan en persona son los *valores.* La ética de Scheler es por esta razón el análisis fenomenológico de la experiencia emotiva, dirigida al objeto de poner en claro los objetos específicos de esta experiencia, o sea precisamente, los valores.

Pero como objetos de la experiencia fenomenológica los valores no son ni bienes ni fines. El bien es la cosa que incorpora un valor; el fin es el término de una aspiración y de una tendencia que puede tener valor como puede no tenerlo; pero el ser incorporado en una cosa o el ser el término de una tendencia, no modifica en modo alguno el ser del valor que se da en forma directa e inmediata a la experiencia emotiva. Sin embargo, la experiencia emotiva a la cual se revela el valor no es la simple emoción, por ejemplo un dolor o un placer sensible, sino que es la experiencia *intencional*, a la que Scheler denomina también *intuición emotiva*: en la cual el valor se da directamente y por ello tiene con el valor la misma relación que una representación o un concepto tienen con su objeto *(Der Formalismus in der Ethik,* 1927, p. 264). El mundo de los valores es, pues, un mundo objetivo, esto es, independiente del hecho o del acto de su aprehensión; y, como mundo objetivo, tiene sus propias leyes *a priori.* Estas leyes determinan, en primer lugar, la jerarquía de los valores. Evidentemente, esta jerarquía es completamente independiente de los valores realizados o de las actividades que los realizan en las experiencias empíricas. La primera modalidad del valor es la serie de los valores de lo agradable y de lo desagradable, a los cuales corresponde la función del sentir sensible con sus modos del gozar y del sufrir. La segunda modalidad es el conjunto de los valores vitales: abarca todas las cualidades comprendidas entre lo noble y lo vulgar, que corresponden a los modos del sentimiento vital (salud, enfermedad, vejez y muerte, ascensión y decadencia, agotamiento y exuberancia, etc.). Pertenecen a esta modalidad del valor también lo bueno y lo malo, no en el sentido moral, sino en el sentido de la habilidad y de la eficiencia (por ejemplo, en la frase "buen artesano"). La tercera modalidad de los valores comprende el campo de los valores espirituales, que son aprehendidos por el sentir espiritual. Pertenecen a esta categoría los valores estéticos (bello y feo); los valores jurídicos, que constituyen el fundamento de toda ordenación jurídica, en

cuanto es independiente de toda ley positiva del Estado o de la comunidad; los valores del conocimiento puro, como intenta realizarlos la filosofía, que, a diferencia de la ciencia, no está guiada por el fin de dominar los hechos naturales. Aprobar o desaprobar, estimar o menospreciar, simpatizar espiritualmente, son algunos de los actos subjetivos en los cuales se aprehenden estos valores. La cuarta y última modalidad de los valores es la de los valores religiosos, que se mueven entre lo sagrado y lo profano. Corresponden a estos valores los sentimientos de beatitud y desesperación, que no han de confundirse con los de la felicidad y de la infelicidad, y que están determinados por la proximidad o alejamiento de lo sagrado en la vida vivida. El acto en que se aprehenden los valores de lo sagrado es una determinada especie de amor, a la que es esencial el dirigirse a personas. En la esfera de lo sagrado, el valor genuino es esencialmente un valor personal. Estas cuatro modalidades del valor están ordenadas jerárquicamente: los valores noble-vulgar son más elevados que los valores agradable-desagradable; los valores espirituales son más elevados que los vitales, y los valores de lo sagrado son más elevados que los espirituales *(Der Form. in der Ethik*, p. 109).

Así como todo valor es aprehendido por un acto específico de intuición sentimental, así también la jerarquía de los valores es aprehendida por un acto específico, que es el de *preferir*. Preferir no es escoger, que más bien se funda en él. Debemos, indudablemente, escoger el fin que se funda en un valor superior; pero, para hacerlo, este valor superior debe ser dado en un acto preferencial. El preferir es, por tanto, independiente de cualquier aparición, elección o volición. Naturalmente, no se trata aquí del preferir empírico que concierne a bienes (cosas dotadas de valor), sino del preferir *a priori*, que se refiere a los valores mismos. El preferir es un acto más originario que el simple sentir los valores. Los valores no son dados originariamente en el sentimiento para que luego intervenga el acto del preferir en la aprehensión de su jerarquía. En tal caso, el preferir podría ser convertido en análogo a una ordenación lógica de los valores, ordenación que sería deducida o derivada. En realidad, la evidencia de una preferencia es superior y más inmediata que la evidencia sentimental de los valores. Forma parte esencial del carácter superior de ciertos valores su mayor duración, esto es, el poder de persistir a través del tiempo. La duración forma parte de la esencia de los valores superiores, aunque no se realice o se realice imperfectamente en la experiencia. Un amor o una amistad fundados en el valor de la persona son esencialmente durables, aunque empíricamente pueden durar menos que una simple comunicación de intereses materiales. En tal caso, empero, se dice que no se trataba de un verdadero amor o de una verdadera amistad, con lo que se reconoce que pertenece a la esencia de los valores superiores el tener una duración mayor.

Finalmente, el amor y el odio representan el grado más alto de nuestra vida emotiva intencional. Tienen en esta vida un lugar absolutamente en sí, y sólo por ignorancia de su naturaleza fenomenológica pueden ser enumerados juntamente con la cólera, la ira, el aburrimiento, esto es, con los efectos y los estados del sentimiento. El amor y el odio se diferencian

del preferir en cuanto, mientras éste se dirige intencionadamente a una multiplicidad de valores sentidos, en cambio a ellos les puede ser dado incluso un único valor. Al amor y al odio, en cuanto actos espontáneos, les corresponde la función de ampliar o restringir el reino del valor accesible a la intuición sentimental. Ampliar o restringir no significa crear o destruir, ya que los valores existen independientemente de todo ser espiritual determinado. Amor y odio solamente *descubren* el valor; pero lo descubren aun antes de que él haya sido intuido o preferido; y constituyen, por consiguiente, un movimiento en cuyo proceso se irradian e iluminan valores hasta entonces desconocidos (*Ib.*, *p.* 268).

Como fundada en los valores, la ética es una ética material, que Scheler contrapone a la ética formal de Kant. La objeción de Kant contra la ética material, o sea, que ésta no es posible porque el bien que debería ser asumido en su fundamento, seria solamente un fin deseado y, por lo tanto, las normas de la ética adoptarían la forma de imperativos hipotéticos (si deseas esto, haz esto otro), depende según Scheler de la confusión que Kant ha hecho entre los valores y los fines. Los valores no se dan como fines, sino como objetos absolutos que todos instituyen en su orden preferencial con la intuición emotiva. La universalidad y la autonomía de la ética son garantizadas por los valores en este sentido, mientras que no lo serían por valores entendidos simplemente como fines.

Sin embargo, la teoría de los valores es para Scheler solamente una introducción a una teoría de la persona, esto es, a una comprensión fenomenológica de la personalidad humana. Esta personalidad no puede ser interpretada como "persona racional ya que como puro sujeto de actividad racional, sería idéntica en todos los hombres" *(Der Form. in der Ethik*, p. 385). En cambio, según Scheler, la persona es una unidad esencial, concreta, de actos esencialmente diversos y el fundamento de los mismos (*Ib.*, *p.* 398). En todo acto vive y actúa toda la persona; pero ésta no se agota en sus actos singulares. Puesto que su modo de ser es el vivir estos actos, no tiene ningún sentido quererla aprisionar en los actos ya vividos (*Ib.*, *p.* 401). La persona no se identifica tampoco con la conciencia, esto es, con el objeto de la percepción interna, ni con el yo, en cuanto se contrapone al tú o al mundo externo. La palabra yo está estrechamente unida precisamente al tú y al mundo externo; Dios puede ser persona, pero no puede ser yo, porque para él no existe ni un tú ni un mundo externo. La persona obra, va de paseo, etc.; el yo no puede hacer estas cosas, aunque se emplee a menudo en estos casos, en el lenguaje común, la palabra yo. Es anterior e indiferente a las contraposiciones yo-tú, yo-mundo externo, psicofisico. La persona tiene como correlato el *mundo; y,* por tanto, a cada persona individual corresponde un mundo individual. Por esto, la verdad metafísica, que es, sin más, la verdad, tiene un contenido diverso según las personas, y es una verdad personal. Que así sea, no depende de la relatividad o de la humanidad de la verdad, sino del nexo esencial entre la persona y el mundo. Si cada persona tiene su mundo que vale verdaderamente sólo para ella, la idea de un mundo único, idéntico, real —de macrocosmos, que se contraponga a los microcosmos de las personas finitas— implica la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos son dados, en su esencia

fenomenológica, en los actos de todas las posibles personas finitas. Esta persona debe, para realizar la condición esencial de toda realidad, ser concreta. De esta manera —dice Scheler—, "la idea de Dios nos es dada juntamente con la identidad y unidad del mundo, sobre el fundamento de una conexión esencial" (*Der Form. in der Ethik*, p. 411). No se puede afirmar la unidad del mundo real sin la idea de una persona infinita, esto es, de Dios. Pero la conexión entre el mundo real y la idea de Dios es una conexión ideal, que no supone la realidad de Dios; y, verdaderamente, la realidad de Dios no puede nunca ser puesta por la filosofía, sino solamente por una posible y positiva revelación de Dios en una persona concreta (*Ib.*, *p.* 412).

Forma parte esencial de la persona una relación con el cuerpo orgánico por la cual ella es inmediatamente dueña de este cuerpo. No es persona quien vive preferentemente en su conciencia corpórea de manera que se identifique con su contenido. El cuerpo debe ser dado a la persona como una *res,* como una cosa que, por una parte, no sea absolutamente incapaz de incorporar un valor y, por otra, no lo incorpore esencialmente, pero que pueda incorporarlo accidentalmente bajo ciertas condiciones (*Ib.*, p. 16, 499). En otros términos, aquella *res* que es el cuerpo de la persona, es su propiedad, y esto constituye también el fundamento de la idea de propiedad en general. Por esto, en la antigua concepción de la esclavitud, el esclavo no estaba considerado como una persona social y era entregado no sólo a los demás, sino también a sí mismo, como una simple cosa. Sin embargo, se le reconocía al esclavo un alma, una conciencia; y ésta es una prueba ulterior de que la persona no se define por tales determinaciones. Tampoco está constituida por el carácter, que es aquella *x* constante a la que se apela para explicar las acciones particulares de una determinada persona. Si un nombre obra de modo distinto de las deducciones que nosotros hemos sacado de la imagen hipotética de su carácter, no haremos otra cosa, y con razón, que cambiar esta imagen. Pero la persona, según Scheler, no queda comprometida en estos cambios subjetivos de carácter. Tampoco las enfermedades psíquicas, que cambian de carácter, afectan verdaderamente a la persona. Todo lo que podemos decir en los casos más graves es que la enfermedad nos ha hecho completamente invisible la persona afectada por ella y que, por tanto, no es ya posible un juicio sobre la misma. Pero esta misma afirmación implica el reconocimiento de que la persona está más allá de las transformaciones del carácter y que estas transformaciones no consiguen afectarla (*Der Form. in der Ethik*, p. 505). La comprensión de la persona no es, pues, posible a través de sus actos o de sus vivencias, sino al revés, la comprensión de tales actos y experiencias sólo es posible a través de la comprensión de la persona, que es su origen. "Solamente a través de la inteligencia transida de amor hacia la persona en su fuente originaria central se nos hace posible la intuición de su ideal e individual esencia valiosa. Este amor comprensivo (como Miguel Ángel dice en un soneto) es el gran artista plástico que de la pluralidad de datos empíricos parciales —y a veces de una sola acción, de una sola expresión— llega a sacar las líneas de la esencia valiosa de la persona, de aquella esencia que el conocimiento empírico, histórico y psicológico de su vida nos esconde más que nos revela" (*Ib.*, *p.* 508).

Toda persona es una individualidad singular, diversa y distinta de las otras. Pero no está nunca encerrada en sí misma. Toda persona se capta a sí misma

como miembro de una comunidad de personas; de suerte que la idea de una comunidad está vinculada al significado de la persona no menos que la de un mundo externo e interno. La existencia o la posición de una comunidad en general no está ni ética ni gnoseológicamente vinculada a la existencia o posición de un mundo corpóreo. Esta es la razón fundamental por la cual las ciencias sociales e históricas permanecen autónomas frente a las ciencias naturales. Sus formaciones conceptuales —tanto las de la contemporaneidad, como familia, raza, pueblo, nación, cultura, etc., como las de la sucesión, como edad, período, etc.— pueden constituirse en sí, y por esto nunca remiten a unidades reales científicamente preformadas como las geográficas (territorios) o las biológicas y raciales (*Ib.*, p. 541). La persona finita es esencialmente miembro de una sociedad social, y la unidad social es esencialmente miembro de una más amplia unidad: estas conexiones esenciales nos obligan a trascender en espíritu toda efectiva y terrena comunidad, o sea, a considerarla como miembro de una comunidad más vasta. Que este acto trascendente encuentre o no después cumplimiento en una experiencia fáctica es indiferente para la esencia de la conciencia social de la persona. El ser de la persona singular se constituye en el interior de la persona y de su mundo, es decir, en la clase particular de los actos singulares; el ser de la persona común se constituye en la clase particular de los actos sociales. El contenido común de todas las vivencias del "convivir" (respecto al cual el comprender es solamente una subespecie) es el *mundo* de una comunidad, un mundo común, y su sujeto concreto es una persona común. Por otro lado, el contenido constante de todas las vivencias, que son actos singularizantes y experiencias por sí, es el mundo de un individuo, y su sujeto es la persona singular. Por esto, a toda persona finita pertenecen una persona singular y una persona común que están en relación recíproca y cuya relación puede ser directamente vivida (*Der Form. in der Ethik*, p. 543). A la esencia de esta relación pertenece la conciencia de la persona finita de no poder nunca aprisionar en su totalidad la persona común. Por otra parte, la persona común no se identifica con la existencia de las personas individuales, que son variables y sustituibles y abandonan con la muerte, o de otro modo, su puesto como miembros.

La teoría de todas las posibles unidades sociales y esenciales es la sociología filosófica. Las unidades sociales se diferencian entre sí según la clase de valores que toman como fundamento; y Scheler hace corresponder, respectivamente, a las cuatro categorías de valores: la masa, la comunidad vital, la comunidad jurídica, la comunidad de amor.

838 SCHELER: LA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA

Se puede afirmar que toda la obra de Scheler está dirigida a colorear el diseño de esta sociología filosófica. Cabe decir que ha elaborado su ética material de los valores como fundamento de una teoría de la persona y ha elaborado la teoría de la persona como fundamento de una teoría de la comprensión interpersonal. En la obra de Scheler se aprehenden y realizan por vez primera las posibilidades abiertas por el concepto fenomenológico

de la trascendencia eh el dominio de una sociología filosófica y de una teoría filosófica de las relaciones interhumanas, aunque sea sobre la base de supuestos metafísicos extremadamente frágiles. Bajo este aspecto, su obra más significativa es la que se titula *Esencia y formas de la simpatía* (1923). Esta obra ve la categoría fundamental de las relaciones interpersonales precisamente en la simpatía, entendida, empero, no como un simple hecho psíquico, sino como una estructura fenomenológica y metafísica. El rasgo esencial de la simpatía es el ser una relación entre personas que no sólo no implica, sino que excluye toda identidad o identificación recíproca. La simpatía es una relación de trascendencia, que comporta la trascendencia recíproca de las personas, y así es, al mismo tiempo, el fundamento de su autonomía v de su posibilidad de comprensión y de entendimiento.

En primer lugar, la simpatía es completamente distinta del contagio afectivo que se manifiesta en las aglomeraciones gregarias y en las masas. En el contagio falta toda posibilidad de comprensión recíproca, porque no hay más que imitación o repetición de los mismos sentimientos, tendencias o intenciones. El caso-límite del contagio afectivo es la fusión afectiva, como se verifica, por ejemplo, en las sociedades primitivas, en las cuales el hombre se identifica con sus antepasados y cree ser a un mismo tiempo él mismo y su propio antepasado. El contagio afectivo no tiene nada que ver con la simpatía que, en cambio, se funda en la diferencia fundamental que hay entre comprender un hecho interno y experimentarlo realmente. La simpatía, en otras palabras, no es un *estado* sino una *función* afectiva. Tal, por ejemplo, se revela en el caso de la piedad, que no es, de ningún modo, un sufrir el dolor ajeno y, por tanto, multiplicar el dolor, "El estado afectivo de *B*, implícito en la piedad que yo siento, sigue siendo para mí el estado afectivo de B; no pasa a mí, que le compadezco, y no produce en mí un estado semejante o igual. Compadezco a *B*, participo de su sufrimiento, sin que se encuentre reproducida en mí su experiencia interna, el hecho psíquico que ha provocado su sufrimiento o que lo constituye" (*Wesen una Formen der Sympathie*, trad. fr., p. 69). La simpatía supone y, al mismo tiempo, funda la diversidad entre las personas. Un sentimiento considerado como contenido de un espíritu supraindividual o de una conciencia universal y en el cual, por ello mismo, las personas se hallasen fundidas y formasen una unidad, no tendría nada en común con la simpatía. "La verdadera función de la simpatía —dice Scheler (*Ib.*, p. 104-105)— consiste en destruir la ilusión solipsista y en revelarnos como dotada de un valor igual a la nuestra la realidad del otro en cuanto otro." Sin duda, la simpatía tiene límites, porque tanto en forma de sufrimiento (piedad) como en forma de alegría no es un acto espontáneo, sino un estado pasivo, una reacción. Es una forma de comprensión que está encerrada en los límites de los lazos que nos relacionan con las personas: compañerismo, amistad, lazos conyugales, sociales, colectivos, nacionales, etc. Solamente el amor es capaz de sobrepasar estos límites y sustituir la relación periférica por una relación de profundidad. Pero el amor, aún más que la simpatía, exige la diversidad y la autonomía de la persona. Su sentido más profundo consiste precisamente en no considerar y no tratar al otro *como si fuese*

idéntico al propio yo. "El verdadero amor consiste en comprender suficientemente otra individualidad modalmente diferente de la mía, en poderme poner en su lugar, aun considerándola como distinta y diferente de mí e incluso mientras afirmo, con calor emocional y sin reserva, su propia realidad, su propio modo de ser" (*Ib.*, p. 110-111). Por este carácter más radical y más profundo del amor, Scheler cree que el amor es el fundamento de la simpatía y que la esfera en la cual ésta se mueve es siempre delimitada en su amplitud por un acto de amor. Y el amor se dirige necesariamente al núcleo valioso de las cosas, a su valor. Tiende a realizar el valor más elevado posible (y esto es ya un valor positivo) y a suprimir un valor inferior (también esta intención es un valor moral positivo). Se puede dirigir a la naturaleza, a la persona humana y a Dios, en lo que tienen de propio, es decir, de distinto de aquel que ama. Por el contrario, el amor de la humanidad de que habla el positivismo no es más que resentimiento, o sea, odio hacia los valores positivos implícitos en ' país natal, pueblo, patria, Dios".

Scheler reconoce en la simpatía la relación afectiva originaria entre las personas y el fundamento de la certeza de la existencia de otros yos, que está indisolublemente unida a la existencia del yo. Considera quimérica la tesis idealista, según la cual el yo no puede pensar más que en sus propios pensamientos y no puede experimentar más que sus propios pensamientos. En realidad, podemos pensar igualmente bien nuestros pensamientos y los de los demás, y experimentar igualmente los sentimientos ajenos y los nuestros. Más aún, todos empezamos pensando como propios los pensamientos ajenos, esto es, recibidos de la tradición y del ambiente, y sólo en un segundo momento llegamos a distinguir lo que nos es propio de lo que nos es extraño. El yo no es para él mismo la cosa más fácil y obvia, sino más bien la más difícil, y a medida que se constituye en la esfera de los pensamientos y de los sentimientos que reconoce como propios, reconoce también en el mismo acto los pensamientos y los sentimientos de los demás y, por tanto, la realidad de los otros. No existe ninguna diferencia de principio entre la percepción de sí mismo y la percepción de los demás, ni puede la primera presentar ningún título de privilegio respecto a la segunda. La posibilidad, que es propia de la simpatía, de comprender a los demás como otras, constituye, pues, el fundamento de la certeza que está unida a la existencia de las demás personas.

Con esta doctrina está en singular contraste la concepción metafísica que Scheler ha delineado ya en su obra sobre la *Simpatía y* en la cual ha insistido cada vez más en las obras posteriores. En su obra sobre la *Simpatía* habla, por un lado, de una "fusión afectiva del hombre con el cosmos viviente", que se verificaría en el acto del amor sexual (*Wesen und Formen der Sympathie*, p. 168 sigs.), y, por otro, de una "unión mística entre la esencia de la persona espiritual y la idea de esta esencia tal como reposa en Dios". La unión mística estaría, a su vez, condicionada no por la libertad esencial entre el hombre y Dios, sino por la identidad entre la esencia del alma espiritual y de la esencia de. Dios, en cuanto comprende entre las propias innumerables esencias, incluso la del mundo (*Wesen und Formen der Sympathie*, p. 195). Este sería el ideal eterno al cual el

hombre debería intentar conformarse en la vida terrena. Scheler ha acentuado posteriormente el concepto de solidaridad entre todos los seres vivientes hasta una solidaridad universal que comprenda a la vez el mundo y Dios (*Philosophische Weltanschauung,* 1929, p. 71). Por esta solidaridad, la historia humana no sería un puro espectáculo para un contemplador y juez supremo, sino que se inscribiría en el devenir mismo de Dios. Sería, en otras palabras, la misma realización de Dios (*Ib.*, p. 103). Scheler mismo ve el precedente de esta identificación del ser que proviene de Dios con la historia del mundo o, mejor, con el mundo en cuanto historia, en la doctrina de Hegel (*Ib.*, p. 148). Y en este punto, evidentemente, las categorías fundamentales de su especulación han cambiado. La autonomía y la alteridad recíproca de las personas no son posibles si las personas no son más que momentos de la realización o del devenir de Dios. Scheler no se ha dado cuenta de que las categorías de las cuales él había partido y a las cuales son debidos los resultados más notables de su especulación señalan el abandono y la negación de la intuición romántica del mundo. En cambio, ha querido efectuar un imposible retorno al romanticismo, negando así o desvalorizando implícitamente sus más bellas investigaciones.

Sus investigaciones sobre la sociología del saber siguen una orientación análoga. El saber se define ontológicamente como una relación interna al ser, relación por la cual un existente participa en la esencia de otro existente, sin que en esta esencia nada se cambie (*Die Wissensformenund die Gesellschaft*, 1926, p. 247). En este sentido, el saber sirve y debe servir para tres fines principales: en primer lugar, para un fin formativo, esto es, para el devenir de la persona que sabe; en segundo lugar, debe servir al devenir del mundo, que a través del saber humano alcanza el destino al cual nunca hubiera podido llegar de otro modo; en tercer lugar, debe servir al dominio del mundo para los fines humanos. Este último saber es el de la ciencia. La concepción mecánica del universo y el pragmatismo (al cual están dedicadas muchísimas páginas críticas en *formas del saber y sociedad*) tienen presente solamente el último de estos fines y descuidan los demás. Sociológicamente, la concepción mecánica del mundo es considerada por Scheler como la ideología de la sociedad burguesa, que identifica el mundo con la esfera del trabajo; el pragmatismo sería, en cambio, la ideología opuesta de las nuevas clases del proletariado, que hace de todo saber un instrumento de trabajo. Contra uno y otro, Scheler preconiza para el futuro el resurgimiento de un "espíritu filosófico y metafísico".

La etica de Scheler ha inspirado la *Etica* (1926) de Hartmann y, en general, todas aquellas doctrinas (realistas o pragmáticas) que reconocen, aunque sea en otro sentido, la objetividad de los valores y de su jerarquía. Pero en el análisis fenomenológico de la experiencia emotiva del hombre, su ejemplo lo seguiría sobre todo Heidegger.

BIBLIOGRAFIA

§ 810. Sobre el movimiento fenomenológico: H. **Spiegelberg**, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., La Haya, 1960. Esta obra está fundada en un

concepto demasiado extenso y confuso de la fenomenología, por lo que se incluyen dentro de la misma no sólo muchos existencialistas sino hasta filósofos como Marcel, completamente ajenos al movimiento; por otra parte, se excluye a Jaspers.

§ 811. Una bibliografía de Bolzano en Das *philosophische Werk B. B.s,* Halle, 1909. La *Wissenschaftslehre* ha sido editada en 4 vols., con prólogo de T. C. A. Heinroth, Sulzbach, 18J7; y reeditada en 2 vols., bajo el cuidado de A. Hofler, Leipzig, 1914-15 (esta última es la edición citada en el texto).

Sobre Bolzano, además de la obra citada de Bergmann: Dr. St. Schindler, *B. B., sein Leben und Wirken,* Praga, 1912.

De Brentano: *Gesammelte Philosophische Schriften,* bajo el cuidado de O. Kraus y A. Kastil, 10 vols., Leipzig, 1922-30. Algunos capítulos de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* los reimprimió el mismo Brentano bajo el título: *Von der Klassification der psychischen Phänomene,* Leipzig, 1911; de éstos hay una trad. it. bajo el cuidado de M. Pugliesi, Lanciano, s. a.

Sobre Brentano: Oskar Kraus, *Fr. B.,* Munich, 1919; A. Kastil, *Die Philosophie F. B.s,* Berna, 1951; Lucie Gilson, *Méthode et métaphysique selon F. B.,* París, 1955; Id., *La psychologie déscriptive selon F. B.,* París, 1955.

§ 812. Trad. italianas de Husserl: *Idee per una fenomenologia pura,* I, bajo el cuidado de G. Alliney, Turín, 1950; *La filosofia come scienza rigorosa,* bajo el cuidado de F. Costa, Turín, 1958; *Esperienza e giodizio,* bajo el cuidado de F. Costa, Milán, 1960; *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini,* bajo el cuidado de F. Costa, Milán, 1960; *La crisi delle scienze europee,* bajo el cuidado de E. Filippini, Milán, 1961.

Sobre Husserl: Illemann, *H.s vor-phaenomenologische Philosophie,* Leipzig, 1932; S. Vanni-Rovighi, *La filosofia di E. H.,* Milán, 1939; M. Farber, Editor, *Philosophical Essays in Memory of E. H.,* Cambridge (Mass.), 1940; M. Farber, *The Foundation of Phenomenology, E. H. and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy,* Cambridge (Mass.), 1943; L. Landgrebe, *Phaenomenologie und Metaphysik,* Hamburgo, 1949; Varios Autores, *Problèmes actuéis de la phénoménologie,* Bruselas, 1951; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit nach Unveröffentliche Manuskripten H.,* La Haya, 1955 (tr. it. de E. Filippini, Milán, 1960); G. Pedroli, *La fenomenologia di H.,* Turín, 1958; *E. H., 1859-1959, Recueil commémoratif,* La Haya, 1959; *H. et la pensée moderne,* La Haya, 1959; *Omaggio a H.,* bajo el cuidado de E. Paci, Milán, 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di H.,* Bari, 1961; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia,* Milán, 1963.

Bibliografia en "Revue Internationale de Philosophie", 1939, p. 374-397; 1950, p. 469-475.

§ 814. E. Levinas, *La théorie de l'institution dans la phénoménologie de H.,* París, 1930.

§ 815. G. Berger, *Le Cogito chez H. et chez Descartes,* París, 1940.

§ 818. De Meinong, *Gesammelte Abhandlungen,* bajo el cuidado de los alumnos, 2 vols., Leipzig, 1913-14.

Sobre Meinong: B. Russell, en "Mind", 1904; G. Spengler, en "Zeitschrift für Philosophie", 1912; G. Capone-Braga, en "Cultura Filos.", VIII, 1914; *Meinong Gedänkenschrift,* I, Gratz, 1952; J N. Findlay, *M. 's Theory of Objects and Valúes,* Oxford, 1963.

Con Meinong, más que con Husserl, está relacionada la filosofía del pensador argentino Francisco Romero, tal como aparece sobre todo eri su última obra *Teoría del hombre,* Buenos Aires, 1952; a ella alude R. Frondizi en "Rivista di Filosofia", 1954, p. 201-212.

§ 819. De Hartmann, además de los escritos citados en el texto: *Kleinere Schriften, 2* vols., 1955-1957.

Sobre Hartmann: R. Cantoni, en "Studi filosofici", 1943; T. Ballauff, *N. H. Der Denker und sein Werk,* Gotinga, 1952; F. Barone, *N. H. nella filosofia del '900,* Turín, 1957, con bibliografía completa.

§ 822. La edición completa de las obras de Scheler se encuentra en curso de publicación en Berna, habiendo sido anunciada en 13 volúmenes. De éstos, sólo se han publicado los volúmenes siguientes: II, *Der Formalismus,* 1954; III *Vom Umsturz der Werte,* 1955; V, *Vom Ewigen im Menschen,* 1954.

Sobre Scheler: J. Geyser, *M. S.s Phänomenologie der Religión,* Friburgo, 1924; A. Layler, en "Blätter für deutsche Philosophie", 1928-29; J. Hering, *Phénoménologie et Philosophie religieuse,* París, 1926; G. Kränzlin, *M. S.s phaenomenologische Systematik,* Leipzig, 1934 (con bibl.); N. Bobbio, en "Rivista di filosofia", 1936 (p. 227-248) y 1938 (p. 97-126); P. L. Landsberg, *L'acte philosophique de M. S.,* en "Recherches philosophiques", 1936-37, p. 299-312; Luporini, *L'etica di M. S.,* en *Filosofi vecchi e nuovi,* Florencia, 1947; G. Pedroli, *S., dalla fenomenologia alla sociologia,* Turín, 1953; M. Dupuy, *La Philosophie de M. S., son évolution et son unité,* París, 1959; Id., *La Philosophie de la religión chez M. S.,* París, 1959 (con bibl.).

CAPITULO XV

EL EXISTENCIALISMO

839. CARACTERES DEL EXISTENCIALISMO

Se entiende por existencialismo toda filosofía que se conciba v ejercite como *análisis de la existencia* siempre que por "existencia" se entienda el *modo de ser del hombre en el mundo*. Por tanto, el existencialismo se caracteri/.a en primer lugar porque pone en tela de juicio el modo de ser del nombre; pero como entiende este modo de ser como modo de ser *en el mundo,* se caracteriza en segundo lugar, porque pone en discusión el "mundo" sin presuponer su ser ya dado o constituido. De ahí que el análisis de la existencia no sólo sea el esclarecimiento o la interpretación de los modos en que el hombre se refiere al mundo, en sus posibilidades cognoscitivas, emotivas v prácticas, sino también v al mismo tiempo, el esclarecimiento y la interpretación de los modos de manifestarse el mundo al hombre v la determinación v condicionamiento de sus posibilidades. La relación *hombre-mundo* es, pues, el único tema de toda filosofía existencialista. Ahora bien, en el existencialismo, este tema carece de todo matiz idealista. E! ser del mundo no está *en el* hombre, o *en la* conciencia, no está "puesto" por el hombre o por su conciencia, sino que es un ser trascendente que se anuncia v se manifiesta como tal en las estructuras que constituyen el hombre. Por otro lado, estas estructuras no son mas que los *modos posibles* con que el hombre mismo se refiere al mundo y actúa o reacciona frente al mismo: de tal manera que otra característica fundamental del existencialismo es el uso de la noción de *posibilidad* en el análisis de la existencia: la existencia es esencialmente posibilidad, sus constitutivos son los modos posibles en que el hombre se refiere al mundo, es decir, las posibilidades determinadas, efectúales de estas relaciones.

Los antecedentes históricos más cercanos del existencialismo son la fenomenología de Husserl y la filosofía de Kierkegaard. De la fenomenología de Husserl toma la *ontología apofàntica,* esto es, la concepción de un ser (mundo) que se revela, mas o menos, al hombre según estructuras que constituyen los modos de ser del hombre mismo. Y de la filosofía de Kierkegaard toma la categoría fundamental de que se vale en el análisis de la existencia: la categoría de la *posibilidad,* entendida sobre todo en su carácter amenazador v paralizante, en cuanto que hace problemática la relación del hombre con el mundo y excluye de tal relación la garantía de un éxito infalible.

840 EL EXISTENCIALISMO COMO CLIMA CULTURAL

El existencialismo es la única de las corrientes filosóficas contemporáneas que se presenta como la expresión de un clima cultural o que haya contribuido a formarlo: clima que puede ser descrito negativamente como la crisis del *optimismo romántico*. Este optimismo se funda en el reconocimiento de un principio infinito (Razón, Absoluto, Espíritu, Idea, Humanidad, etc.) que constituye la sustancia del mundo y que lo rige y lo domina como rige y domina al hombre garantizándole sus valores fundamentales y determinando su progreso infalible. El existencialismo considera al hombre como un ente *finito,* es decir, limitado en su capacidad y en sus poderes, "lanzado al mundo", esto es, abandonado al determinismo del mundo que puede hacer nulas sus posibilidades, y en lucha incesante con situaciones que pueden conducirlo al fracaso. Por estos aspectos, ya desde sus comienzos, el existencialismo se halla vinculado a ciertas manifestaciones literarias en las que aparece más vivo el sentido de la problematicidad de la vida humana. La obra de Dostoiewski y de Kafka son dos de estas manifestaciones. En efecto, en Dostoiewski, se puede descubrir siempre presente y operante el problema del hombre: del hombre que continuamente elige las posibilidades de su vida, las realiza y las lleva a cabo cargando con el peso v la responsabilidad de esta realización; pero hallándose de continuo más allá de esta realización frente al propio enigma que resurge y se renueva, frente a otras posibilidades de elección y de realización. En *Los hermanos Karamazof*, el proyecto grandioso del Gran Inquisidor, que quiere hacer a los hombres esclavos y felices, cede ante el silencio y la mirada de Cristo, símbolo de aquella libertad constitutiva del hombre de donde desciende todo bien y todo mal posible. En cuanto a Kafka, realiza en su obra el sentido negativo y paralizante de las posibilidades humanas, que Kierkegaard había ya puesto en claro. Toda la existencia humana se le muestra a Kafka bajo el peso de una inminente condena: bajo la amenaza inasible e inconcretable, pero cierta e insuprimible, de la insignificancia y de la nada, amenaza que se interrumpe y se concluye con la muerte *(Proceso).* El tema de la inseguridad fundamental de la vida, contra la cual no valen reparos ni refugios (como para el animal de *Tana);* el tema de la llamada incesante a una realidad estable, segura, luminosa, que continuamente se promete y anuncia al hombre y continuamente le elude y se escapa (*Mensaje del emperador, Castillo);* el tema de la caída en la insignificancia y en la trivialidad cotidiana, que le quita al hombre hasta su carácter humano (*Metamorfosis*);todos estos temas son la expresión literaria de lo que el existencialismo trata de esclarecer conceptualmente en sus análisis.

Después de la segunda guerra mundial, el existencialismo aparece como el reflejo más fiel o la expresión más auténtica de la situación de incertidumbre de la sociedad europea, dominada todavía por las destrucciones materiales y espirituales de la guerra e inseguramente encaminada hacia una difícil reconstrucción. La llamada literatura existencialista y, en primer lugar, la obra literaria de Sartre, constituye el anillo de enlace entre la situación de aquel momento y las formas

conceptuales del existencialismo que, no obstante, habían sido elaboradas en fecha anterior. En efecto, esta literatura se detiene en la descripción de situaciones humanas que llevan en sí mismas muy fuertemente grabada la huella de la problemática radical del hombre; he ahí la razón por la que subraya las situaciones menos respetables y más tristes, pecaminosas o dolorosas, así como la incertidumbre de las empresas, sean buenas o malas, y la ambigüedad del bien mismo que a veces termina en su contrario. Estos temas se repiten también en la obra de Simone de Beauvoir: ésta, además de en su obra literaria, ha ilustrado el último de dichos temas en un escrito titulado *Por una moral de la ambigüedad* (1947). También se tratan con mucha originalidad y fuerza en los escritos de Albert Camus (1913-1960) el cual, en su obra *El Mito de Sísifo* (1943) ha visto en el héroe mitológico el símbolo de lo absurdo de la existencia humana desequilibrada entre las infinitas aspiraciones y la finitud y limitación de las posibilidades, que culmina en la vanidad de todos sus esfuerzos. En *El nombre en rebelión* (1951) Camus ha descrito en sus diversos aspectos la "*revolución metafísica*" entendida como "el movimiento por el cual un hombre se rebela contra la propia condición y contra toda la creación". El hombre en rebelión es el símbolo de un nuevo individualismo por el . cual *"nosotros estamos* ante la historia y la historia tiene que contar con este *nosotros estamos* que, a su vez, debe mantenerse en la historia". El *nosotros estamos* significa la defensa de la común dignidad humana que "no puedo dejar envilecer en mí mismo ni en los demás". Pero esta defensa no necesita, sino que rechaza, cualquier forma de absolutismo.

Por último, el *uniforme* existencialista, propio de algunas vanguardias juveniles, ha constituido en la posguerra, a pesar de sus formas superficiales v grotescas, otro anillo de conjunción que ha servido, sobre todo, como *protesta* contra los valores tradicionales de la sociedad. Entre tanto, dentro del existencialismo, maduraban los elementos positivos de una reconstrucción filosófica, en forma de revisión de los mismos instrumentos conceptuales de que antes se había servido el propio existencialismo; revisión que, en los años siguientes, ha derivado hacia un cambio radical de las perspectivas abiertas del existencialismo. Como veremos, estas perspectivas aparecen ahora totalmente divergentes. El existencialismo se ha desarrollado, por un lado, como una metafísica ontológica u ontocosmológica; por otro lado, como espiritualismo radical; y en fin, por otro lado, como una forma de empirismo igualmente radical, por la cual la experiencia, entendida como existencia, ha perdido el carácter de inclusividad total y se ha convertido en abertura al mundo. En alguna de estas vertientes se puede descubrir un retorno, más o menos total, a una situación preexistencialista y a una renovación de tesis románticas. En alguna otra de estas tendencias, se puede adivinar el encaminamiento hacia una filosofía que proyecte, sin optimismo ni desesperación, una forma más racional de la existencia humana en el mundo. Pero, en todo caso, el existencialismo ha servido para elaborar instrumentos conceptuales que han entrado en uso y que han dado prueba de su

utilidad; y ha hecho sumamente improbable, con su insistencia *en* los aspectos negativos de las posibilidades humanas, el retorno a aquel optimismo indiscriminado que, en un reciente pasado, ha llevado a los hombres a las mayores catástrofes.

841 EXISTENCIALISMO Y FENOMENOLOGÍA

Como ya queda dicho, la fenomenología es una componente esencial del existencialismo. Esta componente no tiene el mismo peso en todas las manifestaciones del existencialismo, pero en todo caso actúa en todas las formas del existencialismo en forma de dos *conceptos-guía*: el carácter *intencional* de la conciencia y el carácter *apofántico* de la razón. El segundo de estos conceptos, el carácter apofántico de la razón por el que la razón es la "revelación del ser" es también el que ha llevado a algunas formas del existencialismo (en particular, la de Heidegger) a un desarrollo radical que la ha transformado profundamente orientándola hacia un éxito distinto. De tal manera que sólo el primero de los dos conceptos indicados se puede asumir como el vinculo fundamental entre existencialismo y fenomenología.

No obstante, por lo que se refiere a la intencionalidad, se ha visto que para Husserl no es una entidad de por sí: es la esencia (o la propiedad de una conciencia que se capta a sí misma en forma directa y privilegiada, como "pura subjetividad" o "subjetividad trascendental" (§ 830). Las investigaciones de Husserl van siempre decididamente encaminadas hacia esta subjetividad y hacia los modos en que ella logra fundar toda realidad, es decir, a dar un sentido o una validez a todos sus objetos. Pero, en el existencialismo, este primado de la objetividad decae por completo. Sabemos por distintos testimonios que la llamada "secesión existencialista" que separó a Husserl, Scheler, Heidegger y otros discípulos, ocurrió precisamente a propósito de la tesis de Husserl sobre el primado de la conciencia *(Edmund Husserl, 1859-1959*, 1959, p. 27, 74, 50, 306); pero por lo que más específicamente se refiere al existencialismo, puede decirse que, desde su fundación, se orienta en una dirección completamente distinta. El problema que el existencialismo afronta es, en primer lugar, el del *modo de ser* del hombre, que Hiedegger considera que no ha sido planteado ni por Husserl ni por Scheler *(Sein und Zeit*, § 10); y en segundo lugar, el hombre *en el mundo*, esto es, del hombre como ente que *está en el mundo* o lo *habita* como *existir (Dasein)* estar en, cuyo *en (da)* es precisamente este habitar o estar-en. De ahí que la existencia sea, (como ya queda dicho) a un mismo tiempo el análisis de las estructuras del mundo, en cuanto que condicionan o envuelven por todas partes el existir del hombre. Desde este punto de vista, la subjetividad no tiene el menor matiz *trascendental:* en efecto, para Heidegger es trascendental "toda manifestación del ser en su ser trascendente" (*Ib*., § 7): es un carácter que pertenece al conocimiento sólo en cuanto revela el mundo (que es el "ser trascendente"). En cuanto al yo, Heidegger

afirma que "en el decir yo se expresa el existir como estar en el mundo" (*Ib.*, § 64) y critica el concepto de yo como "sujeto aislado". No es, por tanto, una casualidad que, de todos los análisis de Heidegger, se hallen ausentes el concepto y el término de conciencia (*Bewusstsein*).

De la diversidad de las dos direcciones de investigación, derivan otras diferencias fundamentales entre las dos tendencias. La primera es que el existencialismo no tiene la pretensión, constitutiva de la fenomenología, de colocarse en el punto de vista de un "espectador desinteresado" y de alcanzar desde este punto de vista un conocimiento puramente teorético. "El conocer, dice Heidegger, es un modo de ser del ser en el mundo (*Sein und Zeit*, § 13). Y es tal en todos sus grados o niveles, porque en el análisis que el ejercicio hace de sí, está implicado su mismo ser; así, pues, este análisis es al mismo tiempo una decisión (*Ib.*, § 9). En otros términos, el existencialismo descuida por completo la diferencia entre lo "teórico" y lo "práctico" la cual constituye, a su vez, el presupuesto del punto de vista fenomenológico.

La diferencia segunda está en el carácter problemático de las posibilidades constitutivas del hombre, carácter que el existencialismo deriva de Kierkegaard. Husserl se había aprovechado ampliamente del concepto de posibilidad e incluso había afirmado la precedencia ontológica de la posibilidad sobre la realidad (*Ideen*, I, § 79). Pero la consideración del aspecto negativo de la posibilidad (que, como tal, puede siempre también *no* ser) había permanecido totalmente ajena a su consideración. La fenomenología de Husserl se mueve en un mundo de estabilidad y de certeza, de "evidencias apodícticas" y de manifestaciones o formas de datidad "necesarias" e "indubitables". La consideración de los elementos negativos que intervienen en la constitución de toda situación humana y que resultan particularmente en algunas de ellas (la enfermedad, la locura, la muerte, el fracaso, etc.) está fuera de su alcance. Y aunque, como ocurre en la *Krisis*, denuncia una situación insatisfecha o peligrosa, pretende preparar con el "mundo de la vida" un depósito inagotable de evidencias, de valores y de potencialidad positivas que se trata sólo de sacar a la luz de la conciencia racional. En cambio, el existencialismo insiste, con preferencia, en los aspectos negativos y destructivos de la existencia humana en el mundo, porque siempre ha tenido presente (y a veces incluso lo ha tenido *exclusivamente* presente) el aspecto negativo de las posibilidades existenciales. Y aun cuando, como ocurre en Tas formas mas recientes se orienta hacia una valoración más serena de estas posibilidades, no niega ni oculta su carácter problemático y el peligro inherente a las mismas.

842 EL RENACIMIENTO KIERKEGAARDIANO: BARTH

En los primeros decenios de nuestro siglo actual, el llamado "renacimiento kierkegaardiano" constituyó la bandera de la nueva corriente teológica del cristianismo reformado y halló su mejor expresión en la obra de Karl Barth, nacido en Basilea (Suiza) en 1886, profesor de

teología primero en las universidades alemanas y después del advenimiento del nazismo, *en* la misma Universidad de Basilea. La obra más famosa de Barth es el comentario a la epístola de San Pablo *Epístola a los Romanos* (1919) que es también el que más de cerca interesa a la historia de la filosofía, por más que en la gran *Dogmática* (publicada en varios volúmenes a partir de 1927) se traten extensamente muchos temas filosóficos.

El *Comentario de la Epístola a los romanos* apela explícitamente a la doctrina de Kierkegaard y es el intento de traducir en conceptos kierkegaardianos el Cristianismo calvinista. "Si yo tengo un sistema —dice Barth *(Ròmerbrief,* p. XIII)—, éste consiste en tener constantemente presente, en su significado positivo y negativo, lo que Kierkegaard ha llamado la infinita diferencia cualitativa entre el tiempo y la eternidad. Dios está en el cielo y tú estás en la tierra. La relación de este Dios con el hombre, la relación de este hombre con este Dios, son para mí el único tema de la Biblia y de la filosofía." Lo es porque es la existencia misma del hombre. Para existir, el hombre debe comprender de alguna manera esta relación; pero toda comprensión de la misma cae más acá de ella, dentro de los límites de lo humano, lo cual quiere decir que la comprensión es imposible o que la relación es comprensible sólo en su imposibilidad. Barth excluye y condena toda forma de inmanentismo o de subjetivismo, todo intento "titánico" de superar la que él llama línea de la muerte, que separa al hombre de Dios. Todo conocimiento, toda comprensión humana cae más acá de esta línea, pertenece al hombre y no alcanza a Dios. Dios está absolutamente al otro lado de esta línea, es absoluta trascendencia, que no puede ser penetrada de ningún modo, ni representada o comprendida en las formas de la inmanencia humana. La religión misma, como posibilidad humana, está ligada a la carne. Por esto, en su verdadera realidad, en su contenido, en el objeto al cual aspira y pretende elevarse, es la negación y la problematización de todas las posibilidades humanas. No justifica nada del hombre, no libera al hombre del pecado y del misterio, de la culpa y del destino; antes bien, lo mantiene ligado a todas sus posibilidades negativas y aniquiladoras para revelárselas tal cual son: negativas y anuladoras. La religión no traspasa, pues, el límite de la línea mortal; pero llevando al hombre a la conciencia exasperada de su culpa y de su nulidad, mostrándole la imposibilidad constitutiva de todas sus posibilidades, prepara la crisis de su salvación. Precisamente en el instante en que el hombre toma sobre sí su culpa y reconoce su nihilidad fundamental, se le abre la vía de la gracia. La crisis de la salvación es el instante kierkegaardiano: la inserción de la eternidad en el tiempo, la revelación milagrosa, la gracia salvadora. Y, en esta crisis, la existencia humana encuentra, finalmente, su fundamento en el reconocimiento de su origen divino *(Ròmerbrief,* p. 188). La suprema negación de sí se convierte en la suprema afirmación de sí, como criatura de Dios. El hombre nuevo suplanta al hombre viejo v nace de su negación. Nace de la fe, que es el esfuerzo por "ser, saber y querer en Dios", y es por esto un continuo salto en la oscuridad, en la incertidumbre, en el vacío (*Ib.*, página 73). La fe es la vida que Dios otorga a quien ha querido morir, es el sí con que Dios responde al no que

el hombre ha dicho de sí mismo. La fe es la felicidad de Dios, "su venir a nuestro encuentro, su seguirnos con su inexorable e infalible no, en calidad de absolutamente otro, de sagrado y de santo" (*Ib.*, p. 17). Es, pues (según el concepto propio de la Reforma), la única condición necesaria v suficiente de la salvación.

La interpretación de la existencia v de todos sus aspectos en términos de "posibilidad" o de "imposibilidad" es la característica filosófica fundamental de la especulación teológica de Barth. Este ha reconocido seguidamente el paralelismo de la propia especulación con la filosofía de Jaspers y, sobre todo, con la doctrina de las situaciones-límite y de la trascendencia (§ 850). Pero Barth opone también a Jaspers la objeción de que la aceptación de la Trascendencia o su abandono no es, desde el punto de vista humano, la única respuesta posible a las situaciones-límite. En efecto, el hombre puede aceptar con desagrado o aversión aquellas situaciones o, peor aún, con sensación de cansancio o de indiferencia, en cuyo caso se le escapa el sentido de la trascendencia. Por otra parte, no se puede admitir que pueda aceptarlas "incondicionalmente", es decir, con entrega o confianza incondicional, sin reconocer que el hombre sea incapaz de lo incondicional. Pero lo incondicionado no pertenece al hombre sino al mismo Dios y el mismo abandono a la Trascendencia no puede ser confiado al hombre, sino que debe ser reconocido a la iniciativa divina (*Dogmatik*, 111, 2, 1948, p. 128-143).

843 HEIDEGGER: SER, ESTAR, EXISTIR

La primera gran figura del existencialismo contemporáneo es Martin Heidegger, nacido en Messkirch en 1889. Heidegger fue alumno de Rickert, pero experimentó principalmente la influencia de Husserl, a quien dedicó su obra *Ser y tiempo* (1927). Profesor primero en Marburgo, luego en Friburgo v por breve tiempo rector de esta Universidad, Heidegger se mantuvo apartado de la cultura oficial germánica en la época del nazismo. Pero un discurso pronunciado por él como rector en 1933 (La autoafirmación de la universidad alemana), en que se quiso ver tal vez una adhesión al nazismo, lo mantuvo algún tiempo alejado de la enseñanza universitaria. Antes de *Ser y tiempo,* Heidegger había publicado tres estudios: *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1914) *La doctrina de las categorías v de la significación en Duns Scoto* (que, no obstante, se funda en la *Gramática especulativa,* que no es auténtica); *El concepto del tiempo en la ciencia histórica* (1916). *Ser y tiempo* se presenta como una obra incompleta: debía ser completada con una tercera sección, "Tiempo V ser", dedicada al problema del *sentido* del ser en general, e ir seguida de una segunda parte histórica, que debía examinar la doctrina de Kant sobre el esquematismo v el tiempo, el fundamento ontológico del *cogito* cartesiano y el tratado aristotélico del tiempo (*Sein und Zeit,* 1935, p. 39-40). Éstos complementos, por lo que respecta a la doctrina kantiana, aparecieron en el volumen *Kant y el problema de la metafísica* (1929), al que siguieron otros dos escritos importantes: *La esencia del fundamen* (1929) y *¿Qué es la metafísica?* (1929).

En años posteriores a estos escritos, es decir, a partir de 1930, la investigación de Heidegger experimenta un cambio decisivo en el sentido de cesar de dirigirse al análisis existencial para la determinación del sentido del ser en general para transformarse en una investigación que reconoce al propio ser la iniciativa del descubrimiento del ser. Esta segunda fase de la investigación de Heidegger se expresa en los siguientes escritos: *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937); *La doctrina platónica de la verdad* (1942); *La esencia de la verdad* (1943); *Carta sobre el humanismo* (1947), *Holzwege* (colección de escritos varios, 1950); *Introducción a la metafísica* (1956); *¿Qué significa pensar?* (1954), *Conferencias y ensayos* (1954); *¿Qué es la filosofía?* (1956); *Sobre la cuestión del ser* (1956); *Identidad y diferencia* (1957); *El principio del fundamento* (1957); *La resignación* (1959); *Hacia el lenguaje* (1959); *Nietzsche (2* vols., 1961); *El problema de la cosa* (1962).

El fin declarado de la filosofía de Heidegger es el de constituir una ontología que, partiendo de una vaga comprensión del ser que permita por lo menos entender y plantear la pregunta alrededor del ser, llegue a una determinación completa y plena del sentido *(Sinn)* del ser. Como en toda pregunta se pueden distinguir tres cosas: 1° lo que se pregunta; 2° aquello a lo cual se pregunta o que es interrogado; 3° lo que se encuentra preguntando; en el caso de la pregunta *¿Qué cosa es el ser?* lo que se pregunta es el ser mismo, lo que se encuentra es el *sentido del ser,* pero lo que se pregunta no puede ser más que un *ente* ya que el ser es siempre propio de un ente. Siendo esto así, el primer problema de la ontología consiste en determinar cuál es el ente que debe ser interrogado y al cual se dirige específicamente la pregunta sobre el ser. Ahora bien, puesto que esta pregunta, con todo lo que ella implica (el entender, el comprender, etc.), es el modo de ser de un determinado ente, que es el *hombre,* este ente adquiere un primado sobre los demás, de manera que recae sobre él la elección del interrogado. "Este ente que nosotros siempre somos y que tiene, entre otras, la posibilidad del preguntar, es lo que nosotros entendemos con el término '*ser-ahí (Dasein)*'' *(Sein und Zeit,* p. 7). El análisis del modo de ser del ser-ahí es, pues, esencial y preliminar para la ontología, ya que sólo preguntando a este ente particular se puede buscar qué es el ser y encontrar su sentido fundamental. Pero el modo de ser del ser ahí (es decir, del hombre) es la existencia, de manera que el análisis de este modo de ser será una *analítica existencial.* La analítica existencial es la determinación de la naturaleza de aquel modo particular de ser que es propio del hombre. Es, simplemente, preparatoria para la determinación del sentido del ser en general, término final de la ontología. Sin embargo, como hemos dicho, la obra *Ser y tiempo* está exclusivamente dedicada a la analítica existencial y falta en ella la parte final de la ontología.

Pero con ello ya se da una determinación fundamental de la existencia: la comprensión del ser es una posibilidad de la existencia, es decir la del ser ahí o estar. La existencia es, por tanto, la posibilidad de referirse en cierto modo al ser *(Ib.,* § 4). Por consiguiente, la existencia está constituida esencialmente por *posibilidades* que no son ni posibilidades puras, es decir, simplemente lógicas, ni simples contingencias empíricas, sino que constituyen su ser propio. "El ser ahí, el estar, es siempre su

posibilidad", dice Heidegger (*Ib.*, § 9) por lo que puede tanto elegirse y conquistarse como perderse, esto es, no conquistarse o conquistarse sólo aparentemente. Esta elección es un problema que se pone como tarea privada del hombre singular existente, problema que da lugar a la que Heidegger llama comprensión *existentiva u óntica*, porque encierra a la existencia de aquel ente singular, que es un determinado hombre. Pero se puede también proponer el problema de la penetración teorética de la existencia y de sus posibilidades, esto es, buscar en la constitución óntica del hombre las estructuras fundamentales. Esta es la comprensión *existencial* u *ontológica* de la existencia misma (*Ib.*, p. 12-13). Pero; puesto que la existencia es siempre individual y singular, o sea, no es nunca la existencia de un hombre en general o de la especie hombre, sino siempre la *mía,* la *tuya,* la *suya,* es evidente que la analítica existencial se enraiza en la condición existentiva u óntica del hombre (*Ib.*, § 4).

El análisis de la existencia debe tomar como método propio el *fenomenológico.* La fenomenología no es una doctrina, sino un método: se refiere no al objeto de la investigación filosófica, sino a las modalidades de esta investigación. La máxima de la fenomenología puede ser expresada diciendo: apuntar directamente a las cosas. El *fenómeno* de que ella habla no es apariencia, sino manifestación o revelación de lo que la cosa misma es en su ser en sí. No se contrapone, por lo tanto, a una realidad más profunda, que el fenómeno ocultaría o taparía, sino que es el abrirse, el manifestarse mismo de esta realidad. El *logos,* por otro lado (la fenomenología es el *logos* del *phaenomenon*), es un discurso que manifiesta o hace ver aquello de que se habla; y es verdad (en el sentido etimológico de la palabra griega *a-l¿tés)* cuando precisamente hace ver o descubre lo que estaba cubierto. Esto quiere decir que la esencia de la fenomenología consiste en hacer ver por sí lo que se manifiesta, tal como por sí mismo se manifiesta"; en hacer que el ser de la existencia se revele y se muestre al análisis en sus estructuras fundamentales, sin alteraciones, añadidos o correcciones. En este sentido, Heidegger dice que la filosofía es "la ontología universal y fenomenológica".

¿Cuál es entonces la estructura fundamental de la existencia? Aquí, Heidegger se apropia la doctrina capital de la fenomenología, que hemos visto que se presentaba idénticamente en Husserl, Hartmann y Scheler: la existencia es esencialmente *trascendencia.* Heidegger ha reelaborado este tema de manera mucho más profunda y convincente en su opúsculo sobre la *Esencia del fundamento.* En él define la trascendencia como superación: es trascendente lo que realiza este sobrepasar y se mantiene habitualmente en él. En este sentido, la trascendencia no es para el hombre un comportamiento posible al lado de tantos otros, sino más bien su constitución fundamental, lo que constituye la misma esencia de su *subjetividad.* El término hacia el cual el hombre trasciende es el *mundo y* la trascendencia puede, por tanto, ser definida como un "estar-en-el-mundo". Pero el mundo, en este sentido, no es la totalidad de las cosas naturales, según el concepto naturalista, ni la comunidad de los hombres, según el concepto personalista. Designa la *estructura relacional* que caracteriza la existencia humana como trascendencia. Trascender hacia el mundo significa hacer del mundo mismo el *proyecto* de las posibles

actitudes y acciones del hombre. Pero, en cuanto es tal proyecto, el mundo comprende, a su vez, en sí mismo al hombre, que se encuentra lanzado en el y sometido a sus limitaciones. "La trascendencia significa el proyecto y eí esbozo de un mundo, pero de manera tal que quien proyecta está dominado por el reino del ente que él mismo trasciende y na sido ya anticipadamente puesto de acuerdo con su tono." De este modo, la trascendencia es, ciertamente, un acto de libertad; más aún, es, según Heidegger, la libertad misma; pero es una libertad que, en el acto mismo de manifestarse, se condiciona y se limita en todas las direcciones posibles. En efecto, fundando o instituyendo el mundo, se funda al mismo tiempo en medio del mundo y sufre sus imposiciones; cualquier posible proyecto, aun fundándose en la libertad, comprende, a su vez, en sí mismo al hombre como uno de los entes del mundo mismo. "La libertad se revela como aquello que hace posible, a un mismo tiempo, el imponer y el sufrir una obligación. Sólo la libertad puede hacer que, para el hombre, un mundo reine y se realice como mundo." Si el hombre es libre en el acto de proyectar su mundo, este mismo proyecto subordina inmediatamente al hombre a sí mismo, haciéndole indigente, dependiente y, por tanto, finito.

El hombre tiene necesidad del mundo y de las cosas que lo constituyen y que son la realidad-útil, los instrumentos de su vida y de su acción. Estar-en-el-mundo significa para él *cuidarse* de las cosas que le acontecen, cambiarlas, manipularlas, repararlas, construirlas; y este cuidarse, que es constitutivo del ser propio del hombre en cuanto está en el mundo, determina también el ser de las cosas del mundo.

844 HEIDEGGER: EL ESTAR-EN-EL-MUNDO Y LA EXISTENCIA INAUTENTICA

El mundo al cual el hombre está atado por la misma estructura trascendente de su existencia es, en primer lugar, un mundo de *cosas*. El ser de estas cosas, su verdadera y propia realidad, consiste en servir de instrumentos para el hombre, en ser *utilizables*. El poder ser utilizadas no es, según Heidegger, una cualidad de las cosas distinta de su existencia: es el mismo ser en sí de las cosas del mundo (*Sein und Zeit,* § 15). El ser de las cosas está, en consecuencia, subordinado y es relativo al ser del hombre; puesto que para el hombre encontrarse en el mundo significa cuidarse de las cosas, para las cosas *ser* significa *ser utilizadas* por el hombre. El fin último de la utilidad es, pues, la satisfacción (*Ib.*, p. 84). Y la satisfacción supone la *proximidad* de las cosas al hombre, supone que ellas "estén a mano", que puedan alcanzarse. En esta determinación se funda la espacialidad del mundo. El espacio no es una forma abstracta, sino que es el conjunto de las determinaciones de proximidad o de alejamiento de las cosas, fundadas en su poder ser utilizadas. Por esto, el espacio no es una forma subjetiva, sino la estructura objetiva de las cosas en cuanto su ser es propiamente ese poder ser útiles (*Ib.*, § 23).

Estas determinaciones de la naturaleza del mundo externa son fundamentalmente idénticas a las que sostiene el pragmatismo instrumentalista, y especialmente Dewey. En ellas se fundan, según

Heidegger, las actividades propiamente intelectuales: el comprender, el juzgar, la ciencia. Puesto que existir en el mundo significa para el hombre proyectar, y el proyectar se funda en las posibilidades que se ofrecen al hombre, la *comprensión* de estas posibilidades es un modo de ser fundamental del hombre mismo (*Ib.*, § 31). La comprensión puede, a su vez, dar lugar a la *interpretación,* mediante la cual se pone en evidencia "algo como algo" sobre el fondo de un proyecto total (*Ib.*, § 32). Y, a su vez, la interpretación todavía puede dar lugar a un *juicio,* en el cual una cosa existente se revela como *esta* determinada cosa, o sea, se revela en su específico y concreto poder ser utilizada (*Ib.*, § 33). En este proceso, que va desde la comprensión hasta el juicio, se funda la ciencia. Ya la interpretación y el juicio hacen de lo que es utilizable una "cosa corpórea", cuya posibilidad de utilización se inserta como un posible predicado. La cosa corpórea es una pura presencia que, convertida en objeto de ciencia, llega a ser un *tema* posible de investigación y de orientación. Esta tematización es la función propia de la ciencia. El caso típico es el de la física matemática, cuyo carácter decisivo consiste en ser "el proyecto matemático de la misma naturaleza". Este proyecto ofrece el hilo conductor para el descubrimiento de las cosas naturales. Y, en este sentido, la matemática constituye un *a priori*, ya que hace posible el descubrimiento de un objeto existente dentro del cuadro del proyecto preliminar de su ser *(Sein und Zeit*, § *69 a*).

Pero como la existencia es siempre un ser en el mundo, así también es un ser entre los demás. Para Heidegger no subsiste la alternativa de un idealismo o de un solipsismo egológico porque como no hay "un sujeto sin mundo", tampoco hay "un yo aislado sin los demás". Esto ocurre porque "la sustancia" del hombre no es "el espíritu como síntesis de alma y cuerpo" a partir del cual se deba llegar al ser de las cosas y de los demás, sino que es la existencia, que es desde un principio, y constitutivamente, apertura hacia el mundo y hacia los demás. Como la relación entre el hombre y las cosas es un *tener cuidado* de las cosas, así también la relación entre el hombre y los demás consiste en *tener cuidado* de los demás. El tener cuidado constituye la estructura fundamental de todas las posibles relaciones entre los hombres. Puede asumir dos formas distintas: significando, en primer lugar, librar a los demás de sus cuidados; y en segundo lugar, ayudarlos a ser libres de asumir sus propios cuidados. En la primera forma, el hombre no se cuida tanto de los demás cuanto de las cosas que ha de procurarles; la segunda forma abre a los demás la posibilidad de hallarse a sí mismos y realizar su propio ser. Por esto, la primera es la forma *inautèntica* de la coexistencia, es un puro "estar juntos", mientras la segunda es la forma *auténtica,* es el verdadero "coexistir" *(Sein und Zeit,* § 26).

Se ha visto que la trascendencia existencial, fundándose en las posibilidades de ser del hombre, es, al mismo tiempo, un acto de comprensión existencial. Para comprenderse, el hombre puede adoptar como punto de partida a sí mismo o el mundo y los demás hombres. En el primer caso tiene una comprensión auténtica, cuyo alcance veremos a continuación; en el segundo caso tiene la comprensión inautèntica, que es el fundamento de la existencia anónima. La *existencia anónima* es la de todos y de ninguno: es la existencia en la cual el "se dice" o el "se hace" domina totalmente. En ella todo está nivelado, hecho "oficial", convencional e

insignificante. El hombre es, en ella, todos y ninguno, porque es lo que son todos; lo que son todos, no en su ser auténtico, sino en un modo de ser ficticio y convencional que oculta el propio ser. El lenguaje, que es por naturaleza la revelación del ser, aquello en lo cual el ser mismo se expresa y toma cuerpo, se convierte, en la existencia anónima, en una *charla* inconsistente. Se funda exclusivamente en el "se dice" y obedece al axioma "la cosa es así, porque así se dice" (*Ib*., § 35). Una existencia tan vacía busca naturalmente llenarse y por esto está morbosamente inclinada hacia lo nuevo: la *curiosidad* es, pues, su otro carácter dominante: curiosidad no por el ser de las cosas, sino por su apariencia visible, que por esto lleva consigo el equívoco. El *equívoco* es el tercer distintivo de la existencia anónima que, dominada por la charla y la curiosidad, acaba por no saber ni siquiera de qué se habla o a qué se refiere el "se dice" (*Sein und Zeit*, § 83).

Estas determinaciones no implican, en el pensamiento de Heidegger, ninguna condenación a la existencia anónima, ya que el análisis existencial no pronuncia, en ningún caso, juicios de valor. Se limita a reconocer que la existencia anónima forma parte de la estructura existencial del hombre, es un constitutivo *poder ser.* Como base de este poder ser está lo que Heidegger llama *deyección,* esto es, caída del ser del hombre al nivel de las cosas del mundo. La deyección no es un pecado original, ni un accidente que el progreso de la humanidad pueda eliminar: forma parte esencial del ser del hombre. Es un proceso interno, una especie de movimiento vertiginoso (*Ib*., § 38), por el cual este ser desciende hasta el nivel de un *hecho* y se convierte efectivamente en un hecho. La facticidad o la efectividad de la existencia es su *estar arrojado* en el mundo en medio de los demás entes a su mismo nivel. Esta condición se hace evidente o, mejor, se vive directamente en la *situación afectiva* (*Befindlichkeit*) en que el hombre se siente *abandonado* a ser lo que es de hecho. La situación afectiva se diferencia de la comprensión existencial en que mientras ésta es un continuo proyectar hacia delante, a partir de las posibilidades de la existencia, aquélla está más bien orientada hacia atrás y se apoya en el hecho de que el hombre *existe* y es un ente *entre* los otros. Como todas las demás determinaciones existenciales, esta situación no es nada subjetivo ni íntimo; es un modo de ser originario de la existencia (*Ib*., § 29). La totalidad de estas determinaciones del ser del hombre está comprendida en la única determinación del *cuidado.* El cuidado (en el sentido latino del vocablo) es la estructura fundamental de la existencia. Se ha visto que ser en el mundo significa para el hombre "*cuidarse* de las cosas" y "*cuidarse* de los demás". El cuidado expresa así la condición fundamental de un ser que, ya arrojado en el mundo, proyecta hacia delante sus posibilidades; pero estas posibilidades lo devuelven incesantemente a su situación fáctica originaria, a su ser arrojado en el mundo. La existencia es, en primer lugar, un ser *posible,* esto es, un proyectarse hacia delante; pero este proyectarse hacia delante no hace más que caer hacia atrás, sobre lo que la existencia es ya de *hecho.* Tal es la estructura circular y, por tanto, cerrada y plena del cuidado, como constitutivo del ser del hombre. Es evidente que el cuidado es la estructura del ser del hombre en cuanto tal ser es un ser en el mundo y en cuanto, por esto, decae en la existencia anónima cotidiana. A esta existencia anónima, que como tal es inautèntica, Heidegger le asigna una buena parte de la

existencia humana. No sólo el espacio y la palabra, sino también el conocer científico y el conocer mundano en general, pertenecen a la existencia cotidiana inautèntica. Y pertenecen a ella hasta las leyes morales y las teorías que buscan su fundamento (*Ib.*, § 58). Para Heidegger, todo el campo de la normatividad y de los valores, no siendo posible ni comprensible fuera de la relación del hombre con el mundo, pertenece a la existencia cotidiana anónima y convencional y queda fuera del umbral de la existencia auténtica.

845 HEIDEGGER: LA EXISTENCIA AUTENTICA Y EL VIVIR PARA LA MUERTE

A la existencia auténtica el hombre es llamado por el fenómeno de la *conciencia.* Es totalmente extraño a Heidegger el sentido psicológico o metafísico de la palabra conciencia como actitud de reflexión sobre la propia interioridad espiritual. La existencia humana no es, según Heidegger, encierro en la intimidad, sino más bien *apertura,* apertura al ser en sus estructuras ontológicas y en sus manifestaciones ónticas. La conciencia que llama al hombre a su existencia auténtica es ese fenómeno que se llama *voz de la conciencia*: esta voz se dirige al hombre en cuanto está inmerso en el mundo y dominado por el cuidado, y le llama hacia sí mismo, a lo que él auténticamente es y no puede dejar de ser. ¿Cuál es, pues, este núcleo sólido, cierto, insuperable, hacia el cual la conciencia llama al hombre y en el cual debe fundarse su existencia auténtica? En la respuesta a esta pregunta estriba la parte central y decisiva de toda la filosofía de Heidegger.

Hemos visto que la existencia humana está constituida por *posibilidades* y que sobre estas posibilidades se funda todo su proyectar o trascender. Pero también hemos visto que todo proyectar o trascender arroja al hombre en el mundo que él proyecta o trasciende y lo remite al hecho insuperable de que él *existe* y esta al nivel de todos los otros entes. Todas las posibilidades humanas bajo este aspecto se equiparan y la elección entre ellas sería (si existiera) indiferente. Pero, en realidad, no hay elección, ya que todo acto posible de proyección o de trascendencia no hace más que arrojar al hombre en la condición de hecho en que primitivamente se hallaba y ligarle a ella. Todas las posibilidades que se ofrecen al hombre y que constituyen su ser son, pues, equivalentes. Heidegger no condena ni rechaza los valores o las normas morales que se constituyen en el plano de la existencia cotidiana anónima: los registra como elementos de esta existencia, pero niega que constituyan posibilidades auténticas, esto es, propias del ser del hombre como tal. Pertenecen al hombre en cuanto vive en el plano de lo anónimo y se deja guiar por el "así se dice, así se hace, como todos dicen y hacen". Pero todo ello quiere decir que, en la misma estructura del estar ahí, está incluida "una nulidad esencial" Todo lo que el estar puede proyectar a partir de sus posibilidades recayendo sobre lo que ya es, es un proyectar *nulo* o una *nada* en cuanto proyecto. Esto vale igualmente para los proyectos logrados como para los que no tienen éxito. "La nulidad existencial, dice Heidegger, no riene por nada el carácter de privación, de

deficiencia con respecto a un ideal proclamado y no alcanzado. En cambio, es el ser de este ente el que es nulo con anterioridad a todo lo que puedo proyectar e incluso alcanzar, y es nulo ya como proyectar" (*Sein und Zeit,* § 58). Siendo esto así, la llamada que la voz de la conciencia hace resonar, al ser auténtico del estar, es precisamente la llamada a esta nada o a su forma última o radical que es la *muerte.*

La muerte no es para el hombre un término final, la conclusión, el fin de su existencia; no es tampoco un hecho, porque en cuanto tal no es nunca la *propia* muerte. Es "la posibilidad absolutamente propia, incondicionada e insuperable del hombre" *(Sein und Zeit*, p. 250). Es la posibilidad absolutamente *propia*, porque concierne al ser mismo del nombre. Es una posibilidad *incondicionada*, porque pertenece al hombre en cuanto está individualmente aislado. Todas las otras posibilidades ponen al hombre en medio de las cosas o entre los otros hombres; la posibilidad de la muerte aisla al hombre consigo mismo. Es una posibilidad *insuperable,* por cuanto la extrema posibilidad de la existencia es su renuncia a sí misma. Es, en fin, una posibilidad *cierta*; de una certeza que no tiene la evidencia apodíctica de las verdades en que se revela el ser de las cosas del mundo, pero que se relaciona de una manera esencial con el aspecto auténtico de la existencia humana (*Ib*., p. 246-252). Solamente en el reconocer la posibilidad de la muerte, en el asumirla con una decisión anticipadora, el hombre encuentra su ser auténtico.

La existencia cotidiana anónima es una *fuga* frente a la muerte. La considera como un hecho entre los muchos de la vida de cada día, oculta su carácter de posibilidad inminente, su naturaleza incondicionada e insuperable, v procura olvidarla, no pensar en ella, entregándose a las preocupaciones cotidianas del vivir. La voz de la conciencia, en cuanto arranca al hombre de la existencia anónima, le llama a ser para la muerte. Le hace sentir su *deuda* para con su verdadera naturaleza y le encamina a aquella *decisión anticipadora* que proyecta la existencia auténtica como un *vivir para la muerte.* Pero el vivir para la muerte no es, en absoluto, un intento de realizarla (suicidio). La muerte es una posibilidad y no puede ser entendida y realizada sino como pura amenaza suspendida sobre el hombre. No es tampoco una espera, porque incluso la espera no tiende más que a la realización, y la realización niega o destruye la *posibilidad* como tal. Vivir para la muerte significa *comprender* !a imposibilidad de la existencia en cuanto tal. "La muerte —dice Heidegger (*Ib*., § 53)—, en cuanto posibilidad, no inclina al hombre a hacer nada." Es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento, de toda existencia (*Ib*., § 53). La *posibilidad de la imposibilidad de la existencia* sería una contradicción en los términos, si aquí posibilidad no signifícase *comprensión.* La existencia es esencialmente, radicalmente, imposible; lo que es posible es la comprensión de esta imposibilidad. El vivir para la muerte es precisamente tal comprensión. Pero, puesto que toda comprensión va acompañada de una "situación afectiva" (esto es, de un estado emocional), que pone al hombre inmediatamente frente a su ser de hecho, así también la comprensión de la muerte va acompañada por una tonalidad afectiva, que es la *angustia.* "La angustia —dice Heidegger (*Ib*.,

§ 53)— es la situación afectiva capaz de mantener abierta la continua y radical amenaza que sale del ser más propio y aislado del hombre." En la angustia, el hombre "se siente en presencia de la nada, de la imposibilidad posible de su existencia". Ella coloca al hombre fundamentalmente ante la *nada.* Y con esto le hace verdaderamente comprenderse a sí mismo en su finitud, ya que ésta no es comprensible, si el hombre no se instala y mantiene en la nada. En la angustia, la totalidad de la existencia se convierte en algo lábil, accidental y huidizo, en lo cual la nada misma se presenta en su poder de aniquilación. Pero así la angustia revela también el significado auténtico de la presencia del hombre en el mundo: esta presencia significa mantenerse firme en el interior de la nada (*Was ist Met.*, trad. it., p. 92). La revelación de la nada es, por esto, originaria: la nada no es la negación del mundo; antes bien, toda posible negación se funda en la presencia y en la revelación de la nada. La nada está, ciertamente, escondida o velada en la existencia trivial cotidiana, pero incluso en ésta actúa a través de la negación, la renuncia, la limitación, la prohibición; y actúa, sobre todo, como condición oculta, pero ineliminable, del mismo revelarse de la realidad existente como tal. Este revelarse tiene lugar, en efecto, en el acto de la trascendencia, y la trascendencia es la superación del ser en su totalidad, es un salto sobre el ser, que de la nada va a la nada.

La existencia auténtica es así, según Heidegger, la única que comprende claramente y realiza emotivamente la radical nihilidad de la existencia. La existencia es trascendencia: va continuamente más allá de la realidad existente, anticipando y proyectando, y sólo en este proceder, en este anticipar y proyectar, la realidad existente se presenta como tal y se hace comprensible. Pero trascender, anticipar y proyectar no hacen más que hacer caer al hombre en la realidad fáctica, que querría trascender, y atarlo a ella. Por esto, el trascender, y todo lo que en el trascender se revela (incluyendo la realidad fáctica), es una *imposibilidad* radical, es una nada aniquiladora. No sabe, pues, hacer más que anticipar y proyectar esta nada aniquiladora. Tal es la existencia auténtica según Heidegger.

846 HEIDEGGER: EL TIEMPO Y LA HISTORIA

Los análisis de la estructura del tiempo y de la historia son los más profundos y significativos de los que lleva a cabo Heidegger. Abandona completamente las habituales cuestiones sobre la subjetividad, la trascendencia o la inmanencia del tiempo. Su tesis fundamental es que entre las tres determinaciones del tiempo, pasado, presente y futuro, la originaria y fundamental es el futuro (*Sein und Zeit,* § 65). Esta teoría se relaciona, evidentemente, con todo el análisis existencial de Heidegger. Si la existencia es posibilidad, trascendencia, proyección, anticipación, está constitutivamente orientada y dirigida hacia el futuro. Pero el futuro supone necesariamente el pasado, y el presente está necesariamente envuelto en la relación entre futuro y pasado. Cada una de estas determinaciones del tiempo no tiene significado si no es respecto a la otra, esto es, respecto a un "fuera de sí", que, sin embargo, la constituye

propiamente. Por esto, Heidegger dice que la temporalidad es "el originario *fuera de sí* en sí mismo y por sı mismo" y la designa con el nombre griego de *ekstatikón* (*Sein una Zeit,* § 65). Supuesto lo cual, los caracteres de los tres momentos del tiempo varían según se trate del tiempo auténtico o del tiempo inautèntico, o sea, según se trate del tiempo como estructura de la existencia anónima cotidiana o de la angustiada. De este modo, el futuro adquiere, ante todo y por lo general, la forma de una tensión hacia delante llena de cuidado para con todo lo que nos preocupa, hacia lo que se hace, se manipula y se nos promete. En tal caso, el futuro significa la consecución o no de lo que absorbe o preocupa al hombre, en una palabra, de lo que constituye su atención comprometida. El futuro inautentico tiene, en consecuencia, el carácter de la *atención.* Por otro lado, en la existencia auténtica, constituida esencialmente por la asunción de la única posibilidad propia y cierta, la muerte, el futuro adquiere la forma de la decisión anticipadora, del vivir para la muerte, y el hombre permanece extraño a todas las seducciones de las posibilidades mundanas (*Ib.*, § 66). Por lo que se refiere al *pasado,* que está estrechamente vinculado a la situación afectiva (esto es, con los estados emocionales), ya que ésta precisamente pone al hombre en presencia de lo que él ha sido de hecho, se presenta en la existencia inautèntica como *miedo.* Es, desde luego, verdad que el miedo parece estar dirigido hacia un mal futuro; pero se trata siempre de un mal que está vinculado a la situación fáctica del hombre, a su relación con el mundo, a lo que él *ha sido.* El miedo es una angustia desnaturalizada y precipitada en el mundo: lleva al hombre ante su ser arrojado al mundo y lo mantiene enclavado en él, haciéndole olvidar su posibilidad propia y auténtica. El pasado de la existencia auténtica es, en cambio, evidentemente, la *angustia,* que rompe toda relación del hombre con el mundo y precipita el mundo en el sin sentido (*Ib.*, § 68 *b).* Finalmente, el *presente* es, en la existencia inautèntica, la presentación misma de las cosas del mundo: es la unidad de olvido y de esperanza, en la cual se funda la existencia cotidiana como *rutina* insignificante de días que se suceden el uno al otro hasta el infinito. Al presente inauténtico del *ahora* se contrapone el presente auténtico del *instante.* Heidegger saca la noción del instante de Kierkegaard, quien se había valido de ella para designar la irrupción paradójica de la eternidad en el tiempo (§ 603). Para Heidegger, el instante es la aniquilación del ahora, el repudio de aquella presencialidad de las cosas, que constituye el presente inautèntico. Es el retorno de la existencia sobre el propio poder ser y, por ello, la *repetición* de su más propio y privilegiado pasado (*Ib.,* § 68 *a).*

Es evidente que, con este análisis, quedan confinados en lo inautèntico todos aquellos significados del tiempo de que se sirven habitualmente el pensamiento común y la ciencia. La medida común del tiempo o, como dice Heidegger, la fechabilidad, la medida científica del tiempo, el concepto mismo de la eternidad, se refieren todos al tiempo inautentico, esto es, son determinaciones esencialmente vinculadas a la existencia, que es arrojada e inmersa en las cosas del mundo *(Sein und Zeit,* § 82). Pero de este modo el tiempo no se añade a la existencia, es decir, al ser del hombre, aunque sea como una determinación fundamental. El ser *es* el

tiempo. El título de la obra principal de Heidegger pretende sugerir que el tiempo es el *sentido* del ser, o sea, aquel significado último que la pregunta sobre el ser tiende a descubrir.

Parecería muy difícil, desde este punto de vista, entender el horizonte y la estructura de la *historia.* Esta, ciertamente, no puede tener lugar en la existencia inautèntica: la trivialidad cotidiana, por su misma insignificancia, no tiene historia. Por otro lado, la existencia auténtica se resume en el momento tácito y pasional de la angustia, y en este momento el hombre está absolutamente solo frente a la única certeza insuperable de su destino: la muerte. No obstante, Heidegger intenta fundar precisamente sobre la angustia la historicidad de la existencia humana. El fundamento de este intento es que la existencia auténtica, aun proyectándose como nihilidad radical del mundo y de sí misma, no elimina el mundo; más aún, lo presupone en su realidad fáctica. La comprensión de la imposibilidad radical de la existencia, de su nihilidad esencial, no impide *existir como* imposibilidad y nihilidad; es más, nos hace libres de aceptar la existencia tal como ella es. La angustia no proporciona al hombre un fin distinto de los que le son propuestos por su existencia cotidiana; le hace ver solamente el sin sentido y la nihilidad de estos fines y le ofrece, por tanto, la posibilidad de permanecer fiel a los fines inherentes a la situación en que se encuentra. Puesto que esta situación es un coexistir con los demás hombres entre las cosas del mundo, la existencia auténtica confiere al hombre la posibilidad de permanecer fiel al destino de la comunidad o pueblo al que pertenece. En otras palabras, la libertad del hombre, en que se funda su historicidad, consiste en hacer de la necesidad virtud; en escoger y aceptar como propia la situación del hecho en que estamos ya arrojados y en permanecer fieles a ella. Pero esto es posible sólo por la convicción de que todas las situaciones, de hecho, son equivalentes; que es imposible sustraerse a ellas y que es imposible que ellas sean más de lo que son: imposibilidad y nada. Por esto, Heidegger dice (*Ib.*, § 73) que "solo un ente que en su ser es esencialmente futuro, esto es, que se deja arrojar en la presencia que realiza de hecho, podrá transmitirse a sí mismo la posibilidad que hereda, asumir su propia deyección y, en el instante, ser para *su tiempo* ".

El destino en que consiste la historicidad del hombre es precisamente este heredar las propias posibilidades, querer ser aquello que uno ya ha sido, repetir la situación a la que uno se na atado.

Heidegger acepta de Nietzsche el concepto del *amor fati* como voluntad de lo que ya ha sucedido e inevitablemente sucederá (§ 667). El destino es. la herencia de la tradición, el retorno a las posibilidades por las cuales la existencia está ya de hecho constituida, un querer ser que sea en el futuro lo que ya ha sido en el pasado. La decisión, en que consiste el destino, es la *elección de la elección*, pero no una elección entre posibilidades diversas entre las cuales alguna pueda constituir una ruptura con el pasado o una nueva conquista. Solamente se puede elegir el querer o no querer lo que ha sido y, en todo caso, será. Esto ocurre también porque el destino de cada uno es, en su historia, también siempre un destino común (*Geschick*). El destino común, dice Heidegger, no es la suma de cada uno de los destinos del mismo modo que el ser juntamente

no es la simple adición de los sujetos singulares. En el ser juntamente de un mismo mundo y en la decisión para determinadas posibilidades, los destinos están ya trazados" (*Ib.*, § 74). El hecho de que el hombre se escoja sus héroes expresa el hecho de que su fidelidad histórica consiste en volver a tomar *y* hacer propias las posibilidades que se heredan del pasado. La repetición de las posibilidades no es, empero, una restitución del pasado, sino más bien una réplica a la posibilidad de la existencia, que ya ha sido un hecho. Tampoco tiende a un progreso. "Para la existencia auténtica —dice Heidegger (*Sein und Zeit*, § 74)—, el pasado y el progreso son, en el instante, indiferentes." La historicidad de la existencia humana implica la historicidad del mundo y, por tanto, una historia universal como historia cósmica. Las cosas del mundo, en su poder ser utilizadas y en su instrumentalidad forman parte de esta historia. Utensilios y trabajos, los libros, por ejemplo, tienen su destino; edificios e instituciones tienen su historia. La naturaleza misma es histórica, no en el sentido en que se habla de una "historia natural", sino más bien como paisaje, como dominio de colonización o de disfrute, como campo de batalla o como lugar de culto. La historicidad de las cosas del mundo no se añade a ellas como un atributo exterior: forma parte de su ser. Y en la fundamental historicidad de la existencia humana y del. mundo está fundada la ciencia de la historia, la *historiografía*. El tema de la historiografía no es el acontecimiento único de su singularidad ni un universal (una ley o un tipo) suspendido sobre este acontecimiento: es la posibilidad que fue efectivamente existente en el pasado. Mientras ésta no es repetida como tal, es decir, aprisionada por una comprensión histórica auténtica, queda como un tipo supratemporal y abstracto, sin nada de histórico. Por esto, sólo la actitud existencial auténtica, decidida a repetir las posibilidades que ya fueron suyas de hecho, puede revelar el sentido del pasado en su autenticidad historiográfica. Heidegger acepta la distinción propuesta por Nietzsche entre historia monumental, arqueológica y crítica. En efecto, con la repetición la existencia auténtica se abre a las posibilidades representadas por los *monumentos* de su pasado; y la misma repetición delinea la posibilidad de una conservación respetuosa de la existencia pasada y abre, por tanto, el camino a una historia *arqueológica.* Finalmente, puesto que el presente auténtico es un futuro que repite el pasado, la historia implica una desactualización del hoy, una separación dolorosa de su publicidad decadente, y por esto es necesariamente una "crítica del presente".

Sobre este punto, realmente Hiedegger no admite plenamente la enseñanza de Nietzsche: éste, con poca coherencia, pero con mayor verdad, había reconocido a la historia crítica la misión de romper no ya con el presente sino con el pasado y dar al hombre la posibilidad de rehacerse y renovarse por completo (§ 667).

847 HEIDEGGER: EL SER

Los análisis existenciales de que se ha hecho mención en las páginas anteriores, constituyen la mayor contribución que Heidegger ha dado a la

filosofía contemporánea e incluso una de las manifestaciones más originales e interesantes de dicha filosofía. En estos análisis, el instrumento fundamental de que se ha servido Heidegger, es la noción de posibilidad que, también por obra suya, ha sido lanzada a primer plano no sólo en la filosofía sino en muchos otros campos de la cultura contemporánea. Como quiera que se entienda esta noción, a ella se encuentra íntimamente vinculado el sentido de la indeterminación, de la inestabilidad, del riesgo y, en una palabra, de la *no-necesidad.*, Desgraciadamente, Heidegger no se ha parado a explicarlo, tal vez por considerarla "obvia"; pero aun así, el uso que de ella hace, equivale, en muchos casos, a su negación. La trascendencia, la proyección, la anticipación, que son modos autocomprensivos de la existencia, se fundan todos ellos en el *poder ser* de la existencia misma: es decir, son modos y formas de posibilidad. Pero para Heidegger todos estos modos y formas no hacen sino lanzar a la existencia a la situación en que se encuentra ya, esto es, reducirla al *hecho* o, desde el punto de vista del tiempo, al *pasado.* De esta manera, la factualidad de la existencia pasa a ser su carácter fundamental: la existencia no puede ser sino lo que es o ya ha sido de hecho. Pero de esta manera, sus *posibilidades* constitutivas se revelan como otras tantas *imposibilidades.* La trascendencia y la proyección vienen a ser la nada de la trascendencia y de la proyección, porque en realidad no pueden trascender ni proyectar *nada.* A pesar de las explícitas afirmaciones de Heidegger, la realidad se capta en su obra, el desquite en la posibilidad, el hecho en el proyecto, el pasado en el porvenir. Y las posibilidades en que se comprende el estar, se revelan, una vez comprendidas, como auténticas imposibilidades.

Si se compara este punto o meta de llegada del análisis existencial de Heidegger con su punto de partida —la autocomprensión de la existencia en términos de posibilidad— se descubre inmediatamente que hay que abandonar el punto de llegada o el punto de partida. No es de extrañar que Heidegger haya abandonado el punto de partida de la analítica existencial y en cambio se haya afirmado en el punto de llegada. El objetivo de la analítica existencial era el de conducir a una ontología, esto es, a la determinación del sentido del ser. Esta ha procedido interrogando a aquel ente que precisamente se plantea el problema del ser, es decir, el estar o el hombre; y a esta pregunta el estar ha respondido manifestando la nada de su ser, es decir, *no* ha respondido. La enseñanza que se deduce de estas conclusiones de la analítica existencial es, pues, que el sentido del ser no se puede obtener interrogando a un ente, aunque sea un ente primario o privilegiado; o por mejor decir que, de esta interrogación aquel sentido resulta aclarado en forma exclusivamente *negativa:* el ser cuyo sentido se busca *no* es el ser de un ente. Este significado que las conclusiones de la analítica existencial tienen para la ontología auténtica lo ilustra claramente Heidegger en la *Introducción a la metafísica.*

Pero, al mismo tiempo, esta obra es también una crítica y una disolución de la metafísica clásica porque ésta ha hecho, según Heidegger, precisamente lo que la analítica existencial ha demostrado no poderse nacer: ha indagado el sentido del ser a partir del ser de los entes. Por eso, la metafísica es en último análisis solamente una "física". La metafísica se

pierde entre los entes y olvida el ser; es un olvido del ser que conduce al olvido de este olvido. Según Heidegger, al plano de la física sólo pertenecen la doctrina de Aristóteles del ser como acto puro, la de Hegel del concepto absoluto, la de Nietzsche del eterno retorno (*Einführungin die Metaphysik*, p. 14). En cuanto a Platón, ha sido el primer responsable de esta degradación de la metafísica a física, pues mientras los primeros filósofos habían concebido la verdad como revelación del ser (según el sentido etimológico de la palabra griega *a-letheia* que significa desvelamiento) Platón primeramente ha invertido la relación entre verdad y ser, fundando el ser en la verdad. De este modo la verdad deja de ser el desvelarse del ser y se convierte en la normatividad u objetividad (el *valor)* del pensamiento humano. La *idea* de que habla Platón es una mirada sobre el ente: la verdad es la exactitud de esta mirada (*Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, p. 35). Desde esta doctrina platónica hasta la afirmación de Nietzsche de que la verdad "es una especie de error" media un paso gradual y necesario, que es la historia misma de la filosofía, en cuanto ha sustituido al pensamiento del ser el pensamiento del valor. Con su pretensión de derrocar los valores tradicionales; Nietzsche piensa todavía en los valores, es decir, se mueve en el ámbito mismo de la metafísica. Pero este pensar suyo equivale al auténtico nihilismo porque es el olvido del ser (*Holzwege* p. 242).

Siendo esto así, la ontología, el desvelamiento de la esencia del ser no puede ser el resultado del análisis del ser de un ente cualquiera ni, en general, el producto de la iniciativa de un ente. Puede ser solamente el producto de la iniciativa del ser; y el hombre puede solamente ponerse en las condiciones de experimentar esta iniciativa. Por eso asume Heidegger como concepto fundamental de su filosofar el de la verdad como un no ocultarse o descubrirse del ser, que ya había explicado en las primeras páginas de *Ser y tiempo*. El desvelarse del ser supone que el hombre se abra al ser y se haga disponible para él. El hombre puede medir la verdad de su conocimiento mediante la conformidad de éste con las cosas (según el concepto tradicional de la *adaequatio intellectus et rei)* sólo porque el ser se le revela a través de las cosas existentes. Pero este descubrimiento implica que se haga libre para ello; presupone la *libertad*, y es éste, precisamente, el significado originario de la libertad y de la verdad. "La libertad frente a lo que se revela en el seno de la apertura deja que el ente sea lo que es. La libertad se descubre así como lo que *deja ser* al ente" (*Vom Wesen der Wahrheit*, p. 15). Verdad y libertad se identifican en cuanto para el hombre ser libre significa "abandonarse a la revelación o descubrimiento del ente como tal". Gracias a este desvelamiento, el propio hombre es el ente que es, es decir, se encuentra a su vez recomprendido en la verdad del ser. Pero la libertad en este sentido nada tiene que ver con la iniciativa humana; es un don, aún más, el *don preliminar* (*Vorgabe*) del ser al hombre (*Ib.*, p. 13). Es una iniciativa del ser, no una iniciativa del hombre.

Sin embargo, el descubrimiento del ser nunca es *total* ni *directo*. Que no sea total significa que el ser se esconde al mismo tiempo que se revela; o sea que, mientras ilumina el ente, al mismo tiempo lo desvía y lo hace errar. Los desviamientos del ente constituyen la *historia*, que se determina

por *épocas,* es decir, por descubrimientos parciales (o parciales ocultamientos) del ser. "La época del ser pertenece al ser mismo, dice Heidegger y se concibe a base de la concepción del olvido del ser. De la época del ser deriva la esencia epocal de su *destino,* en el que vuelve a entrar la auténtica historia universal" (*Holzwege,* p. 311). En otros términos, la historia no es sino el orden necesario de la revelación del ser, como ya lo había dicho Hegel. Por otro lado, la revelación del ser no es directa, pues ocurre a través de las cosas y las cosas no son, desde este punto de vista, los *utilizables* de que se hablaba en *Ser y tiempo,* sino las unidades en que se manifiestan los cuatro aspectos del ser, la rierra, el cielo, lo divino y lo mortal: por lo que "habitar entre las cosas" significa "encontrar el anuncio de la divinidad", esto es, del ser (*Unterwegs zur Spracbe,* p. 22).

Todos los escritos que Heidegger ha venido publicando en los últimos años y que, en su conjunto, constituyen la segunda fase de su filosofía en la que no hay rastro de existencialismo (sino en el sentido de la enseñanza negativa que el existencialismo ha proporcionado para la constitución de una ontología) ilustran los conceptos fundamentales de la filosofía desde el punto de vista que ahora se ha delineado. La *existencia* es, desde este punto de vista, "el estar a la luz del ser" (*Platons Lehre,* p. 66). "El nombre es proyectado desde el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo custodia la verdad del ser y con ello, en la luz del ser, el ente aparece como el ente que es" (*Ib.,* p. 75). El hombre no es el dueño del ente sino el *pastor del ser.* De este modo, el hombre alcanza la pobreza total del pastor cuya dignidad consiste en el ser llamado por el mismo ser a montar la guardia sobre su verdad" (*Briefe über den "Humanismus"*, en *Platons Lehre,* p. 91). El *pensamiento* es siempre pensamiento del ser, en el sentido objetivo y subjetivo de este genitivo, es decir, en el sentido de que es el ser que piensa y que el pensamiento no puede pensar sino en el ser (*Ib.,* p. 54). Por tanto, no conduce a ningún saber como lo hacen las ciencias, no aporta ninguna sabiduría ni impulso alguno a la acción ni tampoco resuelve enigmas. Pertenece al ser, no al hombre; y en cuanto que el hombre piensa no puede hacer más que "dejar que el ser sea" (*Was beisst Denken?* , p. 161); *Platons Lehre,* p. 111). El abandono *(Gelassenheit)* es, pues, la única actitud a la que puede conducir el pensamiento. Es la actitud que se debe adoptar frente al propio mundo de la técnica, a cuyos peligros, según Heidegger, ninguna potencia puede poner remedio. Y así dice: "Nosotros dejamos que los objetos de la técnica estén dentro de nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los dejamos fuera, es decir, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto sino que se refieren a algo más alto. Podría indicar esta actitud del contemporáneo sí y no al mundo de la técnica con una antigua expresión: *la conformidad con las cosas" (Gelassenheit,* p. 25). Este plácido abandono a las cosas se convierte luego en el único modo de tener abierto el sentido del ser escondido por el mundo de la técnica y es una auténtica "apertura al misterio" (*Ib.,* p. 26).

La única manifestación auténtica y directa del ser es, según Heidegger, el lenguaje. Ya en la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937) que fue el primer documento de la nueva orientación de su

filosofía, Heidegger reconocía en el lenguaje y, en particular, en el lenguaje poético, la "fundación del ser". La poesía es la lengua primitiva que, dando nombre a las cosas, funda el ser. Pero esta fundación no es una creación sino un regalo: es un regalo libre, pero no caprichoso sino obediente a una necesidad superior que los poetas hacen derivar de los dioses, pero que en realidad procede del ser. Estos fundamentos permanecen como fundamento de la especulación sucesiva de Heidegger y de la forma característica adoptada por esta especulación; como búsqueda incansable de nuevos significados de las palabras o de nuevas palabras y etimologías (muchas veces arbitrarias) que deberían descubrir nuevos significados. De esta manera, la filosofía, en opinión de Heidegger, viene a coincidir con la poesía, ya que una y otra no hacen sino descubrir, por medio de palabras, el significado del ser. No obstante, en este descubrimiento, la obra del hombre no interviene. No es el hombre el que habla sino el lenguaje mismo y, en el lenguaje, el ser. El hombre puede hablar sólo en cuanto escucha: su esencia consiste precisamente en escuchar el lenguaje del ser, en obedecer al ser y confiarse a él (*Unterwegs zur Sprache*, p. 254). Heidegger está convencido de que una nueva *época*, una nueva manifestación del ser, se está preparando a través de la que ahora se está agotando y que se caracteriza por la metafísica. Esta nueva manifestación ocurrirá a través del lenguaje y por obra del lenguaje, ya que "en la esencia y en el dominio del lenguaje se decide siempre el destino" (*Vorträge und Aufsätze*, p. 54). El destino es el *fatum*, la palabra del ser: al hombre no le toca más que esperarla y oírla.

Este acento profético de la última filosofía de Heidegger todavía no tiene significado religioso. Y aunque a veces Heidegger hable de los dioses o de la divinidad y, por otro lado, rechace el calificativo de ateo (*Identität und Differenz*, 1957, p. 51) el ser del que habla rechaza constantemente las características esenciales de la divinidad: no es ni la Causa ni el Bien. Más bien el mundo es "la luz del ser" (*Platons Lehre*, p. 100); las cosas del mundo son los dioses junto a los cuales hay que permanecer y esperar. Pero, a su vez, el propio mundo, lo mismo que las cosas, depende de la revelación epocal del ser.

848 JASPERS: EXISTENCIA Y RAZÓN

Heidegger hace derivar de la fenomenología la exigencia óntica que acaba luego por predominar en la segunda fase de su filosofía. En cambio, se vincula más estrechamente a Kierkegaard la obra de Jaspers, en la que el hombre individual es el único tema de la filosofía: su objetivo pasa a ser la clarificación racional de la existencia singular.

Karl Jaspers nació en Oldenburg el 23 de febrero de 1883. Se doctoró en medicina y estudió luego a Spinoza y a Husserl. En 1909 conoció a Max Weber, a quien consideró como a su maestro y al que luego dedicó un libro. En 1916 comenzó su enseñanza de filosofía en la Universidad de Heidelberg de la que llegó a ser profesor en 1921. Profesó su cátedra hasta 1937, año en que la perdio por su oposición al nazismo. Este enfrentamiento, con todo lo que el mismo implica en el plano filosófico,

fue siempre una de las líneas directrices del pensamiento de Jaspers. Este, en un libro suyo, titulado *El problema de la culpa,* de 1946, analizaba la culpa de Alemania en la iniciativa y en la dirección de la guerra; y en otro libro más reciente, *Libertad v unificación* (1960), a propósito de la unificación alemana, defiende que se trata de un problema superado y que la única tarea importante es la defensa y la realización de la libertad.

Jaspers comenzó su actividad científica en el campo de la psicología y, en 1913, publicó la *Psicopatologia general.* El paso de estos estudios a la filosofía verdadera y propiamente tal, puede verse en su obra *Psicología de las intuiciones del mundo* (1919) que puede considerarse corno el primer tratado de filosofía existencialista (anterior incluso a *Ser y tiempo* de Heidegger, que es del año 1927), porque en realidad contiene todos los temas principales, desarrollados por Jaspers en obras posteriores. Entre éstas, la más importante es la titulada *Filosofía* (1932), que abarca tres volúmenes cuyos títulos respectivos son: *Orientación filosófica en el mundo; Aclaración de la existencia* y *Metafísica.* Otras obras suyas son las siguientes: *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931); *Max Weber* (1932); *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes y la filosofía* (1937); *Filosofía de la existencia* (1938); *El espíritu viviente de la universidad* (1946); *Sobre la verdad* (1947); *La fe filosófica* (1948); *El origen y meta de la historia* (1950); *Introducción a la filosofía* (1950); *Razón y antirrazón en nuestro tiempo* (1950); *Balance y perspectivas* (Discursos y ensayos, 1951); *El problema de la desmitización* (1954); *Schelling* (1955); *Los grandes filósofos* (1957); *La bomba atómica v el* •*porvenir del hombre* (1958); *Filosofía v mundo* (Discursos y ensayos, 1958); *Razón y libertad* (1959); *La idea de la universidad* (1961); *La fe filosófica frente a la revelación* (1962).

Jaspers comparte con la fenomenología el concepto de la intencionalidad de la conciencia y el de la apofanticidad de la razón. Pero el carácter apofántico o revelativo de la razón consiste esencialmente, según Jaspers, en la capacidad de aclarar la existencia misma, o sea, de llevarla a la conciencia y a la comunicación con las demás existencias. La existencia es el punto de partida y, al mismo tiempo, el límite de la clarificación o comprensión racional. De ella parten y a ella retornan todos los esfuerzos, tentativas, iniciativas y empresas de que el hombre es capaz, incluida la *búsqueda del ser,* que es el tema propio de la filosofía. La existencia es siempre *mi* existencia, esto es, una existencia históricamente individualizada, singular, inconfundible, dotada de aquel carácter de *excepcionalidad* sobre el que tanto han insistido Kierkegaard y Nietzsche. El mismo esfuerzo de autocomprensión racional, de universalización y de comunicación, forma parte integrante de ella y cae dentro de sus límites. Entonces ¿cómo puede este esfuerzo valer como esclarecimiento auténtico v abrir la existencia a la comunicación universal? Este es el problema fundamental que Jaspers se plantea en su filosofía.

Existencia y razón son, según Jaspers, los dos grandes polos de nuestro ser. Están, pues, presentes en todas las formas del horizonte trascendente. La razón está presente como *entendimiento* en la conciencia en general; está presente como vida o totalidad de ideas en el espíritu; está presente, en fin, como *razón esclarecedora* en la misma existencia. En ningún caso la razón

existe por *su* cuenta: es uno de los polos y supone siempre el polo opuesto. En la existencia, la razón es la acción misma de la *existencia posible.* Una razón carente de existencia sería un proceso de pensamiento arbitrario y caería en la universalidad abstracta. Una existencia privada de razón caería en la violencia ciega y, por tanto, en aquella universalidad empírica que es típica de los impulsos sentimentales o vividos sin iluminación racional (*Vern. und Exis.,* p. 42). Existencia y razón deben, pues, compenetrarse para constituir la auténtica razón o la auténtica existencia; sólo a través de su penetración recíproca la existencia se abre a la verdad, esto es, a la *comunicación* con los demás. Pero la *verdad,* que es propia de la existencia, no es la que es propia de las formas particulares del horizonte trascendente: no consiste en la *verificación pragmática*, que vale en el dominio de la realidad empírica, ni en la *evidencia* necesitante, que vale en el dominio de la conciencia en general, ni en la *persuasión,* que vale en el dominio del espíritu. Estas tres formas de la verdad constituyen un orden gradual en el cual cada forma es superior a la precedente; pero ninguna de ellas, ni tampoco su totalidad, agota la exigencia de una comunicación absoluta y total. Esta no puede realizarse más que a través de un movimiento infinito en el cual la verdad se manifieste cada vez más. Y en este movimiento coinciden el ser *uno mismo*, en la propia unicidad y excepcionalidad, y el ser *verdadero*, esto es, revelándose a los demás v comunicando con ellos. "La existencia —dice Jaspers (*Ib*., p. 62)— se hace manifiesta a sí misma, y con ello real, si *con* otra existencia, *a través* de ella y *con ella,* se alcanza a sí misma." Este movimiento, que no termina nunca, porque nunca alcanza su cumplimiento, es la verdad propia de la existencia, que es la verdad de la fe. "Cuando no puedo confiar en ninguna acción verificadora de la realidad, en ninguna certeza demostrable y en ninguna totalidad comprensiva, entonces yo me encuentro en un sentido tan profundo de la verdad que, sin abandonar el todo que es mi mundo real, lo he superado para retornar a él después de la experiencia de la trascendencia, y me encuentro así en él y, a la vez, fuera de él" (*Ib*., p. 64-65). Pero esta profundidad, que nace de la relación de la existencia con la trascendencia, no puede agotarse: ninguna forma de comunicación escapa, por esto, al fracaso y a la imposibilidad de la comunicación. Si la comunicación se cumpliera en el tiempo, se destruiría el fin propio del hombre, que deviene él mismo siempre y solamente en la comunicación. Por otra parte, lo incompleto de la comunicación y la gravedad de su fracaso revelan una profundidad que no puede ser colmada más que por la trascendencia. "Si Dios es eterno, es verdad para los hombres en cuanto *deviene* verdad y precisamente en cuanto deviene verdad *como* comunicación" *(Vern. und Exist.,* p. 73). El límite en el cual la trascendencia cumple y perfecciona la verdad y la comunicación es un límite impensable, porque el pensarlo no hace más que conducirlo a las formas ya conocidas de la verdad y de la comunicación, es decir, a las formas incompletas. Así pues, en aquel límite (que, sin embargo, actúa en la existencia humana), tanto para el pensamiento como para la comunicación, no queda más que el *silencio* (*Ib*., p. 74).

849 JASPERS: LA EXISTENCIA Y LA SITUACIÓN

Lo mismo que para Heidegger, también para Jaspers el rasgo sobresaliente y característico de la existencia es el ser siempre una existencia en el *mundo*; es decir, ligada a una situación fáctica que la delimita y caracteriza de una manera específica. La existencia es búsqueda del ser; y el primer modo de esta búsqueda es el de considerarse a sí mismo como una realidad objetiva *(Dasein)*, como un elemento o cosa del mundo junto con los demás innumerables elementos o cosas. Desde este punto de vista, la investigación del ser es *orientación en el mundo.* Es una investigación que no tiene fin, que pasa de una cosa a otra, de un término a otros, hasta el infinito, pero que no encuentra ni puede encontrar más que cosas en el mundo (*Phil.*, I, páginas 28-29). Una investigación objetiva de esta clase es la propia de todas las ciencias naturales, las cuales, descubriendo leyes universalmente válidas, superan los confines del individuo empírico y se dirigen a un entendimiento *anónimo*, esto es, común a todos. La orientación en el mundo es una posición legítima; pero no puede ser considerada como absoluta, o sea, juzgada como conocimiento definitivo. No es ni puede valer como conocimiento *del* mundo. Lo único que alcanza es un ser determinado, este o aquel objeto *en el* mundo: el mundo mismo permanece como el horizonte trascendente o inalcanzable de esta clase de búsqueda. Ciertamente, yo puedo construirme la imagen total del mundo y tenerla como el mundo mismo. Pero, en verdad, esta imagen no será el mundo: será más bien un *cosmos*, un singular y particular punto de vista entre los muchos que hay *en el* mundo; y el mundo quedará como el horizonte trascendente de este cosmos mismo y del punto de vista que lo ha sugerido (*Phil.*, I, p. 68-71). Se perfila así el fracaso decisivo de la orientación del mundo. Lo que yo busco es el *mundo* como totalidad absoluta y omnicomprensiva; lo que alcanzo es un *cosmos* vinculado a un punto de vista particular que se inserta, como elemento particular, al lado de los otros, en la totalidad del mundo. Pero este fracaso señala, al mismo tiempo, la *ruptura* del mundo como unidad y totalidad. El mundo se *rompe* en la multiplicidad de las perspectivas, cada una de las cuales tiene la pretensión de valer absolutamente, pero que todas son relativas a su punto de vista.

De este callejón no es posible salir si no es desvinculándose de la consideración objetivante, para la cual yo mismo soy una realidad objetiva en el mundo, y poniéndose en el plano de la consideración existencial, para la cual yo no soy nunca *objeto* para mí mismo. En este plano, la imagen que yo me formo del mundo no es casual o accidental, no puedo cambiarla arbitrariamente: yo soy mi misma intuición del mundo. En este sentido, mi intuición del mundo no es va un posible objeto de investigación en medio de los demás: es mi misma situación en el mundo, en cuanto es origen de mi filosofar (*Phil.*, I, p. 246). Como parte de mí mismo, mi situación no puede ser objetivada o considerada desde el exterior; es idéntica conmigo mismo. Esta identidad es el punto central de la filosofía de Jaspers.

A primera vista, esta filosofía es una filosofía de la libertad. El hombre *es* lo que *escoge* ser: su elección es constitutiva de su ser y él no es sino

en cuanto escoge. La elección de sí mismo es la libertad originaria, aquella libertad sin la cual yo no soy yo mismo (*Phil.*, II, p. 180). Jaspers habla del *riesgo* inherente a la elección de sí mismo, de la decisión existencial que no sale del yo como de una fuente escondida, sino que co'nstituye al mismo yo; y descubre en la voluntad la claridad de la elección originaria (*Phil.*, II, p. 152). Pero (éste es el punto decisivo) el yo que escoge *es* su misma situación en el mundo, situación históricamente determinada, objetiva, particular; y su elección autoconstitutiva no es más que el autoconstituirse de esta situación. Lo cual significa: la elección, radicando en una situación determinada, no puede escoger sino lo que *ya ha sido* escogido y constituido en una situación. "Yo —dice Jaspers (*Phil.*, II, página 182)— no puedo rehacerme radicalmente y escoger entre ser yo mismo y no ser yo mismo, como si la libertad estuviera delante de mí como un *instrumento.* Pero en cuanto escojo, soy; si no soy, no escojo." Lo cual quiere decir que delante de la elección no se ofrecen nunca alternativas diversas (*phil.*, III, p. 114), que ella no es nunca un comparar, un entresacar, un escoger, sino que siempre es únicamente el reconocimiento y la aceptación de aquella *única* posibilidad que está implícita en la situación de hecho que constituye mi yo. "Yo estoy en una situación histórica si me identifico con una realidad y con su objetivo inmenso... Yo solamente puedo pertenecer a un único pueblo, puedo tener solamente estos padres y no otros, puedo amar solamente una única mujer; pero yo puedo, en todo caso, hacer traición." Admitir que podemos pertenecer a otro pueblo, si aquel al que pertenecemos de hecho nos aparece como extraño; que podemos desconocer a nuestros propios padres porque no tenemos culpa de lo que ellos son; que podemos amar a otra mujer y que, en general, podemos recurrir a aquellas posibilidades siempre nuevas en las que la vida es rica, significa, según Jaspers, traicionarnos a nosotros mismos. El único modo de ser uno mismo, la única elección auténtica es la que acepta incondicionalmente la situación de hecho a la que uno. pertenece. 'Mi yo es idéntico al *lugar de la realidad* en que me encuentro" (*Phil.*, I, p. 245). Y, puesto que la elección es originariamente comunicativa y la elección de sí es siempre, al mismo tiempo, elección de los otros, tampoco la elección de los otros es un escoger, sino que es únicamente la originaria decisión de una comunicación incondicional con aquellos con los que me encuentro como conmigo mismo (*Phil.*, II, p. 183).

La identidad del yo y de la situación, el hecho intrascendible de que el yo se encuentra atado e identificado con un determinado "lugar" de la realidad, aparece a Jaspers como la *culpa* originaria *t* inevitable, que es el fundamento de toda culpa particular. El reconocimiento y la aceptación de la situación elimina de la realidad las culpas evitables, la tr :ición para consigo mismo; pero llega a reconocer en su verdadera naturaleza la culpa original e inevitable (*Phil.*, II, p. 249). La culpa inevitable es la limitación necesaria del yo en la situación; la culpa evitable es el desconocimiento, la inexistente o débil aceptación de la situación misma y, por consiguiente, la renuncia a ser uno mismo. En el fondo, esta renuncia no tiene consecuencias decisivas, porque la identidad entre el yo y la situación actúa aun cuando no sea reconocida y aceptada: el no actuar, como el no

decidir y el no escoger, no nos sustrae a la situación en que nos hallamos, más aún, que somos; y así deja inalterada la necesidad y la culpa de esta situación. La elección no ofrece al hombre más que la alternativa del reconocimiento y de la aceptación apasionada de la situación originaria, de manera que es posible "llegar a ser lo que se es" (*Phil.*, 1, p. 270). Lo que Nietzsche llamaba el *amor fati,* lo que Heidegger llama la *repetición,* es también para Jaspers la única actitud, la única elección posible del hombre. ¿Y la libertad? La libertad coincide con la necesidad de la situación.

Jaspers habla de "existencia posible" y, a lo largo de toda su filosofía, se sirve incesantemente de la categoría de la *posibilidad.* Pero en su filosofía, como en la de Heidegger, posibilidad significa, en el fondo, imposibilidad. Yo no puedo ser sino lo que soy; no puedo llegar a ser más que lo que soy; no puedo querer sino lo que soy, y lo que soy es la situación en que me encuentro. y sobre la cual no puedo nada. Jaspers dice que las expresiones "yo escojo", "yo quiero" significan, en realidad, *yo debo* (*Ich muss*, en el sentido de la necesidad de hecho, *Phil.*, II, p. 186). La posibilidad de ser, de obrar, de querer, de escoger, es, en realidad, la *imposibilidad* de obrar, querer y escoger de manera distinta de cómo uno es, es decir, oponiéndose a las condiciones implícitas en la situación que nos constituye. El predominio romántico de la presencialidad, de la necesidad, del hecho, domina de punta a punta toda la doctrina de Jaspers, para quien la misma historia se convierte en unidad de libertad y necesidad, en el sentido de ser una necesidad que se hace consciente y que es aceptada como tal (*Phil.*, II, p. 177 sigs.). Se podría suponer que al menos la traición, el desconocimiento de sí, la renuncia ciega o culpable a la propia realización fueran un acto de libertad; y tales serian, *si fueran posibles.* Pero, en realidad, para Jaspers, *no* son posibles. El hombre no puede sustraerse a sí mismo, porque no puede sustraerse a su propia situación: *es* esta situación. El desconocerla o el serle infiel no significa abandonarla o prescindir de ella: significa solamente sufrirla sin darse cuenta de ella, vivirla sin tener de ella conciencia o claridad racional. De manera que la única diferencia que la filosofía, como aclaración racional, introduce en la existencia del hombre, consiste en hacerle ver claramente y en persuadirle a aceptar de buen grado aquella necesidad, que, aun sin la filosofía, continuaría actuando en su ser más oculto. Jaspers, como Heidegger, ha sido infiel al mensaje más significativo de Kierkegaard: la posibilidad existencial se ha transformado, en sus manos, en una imposibilidad radical; y la libertad que prometía se ha trocado en necesidad.

850 JASPERS: LA TRASCENDENCIA Y EL FRACASO

Arraigada en la necesidad de la situación de hecho, lanzada a la búsqueda del ser, que se puede siempre aprisionar en la forma de este o aquel ser, pero que siempre se escapa en la forma de la totalidad comprensiva y del horizonte intrascendible, la existencia aparece a Jaspers como una radical imposibilidad de existencia. En el tercer volumen de su

filosofía, *La metafisica,* esta imposibilidad radical se convierte en el tema dominante de su especulación. La existencia es investigación del ser; pero el ser no es una *posibilidad* de la existencia. Aquellos aspectos o aquellas partes del ser que la existencia alcanza o encierra en sí no son ya el ser, que permanece como el horizonte trascendente de todo lo que puede ser y ha sido alcanzado. Esto implica que el ser, como trascendencia, no puede tener en la investigación humana otra manifestación o distintivo que precisamente la imposibilidad de alcanzarlo. No estando nunca comprendido dentro de sus límites, el ser no se revela a la existencia sino como una radical y absoluta imposibilidad de ser: por tanto (puesto que toda imposibilidad es necesidad), como necesidad absoluta y radical.

Hay un modo en que la trascendencia puede ser verdaderamente experimentada como presente en la existencia humana: la *cifra*, el símbolo. Una cosa, una persona, una doctrina, una poesía, pueden valer como símbolos o cifras de la trascendencia; pero, puesto que no valen como tales si yo no los interpreto, y puesto que no puedo interpretarlos si no es partiendo de lo que yo mismo soy, toda cifra o símbolo interpretado por la existencia es una confirmación de que la existencia no puede ser sino lo que es (*Phil.*, III, p. 206). Pero, sobre todo, la trascendencia se revela en las que Jaspers llama *situaciones-límite*, esto es, en situaciones inmutables, definitivas, incomprensibles, en las cuales el hombre se encuentra como frente a un muro, contra el cual no puede hacer más que chocar sin esperanza. Frente a tales situaciones, toda rebelión es insensata: no se puede hacer más que abrir los ojos frente a ellas. La necesidad que en ellas se manifiesta y que es incomprensible, en cuanto no es reductible a motivos o elementos que caen en nuestro saber, muestra precisamente que en ellas se experimenta, aunque sea en la forma negativa del choque, la necesidad misma del ser. Encontrarse en una situación límite significa "no poder no": no poder no sufrir, no poder no morir, no poder no pecar. La situación (imite revela por ello, de la manera más clara, la imposibilidad constitutiva de la existencia. El estar siempre en una situación determinada, el no poder vivir sin lucha y dolor, el deber tomar sobre sí la culpa, el estar destinado a la muerte, son situaciones-límite, en las cuales, indudablemente, la trascendencia está presente bajo la forma de la imposibilidad en que el hombre se encuentra de superarlas. La señal más cierta de la trascendencia es el *fracaso* que el hombre sufre en el intento de superarlas o de comprenderlas de alguna manera: en este fracaso, la trascendencia hace sentir su presencia. Es la cifra suprema, la que mejor simboliza y describe la necesidad del ser. Ciertamente, en el naufragio total de todas sus posibilidades, el hombre no puede encontrar más que resignación y silencio; pero resignación y silencio constituyen una *paz* que no es ya ilusoria porque se funda en la certeza del ser que se ha revelado en su necesidad. "Basta que el ser exista —dice Jaspers (*Phil.*, III, p. 236)—. Ciertamente, nuestro saber de la divinidad se convierte entonces en superstición; pero la verdad está donde la existencia, en su naufragio, puede traducir el lenguaje equívoco de la trascendencia en la más simple certeza con respecto al ser. Es ésta la certeza de que el ser *existe y* de que *es así*" (*Ib.*, III,

página 134). Es la certeza de una necesidad incomprensible, frente a la cual no se puede hacer otra cosa que inclinar silenciosamente la cabeza y resignarse.

851 JASPERS: LA LÓGICA FILOSÓFICA

Como ya se ha dicho, el problema de la filosofía es sustancialmente, para Jaspers, el problema de la comunicación: es decir, el problema de una verdad que, aunque ligada a la existencia singular como autoclarificación de la misma, sea universalmente comunicable. La verdad filosófica no es una verdad objetiva como la de la ciencia, que es anónima y, por tanto, puede ser igualmente aceptada por todos. Es verdad existencial, ligada a la más propia e íntima raíz de la existencia singular. Entonces, ¿de qué manera esta verdad es comunicable, *es* decir, puede valer para los demás? ¿De dónde saca esta verdad su validez respecto a la misma existencia individual que aclara? Ya *Razón y existencia* (1935) se había propuesto este problema y había, en cierto modo, respondido a él. En esta obra (p. 46) reconocía Jaspers la exigencia de una *lógica filosófica* que fuera "el autoesclarecimiento de la razón", de la misma manera que la filosofía es "el autoesclarecerse de la existencia". Y esa lógica filosófica se distinguía de la "lógica de la conciencia en general", esto es, de la lógica entendida en su sentido tradicional o kantiano o idealista, como lógica de las categorías del entendimiento o de las ideas en Dios antes de la creación. A la exigencia de esta lógica responde la obra *Sobre la verdad* (1947), y también, aunque más genéricamente, el escrito titulado *La fe filosófica* (1948). Este último hace ver cómo surge de la situación espiritual de nuestro tiempo la necesidad de una filosofía que sea *pensamiento* sin ser ciencia y *fe* sin ser religión, esto es, de una filosofía válida y comunicable, pero no objetiva, más aún, vinculada (como fe) a la misma estructura de la existencia singular. A esta necesidad pretende subvenir la obra *Sobre la verdad.* Aquí, la lógica filosófica es entendida, según lo que había sido proyectado en *Razón y existencia,* como el autoesclarecimiento de la razón. Tanto al instituir como al llevar adelante el proceso de este autoesclarecimiento (que no puede nunca terminarse y encerrarse en un sistema), Jaspers sigue fiel a los principios que había expuesto en *Filosofía.*

El problema fundamental de la lógica filosófica es siempre el mismo: el de la relación entre la unidad y la multiplicidad de la verdad. La verdad es única porque está en conexión con la singularidad y excepcionalidad de la existencia; mejor dicho, *es* esta misma existencia; pero es también *múltiple*, porque la existencia singular no está sola, sino que existe junto con otras existencias, cada una de las cuales tiene su verdad. Se puede insistir unilateralmente en uno u otro de estos dos aspectos de la verdad, y se tienen entonces esas desviaciones o perversiones de que está llena la historia de la filosofía. Cuando del reconocimiento de que la verdad es una se pasa a la afirmación de que la verdad es única para todos, se tiene el *dogmatismo* y el *fanatismo,* ya que se identifica esta única verdad con

la propia verdad, que es siempre una verdad individual e histórica. La verdad, de este modo, se hace estática y fija: en efecto, se hace estática y fija una determinada verdad histórica, que se pretende imponer con la fuerza y con la imposición de la autoridad (*Von der Wahrheit, p.* 834). Jaspers denomina esta posición "el punto de vista de la catolicidad", aunque reconoce que también puede encontrarse fuera de la Iglesia Católica. Entendida en este sentido, la verdad única pretende excluir todas las demás porque pretende incluirlas todas y tiende a someter la autoridad y a hacer de ella un instrumento de dominio. Ejemplos de la catolicidad en este sentido son no solamente la Iglesia Católica, sino el Cristianismo en general y el idealismo alemán (*Ib.*, p. 856, 842-844, 851). Frente a este punto de vista, la filosofía niega la rigidez de la verdad y, sin menospreciar la autoridad, limita el valor de la misma y su función a sus condiciones históricas. En el fondo, la pretendida unicidad de la verdad, afirmada por la catolicidad en general, es la caída de la verdad existencial a objetiva: se considera única la verdad porque se la tiene como válida objetivamente, independientemente de su relación vital con la existencia.

Por otro lado, se insiste unilateralmente en la conexión de la verdad con la existencia, se llega al *relativismo y* al *escepticismo*: habrá tantas verdades como existencias. Pero también este punto de vista señala el descenso de la verdad al nivel del entendimiento objetivante. Reconocer que hay muchas verdades y que todas equivalen entre sí significa, en efecto, mirar desde fuera la verdad; pero la verdad no puede ser mirada o considerada desde fuera, porque es la misma existencia. No se puede decir que haya *muchas* verdades, porque las verdades no están nunca una al lado de otra, sino que se desarrollan juntamente a través de la comunicación existencial y, por tanto, no se suman nunca en un todo completo (*Ib.*, p. 742). Una filosofía auténtica no puede nunca ser considerada como "un punto de vista" entre otros, porque supera todos los puntos de vista y no es, a su vez, un punto de vista. La totalidad hacia la cual debe dirigirse la filosofía no es la totalidad acabada y estática de puntos de vista copresentes, sino una totalidad abierta, esto es, tal que haga posible a la existencia escoger y ser la propia verdad (*Ib.*, p. 182, 708).

El dogmatismo y el escepticismo pueden ser evitados sólo si se refiere la verdad al ámbito de la comunicación y de su posibilidad. Como la existencia no excluye a las demás, sino que es tal siempre *con* otras existencias, el reconocimiento de la verdad de mi existencia debe llevarme al reconocimiento de la verdad de las otras existencias. En la comunicación crecen juntas no sólo las existencias diversas, sino también las diversas verdades; y ninguna de ellas es una totalidad estática y completa, sino que todas están en movimiento, y en este movimiento precisamente existen y se comunican entre sí. La verdad ajena no es, pues, para mí una verdad diversa y opuesta a la mía: es la verdad de otra existencia que busca conmigo la verdad única. Naturalmente, esa verdad única no se alcanza nunca: está siempre *más allá,* en un horizonte trascendente, que es aquel horizonte en el que se mueven y viven todas las verdades. Pero está presente precisamente como este "estar más allá", al cual la misma investigación en el tiempo está subordinada y hacia el

cual se dirige. El carácter absoluto e incondicionado de que aparece revestida mi verdad a mis ojos es el carácter de la verdad única trascendente. Pero esta verdad única no está en mi verdad más que en las otras; está, más bien, en el movimiento complejo de la investigación en cuanto es coexistencia o comunicación. Por esto, Jaspers dice que el filósofo "no cae en el error de la verdad total y completa"; ve realizado el sentido de la verdad en todos los tipos de verdad y está siempre en comunicación profunda (*Von der Wahrheit*, p. 961); avanza por un camino difícil, sin garantías y sin apoyos; llama la atención, indica los límites, suministra la conciencia, escribe y revela cifras; pero no puede nunca presentar la verdad definitiva (*Ib.*, p. 966). En otras palabras, el fin último de la lógica filosófica no sólo no es el de dar un sistema completo de la verdad, sino que ni siquiera es el de determinar las condiciones en que la verdad es posible y proporcionar, por consiguiente, un criterio cualquiera para descubrirla. El fin último de la verdad consiste solamente en mantener abierta la posibilidad de la comunicación entre las existencias singulares, cada una de las cuales está vinculada a su propia verdad. La verdad es así presupuesta por la lógica de Jaspers, y ello en su doble carácter de verdad singular y de verdad una. Y, efectivamente, ha de ser propuesta, porque no es más que el autoesclarecimiento de la existencia singular v se identifica con el mismo desarrollo de esta existencia que, aclarándose a sí misma, acepta o elige conscientemente la situación fáctica a que está ligada. La verdad coincide con la elección autoesclarecedora del yo, así como el vo coincide con su propia situación.

852 JASPERS: FE Y REVELACIÓN

A partir del escrito *La fe filosófica* (1948), Jaspers sigue insistiendo en los aspectos positivos de su filosofía y, apoyándose en las conclusiones alcanzadas en los escritos anteriores, hace hincapié en el valor de la fe como revelación v manifestación inmediata del ser trascendente. El concepto fundamental de que se ha servido para esta reinterpretación positiva de su pensamiento es el de horizonte unificador o abarcador total (*Umgreifende*). Este concepto se emplea ahora para abarcar a todos los modos posibles en que se manifiesta el ser del hombre; y en cada uno de estos modos se considera escindido en la polaridad de sujeto u objeto. Si yo soy en cuanto *ser,* el todo abarcante se presenta escindido en mundo interno y mundo circunstante; si yo soy como *conciencia en general,* se presenta como escindido en conciencia y objeto; si soy como *espíritu,* se presenta escindido en idea en mí y en idea objetiva que proviene de las cosas; si soy como *existencia,* se presenta escindido en existencia y trascendencia. Considerado como el ser, el todo abarcante es el mundo que, en las tres primeras polaridades, es, respectivamente, mundo circunstante, objetividad de lo conocible e idea. En la cuarta polaridad, el ser es la trascendencia. Siendo esto así, la fe consiste simplemente *en el ser presente en estas polaridades.* La fe es algo radicalmente distinto del

conocimiento objetivo que conserva su valor sólo en el ámbito de una de aquellas polaridades. La fe es la *vida* misma en cuanto que retorna al todo abarcante y se deja guiar y llenar de él (*Der philosophische Glaube*, p. 20). La fe es un retorno al origen misterioso de la vida, un retorno en cuya virtud las cosas pierden su carácter absoluto y el ser se manifiesta en una experiencia inexpresable, que los místicos han experimentado y descrito metafóricamente.

Desde este punto de vista, conserva su validez todo lo dicho por Jaspers a propósito de las situaciones-límite, de la trascendencia, del fracaso y de la cifra. Pero, al mismo tiempo, se señala en la *fe* el camino para retirarse del mundo y ponerse en contacto con el ser que está más allá del mundo. La negación ya no es el único camino de la afirmación porque lo es sólo a nivel del pensamiento razonante, no al del pensamiento que, despertado en la negación, vuelve hacia atrás, al origen misterioso a que pertenece él mismo y toda la vida del hombre. Mientras el existencialismo, de acuerdo con Sartre, tomaba aún más decididamente el camino de la mundanización del hombre y rechazaba toda integración metafísica o teológica, Jaspers, simultáneamente, acentuaba en abierta política, los aspectos metafísicos y teológicos de su especulación. En una advertencia (1955) estampada al principio de la tercera edición de su *Filosofía*, hacía notar que las tres partes de la obra corresponden a las tres ideas de la metafísica clásica, el mundo, el alma y Dios (*Philosophie*, 1956, I, p. XXIII); y aun considerando esta metafísica como una especie de cifra o de símbolo de la trascendencia, ha continuado insistiendo seguidamente sobre su afinidad, más que sobre las diferencias, de su punto de vista con el de la metafísica clásica. Al mismo tiempo, aun insistiendo sobre la indemostrabilidad, lejanía y carácter misterioso de Dios, ha puesto en claro el carácter indicador de la teología tradicional como "conciencia racional de la fe". Asimismo, insiste en la exigencia de "incondicionalidad" a que la fe responde. La fe es el autoesclarecerse de la existencia en su "profundidad ultraconceptual", autoesclarecerse que es, al mismo tiempo, la decisión de identificarse con esta profundidad. La incondicionalidad que se da en la fe, es de por sí intemporal: su revelación histórica son las situaciones-límite. Pero incluso en estas situaciones, y en todas partes, el mundo es algo "disipante". Dios y la existencia —la existencia auténtica que es fe— son la única realidad "eterna".

Como se ve, estos últimos desarrollos de la especulación de Jaspers hacen de tal especulación la defensa de una religiosidad que, mientras se niega a identificarse con una de las religiones históricas, pretende ser el origen y el fundamento de todo. Incluso la visión de la historia que Jaspers ha dado en el libro *El origen y la meta de la historia* de 1949 es sustancialmente una teología de la historia. La *edad axial*, la que constituye el eje de la historia universal, la coloca Jaspers entre los siglos VIII y II antes de Cristo. Esta es la edad en que nacieron las grandes religiones y filosofías de Oriente, Confucio v Laotsé, los *Upanishad* y Buda, Zaratustra y los grandes profetas de Israel y, en Grecia, Homero y la edad clásica de la filosofía, así como también

Tucídides y Arquímedes. En esta edad, por vez primera, el hombre se hizo consciente del ser en general, de sí mismo y de sus límites. La edad en que ahora vivimos, que es la de la ciencia y la de la técnica, es una especie de segundo comienzo de la historia de la humanidad. Tal vez, a través del desarrollo de organizaciones gigantescas, se va hacia una nueva edad axial, que es el auténtico *destino* del hombre, pero un destino lejano y no imaginable. Entre tanto, el fin inmanente o regulador de la historia, aquel hacia el que todo el momento de. la misma debe tender o inspirarse, es la *unidad de la humanidad,* realizable mediante la comunicación ilimitada de verdades históricamente diversas, comunicación que, a su vez, se funda en el diálogo y en la competición amigables. Sin embargo, para Jaspers, la historia no es el juicio de Dios que justifica lo que en ella logra predominar. El naufragio histórico de una verdad no es una prueba contra aquella verdad, ya que puede muy bien suceder que esté anclada, no en la historia, sino en la eternidad; y una vez más de la historia se retorna a la fe, la cual es el único acceso a la eternidad.

De esta manera, si Heidegger, en su segunda fase, se ha convertido en profeta mundano de una nueva "época del ser", Jaspers, en sus últimos escritos, ha venido a ser el profeta religioso de Dios y de su revelación por venir.

853 EXISTENCIALISMO Y DESMITIZACION. BULTMANN

A veces se ha hablado de existencialismo "religioso" o "teológico" a propósito de los pensadores franceses pertenecientes a la llamada 'filosofía del espíritu" en que se pueden hallar algunos de los motivos dominantes del existencialismo. Pero el planteamiento mismo de esta filosofía, que tiene como único tema la conciencia y como único instrumento de investigación la introspección, hace más fácil su comprensión histórica en el cuadro del espiritualismo, como zona limítrofe entre espiritualismo y existencialismo (§ 684). La utilización de una auténtica forma de existencialismo para los fines de una apologética religiosa se produce, en cambio, en la que bien puede llamarse teología de la desmitización de Rudolf Bultmann. Nacido en 1884, Bultmann fue durante muchos años profesor de teología en la Universidad de Marburgo y es autor de muchos escritos de crítica neotestamentaria. Los escritos que más directamente afectan al problema de la desmitización son los siguientes: *Fe y comprensión,* ensayos, 3 vols, 1933, 1952, 1960; *Revelación y acontecimiento saludable,* 1941; *El Evangelio de Juan,* 1941; *Historia de la salvación e historia,* 1948; *Teología del Nuevo Testamento,* 19.48, 1953; *El problema de la desmitización*, 1954; *Historia y escatología*, 1958; *El problema de la desmitización,* ensayo, 1961.

Como ya se ha visto, la teología de Barth es una teoría de la salvación, que utiliza algunos conceptos de la filosofía existencial de Kierkegaard, pero no quiere ser un análisis de la existencia. Por eso Barth nace suyo el tema kierkegaardiano de la inserción de la eternidad

en la existencia temporal sin considerar indispensable una explicación preliminar de la naturaleza de esta existencia. En cambio, Bultmann considera indispensable esta explicación, porque juzga indispensable, para la teología, una *reinterpretación* del mensaje en orden a liberarlo de la forma mítica de que está revestido y llevarlo a la realidad antropológica o existencial que constituye su núcleo. Según Pultmann, no hay duda de que la imagen del mundo dada en el Nuevo Testamento sea de carácter mítico, siendo como es, derivada de la apocalíptica judía y del mito gnóstico, como tampoco hay duda de que el anuncio *(kerygma)* contenido en el mismo, tiene una verdad independiente de la cosmología mítica. De ahí que la predicación cristiana moderna, mientras exige al hombre la fe, no puede pedirle que reconozca también la verdad del antiguo mito cosmológico. Y si esto es imposible, la predicación cristiana se halla frente al problema de desmitologizar (*entmythologisieren*) el anuncio cristiano *(Kerygma und Mythos*, I, p. 16).

Esta desmitización no puede ser sino la liberación del mensaje respecto a las representaciones cosmológicas u objetivantes y su reinterpretación en los términos de la realidad existencial. Ahora bien, en el mito, el hombre se sitúa frente a la experiencia de su incapacidad de dominar el mundo y de comprender la vida; y de esta manera resulta inducido a reconocer que el mundo y la vida tienen su último fundamento en una fuerza trascendente que está más allá de todas las fuerzas con las cuales puede competir el hombre y de las que, en alguna manera, puede llegar a disponer. El pensamiento mítico *objetiva* esta fuerza y la representa como fuerza *mundana*, interpretando, por ejemplo, la trascendencia como lejanía en el espacio; y así presenta imágenes y símbolos a la poesía religiosa, a la liturgia y al culto. Pero si se prescinde de esta objetivación, lo que queda es una diagnosis de la existencia humana en el mundo: esto es, del hombre, en cuanto existe históricamente en el cuidado, en la angustia, en el momento de la decisión entre el pasado y el futuro, en la alternativa de perderse en el mundo anónimo de lo que es presente o de adquirir su autenticidad personal, abandonando todas las seguridades y entregándose sin reservas al futuro (*Ib.*, I, p. 33). Así, pues, el existencialismo, particularmente el existencialismo de Heidegger, no hace más que expresar conceptualmente lo que el mito ha intentado comunicar en una forma simbólica relativa a la cultura del tiempo a que pertenece. En efecto, el existencialismo permite considerar la existencia como un modo de ser totalmente *distinto* del de las otras cosas del mundo, reconocer la *historicidad* de la existencia misma en cuanto se realiza en el tiempo mediante elecciones o decisiones responsables que le abren el camino al futuro, y entender la historia misma como el dominio de las posibilidades humanas y de la comprensión de estas posibilidades a partir del porvenir al que hacen referencia, hacia el pasado sobre el cual retornan. Por último, permite distinguir la existencia *auténtica* que se abre al futuro y acepta responsablemente ser ella misma en esta apertura, de la existencia *inautèntica* que es la recaída inconsciente del hombre en el pasadp. Ciertamente, el análisis existencial que pone en claro esta estructura no admite, en su radio visivo, la relación de la existencia con Dios: sin embargo,

deja libre el campo a esta relación. "Si la revelación de Dios ocurre siempre y sólo de vez en cuando en la *hora* de la existencia (como *acontecimiento escatológico) y* si el análisis existencial coloca al hombre en su temporalidad, en la cual debe vivir, la revelación descubre de esta manera un carácter de la existencia que la fe —pero sólo la fe— interpreta en el sentido de que el hombre está en relación de dependencia con Dios. Esta interpretación no se impide por un análisis formal de la existencia, sino que aún más, se esclarece con este análisis" (*Ib*., II, p. 194). En la existencia auténticamente dirigida hacia el porvenir, se hace posible el *acontecimiento saludable* (*Heilsgeschehen*): esto es, la inserción del proceso de la salvación en la historia. El elemento característico de la fe cristiana es la identificación de un acontecimiento histórico —la figura de Cristo— con la intervención reveladora de Dios que llama al hombre a la fe. En virtud de esta identificación, el acontecimiento histórico se convierte, paradójicamente, en *acontecimiento escatológico,* esto es, en acontecimiento mediante el cual Dios pone fin al mundo y a su historia. Pero un acontecimiento escatológico no puede pertenecer al pasado, sino que debe siempre proyectarse como posibilidad para el futuro, y en efecto, así se proyecta en la fe y en la predicación cristiana de todos los días. De este modo, por medio de la fe, el acontecimiento escatológico se inserta en la existencia auténticamente abierta al futuro y se convierte en una posibilidad para el hombre (*Ib*.,I, p. 38).

La teología de la desmitización de Bultmann se puede considerar fundada en dos principios básicos:

1) al acontecimiento escatológico pertenece la historicidad propia de la existencia, en el sentido de que dicho acontecimiento puede ser considerado como un acontecimiento del pasado únicamente en cuanto es la posibilidad de un acontecimiento futuro.

2) por. esta su historicidad, el acontecimiento escatológico es una posibilidad de la existencia auténtica, como existencia abierta hacia el futuro.

Estos dos fundamentos utilizan conceptos propios del existencialismo: pero el segundo de ellos no puede ser remontado a Heidegger. Para Heidegger la existencia auténtica proyecta como porvenir su propio pasado y se caracteriza por el *amor fati* (§ 846). Para Bultmann, la existencia inautèntica es la vinculada al pasado, al hecho, al mundo, mientras que la existencia auténtica se abre al porvenir, al *no*-hecho, al *no*-mundo: es decir, al fin del mundo y a Dios. Desde este punto de vista, la existencia auténtica no es ya, como la inautèntica, el autoproyectarse del hombre en el mundo, sino el autoproyectarse del hombre en el amor y en la obediencia de Dios. Pero este autoproyectarse no es obra de la libertad humana. "El hombre que comprende su radical historicidad, es decir, que comprende radicalmente a sí mismo como porvenir, debe saber que su propio *Sí mismo* sólo se le puede ofrecer como un don del futuro" (*Geschichte und Eschatologie*, 1958, p. 179). En el instante de la fe, la decisión pasa del hombre a Dios.

854 SARTRE: YO, EMOCIÓN, IMAGINACIÓN

El existencialismo de Heidegger y Jaspers es un fenómeno que pertenece al período de entre guerras. Ni la ontología de Heidegger ni la filosofía de la fe de

Jaspers, como aparecen en los escritos publicados después de la segunda guerra mundial, pueden ser reducidos a los cuadros del existencialismo. La ontología y la filosofía constituyen posiciones especulativas que presuponen o utilizan, en cierta medida, algunos de los motivos o conclusiones del análisis existencial; pero pretenden ir más allá de éste, hacia un saber absoluto del cual aquel análisis no pueden constituir ni el origen ni el fundamento. El fenómeno típico del período posterior a la segunda guerra mundial es el existencialismo de Sartre: pero éste, a su vez, se ha orientado últimamente hacia la exigencia de un saber absoluto.

Jean Paul Sartre, nacido en París el 21 de junio de 1905, es un polígrafo genial que se encuentra muy a su gusto en los más diversos géneros literarios: del ensayo psicológico al literario, de la novela *(La náusea,* 1938; *La edad de la razón,* 1945; *El reenvío*, 1945; *La muerte en el alma,* 1949) al teatro (Las *moscas,* 1943; *A puerta cerrada,* 1945; *La puta respetuosa,* 1946; Las *manos sucias,* 1948; *El diablo y Dios,* 1951; *Nekrassov* 1956; Los *secuestrados de Altona*, 1960), al folleto político *(El antisemitismo*; *Los comunistas y la paz,* 1952), a las grandes obras de planteamiento genuinamente filosófico. El contenido filosófico no falta en ninguno de estos escritos que muchas veces cumplen el cometido de presentarlo en figuras y vicisitudes en que el mismo halla cuerpo y palabra. Pero los escritos principales a que debe aludir una exposición de su filosofía son los siguientes: *La trascendencia del Ego, esbozo de descripción fenomenológica,* 1936; *La imaginación* 1936; *Ensayo de una teoría de las emociones,* 1939; *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación,* 1940; *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* 1943; *El existencialismo es un humanismo*, 1946; *Crítica de la razón dialéctica* (precedida de *Cuestiones de método),* tomo 1, *Teoría de los conjuntos prácticos,* 1960.

Sartre comienza su actividad de escritor con investigaciones de psicología "fenomenológica" que tienen por objeto el yo, la imaginación y las emociones. ET punto de partida de estas investigaciones era ya la noción de la intencionalidad de la conciencia, pero desde el principio Sartre se opone a Husserl por su interpretación existencialista de esta noción. El ensayo sobre *La trascendencia del yo* comienza con la afirmación de que "el yo no es un habitante de la conciencia"; que el yo "no está formal ni materialmente *en la* conciencia, sino que está *fuera*, en el mundo: es un ente del mundo como el yo de otro". Y se concluye oponiendo a la tesis de Husserl de lo apodíctico del yo que mi yo no es para la conciencia más cierto que el yo de otro y que el yo y el mundo son dos objetos de una conciencia absoluta e impersonal que es simplemente "la primera condición y la fuente absoluta de la existencia". Ya con este planteamiento Sartre está fuera del subjetivismo o idealismo trascendental de Husserl. En el ensayo sobre la teoría de las emociones, la conciencia se entiende como "ser en el mundo" y la emoción, como modo de ser de la conciencia, se interpreta como una modificación *mágica* del mundo, es decir, una modificación encaminada a combatir los peligros y los obstáculos del mundo sin instrumentos ni utensilios, con una modificación masiva o total del mundo mismo. La emoción aparece cuando "el mundo de los utensilios desaparece repentinamente y en su lugar aparece el mundo mágico"; por eso, la

emoción "no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las modalidades en que la misma comprende (en el sentido heideggeriano de *Verstehen*) su ser en el mundo". Análogamente, el análisis fenomenológico de la imaginación conduce a Sartre a reconocer las siguientes condiciones de posibilidad de imaginación: Para formar imágenes, la conciencia ha de ser libre frente a toda realidad particular y esta libertad debe poder definirse como *ser en el mundo* que es a un mismo tiempo constitución v aniquilación del mundo; la situación concreta de la conciencia en el mundo debe en todo momento servir de motivación singular para la constitución de lo irreal. De esta manera, lo irreal debe estar siempre constituido sobre el fondo del mundo que niega, permaneciendo bien firme, por otro lado, que el mundo no se da sólo a una intuición representativa v que este fondo sintético exige simplemente ser vivido como situación" (*L'imaginaire*, trad. ¡tal. p. 273-274),

La conciencia como ser en el mundo, la conciencia en las situaciones, el mundo como mundo de utensilios son los conceptos principales que Sartre empleaba en sus análisis fenomenológicos; pero son conceptos que en esta forma no pertenecen ya a la fenomenología sino al análisis existencial que es precisamente el que tiene que ver con el ser en el mundo. Desde sus primeros escritos, no ha sido un fenomenólogo sino un existencialista.

855 SARTRE: EL "IN SE" Y EL "PER SE"

La ontología de la conciencia entendida como ser en el mundo es el fin declarado de la obra mayor de Sartre *El ser y la nada* (1943). La conciencia es, en primer lugar, conciencia de algo, y de algo que no es conciencia. Sartre llama a este algo *ser en sí.* El en sí no puede ser designado más que analíticamente como "el ser que es lo que es", expresión que designa su opacidad, su carácter macizo y estático, por el cual ni es posible ni es necesario: *es* simplemente (*L'Etre et le néant*, p. 33-34). Frente a este ser en sí, la conciencia es el ser *para sí,* o sea, *presente a sí misma* (*Ib.*, p. 119). La presencia a sí misma supone un escisión, una separación interior en el ser de la conciencia. Una creencia, por ejemplo, es siempre, como tal, conciencia de la creencia; pero para captarla como creencia es menester, de alguna manera, fijarla como tal, separarla de la conciencia a la que está presente. ¿Separarla con qué? Con *nada.* Nada hay ni puede haber que separe al sujeto de sí mismo. La distancia ideal, el lapso de tiempo, la diferencia psicológica, implican, ciertamente, como tales, elementos de positividad; pero su función es siempre *negativa.* "La fisura intraconsciencial nada es fuera de lo que niega y no puede tener ser más que en cuanto no se la ve. Este algo negativo, que es una nada de ser y, al mismo tiempo, un poder aniquilador, es la *nada.* En ningún sitio podremos captarlo en una semejante pureza. En todas partes es menester, de un modo u otro, conferirle el ser en sí en cuanto nada. Pero la nada que surge en el corazón de la conciencia no *es* sino que *ha sido"* (*Ib.*, p. 120). Condicionando la estructura fenomenológica de la conciencia, la nada

condiciona la totalidad del ser, que *es* tal sólo para la conciencia y en la conciencia. Sartre pone de relieve el significado negativo de los términos aparentemente positivos con los cuales Heidegger describe o caracteriza la existencia. Que el *Dasein* esté "fuera dé sí en el mundo", que sea "un ser de la lejanía", que sea "cuidado", que sea "sus propias posibilidades", etc., equivale a decir, según Sartre, que *no es* en sí, que *no es* inmediatamente próximo a sí mismo y que trasciende el mundo en cuanto se pone a sí mismo como *no existente* en sí v como *no existente* en el mundo (*Ib.*, p. 54). Estas son, todas, características del ser para sí, esto es, del ser de la conciencia. De ahí la tesis fundamental de Sartre: "el ser por el cual la nada viene al mundo debe ser su propia nada" (*Ib.*, p. 59). La conciencia es su propia nada, en cuanto se determina perpetuamente a *no serlo* en sí. Se funda a sí misma en cuanto niega de sí un cierto ser o una cierta manera de ser. En primer lugar, niega el ser en sí; en segundo lugar, niega o aniquila su para sí y se constituye precisamente con esta aniquilación y con la presencia en ella de lo que aniquila precisamente a título de aniquilado. El *para sí* como ser en sí frustrado es el sentido de la realidad humana (*Ib.*, p. 132). Que la realidad humana (a saber, la conciencia) sea aniquilación, falta de ser, ya se demuestra suficientemente por el *deseo,* que no se explica más que como carencia propia del ser que desea, esto es, como una necesidad de complemento. Con la referencia a la conciencia, la misma realidad objetiva (el ser en sí) queda afectada por la carencia y se aniquila a sí misma. Por su parte, el ser en sí es siempre completo, siempre lleno. Un círculo incompleto, un cuarto de luna, no carecen, en realidad, de nada: son lo que son. Carecen de algo para la conciencia que espera o pretende su acabamiento; que espera o pretende lo que no es. Todos los rasgos de la realidad humana son interpretados por Sartre de manera análoga. Que la realidad humana esté constituida por *posibles,* significa •solamente que está constituida por la falta de algo que la colmaría. "Lo posible es aquello de que carece ei *para si* para ser en sí" (*L'Etre et le néant*, p. 147), esto es, aquello de que carece el sujeto para ser objeto, y no existe, por tanto, más que a título de carencia o deficiencia. Lo mismo sucede con el *valor,* que es tal en cuanto no es, ya que, aun cuando se encarna o es intuido en ciertos actos, está más allá de ellos v constituye el límite o el término al cual tienden. Como valor, el valor no es nunca, está siempre más allá de lo que es: su ser consiste en ser el fundamento de su propia nada, es decir, el fundamento de aquellos actos o de aquellas situaciones que tienden a él, pero en los cuales él, como valor, *no es* (*Ib.*, p. 136-138). Análogamente, el *conocimiento,* por el cual el objeto (el en sí) se presenta a la conciencia (para sí) es una relación de aniquilación: el objeto no puede presentarse a la conciencia sino como lo que *no es* conciencia (*Ib.*, p. 224). Análogamente también, la *otra* existencia es tal en cuanto *no es* la mía: esta negación es "la estructura constitutiva del ser otro" (*Ib.*, p. 285). Más aún, aquí la negación es recíproca. No sólo yo debo negar al otro para que el otro exista, sino que es menester también que el otro me niegue, simultáneamente con mi propia negación (*Ib.*, p. 362).

Pero con esta doble negación la existencia de los otros se convierte en una *cosa* entre las cosas del mundo: se niega y se aniquila como existencia. De manera que la aparición de la existencia de los demás lleva,

por decirlo así, a cumplimiento aquel proceso de aniquilación que es la estructura misma de la conciencia. La conciencia no es solamente el ser que surge como aniquilación del *en sí* que él es y como negación interna del *en sí* que no es; es también la *petrificación* del propio en sí bajo la mirada del otro. En esto se revela el significado profundo del mito de Medusa (*Ib.*, p. 502).

Hasta aquí la filosofía de Sartre se mantiene en el mismo horizonte que la de Heidegger, no sólo porque el procedimiento de que se vale para poner al descubierto la nada de la existencia es análogo al seguido por Heidegger en *¿Qué es metafísica?* , sino también y sobre todo porque la nada de la existencia, para él como para Heidegger, es tal con respecto a la realidad objetiva o de hecho, que Sartre llama lo *en sí.* La nada de la conciencia (a la que, según Sartre, se reduce la existencia) consiste en el hecho de que ella *no es* su objeto y no es un objeto, y en que introduce en el objeto mismo el incumplimiento o la deficiencia que le es propia. Las posibilidades que constituyen la vida vivida de la conciencia son *nada,* porque *no* son realidad efectiva, no son hechos ni objetos; e igualmente los valores.

Pero la analogía entre Heidegger y Sartre se detiene aquí. Frente a la realidad de hecho, ellos sugieren dos actitudes simétricamente opuestas. Para Heidegger la existencia, como trascendencia proyectante, es arrojada en la misma realidad de hecho que trasciende y que la mantiene clavada e impotente. Para Sartre, la existencia rompe y aniquila la realidad fáctica y se afirma sobre ella como absoluta potencia. La filosofía de Heidegger es la filosofía de una necesidad absoluta que llega a ser libertad sólo como aceptación consciente de la necesidad. La filosofía de Sartre es una filosofía de la libertad absoluta que pretende disolver y anular toda necesidad.

856 SARTRE: LA LIBERTAD COMO DESTINO

La libertad, según Sartre, es la posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo, que es la estructura misma de la existencia. "Yo estoy condenado —dice Sartre (*L'Etre et le néant,* p. 515)— a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de las causas y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden encontrar otros límites de mi libertad que la libertad misma; o si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres." La libertad no es el arbitrio o capricho momentáneo del individuo: tiene sus raíces en la estructura más íntima de la existencia, es la misma existencia: "Un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los demás, ya que están en relación con él sólo en la medida en que son *para él,* un existente que decide de su pasado, bajo forma de tradición, a la luz de su futuro, en lugar de dejarle pura y simplemente determinar su presente, un existente que se hace anunciar por algo que le es ajeno, o sea, por un fin que él no es y que proyecta al otro lado del mundo, he aquí lo que llamamos un existente libre" (*L'Etre et le néant,* p. 530). Es evidente que la libertad no se refiere tanto a los actos y a las voliciones

particulares, cuanto al *provecto fundamental* en el cual están comprendidos v que constituve la *posibilidad última* de la realidad humana, su *elección originaria.* El proyecto fundamental deja sin duda un cierto margen de contingencia a las voliciones y a los actos particulares; pero la libertad originaria es la que es inherente a la elección de este proyecto. Y es una libertad absolutamente incondicionada. La modificación del proyecto inicial es posible a cada momento. "La angustia que cuando es revelada, manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, testifica la modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial" (*Ib*., p. 542). Estamos perpetuamente amenazados por la anulación de nuestra elección actual, perpetuamente amenazados por el poder escoger y, por tanto, por devenir distintos de lo que somos. "Por el solo hecho de ser nuestra elección absoluta, es frágil; apoyando en ella nuestra libertad, ponemos a la vez su perpetua posibilidad de convertirse en un *más acá* hecho pasado por el *más allá* que yo sería" (*Ib*., p. 543). Ciertamente, la libertad del proyecto inicial no es la posibilidad de escapar del mundo y de anular el mundo mismo. Si la libertad significa escapar del dato o del hecho, es el *hecho* de escapar del hecho. La libertad permanece en los límites de la facticidad, esto es, del mundo. Pero esta facticidad es indeterminada: la libertad la pone en el ser con su elección. Por esto el hombre es responsable del mundo y de sí mismo, en cuanto manera de ser. Todo lo que acontece en el mundo debe atribuirse a la libertad y responsabilidad de la elección originaria; por ello, nada de lo que le acontece al hombre puede llamarse inhumano. "Las más atroces situaciones de la guerra, las peores torturas, no crean, ciertamente, un estado de cosas inhumano. No hay una situación inhumana: solamente por miedo, por la huida y por el recurrir a las actitudes mágicas, yo decidiré sobre lo que es inhumano; pero esta decisión es humana y yo cargaré con toda su responsabilidad (*Ib*., p. 639). Soy yo quien decido sobre el coeficiente de adversidad de las cosas y hasta de su imprevisibilidad, decidiendo sobre mí mismo. No existen hechos accidentales: un acontecimiento social que surge repentinamente y me arrastra no viene de afuera; si vo soy movilizado en una guerra, esta guerra es *mi* guerra, es a mi imagen, y yo la merezco: "Yo la merezco, en primer lugar, porque podría sustraerme a ella con el suicidio y con la deserción: estas posibilidades últimas deben estar siempre presentes ante nosotros cuando se trata de afrontar una situación. Sí no me he sustraído a ella, yo le he elegido: quizá sólo por blandura, por debilidad ante la opinión pública, porque prefiero ciertos valores a los que supone el negarse a hacer la guerra. Pero, en todo caso, se trata de una elección" (*Ib*., p. 639-640).

Los actos, las decisiones, las elecciones particulares, ponen a cada instante en cuestión la elección originaria, el proyecto fundamental que a su vez determina, dentro de ciertos límites, las voliciones y los actos particulares. Sartre cree que la estructura ontológica del proyecto fundamental debe ser descubierta mediante un *psicoanálisis existencial*, que se diferencia del psicoanálisis de Freud, sobre todo, por el hecho de que su término último no es el reconocimiento de una fuerza instintiva que actúa mecánicamente, sino una elección libre. Para el psicoanálisis

existencial, proyecto de ser, posibilidad, valor, son términos equivalentes, expresan todos ellos el hecho fundamental de que el hombre es *deseo de ser.* Pero ¿deseo de qué ser? Evidentemente, del ser *en sí,* ya que el ser *para sí* (o ser de la conciencia) es una pura nada *(L'Etre et le néant,* p. 653). Pero, como deseo del ser en sí (esto es, del ser objetivo, fáctico), la conciencia tiende al ideal de una conciencia que sea, con la pura conciencia de sí misma, el fundamento de su propio ser en sí. Ahora bien, este ideal es lo que se puede llamar Dios. "Se puede decir así que lo que hace más concebible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el *ser que proyecta ser Dios.* Cualesquiera que puedan ser luego los mitos y los ritos de la religión considerada, Dios es, en primer lugar, "sensible al corazón" del hombre como lo que le anuncia y define en su proyecto último y fundamental" (*Ib.*, p. 653).

Ser hombre significa tender a Dios; el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. Pero el hombre es, sin embargo, un Dios fallido. Todo parece indicar que el *en sí* del mundo *y* el *para sí* de la conciencia se presentan en un estado de desintegración respecto a una síntesis ideal nunca efectuada; pero siempre apuntada y siempre imposible. Su perpetuo fracaso explica, al mismo tiempo, la indisolubilidad del *en sí* y del *para sí* y su relativa independencia. El tránsito entre el para sí y el en sí es imposible de hecho; y, sin embargo, es el paso al que la acción humana tiende incesantemente. "El problema de la acción supone la dilucidación de la eficacia trascendente de la conciencia y nos pone en el camino de su verdadera relación con el ser" (*Ib.*, p. 720). Una ética se presenta así como el complemento necesario de la ontología. Sartre se limita a decir, por ahora, que esta moral deberá prescindir del "espíritu de seriedad", esto es, de la tendencia a considerar las cosas como provistas ya de un valor y el valor como un dato trascendente, independiente de la subjetividad humana. Realizar el principio de que sólo el hombre es "el ser para el cual existen los valores" no es posible, según Sartre, si no es dándose cuenta de "que todas las actividades humanas son equivalentes, ya que todas tienden a sacrificar al hombre para hacer surgir la causa de sí, y que todas están destinadas por principio al fracaso. En el fondo, emborracharse en la soledad es lo mismo que conducir a los pueblos. Si una de estas actividades es superior a la otra, no es a causa de su objetivo real, sino a causa de la conciencia que posee de su objetivo ideal; y, en este sentido, el quietismo del borracho solitario es superior a la vana agitación del conductor de pueblos" *(L'Etre et le néant,* p. 721-722).

857 SARTRE: LA RAZÓN DIALÉCTICA

En *El existencialismo es un humanismo* (1946) Sartre expresaba en forma popular esta tesis, atenuando o poniendo en la sombra su carácter negativo. Allí se define el existencialismo como la doctrina por la cual "la existencia precede a la esencia" en el sentido de que el hombre, primero existe, esto es, se encuentra en el mundo, y *después* se define por lo que es o quiere ser. Desde el punto de vista existencialista el hombre no tiene, pues, una "naturaleza" determinante: él es como se hace en su proyecto

fundamental y es plenamente responsable de su ser. También es responsable de todos los demás hombres, porque la elección que hace es también la elección del ser de los demás y de los valores que deben invadir el mundo y convertirse en realidad. Desde este punto de vista, la angustia es sólo "el sentimiento de la propia completa v profunda responsabilidad" y, por tanto, no conduce a la inercia sino a la acción. En cuanto a la "desesperación" significa sólo "hacer asignación sobre lo que depende de nuestra voluntad o sobre el conjunto de las probabilidades que hacen posible nuestra acción": pero ni ella conduce a la inercia aunque disuada de creer en la realización infalible de aquello en que estamos empeñados. En conclusión, el existencialismo es "una doctrina optimista" porque afirma que el destino del hombre está en el hombre mismo y que el hombre no puede alimentar la esperanza sino en su acción y no puede vivir sino para la acción. Como se ve, ya en 1946 Sartre insistía en los aspectos positivos del existencialismo, poniendo en paréntesis los aspectos negativos o paralizantes que habían hallado expresión en *El ser y la nada.* De este breve escrito, que ha contribuido energicamente a la difusión de las ideas de Sartre, el existencialismo sale definido como un pesimismo de la teoría y un optimismo de la acción. El hombre *puede hacerse* por sí, por tanto puede hacerse cualquier cosa: no existen esencias, valores ni normas que predispongan o guíen su hacerse, pero tampoco existe un límite de este hacerse, un *no-posible* que delimite bastante sus posibilidades. Sustancialmente, aquel escrito llevaba al existencialismo a constituirse como una teoría de la acción y de la historia. Esta teoría la dio varios años después Sartre, con la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Pero aun conservando el esquema general del existencialismo y algunos de sus conceptos, se nos presenta como una reinterpretación del marxismo, que Sartre entre tanto venía ilustrando y defendiendo en sus ensayos políticos (cfr. especialmente los artículos *Les communistes et la paix*, en "Les temps modernes", 1952-1954).

Y en efecto, para que el existencialismo sartriano se hiciese capaz de desarrollarse en una teoría de la acción y de la historia, se producía una revisión radical de sus planteamientos fundamentales. Las tesis de tal existencialismo, como se desprenden de *El ser y la nada,* pueden resumirse así: 1) La filosofía es psicoanálisis existencial en el sentido de ser el análisis del *proyecto fundamental* en que consiste la existencia. 2) El proyecto fundamental es fruto de una elección absolutamente libre, es decir, no vinculado o limitado por alguna condición ideal o factual: Esta libertad es el destino del hombre. 3) El proyecto fundamental es un proyecto *totalitario*: decide no, sólo del ser de quien lo elige sino también del ser de los demás y de la totalidad del mundo: por eso, carga a quien lo elige con la responsabilidad de todo lo que es o acontece en el mundo. 4) El proyecto fundamental puede ser alterado o destruido en todo momento: por su carácter totalitario está inevitablemente destinado al fracaso, porque el hombre no es Dios, esto es, no dispone de un poder infinito para realizarlo. Todos los proyectos fundamentales son equivalentes porque no hay condición alguna de hecho o de valor que pueda de todos modos orientar la elección de ellos o servir para juzgarla: Una filosofía que consta de estos puntos básicos, es naturalmente, una

filosofía contemplativa: filosofía que no da al hombre nada que hacer sino que sólo lo nace consciente (como lo hace todo tipo de psicoanálisis) *de* las propias estructuras constitutivas. Pero que el hombre sea consciente o no lo sea de tales estructuras no es cosa que influya en el destino del hombre, que sigue siendo la libertad absoluta de la elección, es decir, la equivalencia fundamental de los proyectos de mundo en que se concreta la elección.

En la *Critica de la razón dialéctica* (1960) Sartre emprende una revisión de estas tesis para adaptarlas a las exigencias de una teoría de la acción. En primer lugar se cambia por completo la noción de proyecto: En *El ser y la nada,* el proyecto —como ya se ha dicho— no tiene ninguna condición: no parte de *datos* pero los produce porque es la manifestación de una libertad sin condiciones. En la *Critica de la razón dialéctica* el proyecto es el rebasamiento de una situación dada, que define los límites y las condiciones de posibilidad del proyecto mismo. Sartre dice: "Decir de un hombre lo que él *es* significa decir lo que él puede y recíprocamente: las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibilidades... Así el campo de los posibles es el objetivo hacia el cual el agente rebasa su situación objetiva. A su vez, este campo depende estrechamente de la realidad social e histórica" *(Critique de la raison dialectique*, p. 64). En este sentido, el proyecto es "la unidad dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo": el proyecto "como rebasamiento subjetivo de la objetividad hacia la objetividad, tendido entre las condiciones objetivas del ambiente y las estructuras objetivas del campo de los posibles, representa en sí mismo la unidad móvil de la subjetividad y de la objetividad, estas determinaciones cardinales de la actividad" (*Ib*., p. 64). Con esta noción de proyecto, expresa en términos de condicionamiento, la absoluta libertad del proyecto fundamental de que hablaba Sartre en *El ser y la nada,* queda liquidada sin más calificación. Entonces resultan posibles otras determinaciones del proyecto, que son: 1) el proyecto tiene un *dato* que está constituido por las condiciones materiales de nuestra existencia v por nuestra misma infancia (*Ib*., p. 68). 2) El proyecto debe necesariamente atravesar "el campo de las posibilidades instrumentales" porque los caracteres particulares de los instrumentos condicionan la objetivación, es decir, tanto la situación de donde parte como aquella a la que tiende (*Ib*., p. 74). 3) El proyecto define el ser del hombre como elección o libertad; pero es elección o libertad sólo en cuanto la obra, el acto o la actitud en que el mismo consiste no se reducen a los factores que los condicionan y no pueden reducirse a tales factores con una explicación puramente mecánica *(Critique,* p. 95). Concebido con estos caracteres, el proyecto tiene una semejanza muy lejana con lo que Sartre entendía, con el mismo nombre, en *El ser y la nada,* pero un parecido mucho más estrecho con la antropología de Marx tal como se expone sobre todo en las obras juveniles (§ 607). Sin embargo, a diferencia de esta antopología, el proyecto de Sartre sigue siendo (como lo era en *El ser y la nada)* una *tarea privada* de cada hombre: se agota en el movimiento subjetividad-objetividad que

constituye la esencia singular. El proyecto concierne a los demás y al mundo, esto es, abarca en su propio ámbito a los demás y al mundo, pero como proyecto no es sino la elección de lo singular cuya esencia constituye. Para corregir este solipsimo del proyecto, Sartre recurre a la noción de razón dialéctica.

A este propósito, Sartre declara que acepta sin reservas el materialismo histórico de Marx. La razón dialéctica ha de concebirse, añade Sartre, en el interior de la experiencia directa y cotidiana y como dotada de una universalidad y necesidad que se contienen en toda experiencia y que, al mismo tiempo, la sobrepasan. En el interior de esta experiencia, el hombre por un lado *experimenta* la dialéctica como un poder enemigo, por otro lado la *hace*; y si la razón dialéctica debe ser la razón de la historia, esta contradicción debe ser vivida dialécticamente y es menester decir que el hombre experimenta la dialéctica en cuanto que la hace y la hace en cuanto que la experimenta (*Ib.*, p. 130-131). Pero situada en el interior de la experiencia vivida, la dialéctica es una "lógica viviente de la acción" y no puede ser reducida a las leyes formuladas por Engels. El carácter fundamental de la dialéctica en este sentido es el de ser una *totalización* siempre camino de hacerse. La dialéctica nunca es una totalidad como la de una sinfonía o la de un cuadro: la totalidad es más bien el residuo práctico-inerte de la totalización; de manera que el análisis de la razón dialéctica que luego es la *trasparencia* que tal razón tiene por sí misma, es el análisis de las formas, de los modos, de los éxitos parciales y de las normas que la totalización realiza. "La dialéctica, dice Sartre, es actividad totalizadora; no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y éstas conciernen evidentemente a las relaciones de la unificación con lo unificado, o sea, los modos de la presencia eficaz del devenir totalizante a las partes totalizadas" (*Ib.*, p. 139-140). Las partes totalizadas son los hombres, los individuos: de modo que el proceso de la totalización dialéctica se puede definir como la necesidad de la totalización en cuanto es alcanzada y vivida por los individuos en su misma espontaneidad práctica. "Si mi vida, profundizándose, se convierte en historia, ella ha de descubrirse, en el fondo de su libre desarrollo, como necesitada rigurosamente por el proceso histórico, para volver a encontrarse, todavía más profundamente, como la libertad de esta necesidad y, por último, como necesidad de la libertad" (*Ib.*, p. 157). En primer lugar, la necesidad toma cuerpo, según Sartre, en lo que él llama el dominio *práctico-inerte*, que es aquello en lo que el hombre experimenta la acción de las cosas producidas por sí mismo. "La necesidad, dice Sartre, no se manifiesta ni en la acción del organismo aislado ni en la sucesión de los hechos físico-químicos: el reino de la necesidad es el dominio —real pero todavía abstraído de la historia— en que la materialidad inorgánica se cierra sobre la multiplicidad humana y transforma a los productores en su producto. La necesidad, como límite en el seno de la libertad, como evidencia deslumbradora y momento del derrocamiento de la *praxis* en actividad práctico-inerte viene a ser, después que el hombre ha caído en la sociedad serial, la estructura misma de todos los procesos de serialidad, es decir, la modalidad de su ausencia en la presencia y de su evidencia vacía" (*Ib.*, p. 375-376). La necesidad de

este campo práctico inerte no es dialéctica sino "antidialéctica" porque está constituida por las "fuerzas monstruosas de lo inorgánico y de la exterioridad" (*Ib.*, *p.* 359). Frente a ella el *grupo* es una "brusca resurrección de la libertad" (*Ib.*, p. 425). Y añade Sartre: "No que ésta haya dejado de ser nunca la condición misma del acto y la máscara que disimula la alienación, sino que, en el campo práctico-inerte, se convierte y viene a ser el modo en que el hombre alieneado debe vivir a perpetuidad su cárcel y, finalmente, la única manera que él tiene de descubrir la necesidad de sus alienaciones • y de sus impotencias" (*Ib.*, p. 425).

Sartre inserta en este punto un análisis del grupo como totalidad integrada en que cada uno ve en el otro lo mismo de sí y en la libertad ajena la propia libertad. La *praxis individual* se constituye en el grupo, libremente, en *praxis común* y esto no sobre la base de un contrato social, sino del trabajo y de la lucha (*Ib.*, p. 443). El acto creador del grupo es el *juramento* por el cual "nosotros somos nuestros propios hijos, nuestra invención común" (*Ib.*, p. 453). Por otra parte, los comportamientos internos de los individuos comunes (la fraternidad, el amor, la amistad, como la cólera y el linchamiento) derivan su terrible poder del *terror* que el grupo inventa para hacer frente a la intensidad de las amenazas externas y que se emplea al mismo tiempo en el interior del grupo para el refundimiento o remoldeamiento del mismo grupo (*Ib.*, p. 455). La *soberanía* en el grupo es la relación de reciprocidad o de *consoberanía* entre los individuos, cada uno de los cuales es el verdadero soberano. Por lo cual la soberanía no deriva de una elección sino que es el resultado del proceso por el cual la soberanía del *jefe* se constituye como *cuasi soberanía*, esto es, soberanía limitada por la reciprocidad y fundada en la misma interioridad de aquellos sobre los cuales se ejercita (*Ib.*, p. 589). La alienación a la soberanía es una condición para evitar la alienación a las cosas. "Para evitar la recaída en el campo práctico-inerte, cada uno se hace objeto pasivo o actualización inesencial para la libertad del *otro.* Por la soberanía, el grupo se aliena a un solo hombre para evitar alienarse al conjunto material y humano, cada uno prueba en realidad su alienación como *vida* (como *vida* de otro a través de su propia vida) en lugar de probarla como una muerte (como reificación de todas sus relaciones) ' (*Critique,* p. 603). Desde este punto de vista la soberanía popular que se encarnaría en el soberano es una mixtificación porque no hay una 'soberanía difusa" (*Ib.*, p. 609); y "la sola manifestación posible de una voluntad en las masas es su agrupamiento revolucionario contra la inercia de las instituciones y contra la soberanía que se construye sobre su impotencia" (*Ib.*, p. 624, nota). La formación del grupo es en otros términos considerada por Sartre de manera análoga a como Rousseau consideró la formación del estado: como alienación total del individuo, mediante la cual el individuo mismo adquiere su libertad. "El grupo, dice Sartre, se define y se produce no sólo como instrumento sino como modo de existencia; se pone por sí —en la rigurosa determinación de su objetivo trascendental— como libre ambiente de las libres instituciones humanas; a partir del juramento, el grupo produce el hombre como libre hombre común, confiere al *otro* su nuevo nacimiento: de esta manera el grupo es

al mismo tiempo el *medio* más eficaz de gobernar la materialidad circunstante en el cuadro de la raridad y el *fin absoluto* como pura libertad que libera a los hombres de la alteridad" (*Ib.*, p. 639). Pero esta libertad es ahora "la libertad como necesidad" (*Ib.*, p. 638).

Sartre considera los análisis de que ahora se ha hecho mención como simplemente preparatorios para la comprensión de la historia como totalización de todas las totalizaciones o como "totalización inteligible y sin apelación" (*Ib.*, *p.* 754). Pero desde ahora está claro que el sentido o "la verdad única" de la historia, hacia la que él apunta, es la necesidad absoluta de la totalidad histórica y la coincidencia de tal necesidad con la libertad interior de los individuos humanos. Por tanto, a estos individuos se dirige una vez más, por parte de Sartre, aquella oración de Cleantes (§ 95) que ellos tantas veces han sido invitados a recitar: "Conducidme, oh Júpiter, y tú oh Destino, a donde soy destinado por vosotros y os serviré sin vacilación: ya que, aunque no lo quisiera, os debería seguir igualmente por necio".

858 MERLEAU-PONTY

En la obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), el existencialismo se orienta hacia un éxito positivo, es decir, pretende evitar la negación de la posibilidad de la existencia y de su libertad finita. Merleau-Ponty fue profesor en el Colegio de Francia y una de las personalidades más descollantes de la posguerra filosófica. Escribió dos obras fundamentales, *La estructura del comportamiento* (1942) y *La fenomenología de la percepción* (1945), tras las cuales aparecieron las siguientes colecciones de ensayos filosóficos, literarios y políticos: *Humanismo y terror* (1947); *Sentido v no sentido,* 1948; *Las aventuras de la dialéctica,* 1955; *Signos,* 1960.

El tema fundamental sobre el que versan las investigaciones de Merleau-Ponty es el de la relación entre el hombre y el mundo, entendido como relación entre *conciencia* y *naturaleza.* En la primera de sus obras, Merleau-Ponty, valiéndose del análisis de los resultados que las investigaciones psicológicas experimentales han alcanzado en los últimos decenios y que permiten eliminar la interpretación *causal* de la relación entre alma y cuerpo, llega a ver en esta relación una dualidad dialéctica de comportamientos. Decir que el alma actúa sobre el cuerpo significa suponer que el cuerpo es una totalidad cerrada y por tanto invocar una fuerza externa que dé cuenta del significado espiritual de ciertos comportamientos suyos. Decir que el cuerpo actúa sobre el alma significa imaginar que el alma es una fuerza continuamente presente en el cuerpo que puede ser obstaculizada por la fuerza más poderosa del cuerpo. En realidad, estas expresiones indican solamente ciertos *niveles de comportamiento.* En el primer caso, las funciones corpóreas están integradas en un nivel superior al de la vida: el cuerpo es verdaderamente el cuerpo humano. En el segundo caso, el comportamiento se ha desorganizado dejando el campo a estructuras menos integradas. La pretendida acción recíproca entre las dos pretendidas sustancias se revela,

en realidad, como la alternativa entre dos niveles de comportamiento, esto es, entre dos tipos de comportamiento dotados de *significados* diversos. *la estructura del comportamiento* termina precisamente con la distinción entre estructura y significado. La estructura de un comportamiento es visible desde el extenor como desde el interior de modo que por ella la otra persona me es accesible como mi propio yo. Pero como puedo engañarme sobre el otro, si no llego a descifrar el *sentido* de su comportamiento, así también puedo engañarme sobre mí mismo y no captar más que el significado aparente de mi comportamiento *(La structure du comportement*, tr. it., p. 354).

La fenomenología de la percepción se inspira más directamente en la fenomenología de Husserl y la corrige en el sentido del existencialismo. Para Merleau-Ponty, la conciencia no es el golpe de vista dirigido sobre el mundo por un espectador desinteresado sino que es siempre la conciencia de un yo "dedicado al mundo" (*Phénoménologie de la perception*, p. V). El punto de partida de la filosofía fenomenológica es más bien el *cogito*, pero a condición de entenderlo en el sentido de que "yo soy a mí mismo en cuanto soy al mundo" (*Ib*., p. 466). "La verdadera reflexión, dice Merleau-Ponty, me da a mí mismo, no como subjetividad ociosa e inaccesible, sino como idéntico con mi presencia al mundo y a los demás, como yo la realiza ahora: yo soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a despecho de mi cuerpo ni de mi situación histórica, sino al contrario, en cuanto soy este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos" (*Phénom*., p. 515). Desde este punto de vista, el problema de la percepción es el problema mismo de la relación entre la conciencia y el mundo; de ahí que, sobre esta base, Merleau-Ponty examine todos los problemas clásicos de la filosofía: la sensación, el conocimiento de las cosas, el cuerpo, la comunicación con los demás, el espacio, el tiempo, la libertad. Sin embargo el concepto central es el de cuerpo porque el cuerpo constituye la inserción de la conciencia en el mundo. "El cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo, dice Merleau-Ponty; a veces éste se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y correlativamente pone alrededor de nosotros un mundo biológico; a veces, empleando estos mismos gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado manifiesta a través de ellos un núcleo de significado nuevo: es el caso de las costumbres motrices como la danza. A veces, en fin, el significado formulado no puede ser alcanzado con los medios naturales del cuerpo y es menester que entonces se construya un instrumento y proyecte en torno de sí un mundo cultural" (*Ib*., p. 171). Este instrumento es el *lenguaje*: que si es un instrumento como sistema particular de vocabulario y de sintaxis, como *palabra* en general es una revelación del ser o mejor de nuestra vinculación con el ser (*Ib*., p. 229).

Desde este punto de vista, la percepción nunca es un hecho aislado o aislable sino que remite siempre al mundo en que se inserta el cuerpo que es su condición. "Toda percepción de una cosa, de una forma o de una grandeza como real, toda constancia perceptiva, remite a la posición de un mundo y de un sistema de la experiencia en que mi cuerpo y los fenómenos están rigurosamente vinculados" (*Ib*., p. 350). Tanto el mundo

como la cosa están, pues, siempre *abiertos*: remiten siempre *a más allá* de sus manifestaciones determinadas y nos prometen siempre "alguna otra cosa que ver" (*Ib.*, p. 384). Este incompletamiento de significado de las cosas que se presentan en el mundo y del mismo mundo la denomina Merleau-Ponty *ambigüedad* y la considera, no como una imperfección de la conciencia o de la existencia, sino como su definición. En consecuencia, el mundo no puede concebirse como una suma de cosas, ni el tiempo como una suma de instantes, según el modelo cartesiano: las cosas y los instantes pueden articularse juntamente y formar un mundo sólo a través de aquel ser ambiguo que se llama subjetividad porque no pueden presentarse juntamente sino desde cierto punto de vista y según una cierta intención (*Ib.*, p. 383-384).

Como la conciencia es siempre apertura al mundo, no existe para ella la alternativa solipsista. "El fenómeno central que funda juntamente mi subjetividad y mi trascendencia hacia los demás consiste en esto, en que yo soy dado a mí mismo. *Yo soy dado* significa que me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; *yo soy dado a mí mismo* significa que esta situación nunca se me esconde, ni nunca está alrededor de mí como una necesidad extraña, y que efectivamente nunca estoy cerrado en ella como un objeto en un estuche" (*Ib.*, p. 413). En polémica con Husserl (cuya *Krisis* había conocido y otros trabajos inéditos, antes de su publicación) Merleau-Ponty afirma que lo "trascendental" no es la subjetividad sino la ambigüedad originaria de la trascendencia. "Con el mundo natural y el mundo social, hemos descubierto el verdadero trascendental, que no es el conjunto de las operaciones constitutivas por las cuales un mundo transparente, sin sombra ni opacidad, resaltaría ante un espectador imparcial, sino el camino ambiguo en que se forma el *Ursprung* de las trascendencias que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y sobre esta base hace posible el conocimiento" (*Ib.*, p. 418-419).

Frente a la libertad absoluta de Sartre, Merleau-Ponty defiende la libertad finita o condicionada del hombre. Las consideraciones de probabilidad no son puras ficciones sino que pertenecen necesariamente a un ser que está situado en el mundo y abordado por la ambigüedad de sus acontecimientos. La alternativa racionalista por la que el acto del hombre o deriva del yo y es libre o deriva del mundo y no es libre, ha resultado carente de sentido por las relaciones del hombre con el mundo y con su pasado. "Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, en cuanto la vivimos, es abierta: lo que implica asimismo que ella recurre a modos de resolución privilegiados y que por sí misma es impotente para procurarse uno de ellos" (*Ib.*, p. 505). De la situación en que me encuentro no se puede, pues, inferir qué seré o qué liaré: la conciencia no es un simple reflejo de la situación social, según el esquema explicativo del materialismo histórico. La economía o la sociedad, considerados como sistemas de fuerzas impersonales, no me califican ni como proletario ni como burgués; pero la sociedad o la economía como yo las llevo en mí, como yo las vivo, me hacen elegir ser proletario o burgués (*Ib.*, p. 506, y sigs.). No se puede quitar a la elección histórica el elemento de la racionalidad ni tampoco el

de la audacia ni el riesgo del fracaso. A la historia se le reconoce igualmente la *contingencia,* sin la cual no seríamos culpables en política, y la *racionalidad* sin la cual no seríamos más que locos (*Humanisme et terreur,* p. 44). La historia está dominada por una dialéctica cuyo curso no es enteramente previsible y que puede transformar las intenciones del hombre en su contrario; pero por otro lado, en algunos momentos, la historia es indecisa en sus hechos y nuestra intervención o nuestra abstención puede orientarla en una u otra dirección. Esto no quiere decir que podamos hacer cualquier cosa, porque hay grados de verosimilitud que no se pueden descuidar; pero quiere decir que, cualquier cosa que hagamos, correremos un riesgo (*Hum. et terr.*, p. 70). "El mundo humano, dice Merleau-Ponty, es un sistema abierto e incompleto y la misma contingencia fundamental, que lo amenaza de discordancia, lo sustrae a la fatalidad del desorden e impide desesperar de él: a condición solamente de que se recuerde que sus instrumentos son hombres y de que se mantengan y multipliquen las relaciones de hombre a hombre" (*Ib.*, p. 206). Sobre esta base, Merleau-Ponty ha criticado la dialéctica marxista que, en una forma o en otra, presenta el fin de la historia. En general, el marxismo ha perdido el tipo de verdad que se atribuía a sí mismo. Marx ha pasado a ser un "clásico" en el sentido de que contiene verdades que van más allá de la letra de los enunciados en que están expresadas. Y en este sentido, las tesis de Marx pueden seguir siendo verdaderas como lo siguen siendo las verdades de la geometría euclidea dentro de una geometría más general, que contiene otras verdades distintas y contrastantes con ellas" *(Signes,* p. 16-17). En particular, la dialéctica sigue siendo verdadera en cuanto afirma "que ninguno es sujeto y es libre por sí solo, que las libertades se contrastan y se exigen recíprocamente, que la historia es historia de su discusión, que esto se inscribe y es visible en las instituciones, en las civilizaciones y en las colecciones de los grandes hechos históricos"; y que todo ello se puede comprender en la perspectiva de "una sociedad verdadera, homogénea, última". Pero es caduca la pretensión de hacer terminar la dialéctica con un fin de la historia o con una revolución permanente o con un régimen que, siendo la contestación de sí mismo, no puede ser contestado desde fuera (*Les aventures de la dialectique,* p. 276).

859 EXISTENCIALISMO, MARXISMO, HEGELISMO

Como ya queda dicho (§ 840), el planteamiento fundamental del existencialismo es antirromántico y antiidealista. Como movimiento cultural, el existencialismo constituye la crisis del optimismo romántico en todos sus aspectos pero, sobre todo, en el que ve en la estructura del hombre y en el movimiento de la historia la presencia y la acción de un principio que *garantiza* su equilibrio, su vitalidad y su progreso. Pero al mismo tiempo, el existencialismo ha llamado la atención sobre ciertos temas románticos que no están o están menos estrechamente vinculados con el aspecto en cuestión: y ha hecho posible una nueva lectura de Hegel, en especial de la *Fenomenologia del espíritu,* que consiste esencialmente en

la investigación y en la ilustración de estos temas, independientemente de toda preocupación de crítica histórica. Así, en una *Introducción a la lectura de Hegel* (1947), Alexandre Kojève interpretaba en sentido existencialista las figuras de la *Fenomenología* hegeliana, sobre la base del supuesto que el Absoluto de que habla Hegel no es verdaderamente más que el hombre, más aún, el hombre en el mundo. Hegel, afirma Kojève, está de acuerdo con el cristianismo, al decir que el absoluto o la totalidad de lo que es, es no ya Identidad, Ser-dado, Substancia o Naturaleza, sino Espíritu: Ser-revelado por la palabra o por la razón discursiva. Pero, mientras para el cristiano, este Espíritu absoluto es un Dios trascendente, para Hegel es *el hombre en el mundo (La dialéctica y la idea de la muerte en Hegel,* trad. parcial de la obra citada, p. 201). Desde este punto de vista, la dialéctica pertenece al hombre en cuanto que niega el dato o niega a sí mismo como dato, no se deja dominar por el pasado ni por el recuerdo y vive en el porvenir o en el proyecto (*Ib.*, p. 95); la muerte es "la finitud radical del ser y de la realidad", es decir, del hombre mismo que, por esta finitud, es también historicidad (*Ib.*, p. 121).

El punto de vista de Kojève lo invierte en cierto modo Jean Hyppolite, para quien el sentido de la especulación hegeliana no es reducir el hombre al absoluto sino, más bien, mostrar en el hombre la presencia y la acción del absoluto. En la filosofía de Hegel "el hombre no se conquista por sí como hombre, sino que viene a ser la morada de lo universal, del Logos del ser haciéndose capaz de la Verdad. En esta apertura que permite a los existentes de la naturaleza y a la historia misma, aclararse, concebirse, el ser se comprende como esta generación eterna de sí mismo; ésta es la lógica en el sentido de Hegel, el saber absoluto. El hombre existe entonces como el *ser* natural en que aparece la conciencia de sí universal del ser. El hombre es el vestigio de esta conciencia de sí, pero un vestigio indispensable sin el cual la conciencia no existiría" (*Logique et existence,* 1953, p. 244-245). En el mismo concepto hegeliano de la historia, Hyppolite ha visto una conclusión existencialista: "El hombre se esfuerza en volver a ganar y asumir las determinaciones; las niega, como la muerte niega al viviente determinado, pero las conserva también, confiriéndoles un nuevo sentido. Así la existencia humana forma una historia, su historia, en que los momentos parciales son siempre negados, pero también siempre reanudados, para ser superados" *(Etudes .sur Marx et Hegel*, 1955, tr. it., p. 38).

Por otra parte, el existencialismo no hace sino centrarse en el problema fundamental de la filosofía de Hegel, el problema de la relación entre la verdad y el ser: esto es, cómo una verdad pueda ser la obra de los hombres, metida en el corazón mismo de la existencia, a través de la mediación de la existencia y al mismo tiempo superar la existencia misma (*Ib.*, p. 203-204).

Estas tentativas de interpretación hegelianizante del existencialismo proceden mediante el cotejo y la reducción recíproca de las *tesis* respectivas, sin tener en cuenta alguno de los procedimientos por los cuales se han establecido y las más de las veces sin ni siquiera considerar la diversidad de los contextos. Sin embargo, puede hacerse una referencia más legítima del existencialismo al hegelismo, a propósito de aquellos

autores que, como Sartre y Merleau-Ponty, emplean el concepto de *dialéctica* en un sentido genéricamente hegeliano. Este concepto, con toda su equivocidad, constituye hoy el núcleo de la discusión entre las dos corrientes que de algún modo lo utilizan: el existencialismo y el marxismo; pero también es el concepto que ambas corrientes tienen en común con el hegelismo.

Por lo que se refiere al marxismo, las manifestaciones de éste que adquieren un significado filosófico —en cuanto se apartan de la doctrina de partido (§ 781) que ha sido hasta hace algunos años el instrumento ideológico de los partidos comunistas— derivan su inspiración de un retorno consciente al hegelismo y a su concepto de la dialéctica. Los escritos que Antonio Granisci (1891-1937) compuso entre 1929 y 1935 constituyen precisamente un intento de retorno al hegelismo a través de la mediación de Croce. Gramsci defendía en estos escritos la función y el significado de la dialéctica: que, según él decía, "pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad sólo si la filosofía de la praxis se concibe como una filosofía integral original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en cuanto supera (y superando incluye *en sí* sus elementos vitales) tanto al idealismo como al materialismo, expresiones tradicionales de las viejas sociedades" (*// materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce,* 1948, p. 132). Gramsci afirma que la "filosofía de la praxis, es superior a las otras ideologías "inorgánicas por contradictorias" en cuanto que "no trata de resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, más aún, es la misma teoría de tales contradicciones"; y en tal sentido no es el instrumento de gobierno de los grupos dominantes sobre las clases subalternas sino que es "la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobernar" (*Ib.*, p. 237). Pero Gramsci duda de que Croce haya logrado realmente "afianzar al hombre sobre sus propios pies", esto es, dar una dialéctica de la realidad histórica. "Croce se afirma dialéctico (si bien introduce en la dialéctica una dialéctica de los instintos, además de la dialéctica de los opuestos, que hasta ahora no ha logrado demostrar que sea dialéctica ni qué es a punto fijo) pero el punto a esclarecer es este: en el devenir ¿ve él el devenir mismo o el concepto de devenir? " (*Ib.*, p. 215-16).

Pero la manifestación más original del retorno del marxismo a Hegel es la obra de Gyòrgi Lukács (nacido en Budapest en 1885), *Historia y conciencia de clase* (1923). La tesis fundamental de esta obra es la què expresa el título: el sujeto de la historia, el principio o la fuerza que *hace* la historia es la conciencia de clase. La conciencia de clase actúa primero en forma oscura e inconsciente, pero luego determina de modo claro y distinto los acontecimientos de la historia cuando, en la sociedad capitalista, el proletariado toma conciencia de sí como clase y se impone la tarea de transformar la sociedad capitalista en una sociedad sin clases. La conciencia de clase no se identifica propiamente ni con un partido ni con un grupo o comunidad de individuos porque es una entidad superindividual, infinita y absoluta, exactamente como la Idea o el Espíritu del mundo de que hablaba Hegel. Según Lukács, sólo el proletario tiene conciencia de clase, mientras la burguesía no puede

tenerla o puede tenerla sólo "falsa". En efecto, la burguesía puede llegar a ser consciente de la contradicción irremediable de la sociedad capitalista (que está constituida precisamente por la lucha de clases) pero nada puede hacer para eliminar la contradicción y llegar a la sociedad sin clases, que sería su propia supresión. Por eso la burguesía se ve obligada a negar la contradicción, a ocultarla, a mixtificarla con ideologías oportunas y su "conciencia de clase", si cabe hablar de ella, es abstracta como fundada en la escisión entre teoría y práctica. En cambio "la conciencia que el proletariado toma de la realidad social, de su propia situación de clase, y la vocación histórica que de ello le nace —el método de la concepción materialista de la historia— son productos del mismo proceso de evolución histórica que el materialismo histórico —por primera vez en la historia— conoce adecuadamente en su realidad" *(Geschichte und Klassenbewusstsein*, tr. fr., p. 42). Por consiguiente, si con el nacimiento del proletariado se determina la posibilidad formal de una comprensión total de la historia que es al mismo tiempo el encaminamiento a la solución de sus conflictos, con la evolución del proletariado esta posibilidad se convierte en una *posibilidad real* en el sentido de que ha llevado a un conocimiento de la realidad por la cual la clase obrera ni tiene que "realizar ideales sino solamente liberar los elementos de la sociedad nueva" (*Ib*., p. 42-43). En este sentido Lukács afirma que "la teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva" (*Ib*., p. 105); pero esto quiere decir también que la realización de la verdadera conciencia de clase del proletariado es la supresión del proletariado. "El proletariado no se cumple más que suprimiéndose, llevando hasta el fin su lucha de clase e instaurando la sociedad sin clases" (*Ib*., p. 106). Naturalmente, para Lukács, negar que la burguesía tenga conciencia de clase significa negar que la misma pueda determinar el curso de la historia, de la cual sólo la conciencia de clase es el sujeto; y por tanto, poner el proletariado, o quien lo represente, como único objeto de la historia. Pero está claro que si la realización total de la conciencia de clase es el fin del proletariado, y por ello de la misma conciencia de clase/también es el fin de la historia. Y si es así, el proletariado se encuentra en la misma situación que la burguesía: no puede haber una conciencia de clase porque la realización de esta conciencia la anularía como proletariado, anulando el motor de la historia. Aunque Lukács, después de la condena de su libro por parte del comunismo oficial, haya abandonado la tesis defendida en éste, el retorno a Hegel ha continuado siendo la actitud constante de sus interpretaciones marxistas. En el escrito *Eljoven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* compuesto en los años treinta y publicado en 1948, Lukács, combatiendo con buen fundamento la interpretación de Hegel joven como "teólogo y místico" y mostrando la continuidad del pensamiento de Hegel, subraya la importancia decisiva de su obra. "Su forma dialéctica, dice, es un estadio decisivo en la historia universal de la filosofía: la forma suprema de la dialéctica idealista, y con ello de la filosofía burguesa en general, el anillo intermedio al que podía *directamente* engarzarse la formación del materialismo dialéctico ' (*Der junge Hegel*, tr. it., p. 778).

En realidad, el interés que el marxismo, como ideología política militante, toma por la dialéctica, deriva de considerarla como el instrumento de la

previsión infalible del advenimiento de la sociedad sin clases, a partir de las contradicciones de la sociedad capitalista. Para valer como tal instrumento, la dialéctica debe satisfacer las siguientes condiciones: 1) ser objetiva, es decir, constituir no un mero instrumento de interpretación, sino la estructura misma de la realidad, de toda realidad, y por tanto también de la realidad natural; 2) incluir como propia exigencia constitutiva la *exigencia de la síntesis,* esto es, de la superación de la contradicción; 3) en consecuencia, ser contraseña de la modalidad de la necesidad. Ahora bien, a estas exigencias contradice la concepción que tiene de la dialéctica Merleau-Ponty, según la cual ésta expresa simplemente la exigencia de una conexión problemática entre los acontecimientos de la histeria y entre estos acontecimientos y el hombre. "No hay historia, afirma, más que para un sujeto que sea él mismo histórico. Una historia universal realizada y contemplada desde fuera no tiene sentido, ni tampoco lo tienen la referencia a este balance definitivo ni la hipótesis de una necesidad rigurosa de la que estañan solemnemente revestidas nuestras decisiones, como cosas hechas. La 'única decisión posible' no puede ni podrá significar más que una sola cosa: la decisión de que, en un campo de acción abierto al porvenir y con las incertidumbres que esto implica, orienta probablemente las cosas en un sentido querido por nosotros y permitido por ellas" *(Les aventures de la dialectique*, p. 180, nota). Por otro lado, Sartre, después de la *Crítica de la razón dialéctica,* está dispuesto a aceptar las tres exigencias a que debe satisfacer la dialéctica para valer como instrumento ideológico. La sola reserva parcial que él anticipa con respecto a tales exigencias concierne a la primera de ellas, y precisamente a la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza. Sin embargo, reconoce el carácter objetivo de la dialéctica; pero una dialéctica de la naturaleza parece contrastar con la exigencia de la *interiorización* de la dialéctica misma en el hombre y en su praxis. La posibilidad de una dialéctica de la naturaleza ha sido efectivamente el único punto de disensión real venido a luz en una "controversia sobre la dialéctica" entre Sartre e interlocutores marxistas (*Marxisme et existentialisme*, 1962). Pero una necesidad interiorizada se convierte en "libertad" sólo en el sentido en que Spinoza decía que incluso la piedra se sentiría libre si fuese consciente de caer; pero es dudoso que los complejos y atormentados análisis con que Sartre ha creído esclarecer la "razón dialéctica" tengan una cualquiera superioridad conceptual sobre las innumerables ilustraciones que el concepto de la dialéctica como necesidad ha encontrado dentro y fuera del marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 824. L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padua, 1938; Id., *Esistenzialismo ateo e esistenzialismo teistico,* Padua, 1952; E. Paci, *Pensiero, esistenza, valore,* Milán, 1950; Id., *Il nulla e il problema dell'uomo* Turín, 1950; C. Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milán, 1943; P. Foulquié, *L'existentialisme*, París, 1946; Lefèbvre, *L'existentialisme,* París, 1946; J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, París, 1947; A. Vedaldi,

Esistenzialismo, Verona, 1947; Id., *Essere gli altri*, Turín, 1948; R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Abbaye Saint-Wandrille, 1948; M. Grene, *Dreadful Freedom. A Critique of Existentialism*, Chicago, 1948; A. Aliotta, *Crìtica dell'esistenzialismo*, Roma, 1951; J. Von Rintelen, *Philosophie der Endlickheit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim am Glan, 1951; H. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, Londres, 1952; J. Collins, *The Existentialists*, Chicago, 1952; V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, 1953; F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Londres, 1953; A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bolonia, 1959.

§ 825. Sobre Dostoiewski: L. Chestov, *La phil. de la tragèdie. Nietzsche et D.*, París, 1926; E. Thurneysen, *D.*, Roma, 1929; S. Zweig, *Tre maestri: Balzac, Dickens, D.*, Milán, 1952; L. Chestov, *Kierkegaard et la phil. existentielle*, París, 1936; N. Berdiaev, *La concezione di D.*, Roma, 1945; I. Roe, *The Breath of Corruption, an Interpretation of D.*, Londres, 1945; H. Troyat, *D.*, París, 1946; R. Cantoni, *Crisi dell'uomo (Il pensiero di D.*), Milán, 1948.

Sobre Kafka: M. Brod, *Franz Kafka*, Nueva York, 1946; Groethuysen, *Mythes et Portraits*, París, 1947; p. 121 y sigs.; R. Rochefort, *K. ou l'irréductible espoir*, París, 1947; M. Brod, *F. K.s Glauben und Lehre*, Winterthur, 1948; C. Neider, *The Frozen Sea. A Study of* F. *K.*, Nueva York, 1948; O. Navarro, *K. La crisi della fede*, Turín, 1949.

Sobre la literatura posterior a la segunda guerra mundial, H. E. Barnes, *The Literature of Possibility*, Lincoln (Nebraska), 1959.

§ 826. Sobre las relaciones extre existencialismo y fenomenología: *Husserl et la pensée moderne*, La Haya, 1959; *Edmund Husserl 1859-1959;* La Haya, 1959; P. Chiodi, en "Rivista di filosofia", 1961, p. 192-211; Id., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milán, 1963.

§ 827. De Barth, *L'epistola ai Romani*, ha sido traducida por G. Miegge, Milán, 1962.

Sobre Barth: G. Miegge, en "La riforma letteraria", 1938, p. 217-239; Id., en "Studi filosofici", 1949; Id., en "Protestantismo", 1953, p. 84-89; L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1936; J. Hamer, K. B., París, 1949.

§ 828. Trad. it. de Heidegger: *Che cos'è la metafisica?* , trad. Carlini, en *Il mito del realismo*, Florencia, 1936; trad. Paci, Milán, 1942 (esta ùltima citada en el texto); *Hölderlin e l'essenza della poesia*, trad. Antoni, en "Studi germanici", 1937; *Dell'essenza della verità*, trad. Carlini, Milán, 1952; *Dell'essenza del fondamento*, trad. Chiodi, Milán, 1953; *Essere e tempo*, trad. Chiodi, Milán, 1953.

Sobre Heidegger: J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, París, 1938; A. De Waelhens, *La Philosophie de M. H.*, Lovaina, 1942; P. Chiodi, *L'esistenzialismo di H.*, Turín, 1947, 2ª ed., 1955; W. Biemel, *Le concept de monde chez H.*, Lovaina, 1950.

Para la bibliografia: R. H. Brown, *Existentialism. A Bibliography* en "Modern Schoolman", 1953-54, p. 19-33; y especialmente la obra cit. de Chiodi.

§ 832. Sobre la última fase: P. Chiodi, *L'ultimo H.*, Turín, 1952, 2ª ed. 1960; J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, París, 1956; De Waelhens, Paumen y otros, en "Revue Internationale de la Philosophie", 1960, 2.

§ 833. Trad. it. de Jaspers: *Ragione e esistenza*, Milán, 1942; *Filosofia dell'esistenza*, Milán, 1940; *La mia filosofia* (antologia), Turín, 1946; *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, 1950; *Introduzione alla filosofia*, Milán, 1959; La *Germania tra* libertà *e riunìficazione*, Milán, 1961.

Lista completa de los escritos de Jaspers en *K. J., Werk und Wirkung* (con ocasión de su octogésimo cumpleaños) Munich, 1963, p. 175-211.

Sobre Jaspers: L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; J. Hersch, *L'illusione della filosofía*, tr. it., Turín, 1942; M. Dufrenne y P. Ricoeur, *K. Jaspers et la phil. de l'existence*, París, 1947; P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, París, 1947; J. Wahl, *La pensée de l'existence*, París, 1951; A. Lichtigfeld, *J. 's Metaphysics*, Londres, 1954.

§ 837. Sobre la segunda fase del pensamiento de Jaspers: L. Pareyson, *Esistenza e persona*, 1962, p. 47-89.

§ 838. De Bultmann, *Storia ed escatologia*, tr. it., Milán, 1962.

Sobre el problema de la desmitización: *Kerygma und Mythos*, colección de ensayos bajo el cuidado de H. W. Nartsch, 5 vols., 1948-1955; *Il problema della demitizzazione*, colección de ensayos, "Archivo di filosofia", 1961, 1.

Sobre Bultmann: G. Miegge; *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. B.*, Milán, 1956; R. Marle, B. *et l'interprétation du Nouveau Testament*, París, 1956; F. Theunis, *Offenbarung und Glaube bei R.B.*, Hamburgo, 1960; F. Bianco, *Distruzione e riconquista del mito*, Milán, 1962. La bibliografía está en estos últimos escritos.

Sobre Sartre: F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de S.*, París, 1947; G. Varet, *L'ontologie de S.*, París, 1948; V. Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora, una critica al existencialismo de J.-P. S.* Buenos Aires, 1948; P. Dempsey, *The Psychology of S.*, Oxford, 1950; M. Nathanson, *A*

Critique of J.-P. S.'s Ontology, Lincoln, Nebraska, 1951; H. H. Holz, *J.-P. S.*, Meisenheim am Glan, 1951; P. Thévénaz en "Revue de Théologie et de Philosophie", 1952; A. Stern, *S.: His philosophy and Psychoanalysis*, Nueva York, 1953; W. Desan, *The Tragic Finale: an Essay on the Philosophy of J.-P S.*, Cambridge, Mass., 1954; R. J. Champigny, *Stages on S.'s Way* 1938-52, Bloomington, 1959; R. M. Albérés, *J.-P. S.*, París, 1960.

§ 842. A. Sabetti, en "Società", 1959; F. Fergnani, en "Il pensiero critico", 1959, p. 46-79; A. Patri, en "Preuves", 1960, p. 63-69.

§ 843. De Merleau-Ponty: *Elogio della filosofia*, tr. it., Turín, 1957; *Senso e non-senso*, tr. it., Milán, 1962; *La struttura del comportamento*, tr. it., Milán, 1963.

Sobre Merleau-Ponty: F. Alquié, *Une philosophie de l'ambiguité*, París, 1947; A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité*, Lovaina, 1951; ft. Bayer, *M.-P.'s Existentialism*, Buffalo, 1951; C. A. Viano, en "Rivista di filosofía", 1953, p. 39-60.

§ 844. Sobre las controversias a que se hace referencia en este párrafo: P. Chiodi, *Esistenzialismo e marxismo* (contribución a un debate sobre la dialéctica), en "Rivista di Filosofia", 1963, p. 164-190.

CAPITULO XVI

ÚLTIMOS AVANCES

860. TENDENCIAS GENERALES

Los últimos avances del pensamiento filosófico pueden fácilmente relacionarse con tendencias ya presentes en el cuadro de la filosofía contemporánea, expuesto en las páginas anteriores. Pero estas tendencias se han extendido y reforzado, por un lado merced al influjo de métodos y resultados que se han consolidado en el campo de disciplinas científicas y de investigaciones interdisciplinares; y por otro lado, por salir al encuentro de exigencias y problemas de la sociedad contemporánea.

En las líneas de tendencias que se pueden reconocer, permanece sin embargo el conflicto entre dos actitudes que, ya en los decenios anteriores, han sido tal vez afrontadas en el ámbito de la misma corriente filosófica. Estas actitudes pueden calificarse respectivamente por las *categorías modales* de que explícita o implícitamente se valen, es decir: I) la categoría de la *posibilidad,* que permite reconocer en todos los dominios de la realidad natural y humana la parte de la *casualidad y* habla sólo de órdenes plúrimos, relativos, variables, de esquemas operativos, de modelos, de planos o proyectos, en los cuales las opciones del hombre pueden insertarse con algunas probabilidades de éxito; II) la categoría de la *necesidad* que excluye la *casualidad,* reconoce la necesidad del orden o de los órdenes subsiguientes en el curso del mundo y sólo permite hablar en nombre o por cuenta de la Totalidad absoluta, de la Razón, del Ser, del Mundo, reduciendo a un grado mínimo e incluso a cero la posibilidad del hombre para interferir en una realidad, cualquiera que ella sea.

La primera actitud, que ha encontrado su expresión filosófica en el pragmatismo y en algunas formas del existencialismo y del neoempirismo, domina todas las ciencias contemporáneas y ha hecho posible la formación de corrientes metodológicas interdisciplinares, como la teoría de la información y el estructuralismo; pero además tiende a penetrar en el dominio. de la filosofía religiosa con algunos aspectos de la "nueva teología" y en el dominio del marxismo clásico con el "neohumanismo". La segunda actitud admite, en una u otra forma, el determinismo del Todo (como quiera que sea concebido) sobre la parte, especialmente sobre aquella parte que es el hombre, y habla en términos de totalidad y de absoluto.

861 LA TEORÍA DE LA INFORMACIÓN

La teoría de la información, o mejor aún, de la informática, nacida en el campo de la ingeniería de comunicaciones, no sólo se emplea actualmente para la construcción de máquinas calculadoras, sino también en el dominio de la biología, de la psicología, de la antropología, de la lingüística y de la estética. Esta teoría se halla estrechamente vinculada a la corriente probabilista que ha predominado en la mecánica cuántica (§ 792) de la física y que ha procurado a esta ciencia los mayores éxitos teóricos y tecnológicos.

La teoría de la información nace de un teorema propuesto por C. E. Shannon en un artículo de 1948 (incluido posteriormente en Shannon y Weaver *The Mathematical Theory of Communication*, 1949) el cual, a propósito de las comunicaciones telegráficas y telefónicas, observa que un mensaje enviado por medio de un canal cualquiera experimenta, en el curso de la transmisión, diversas deformaciones por las cuales, a su llegada a destino, se ha perdido una parte de las informaciones que contenía. Aquel mismo año Norbert Wiener (1894-1964) introducía en un libro suyo el término *cibernética* (que con propiedad etimológica equivale a arte del piloto) para indicar el estudio de los mensajes y particularmente de los que pilotan (esto es, mandan o controlan) una operación cualquiera en las máquinas, en los animales, en el hombre. La introducción de la consideración probabilística en este campo se hizo mediante analogías con el tratamiento de probabilidad del segundo principio de la termodinámica; particularmente, con el concepto de *entropía*, que es la función matemática expresiva de la degradación de la energía que se verifica indefectiblemente en toda transformación del trabajo mecánico en calor, por cuanto la transformación inversa (del calor en trabajo mecánico) nunca es completa y sólo una parte del calor puede ser reconvertida en energía utilizable. Shannon, Wiener y Brillouin compararon la pérdida de información, que ocurre en la transmisión de los mensajes, por la interferencia de condiciones casuales e imprevisibles, con la degradación de la energía contemplada por el segundo principio de la termodinámica; en consecuencia, definieron la *cantidad de información* efectivamente transmitida como *entropía negativa*: en la transmisión de los mensajes, como en la transmisión de la energía, la entropía negativa *decrece* continuamente porque la positiva (pérdida de información o degradación de energía) *crece* continuamente.

Considerada en estos términos, la información viene a ser un *modelo* del que se excluyen todos los elementos humanos y que, por lo tanto, puede aplicarse a los más variados campos del saber. El tratamiento matemático de la cantidad de información se convierte en un problema de cálculo de probabilidades que los especialistas han tratado de muy diversas maneras. De ordinario se admite como base del cálculo una situación que comporta inicialmente un número determinado de casos distintos igualmente probables a priori: la información se mide por la limitación que ella misma determina en el número de casos posibles.

Para suplir la pérdida de información que se verifica en la transmisión de los mensajes se pueden (como ya lo afirmaba Shannon) añadir al mensaje

símbolos llamados *redundantes,* que prevean y corrijan los errores de la transmisión *primera* que ellos produzcan. De este modo, se prevé por anticipado el funcionamiento imperfecto de la transmisión y se corrige por esta previsión con un proceso que se llama *retroacción (feedback).*

El significado filosófico de estas consideraciones (que han sido diversamente formalizadas por los matemáticos en complejos sistemas simbólicos) es muy importante. En primer lugar, se admite en línea de principio la interferencia de la casualidad en la transmisión de los mensajes: es decir, se excluye que en este campo que (como ya veremos) puede extenderse a los más variados aspectos de la realidad, sea reconocible un orden necesario. En segundo lugar, se excluye la posibilidad de un saber absoluto, o sea, de una información infinita. Una información infinita, escribe Brillouin *(Ciencia y teoría de la información,* 1959), es impensable e imposible. Todo lo que se puede saber por un proceso cognoscitivo cualquiera, por ejemplo efectuando una experiencia determinada, es una cierta medida probable de la cantidad de informaciones obtenibles por medio de la misma. Para obtener esta medida hay que saber cuál era el campo de incertidumbre sobre la cantidad por medir antes de la experiencia y cuál es el error restante, la incertidumbre que persiste después de haberse efectuado la medida. La teoría de la información se apoya de esta manera en la situación, considerada como típica o fundamental, en la cual el *desorden* debido a la casualidad y un orden o regularidad determinados se compenetran mutuamente. Una sucesión casual de símbolos no contiene ninguna información: ésta ha de ser en todo caso la medida de la regularidad de un modelo y particularmente de los tipos de modelos conocidos como series *cronológicas* cuyos componentes se desarrollan en el tiempo. Se admite que la regularidad es un hecho insólito y que lo irregular es siempre más común que lo regular. "En consecuencia, escribe Wiener *(The Human Use of Human Beings),* cualquier definición de la información de su medida que se quiera introducir, ha de ser siempre relativa a algo que aumenta cuando disminuye la probabilidad a priori de un modelo o de una serie cronológica."

Claro está que, ya desde su planteamiento, la teoría de la información se funda en modelos que pertenecen más al mundo animal y humano que al físico. En la más sencilla operación de un ser humano, se pueden descubrir los elementos de la teoría: la transmisión y el error posible de los mensajes y la retroacción correctora. Si, habiendo visto un objeto en una determinada dirección (esto es, habiendo recibido de él un mensaje visivo), extiendo el brazo para agarrarlo y fallo en la dirección o en la distancia, inmediatamente la información de este error rectifica el movimiento de mi brazo y me permite dirigirlo correctamente hacia el objeto. Cada operación del organismo, su adaptación al ambiente, su desarrollo, su comunicación con los demás organismos o con las cosas, se interpretan hoy como tentativas más o menos logradas pero siempre en base a consideraciones probabilísticas, en los términos de la teoría de la información. Como queda dicho, se trata de una teoría expresada casi siempre en términos objetivos, es decir, no antropológicos; sin embargo, queda el problema de si la información continuaría teniendo un sentido cualquiera sin la presencia de

una "conciencia" entendida como sea. Por ejemplo, Raymond Ruyer ha afirmado que "sin conciencia no hay información". Un aparato de radio que continúe informando sin que nadie lo escuche no transmite informaciones sino solamente es el funcionamiento de una máquina. "Cuando el mundo físico y el mundo de las máquinas, escribe Ruyer *(La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954), quedaran abandonados a sí mismos, todo espontáneamente se convertiría en desorden y sería la prueba de que nunca ha habido orden verdadero, orden consistente o, en otros términos, que nunca ha habido información." Ruyer habla por tanto de un "encuadramiento axiológico" de la información que lleva a reconocer la "homogeneidad de la conciencia y de la inteligencia en todo el ámbito de la vida" *(La génèse des formes vivantes,* 1958). Pero, por otro lado, y con mayor frecuencia, al construir la teoría de la información no se hace referencia a factores conscientes. Basta (como suele decirse) un *receptor*: en el caso del aparato de radio que nadie escucha, no hay un receptor; pero este receptor puede ser también una cinta magnetofónica.

Una de las aplicaciones mas importantes de la teoría de la información es la que la utiliza para explicar la transmisión de los caracteres hereditarios. Los portadores de caracteres hereditarios se llaman *genes* y después de las investigaciones de Morgan y sus seguidores, efectuadas entre 1910 y 1935, los genes fueron considerados como cantidades de materia constituyentes de los cromosomas. Ahora bien, los cromosomas de todos los organismos, desde los monocelulares hasta el hombre, tienen una composición química semejante, y esta composición está constituida esencialmente por sustancias llamadas ácidos desoxirribonucleicos (DNA). En 1953 Watson y Crick propusieron un modelo hipotético de la estructura molecular del DNA considerándolo como un par de espirales complementarias de tal manera que, cuando se separan, cada una de ellas puede recoger en torno a sí los residuos moleculares necesarios para reconstruir la doble espiral originaria. El DNA está compuesto de cuatro bases nucleóticas que suelen representarse con las letras A, G, C y T que se pueden considerar como el alfabeto genético. Y así como todas las letras de nuestro alfabeto pueden combinarse de mil maneras distintas pero sólo unas pocas de ellas constituyen palabras y frases expresivas (es decir, capaces de comunicar una información), así también los elementos del alfabeto genético pueden combinarse de mil modos distintos (calculados diversamente por los biólogos), pero sólo algunos de ellos transmiten un mensaje efectivo, esto es, determinan con una cierta probabilidad la transmisión de un carácter hereditario. Con arreglo a esta hipótesis, el material genético sería parecido a un mensaje escrito que, al recibirlo el organismo, lo dirigiría y controlaría su desarrollo.

Naturalmente, las mayores aplicaciones de la teoría de la información se han realizado y se realizan en el campo de la construcción de los automáticos, o sea, en la cibernética. Las relaciones entre la teoría de la información y la cibernética constituyen un problema. A veces se afirma que la teoría de la información es parte de la cibernética y otras, en cambio, se defiende que la cibernética es parte de la teoría de la información. Esta última solución parece ser la más acertada ya que, mientras la teoría de la información tiene por objeto sustancialmente las

cantidades y los grados de la certeza y por tanto es una parte de la matemática, por su parte la cibernética puede ser considerada como una parte de la lógica o de la matemática y es la esfera o campo de competencia de la teoría de los ingenios automáticos y de las técnicas para su construcción.

De todas formas, el campo de la cibernética cada día se extiende más. Aparte de las aplicaciones cada día más numerosas quc las máquinas encuentran en el terreno de la tecnología industrial, actualmente hay máquinas que pueden descubrir las pruebas de un teorema de lógica, resolver ecuaciones trigonométricas y de cálculo diferencial o integral. Se ha construido una maquina para jugar a las damas, capaz de corregir la estrategia de su juego y vencer, durante cierto tiempo, a su propio constructor. Existen máquinas para enseñar, que dan instrucciones sobre una materia determinada y controlan luego las respuestas dadas por el alumno a la vez que critican sus errores. Se ha ideado una máquina que simula un interrogatorio al que un psiquiatra somete a su paciente. Además se prevé que, en un futuro próximo, las máquinas podrán recordar, preparar, discernir modelos constantes en datos desordenados, hallar nuevas combinaciones de viejas informaciones y efectuar hallazgos verdaderamente auténticos. Todavía no se sabe si una máquina podrá formular una hipótesis científica como la de Newton, componer una sinfonía o un poema como el de Dante, pero no faltan esperanzas ni profecías a este propósito. Wiener y Von Neumann (que son las mayores autoridades en esta materia) afirman que las máquinas podrán reproducirse a sí mismas, en cuyo caso toda diferencia entre la máquina y el organismo viviente (caracterizado precisamente por su autorreproducción) acabaría por desaparecer.

No es de maravillar que, a propósito de las máquinas, se hayan formulado las más audaces profecías y, entre éstas, la de que en el futuro se confiará a las mismas las decisiones fundamentales de naturaleza política, económica, social, etc. que conciernen al destino de los hombres.

Por otra parte se observa que un ingenio automático no es mejor que su programa, que la cualidad de su decisión está determinada por la información que se le suministra y que el hombre es quien decide sobre ella. Si se ponen en la máquina informaciones disparatadas, si se eligen problemas erróneos o se formula un problema verdadero de manera equivocada, la máquina dará soluciones insatisfactorias; en otras palabras, el hombre obtendrá de las máquinas la respuesta que merece. Desde el punto de vista teórico, el teorema de Godei (§ 794) parece excluir la posibilidad de construir una máquina que resuelva *todo problema*. Por lo tanto, se tiende actualmente a hablar de una "simbiosis" entre el hombre y la máquina y, en este sentido, afirma Wiener en su libro que el hombre está en la máquina como, en la antigua concepción teológica, Dios estaba en el hombre.

Desde el punto de vista filosófico, lo que resulta claro de los planteamientos fundamentales de la teoría de la información, de la cibernética y de los problemas y polémicas nacidos de las mismas es, en primer lugar, el vaciamiento de todo significado de las tradicionales antítesis metafísicas entre materialismo y espiritualismo, entre

determinismo e indeterminismo y, positivamente, el descubrimiento y la puesta en práctica de instrumentos de investigación (cálculos, modelos, estructuras) que expresan la situación fundamental en que se encuentra el hombre: hundido en un mundo en el que operan, a veces de modo hostil e imprevisible, las fuerzas de la casualidad, el hombre se encuentra en lucha con estas fuerzas por un orden, o un complejo de órdenes, que nunca es total ni definitivo.

862 ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo no es una doctrina científica como la teoría de la información, ni tampoco una doctrina filosófica como la fenomenología o el existencialismo. Es más bien una *tendencia metodológica* que se manifiesta hoy en muchos campos del saber y que puede tener relaciones más o menos estrechas con distintas orientaciones filosóficas. Sus fundamentos filosóficos son, salvo algunas excepciones, los mismos que constituyen la base de la teoría de la información y de la cibernética: el estructuralismo obedece igualmente a la exigencia de hallar una mediación entre el desorden y el orden, esto es, reducir la casualidad de los fenómenos que se presentan en un determinado campo (o en varios campos) de investigación o de experiencia a un orden relativamente constante que muestre sus relaciones recíprocas v haga posible su explicación y previsión probable.

El término 'estructura' se usa corrientemente en el lenguaje común y en las ciencias para designar el conjunto coligado de las partes de un complejo que tiene por objeto garantizar la permanencia y el funcionamiento del propio complejo. Constituyen la estructura de un edificio las partes que aseguran la estabilidad del mismo y le permiten responder al uso para el cual ha sido destinado. Se entiende por estructura de un organismo, el conjunto de órganos que permiten al mismo desarrollar sus funciones y de esta manera sobrevivir y desarrollarse. En una organización cualquiera, la estructura es el plano de las actividades o de los órganos que mantiene en pie la organización misma, permitiéndole funcionar para sus propios fines. En este sentido, el término ha sido empleado frecuentemente en la filosofía moderna v contemporánea (Marx, Dilthey, la fenomenología, el existencialismo) y también en la psicología de la forma o *gestaltismo* (§ 796), la cual ha mostrado que los actos psíquicos no se explican mediante la agregación de elementos simples preexistentes, sino que constituyen *formas* o *estructuras* que determinan la naturaleza de sus elementos.

Sin embargo, en el sentido de una orientación metodológica definida, el estructuralismo contemporáneo ha nacido en la lingüística por obra de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Su *Curso de lingüística general, (Cours de linguistique genérale)*, obra postuma publicada por primera vez en 1916, comenzó a ejercer influencia a partir de 1930. Los fundamentos de la concepción de Saussure son los siguientes: 1) la distinción de la *lengua* del *lenguaje* considerado como facultad genérica que se encuentra a caballo de varios campos (físico, fisiológico, psíquico, social) y de la

palabra que es el acto del sujeto parlante; 2) la concepción de la lengua como "una totalidad y un principio de clasificación", como "un sistema que conoce solamente el orden que le es propio" comparable al juego de ajedrez en el cual el sistema complexivo de las reglas permanece inmudable si cada una de sus piezas son de madera o de marfil, pero cambia totalmente si disminuye o aumenta el número de las piezas, es decir, la "gramática" del juego (*Cours de linguistique genérale*, 1922, p. 43).

La conciencia de la lengua como "sistema", o como luego se dirá "estructura", permitió a Saussure distinguir la dimensión *sincrónica y* la dimensión *diacrònica* de la lengua misma. La dimensión sincrónica es el orden simple entre los elementos lexicales, gramaticales y fonológicos propios de una lengua y que, en su conjunto, constituyen, no un simple agregado, sino un "sistema" de elementos vinculados entre sí por relaciones recíprocas. La dimensión diacrònica es el conjunto de variaciones que experimenta un sistema lingüístico bajo la acción de acontecimientos que, no sólo le son extraños, sino que no forman sistema entre sí. El mismo Saussure insistía en el carácter no necesitante de la estructura sincrónica: "En la lengua, dice, ninguna forma garantiza la conservación de la regularidad cuando ella rema sobre cierto punto" *(Cours,* p. 131). Son varias las veces que, a lo largo de la obra, pone en claro los elementos casuales que interfieren en cualquier sistema lingüístico.

Una concepción análoga de la lengua con la introducción del término estructura se expresaba en las tesis anónimas presentadas al primer congreso de filología eslava celebrado en Praga el año 1919 y que inauguró la actividad del Círculo lingüístico de Praga. Tres lingüistas rusos, R. Jakobson, S. Karcevsky, N. Trubetzcoy, refiriéndose precisamente a Saussure, presentaron al primer congreso internacional de lingüística, celebrado en La Haya el año 1928, la propuesta de estudiar la lengua a través de las • combinaciones estructurales de sus elementos, llamados *fonemas.* "Definir un fonema, afirmaba Trubetzkoy en un artículo de 1933, significa señalar su puesto en el sistema fonológico, lo que sólo es posible si se tiene en cuenta la estructura del sistema mismo... La fonología parte del sistema como de un todo orgánico cuya estructura estudia."

Estas ideas dominan gran parte de la lingüística contemporánea y han dado lugar, además de a un conjunto imponente de investigaciones lingüísticas específicas, a importantes trabajos de conjunto como la obra sobre el *Lenguaje* de Leonard Bloomfield (1933), en la cual se define el fonema como "la unidad mínima dotada de características sonoras distintivas" y por lo tanto es una unidad de significado y no solamente de sonido (*Language*, 1933, p. 4).

Desde este punto de vista, cada lengua *elige* sus fonemas, pero esta elección no es casual, es decir arbitraria, ni natural o necesaria porque toda elección condiciona o limita a las demás y todo grupo o serie de elecciones está condicionado por la exigencia de la eficacia comunicativa del lenguaje. En consecuencia, los fonemas pueden reducirse a *tipos* que la ciencia del lenguaje se propone determinar.

Un paso adelante sobre esta misma vía lo ha dado Noam Chomsky *(Aspects of the Theorv of Sintax*, 1965) que ha dado nuevo vigor a la vieja teoría de la gramática universal, o sea, de una gramática que considere lo que todas las lenguas tienen necesariamente en común y determine la estructura universal de todas ellas. Chomsky ha revalorado los precedentes históricos de esta gramática y especialmente la gramática general razonada de Port-Royal *(Lingüística cartesiana*, 1966) y habla de una *gramática generadora* como "un sistema de reglas que, en cierto modo explícito y bien definido, asigne descripciones estructurales a las frases", considerándola no ya como un modelo presente en los parlantes u oyentes de una lengua determinada sino como "la descripción estructural de las frases que se producen en aquella lengua" *(Aspects of the Theorv Sintax*, p. 8 y sigs.). Chomsky ha tratado de responder en otros términos al problema de cuáles son las estructuras gramaticales que hacen posible efectuar previsiones válidas y verificables, relativas a las lenguas particulares. Para responder a este problema, hay que encontrar primero los modelos estructurales de cada lengua particular v luego llegar a previsiones verificables, concernientes a las estructuras comunes a todas las lenguas.

Alguien ha comparado la obra de Chomsky, por su gran importancia, a la revolución de Copérnico o a la de Kant (E. Bach en *I problemi attuali della linguistica,* 1968, p. 151). En todo caso, el método estructuralista de la lingüística presenta analogías sustanciales con el método de la axiomatización empleado en las ciencias matemático-naturales. Se trata aquí también de construir un *modelo* que, en lugar de objetos provistos de caracteres intuitivos, se valga de *símbolos* oportunos cuyas *reglas* de combinación sean enunciadas por los *axiomas.* Y en segundo lugar, se trata de "interpretar" el modelo, poniéndolo a prueba en un campo específico (que en este caso es una lengua determinada) v determinando qué axiomas hayan de modificarse y cambiarse hasta que el modelo se aproxime todo lo posible al campo de experiencia que el mismo debe describir.

No hay duda de que el método estructuralista favorezca la dimensión sincrónica con respecto a la diacrònica. Los conceptos de desarrollo, de historia, de progreso, son ajenos al mismo. El método estructuralista tiende a reducir las variaciones diacrónicas de una estructura o a la operación de las reglas propias de la misma estructura o a posibilidades comprendidas en una estructura más general (estructura de grupo) que comprende juntamente la estructura de partida y sus variaciones. Pero no pretende negar el carácter "creativo" del lenguaje ni limitar arbitrariamente las elecciones de cada uno de los hablantes. No obstante, el carácter de modelo teórico o formal que la estructura asume en las doctrinas de algunos lingüistas ha movido a otros a acentuar la concepción *funcionalista* del lenguaje. Andre Martinet, por ejemplo, afirma que "se puede hallar una estructura en el lenguaje únicamente, por así decirlo, en su funcionamiento" y que "la función es el criterio de la realidad lingüística" *(A Functional View on Language*, 1962, cap. I). La consideración de la función permite penetrar mas profundamente en la realidad de la lengua; definida como "un instrumento de comunicación

según el cual la experiencia humana se analiza diferentemente en cada comunidad, en unidades o *monemas* con un contenido semántico y una forma fónica" y evitar la reducción arbitraria de la realidad lingüística a esquemas preconstituidos que podrían hacer descuidar los hechos observables.

En realidad no subsiste una oposición de principio entre estructuralistas y funcionalistas. Los primeros acentúan la importancia del modelo teórico, los segundos la de su interpretabilidad en términos de hechos empíricos. Pero está claro que un modelo teórico, si no es un simple esquema formal, en cuyo caso basta, para su validez, la ausencia de contradicciones internas, debe tener una *funcionalidad* suya, que es luego su teleología intrínseca porque debe describir (o sea, explicar v prever) el modo cómo la realidad a que el mismo se refiere se conserva en sus elementos fundamentales y en el cuadro de sus posibles variaciones. El modelo de un edificio arquitectónico que no garantice la estabilidad del edificio y su correspondencia al objeto para el cual ha sido construido no podría valer como estructura' de dicho edificio. Consideraciones análogas son válidas para la estructura de los organismos vivientes, que no se puede entender prescindiendo de sus funciones y para cualquier tipo o especie de estructura, referida a cualquier campo que sea. Por consiguiente, la funcionalidad de una estructura es el fin intrínseco de la misma estructura y la medida de su validez.

Estas consideraciones valen para todos los campos (numerosísimos) a los que se extiende o trata de extenderse la metodología estructuralista. Entre estos campos puede considerarse como el más principal la antropología cultural, en la cual esta orientación ha sido hecha valer hacia el año 1930 por el etnólogo inglés A. R. Radcliffe-Brown, pero que ha encontrado su más brillante defensor en el francés Claude Lévi-Strauss. Ya en su obra *Las estructuras elementales del parentesco (Les structures élémentaires de la párente,* 1947), para dilucidar tales ' estructuras v construir su matriz común, Lévi-Strauss se fundaba en la analogía con la lingüística. Considerando la prohibición del incesto, que es común a todas las sociedades aunque en formas y límites muy diversos, ponía en claro la relación entre ia casualidad y el orden que es el presupuesto de toda consideración estructuralista. "El *hecho de la regla,* decía él, considerado independientemente de sus modalidades, constituye la esencia misma de la prohibición del incesto. Porque si la naturaleza abandona el connubio a la casualidad y a la arbitrariedad, es imposible a la cultura no introducir un orden, de una naturaleza cualquiera, allí donde no existe. El objetivo primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por tanto, sustituir en este terreno como en los demás, la organización al acaso" *(Les structures élémentaires de la parenté*, 1967, p. 37).

Pero aun aquí el orden de que se habla es de naturaleza objetiva, pertenece a la misma realidad social. En otros escritos, Lévi-Strauss ha considerado el orden estructural como un *modelo* que no es reducible a las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Un modelo estructural, dice él, ha de satisfacer a cuatro condiciones. En primer lugar, tiene que ser *sistemático,* es decir, constar de elementos tales que la modificación de uno cualquiera de ellos comporte la modificación

de todos los demás. En segundo lugar, debe pertenecer a un *grupo de transformaciones* cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia de modo que el conjunto de estas transformaciones constituya un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades indicadas han de permitir prever de qué manera reaccionará el modelo en el caso de la modificación de uno de sus elementos. Finalmente, el modelo debe estar construido de tal modo que su *funcionamiento* pueda dar cuenta de todos los hechos observados (*Anthropologie structurale*, 1958, p. 306). Con estas modificaciones Lévi-Strauss reporta la noción de estructura a la de modelo formal y cita explícitamente un pasaje de la obra de Von Neumann y Morgenstern, *Teoría de los juegos y comportamiento económico* (1944). Sin embargo, Lévi-Strauss no mantiene coherentemente este punto de vista, pues busca una garantía de la objetividad del modelo estructural elaborado por los etnólogos y halla esta garantía en la actividad inconsciente que domina, no solamente los hechos sociales, sino también el estudio y la consideración de tales hechos y, por tanto, la construcción de los modelos estructurales, reconociendo así la correspondencia necesaria entre tales modelos y las estructuras objetivas de la sociedad a la que ellos ayudan a comprender. La "antropología (escribe a este propósito) no hace sino demostrar una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al que se aplica (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962).

Desde este punto de vista, el estructuralismo se transforma de orientación metodológica en una metafísica de vieja estampa. La estructura no sería un instrumento conceptual, un modelo teórico destinado a encuadrar los hechos observables, a determinar sus reglas de combinación y a hacer posible la previsión, sino el Ser o la Sustancia que se expresa igualmente en la realidad de las cosas y en el conocimiento de esta realidad, garantizando la correspondencia o, como dice Lévi-Strauss, la *homología* entre realidad y conocimiento. Sobre esta base, el estructuralismo parece vincularse con la metafísica del Ser que inspira la última fase del pensamiento de Heidegger (§ 847). En los escritos de un psicoanalista francés, Jacques Lacan, las estructuras cotejables en las más diversas actividades del hombre, sobre todo en la simbólica (o lingüística) que es la dominante, se atribuyen al Inconsciente que, precisamente por ser tal, es el *otro* del hombre. Otro que luego es el *Logos,* es decir, la revelación del Ser en el lenguaje. Y precisamente a través de un análisis estructuralista de las llamadas "ciencias humanas" (biología, filología, economía) Michel Foucault llega a formular su profecía sobre el próximo fin del hombre (*Les mots et les choses*, 1966). Según Foucault, el hombre es una invención lingüística; el reconocimiento del mismo como sujeto capaz de iniciativa, de elección, etc., se debe a la pérdida del concepto tradicional del lenguaje como pura representación de las cosas en su orden inmutable, extravío que hace del hombre un ente limitado, opaco, impenetrable. Como tal, el hombre se convierte en un enigma insoluble: no se identifica con la vida que continuamente se le escapa y le amenaza con la muerte, no se identifica con el trabajo que también se le escapa no sólo cuando ya está terminado sino también muchas veces cuando todavía no está comenzado, no se identifica con el lenguaje que se lo encuentra

ya hecho y articulado en sus leyes antes que él. Pero si el lenguaje, como ya está ocurriendo, vuelve a su naturaleza de manifestación del Ser, el hombre "volverá a la inexistencia serena en la que le entretuvo durante algún tiempo la unidad imperiosa del Discurso" *(Les mots et les choses)*. Como se ve, se trata del anuncio profético de una nueva "época del Ser" de la cual ya había hablado Heidegger.

Está claro que el estructuralismo, si es un válido instrumento metodológico para la sistematización y previsión de los hechos observables en campos diversos, no se presta lo más mínimo a ser utilizado para profecías apocalípticas y totalitarias de esta índole. No obstante, también puede hallarse una rigidez metafísica de la noción de estructura en las interpretaciones estructuralistas del marxismo. Louis Althusser, por ejemplo, aun proponiendo una interpretación del concepto marxista de "estructura" en los términos del estructuralismo moderno, insiste en el carácter "real" de la estructura, en el sentido de que lo real es independiente de todo conocimiento, aunque sólo pueda definirse a través del conocimiento. "Lo real, escribe Althusser, forma un todo con sus medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida o por conocer" y en este sentido es un "campo teórico inmenso y vivo, continuamente en evolución, en el que los acontecimientos de la historia humana pueden ser dominados por la práctica del hombre porque están sujetos a su captación conceptual, a su conocimiento" (*Pour Marx*, 1965). Desde este punto de vista, la distinción establecida por Marx entre estructura y superestructura viene a menos y queda sustituida por la distinción entre una estructura *global*, que es el modo de producción inclusivo de todos los elementos, hasta los ideológicos, que lo condicionan, y una estructura *regional* que da a ciertos fenómenos eí carácter de objetos económicos y que está situada en un lugar definido de la estructura global (Althusser-Balibar, *Lire le Capital*, 1965). El conocimiento puramente teórico y desinteresado de la estructura global se convierte entonces v viene a ser la condición indispensable de la praxis política.

Como se ve, el estructuralismo oscila, a veces incluso en la obra de un mismo autor (como en el caso de Lévi-Strauss), entre una interpretación realista y una interpretación metodológica de la estructura. Según la interpretación realista, la estructura es la "realidad" que constituye el Hombre o el Ser, o el Mundo social. En la interpretación- metodológica, cada estructura es un modelo *hipotético* que hace posible reconocer relaciones verificables entre hechos o conjuntos de hechos y proporcionar el cuadro general de estas relaciones, que a su vez permite la previsión estadística de sus transformaciones. En todo caso, no obstante, el estructuralismo se opone a toda forma de subjetivismo idealista (cuya liquidación constituye incluso en el dominio de las ciencias humanas) y de historicismo. El estructuralismo no es antihistórico sino más bien ahistórico. La individualidad histórica de los acontecimientos, fundada en sus parámetros cronológicos y geográficos, queda fuera de su consideración. La dimensión diacrònica de un modelo estructural no tiene nada que ver con un "proceso histórico" que es siempre progreso o regreso, involución o desarrollo, nacimiento u ocaso. La estructura es, más bien, un *grupo de transformaciones* en el sentido específicamente

matemático de la palabra 'grupo' que indica simplemente un modelo constituido por elementos cualesquiera entre los cuales median relaciones de naturaleza reversible, como son las que existen entre los números enteros positivos y negativos. Fuera de sus rigideces metafísicas y en el uso provechoso que del mismo hacen las ciencias, el estructuralismo es una confirmación del carácter limitado de la razón que se encuentra en lucha con la casualidad y de ella obtiene, mediante el cálculo de lo probable, el fundamento de la validez de sus conocimientos.

863 LA NUEVA BIOLOGÍA

El concepto de la evolución ha proporcionado, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el esquema general de la concepción del mundo aceptado por las más distintas filosofías. El positivismo, el espiritualismo, el pragmatismo, el naturalismo han recurrido también a este esquema que, además, puede hallarse implícita o explícitamente defendido por Nietzsche, por Peirce, por Bergson o por Santayana. Según este concepto, la evolución es el progreso natural y necesario de todo el universo, progreso que comienza en la nebulosa cósmica y que, a través del desarrollo ininterrumpido del mundo inorgánico y orgánico, continúa en la evolución "superorgánica" del mundo humano e histórico. Las características de este proceso son: 1) su *universalidad,* por la cual ningún aspecto de la realidad se sustrae a! mismo; 2) su *unicidad y continuidad,* por medio de las cuales todos los aspectos de la realidad encuentran en el mismo un puesto determinado; 3) su *necesidad* por cuyo medio este proceso es infaliblemente progresivo y deja prever su ulterior desarrollo y el surgir de nuevas formas superiores de vida humana y social.

Las interpretaciones espiritualistas de este concepto, que han tratado de sustraerlo al determinismo materialista, no han alterado sus caracteres esenciales. Bergson, que había reconocido a la evolución vital el carácter de creación libre e imprevisible considerándola el producto de una fuerza espiritual, añadía como fin de la misma la realización de una humanidad unificada por el misticismo. Más recientemente, el jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) afirmaba que la evolución es un postulado general al que deben adecuarse todas las teorías, hipótesis y sistemas y al cual deben satisfacer para ser pensables y verdaderos. Consecuentemente, afirmaba la unidad de la vida como un plano o diseño general del curso evolutivo. "La sustancia viviente esparcida por la tierra, enseña, desde las primeras fases de su evolución, los lineamientos de un solo y gigantesco organismo." El término de la evolución sería entonces un "Punto Omega", constituido por una "Superconciencia" de dimensiones planetarias, formada por una pluralidad unificada de pensamientos individuales que se combinan y se refuerzan unos a otros en el acto único de un Pensamiento unánime (*Il fenomeno umano,* 1955).

En los últimos decenios, el modelo evolucionista para la explicación del universo en su totalidad ha desaparecido casi por completo. Por un lado, las filosofías neoempirísticas y, en general, las que tienen en cuenta los datos de la ciencia y de la evolución crítica que la ciencia ha

experimentado por efecto de su planteamiento probabilista, tienden a relegarlo al dominio de la "metafísica" de vieja estampa o a ignorarlo prácticamente. Por otro lado, las filosofías de manifiesta inspiración metafísica, como la fenomenología y algunas formas del existencialismo rechazan aquel modelo por su obvio carácter "naturalista". En el ámbito de las ciencias físicas, menos en alguna incidental especulación cosmológica, a que se entregan algunos astrónomos, dicho modelo ha sido totalmente abandonado. El único campo en el que sigue manteniéndose válido y empleándose de continuo es el de las ciencias biológicas. Pero en este campo, ha perdido los rasgos que le caracterizaban en su formulación ochocentista. La evolución de que hoy hablan los biólogos no es única, ni continua, ni necesaria, ni mucho menos necesariamente progresiva. En una obra famosa sobre el significado de la evolución *(The Meaning of Evolution*, 1949), George Gaylord Simpson al exponer en una feliz síntesis los resultados de los estudios a este propósito, habla del *oportunismo* de la evolución en contraste con el carácter necesitante que se le atribuía tradicionalmente. En la historia de la vida ocurre lo que *puede* ocurrir, no lo que *debe* ocurrir. La vida aprovecha las posibilidades que se le ofrecen por el ambiente o por otras formas vivientes y estas posibilidades nunca son infinitas sino que siempre están limitadas y a menudo estrictamente limitadas. Los cambios suceden cómo pueden y nò cómo hipotéticamente sería mejor que sucedieran. Todo cambio abre muchas posibilidades, pero elimina otras; a veces algunas oportunidades dejadas abiertas por el desarrollo de la vida no son aprovechadas por organismos adecuados. Desde este punto de vista, la evolución no es, según dice Simpson, ni completamente ordenada ni completamente desordenada, ni tampoco muestra un único plan uniforme o un progreso firme y gradual hacia un fin discernible: "la historia de la vida es una extraña mezcla de lo que es controlado y de lo que es casual, de sistemático y de asistemático" (*The Meaning of Evolution*, 1951, p. 185). El carácter necesariamente progresivo de la evolución queda así fuera de cuestión. Cualquiera que sea el criterio que se elija para definir el "progreso", la historia de la vida presentará ejemplos no sólo de progreso sino también de regreso o de degeneración.

Desde este punto de vista tampoco se excluye la reversibilidad de la evolución, o sea, que ciertas especies o formas vivientes puedan retornar a través de mutaciones evolutivas a niveles más bajos. La misma evolución de la especie humana no se ha desarrollado a través de una línea única e ininterrumpida, sino a través de líneas diferentes cuyo origen común es muy difícil de descubrir. Tal como actualmente es la humanidad, ésta es el producto del desarrollo paralelo de líneas diversas (Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving*, 1962).

Las ciencias biológicas están atravesando un período de ajustamiento conceptual análogo al que experimentaron las ciencias físicas en los primeros decenios del presente siglo. En párrafos anteriores, se ha hecho alusión al descubrimiento del DNA, o sea, de la estructura de la sustancia genética y del código mediante el cual el DNA transmite los caracteres genéticos. Las posibilidades que se abren de influir en la transmisión de los caracteres hereditarios, de producir híbridos o de regular el sexo de los

que han de nacer, la técnica de los trasplantes, el descubrimiento de drogas, sobre todo de alucinógenos, que simulan estados psíquicos y que pueden ser empleados eventualmente para corregirlos, son otros tantos hechos y perspectivas que llevan a hablar de una "revolución biológica" y dan ocasión a los propios científicos para aventurar las más audaces profecías sobre la capacidad del hombre en orden a controlar a su arbitrio fa evolución biológica. Sin embargo, los problemas morales y sociales que emergen de tales perspectivas así como las reacciones que su realización puede provocar sobre la vida humana en general, todavía no han sido estudiados con la seriedad necesaria.

864 LA NUEVA TEOLOGIA

El pensamiento teológico de Karl Barth (§ 842) y el de Rudolf Bultmann (§ 853) han sentado las premisas de un cambio en la teología contemporánea. Este cambio se inició por obra de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), un pastor protestante que fue el animador de la llamada "Iglesia confesante" que se oponía al nazismo en nombre del Evangelio y que, detenido por la Gestapo en 1943, fue asesinado por los nazis en Flossemburg poco antes de la liberación. Los principales escritos de Bonhoeffer son los siguientes: *Acto y ser* (1931), *Creación y caída* (1933), *La imitación* (1937), *Vida en común* (1938), *Etica* (postumo, 1949), *Resistencia y rendición* (postumo, 1951), *Tentación* (postumo, 1953).

Por primera vez, en la obra de Bonhoeffer, se intenta una interpretación *no-religiosa* de la fe: es más, se contrapone la fe a la religión. Barth y Bultmann, siguiendo los pasos de Kierkegaard, habían concebido la fe como la inserción de la Eternidad en el tiempo, de la Transcendencia en la existencia y habían tratado (sobre todo Bultmann) de liberarla de todo elemento cosmológico o mítico. Pero, según Bonhoeffer, ni uno ni otro llegaron a la "interpretación no-religiosa de los conceptos teológicos", pues ambos presuponían la religión como condición de la fe *(Resistencia y rendición*, p. 248-49). Bonhoeffer niega tal presupuesto. El mundo ha llegado a adulto y ha demostrado que puede vivir sin religión. El intento, muchas veces repetido por la apologética religiosa, de llevarlo a depender de creencias de las cuales se ha liberado, se asemeja al intento de volver a la juventud a un individuo que ya es un hombre maduro (*Ib.*, p. 246). Esto quiere decir que el espacio que hay que atribuir a Dios no está en los confines del conocimiento o de la existencia humana, ni tampoco más allá de los límites de la debilidad, de la muerte, de la culpa del hombre, sino en el centro del hombre y de su mundo (*Ib.*, p. 216). Desde este punto de vista, la relación entre Dios y el mundo cambia radicalmente, como también cambia radicalmente el problema de la fe. Dios no pertenece a la esfera de lo trascendente o de lo sobrenatural, sino a la esfera de la naturaleza, entendida más allá de las alternativas del vitalismo y del mecanismo, como "una forma de vida que Dios ha mantenido en el mundo caído y ha dirigido hacia la justificación, la redención v la

renovación por medio de Cristo" (*Ethick*, p. 103). Desde el punto de vista formal, lo "natural" está definido de la voluntad de Dios de conservarlo en su orientación hacia Cristo. Desde el punto de vista del contenido, lo "natural" es la forma de la vida que se conserva, la forma que abraza a toda la humanidad. La razón no es un principio divino de conocimiento ni el orden al cual el hombre se eleva mas allá de lo natural, sino que ella misma es una parte de la forma preservada *de* vida y precisamente la adaptada a la función de llevarla a la conciencia de "percibir como unidad todo lo que hay de íntegro y de general en lo real" (*Ib.*, p. 103). Desde este punto de vista, Dios no es sino la voluntad misma de vivir, inmanente en la vida, porque sólo Dios da a la vida la forma en que la misma puede vivir y sin la cual caminaría a su propia destrucción (*Ib.*, p. 106). El mundo y Dios no constituyen dos realidades sino una sola, la realidad de Dios que "se ha hecho manifiesta en Cristo en la realidad del mundo". La esfera de la realidad es la de la realización de Cristo, en la cual la realidad de Dios y la realidad del mundo están unidas (*Ib.*, p. 64).

Desde este punto de vista, la fe se identifica con una moral *natural* y *humana*: adjetivos que implican, en el contexto de Bonhoeffer, la unidad del mundo y Dios, de la humanidad y Cristo. Esta unidad conduce a la aceptación integral y sin condena de lo que es natural y humano. "Precisamente como en Cristo la realidad de Dios ha entrado en la realidad del mundo, así también lo que es cristiano ha de encontrarse sólo en lo que es mundano, lo 'sobrenatural' sólo en lo natural, lo sagrado sólo en lo profano y lo revelado sólo en lo racional" (*Ib.*, p. 65). Ser cristiano no significa ser religioso de un modo particular ni cultivar una determinada manera de ascetismo, sino ser hombre. No es el acto religioso lo que hace de un cristiano lo que él es, sino la participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo (*Resistencia y rendición,* p. 266).

En esta teología de Bonhoeffer se puede fácilmente reconocer algunos rasgos del panteísmo clásico, como la unidad de Dios y del mundo, la identificación de la voluntad divina con la voluntad de vivir. Pero se trata ciertamente de un panteísmo no naturalista, porque cuando Bonhoeffer habla del 'mundo', de la realidad', de la 'naturaleza', de la 'vida' no hace referencia alguna al mundo o a la naturaleza física, sino exclusivamente al mundo de los hombres y a su vida asociada, en la cual la 'razón', que es ella misma una forma de la vida querida o conservada por Dios, tiene por objeto determinar derechos y deberes. Y en esta determinación se muestra él sobradamente libre de prejuicios: el derecho al uso libre del propio cuerpo, al ejercicio de la actividad sexual, a la limitación de los nacimientos, lo reconoce Bonhoeffer y lo defiende e insiste sobre toda otra consideración de la *Etica* sobre la exigencia del amor como la única reconciliación posible del hombre con Dios en Jesucristo. Con el amor cesa la desunión de los hombres con Dios, con los demás hombres y consigo mismos, y el origen del hombre se pone de nuevo en sus manos (*Ethick,* p. 175).

Los temas fundamentales de la teología de Bonhoeffer han sido vulgarizados en un librito del obispo anglicano inglés John A. T. Robinson, *Delante de Dios* (*Honestto God,* 1963) que ha tenido gran éxito de público.

Robinson dirige- su polémica, en primer lugar, contra el supranaturalismo, entendido como la separación del ser de Dios, del ser del hombre. Si se diera

esta separación, el mismo concepto, fundamental para el cristianismo, de un Dios-hombre sería imposible. Pero si no se da, la afirmación de Dios como realidad transcendente o como ser personal resulta a su vez imposible. El problema de Dios es simplemente el de reconocer lo que hay de más verdadero, de más auténtico en la experiencia humana. Robinson sigue en este punto, aunque con oscilaciones incoherentes, la tesis de Feuerbach (§ 595) según la cual la conciencia que el hombre tiene de Dios es en realidad Ya conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Robinson añade a esta tesis que la última realidad que constituye la unidad del mundo y de Dios es el amor. Jesús no es más que la realización perfecta del amor de Dios. Jesús se ha "despojado" según la expresión de San Pablo *(Ad Phil.*, II, 6-11), enteramente, no de su divinidad, sino de sí mismo, de todo deseo de llamar la atención sobre sí mismo, de toda pretensión de estar en pie de igualidad con Dios, y de esta manera se ha revelado Dios. Con su aniquilarse y rendirse a los demás en el amor, Jesús ha desvelado y puesto de manifiesto que el Fundamento del hombre es el amor.

En el tratado de Robinson, lo mismo que en la obra de Bonhoeffer, la polémica contra el teísmo alcanza su punto límite. De Dios se habla sólo con relación a Jesús y a los hombres y de la transcendencia sólo como de la relación entre el hombre y otro hombre. Pero ya en 1961, el anuncio de Nietzsche "Dios ha muerto" *(La alegre ciencia*, 1882, § 108, 125, 343) se había convertido en la bandera de una "nueva teología" que, aun declarándose cristiana y hablando en nombre de la Biblia trataba de poner entre paréntesis el problema mismo de Dios. Un sociólogo norteamericano, Gabriel Vahanian, publicó aquel mismo año un libro titulado *La muerte de Dios* cuya tesis es que la imagen de Dios, formada a través de la tradición cristiana, es un compromiso entre el cristianismo y la cultura griega, por tanto un "ídolo" que no tiene significado alguno para nuestra cultura. El mismo año 1961, el teólogo norteamericano William Hamilton, en un libro titulado *la nueva esencia del cristianismo* afirmaba: "Cuando hablamos de la muerte de Dios no hablamos sólo de la muerte de los ídolos o del ser falsamente objetivado en los cielos; hablamos también de la muerte en nosotros de toda capacidad de afirmar una cualquiera de las imágenes tradicionales de Dios. Entendemos que el mundo no es Dios y que no lleva hacia Dios" *(The New Essence of Christianity*, p. 58-59). En 1963, el teólogo Thomas Altizer de la Universidad de Atlanta afirmaba que la primera condición de un nuevo conocimiento religioso es la admisión de la muerte del Dios del cristianismo. "Debemos reconocer, dice, que la muerte de Dios es un hecho histórico: Dios ha muerto en *nuestro* tiempo, en *nuestra* historia y en *nuestra* existencia" (*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 1963, p. 13).

Aquel mismo año de 1963 el teólogo Paul van Burén sometía a crítica el lenguaje teológico en su escrito *El significado secular del Evangelio,* desde el punto de vista del neo-empirismo lógico. La crítica de Van Burén es la más radical porque tiende a demostrar que la misma palabra 'Dios' no tiene ningún significado, es decir, no puede referirse ni a una realidad objetiva ni a una realidad subjetiva, como sería una experiencia humana

cualquiera. "El empirista que hay en nosotros, ha escrito Van Burén, encuentra el nudo de la dificultad, no en lo que se dice acerca de Dios, sino precisamente en el hablar de Dios. Nosotros no sabemos *qué cosa* es Dios ni cómo se usa la palabra 'Dios'. Parece que esta palabra funciona como un nombre y, sin embargo, los teólogos nos dicen que no podemos usarla como los demás nombres para referirla a algo especifico." El problema no se resuelve con sustituir la palabra Dios con otras palabras: aunque sustituyamos la letra *X*, el problema sigue en pie porque la dificultad concierne entonces al modo de funcionar *X* (*The Secular Meaning of the Gospel*, 1966, p. 84). Desde este punto de vista, el lenguaje cristiano es simplemente un lenguaje emotivo o exhortativo, un lenguaje que debe iluminar a los hombres sobre las actitudes que han de tomar o sobre los modos particulares de actuar fundados en la razón inexpresa de que las cosas pueden ser de un modo particular. Así la afirmación "El reino de Dios está cerca" no puede verificarse empíricamente, sino la actitud expresada por ella está abierta a la venficación mediante la consideración de la conducta de aquel que hace dicha afirmación. (*Ib.*, p. 131).

El aspecto social y político de la nueva teología predomina en la obra de Harvey Cox, profesor de Harvard, *La ciudad secular* (1965). Según Cox, la secularización es la liberación del hombre de la tutela religiosa y metafísica, el desviar su atención de otros mundos y dirigirla sólo hacia este mundo. Tal es la característica propia de una nueva especie de comunidad humana, la *tecnópolis* que ha sucedido a la *tribu* y a la *ciudad*. Si en la tribu Dios aparecía al hombre como uno de los "dioses" y en la ciudad como una parte de la estructura cósmica, en la tecnópolis la palabra de Dios en estos dos sentidos (que siguen persistiendo), ha perdido todo significado. En la tecnópolis, la política sustituye a la metafísica como lenguaje de la teología. "Nosotros hablamos de Dios en forma secular, dice Cox, cuando reconocemos al hombre como compañero suyo, como aquel que está encargado de poner significado y orden en la historia humana" (*La ciudad secular*, 1968). Introduciéndose en la disputa sobre la "muerte de Dios" Cox ha observado que la palabra 'Dios' no ha perdido todo significado para el hombre moderno (como afirma Van Burén) sino que más bien ha adquirido tantos que impide, más que facilita, la comunicación entre los hombres. Actualmente sabemos que todas las doctrinas, los ideales, las instituciones y las formulaciones, tanto religiosas como seculares, nacen en la historia y deben ser entendidas en los términos de su contexto histórico. Pero entonces ¿cómo se puede mantener una afirmación de transcendencia en el contexto de una cultura que es radicalmente inmanentista? Solamente se puede hablando, no de un Dios que *es*, sino de un Dios que *será y* de Jesús como el primer anunciador de tal acontecimiento. La fe en Dios será reconocida por nuestro tiempo en la esperanza de un futuro "Reino de la Paz" que haga a los hombres libres de sufrir y sacrificarse en forma significante. La nueva teología se aferra de esta manera a la tradición profética del cristianismo original; la nueva teología tiene que asumir la guía de la comunidad de fe como una especie de vanguardia de la humanidad, que abre el camino a la humanización de la ciudad y del

cosmos y tiene viva la esperanza en un reino de igualdad racial, de paz entre las naciones y de pan para todos (*New Theology*, n. 4, p. 243-53).

En torno a estos escritos se ha polarizado particularmente la discusión teológica de estos últimos años. Esta discusión implica naturalmente, no sólo conceptos filosóficos, sino también orientaciones e intereses religiosos, sociales y políticos. Las confusiones entre estos diversos puntos de vista son frecuentes en las polémicas actuales que, precisamente por esto, atraen la atención de un número de personas cada vez mayor. Sin embargo, se pueden reconocer los fundamentos de tales discusiones y polémicas en las posiciones conceptuales que a continuación se resumen.

1) La nueva teología tiende a dividir la *fe* de la *religión* y a contraponerlas una frente a otra. En este aspecto, la nueva teología se inspira preferentemente en la obra de Bultmann y de Bonhoeffer. Se considera la religión como una expresión mítica o contingente de la fe, condicionada por el ambiente histórico del pasado y convertida en inaceptable en la época contemporánea dominada por el racionalismo, por la ciencia, por la tecnología. Este rechazo de la religión es, entre otras cosas, el rechazo de todo el aspecto cultural o ritual de la propia religión. Por más que todos los nuevos teólogos sean pastores o ministros de culto y (según se sabe) continúen su actividad, tienden a negar al culto todo valor con respecto a la auténtica fe. Parece ser que, en este punto, la doctrina kantiana haya sido aceptada plenamente. Tener fe no significa ejecutar actos particulares o ritos, cultivar una forma especial de ascetismo y de misticismo, sino simplemente (como dice Bonhoeffer) "ser un nombre", es decir, participar en la vida del mundo, en el sufrimiento y en el dolor de los demás y trabajar por un mundo mejor. Sin duda, la renuncia a la importancia del aspecto cultual de la fe tiende a disminuir o anular la distancia, no sólo entre las distintas confesiones cristianas, sino entre las diversas religiones y, sobre todo, entre el cristianismo y las religiones orientales: tendencia esta última reforzada por el panteísmo declarado de muchos nuevos teólogos. Desde este punto de vista, la función de la Iglesia resulta sumamente problemática. Según Van Burén, simplemente se ha disuelto (*The Secular Meaning of the Gospel*, p. 191). Según el obispo Robinson (*The New Reformation*, 1965) la Iglesia debería elegir la vía de la *kenosis*, esto es, debería "despojarse" de todo lo que le confiere privilegio y prestigio a los ojos del mundo. Según Cox, es ' la vanguardia de Dios" en la ciudad secular, pero no se identifica con ninguna de las organizaciones existentes (*La ciudad secular*, cap. VI).

2) La fe puede y debe prescindir de todo elemento *sobrenatural.* El sobrenaturalismo es precisamente el residuo de la religión mítica tradicional. Esto quiere decir que no existe un mundo distinto de aquel en que vive y actúa el hombre, un supra-mundo del que el mundo humano sería sólo la apariencia o vestíbulo. En esto, la nueva teología no es más que la aceptación pura y simple del racionalismo moderno, como se ha afirmado con el iluminismo. Por tanto no hay sitio para el *misterio.* Dios no está más allá del límite del conocimiento o de los poderes humanos, en lo inaccesible o en lo inexpresable: está en la misma naturaleza del hombre como tal. Este es el significado de la afirmación de Bonhoeffer cuando dice que Dios está en el centro del hombre y de su mundo.

3) Dios no es *transcendente* en el sentido de ser una sustancia o una realidad cualquiera, separada de la naturaleza y del mundo y dotada de una causalidad propia que puede intervenir en la modificación de los acontecimientos del mundo. La causalidad de Dios se identifica con la causalidad natural e histórica *e* incluso la iniciativa divina de la gracia opera a través de la libre elección de los hombres. Sobre este punto, si Bultmann afirmaba que el hombre debe considerar su vida auténtica como un don del futuro, proveniente de Dios (§ 853), Bonhoeffer afirma explícitamente que el hombre ha de sumergirse en la vida de un mundo "sin Dios" y evitar el intento de camuflar en cierto modo el ser-sin-Dios del mundo *(Resistencia y rendición,* p. 266). Sobre este último punto insisten los teólogos más radicales. Se trata, sin duda alguna, del panteísmo clásico, expresado en la fórmula *Deus sive natura* que identifica la causalidad divina con la mundana e histórica: con la única restricción (como se verá inmediatamente) de que el "mundo" de que se habla es solamente el de la vida y de la sociedad humana.

4) La *transcendencia* negada a Dios, constituye por el contrario el carácter de la *realidad humana.* Sobre este punto, la lección del existencialismo ha sido decisiva. El ser del hombre es transcendente en cuanto la existencia del hombre singular se halla siempre en relación con la existencia de los demás. Existir, dice Bonhoeffer, significa existir para los demás. "Lo transcendente no es un deber ser infinito, inalcanzable, sino que es el próximo alcanzable, dado una vez tras otra" *(Resistencia y rendición,* p. 278).

5) En esta transcendencia consiste el significado de la figura de Cristo. Para Bonhoeffer, Jesús es aquel que ha vivido para los demás en el amor, y por ello en el amor se identifican Dios, Cristo y el hombre (*Ethics*, p. 176). Para Hamilton, la figura de Cristo ha encarnado el "estilo" de la vida auténtica que por ello debe definirse como *imitatio Christi (The New Essence of Christianity*, p. 121). Según Van Burén, Cristo es el prototipo del amor humano y su historia es la norma de lo que debe ser la historia humana en el mundo *(The Secular Meaning of the Gospel*, p. 149). La 'divinidad de Cristo' se interpreta desde este punto de vista como el modelo, la anticipación o el anuncio de lo que el hombre es o deberá ser en su historia en el mundo. Dios vive en Cristo porque el modo de vida de Cristo, su 'ser-para-los-demás', el amor, es el modo auténtico de la existencia humana. Altizer invierte la fórmula tradicional "Jesús *es* Dios" y la cambia por la de "Dios *es* Jesús", lo cual quiere decir que Dios se ha negado a sí mismo haciéndose carne y ha dejado de existir como espíritu transcendente o desencarnado. *(The Gospel of Christian Atheism*, 1967, p. 69).

6) La nueva teología comparte las esperanzas *escatológicas* de los primeros cristianos, pero tiende a dar a la escatologia un significado nuevo y puramente mundano. El "Fin del Mundo", el "Reino de la Gracia" constituyen ciertamente la anulación o la superación del mundo humano en sus estructuras actuales, pero sólo en cuanto constituyen el advenimiento de un mundo nuevo y mejor. La afirmación "Dios *es"* (dicen ellos) hay que sustituirla por la de "Dios *será",* pero el *será* no tiene el mismo significado que el *es.* Significa solamente que Dios se

realizará como amor en una comunidad humana que se adecúe al ejemplo de Cristo. Desde este punto de vista la "nada" del mundo de que hablan las filosofías orientales es el ser, todavía desconocido e imprevisible, de este mundo nuevo. Altizer insiste especialmente en la conexión que, en este sentido, puede hallarse entre el cristianismo y las filosofías orientales: conexión, por otra parte, establecida ya (como se ha visto) por el panteísmo aceptado abiertamente o por los nuevos teólogos. Altizer dice que el movimiento de la negación radical del mundo, propia de las religiones orientales es, en realidad, la recuperación de una Totalidad sagrada o primordial, simbólicamente conocida como Brahman-Atman, Nirvana, Tao o Sunyata y se resuelve, por tanto, en una afirmación de lo Sagrado que se encuentra en la base del propio cristianismo o del cual el cristianismo constituye una forma (*The Gospel of Christian Atheism*, p. 31-40). Un ecumenismo no solamente cristiano sino universal, que comprende a todas las religiones del mundo, aunque privilegiando en cierta manera al cristianismo, aparece como la meta final de la nueva teología: una meta facilitada por la negación de la importancia del culto, del rito, de las formas mítico-simbólicas donde cada una de las religiones se expresan así como por la función demasiado problemática que se atribuye a la iglesia.

7) Con la negación del valor específico de la religión y de toda forma de culto, la nueva teología tiende a identificarse con la ética o con la política. Por algo la obra fundamental de Bonhoeffer es una *Etica* dedicada preferentemente al tratamiento de los problemas morales y políticos del mundo contemporáneo. Pero la ética de que hablan Bonhoeffer y los nuevos teólogos es, coherentemente con sus presupuestos, una ética humana y mundana que no implica renuncia, resignación o sacrificio, sino que exalta, siguiendo muchas veces las huellas de Nietzsche, los valores naturales y humanos: la salud, la alegría de vivir, el bienestar corporal, la sexualidad. Hamilton ve en el sexo el símbolo de la relación del hombre con el mundo (*The New Essence of Christianity*, p. 155) y algún otro teólogo se ha planteado el problema de la sexualidad de Jesús: si Jesús fue un hombre, ¿cómo pudo faltar el sexo en su humanidad? (Tom F. Driver, en *New Theology n. 3,* 1965, p. 118-32). La nueva teología insiste, sobre todo, en los cambios sociales y políticos que la fe auténtica debería llevar, en el espíritu del amor cristiano, a toda la comunidad humana. En su obra *Dios ha muerto* (Milán, 1967, p. 190) Hamilton dice: "La muerte de Dios es el acontecimiento menos abstracto que pueda imaginarse. Conduce inmediata y completamente a cambios políticos revolucionarios y también a las tragedias y a las delicias de este mundo." En este aspecto, la nueva teología entra a formar parte de la investigación de una nueva utopía de la que se hablará en el párrafo siguiente.

Los temas aquí insinuados constituyen sólo los puntos-clave o conceptos-base a los que se refieren teólogos, escritores y políticos que participan en la discusión en curso. Otros teólogos protestantes, anglicanos y católicos someten a crítica estos temas o los refieren (como es bastante fácil) a posiciones de la filosofía o de la teología tradicional o muestran su incongruidad e incoherencia, muchas veces

no sin razón. Pero de hecho, las discusiones acerca de estos temas tienen una parte importante en la controversia filosófica contemporánea y despiertan un interés cada vez mayor.

865 LA UTOPIA NEGATIVA

Parece descubrirse un renacimiento de la utopía ya en la interpretación dada por algunos nuevos teólogos a la escatologia cristiana. Se trata de una utopía que tiene un carácter más negativo que positivo, porque a diferencia de la utopía clásica (Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier) que prescribía, incluso en sus detalles, la forma de la ciudad ideal, se concentra sobre todo en la crítica disolvente de la sociedad real.

El carácter negativo de la nueva utopía se acentúa en el movimiento que figura bajo la etiqueta de "escuela de Francfort". Comenzó en Alemania, en Francfort del Main, cuando, en 1931, el "Instituto para la investigación social" pasó a ser dirigido por Max Horkheimer (nacido en 1895) y cuyos mayores representantes son Theodor W. Adorno (Francfort, 1903-1969) y Herbert Marcuse (nacido en 1898 en Berlín). Desterrados de Alemania al triunfar el nazismo, estos pensadores trabajaron y enseñaron luego en los Estados Unidos de América. Horkheimer y Adorno volvieron a Francfort después de la guerra; Marcuse continúa en Norteamérica.

Los tres entrelazan estrechamente la investigación filosófica con la sociológica y psicológica y declaran que se inspiran en Hegel, Marx y Freud. Pero, por un lado, se refieren a Hegel para insistir en el *absolutismo* de la razón y en el carácter negativo o *dialéctico* de la misma razón, ignorando o desconociendo la identidad positiva de realidad y racionalidad que es la tesis fundamental de Hegel. Se refieren a Marx sobre todo para la *crítica* de la sociedad capitalista y pronóstico de su fin inminente, ignorando o despreciando tanto el desarrollo de la estructura económica que, según Marx, tendría que determinar el paso a la sociedad socialista, como el concepto marxista de que el hombre está constituido esencialmente por necesidades y relaciones de producción y de trabajo que sirven para satisfacerlas. Se refieren a Freud por el concepto del *instinto,* entendido como tendencia a la vuelta a una situación originaria y por el concepto de la *represión* que el instinto experimenta en la civilización, ignorando o descuidando la función positiva que, según Freud, dicha expresión ejercita, a través del *Super-Ego*, tanto en la formación de la civilización como en la de la personalidad humana normal.

Horkheimer ha publicado sus primeros escritos en la "Zeischrifte für Sozialforschung" (recogidos más tarde bajo el título de *Teoría crítica*, 1969) y después ha publicado esporádicamente otros escritos, que han sido recogidos bajo el título de *Para la crítica de la razón instrumental* (1967). Un ensayo de 1947, publicado en América, *Eclipse de la razón*, contiene el tema hegeliano en cuyo derredor giran todas sus reflexiones: la distinción entre razón objetiva y razón subjetiva. La razón *objetiva* es la de los grandes sistemas filosóficos (Platón, Aristóteles, la Escolástica y el

Idealismo alemán) que tiende a establecer una jerarquía de todos los seres V el fin supremo al que todos deben conspirar. La razón *subjetiva* es la que se niega a restablecer tal jerarquía y 'a reconocer un fin último o, en general, a valorar los fines, limitándose únicamente a determinar la eficiencia de los medios con respecto al fin, cualquiera que éste sea. La razón subjetiva es el instrumento para el dominio sobre la naturaleza y, mediante este dominio, para el dominio sobre el hombre. En efecto, ios esquemas a que obedece la visión que el hombre tiene de la naturaleza, se reflejan en la imagen que el hombre tiene de otro hombre y transforman las relaciones interhumanas en una forma de sometimiento del hombre por parte de la sociedad en que vive. Sin embargo Horkheimer afirma que el dualismo de razón objetiva y razón subjetiva, lo mismo que el de espíritu y naturaleza "es solo aparente aunque en el mismo se exprese una antinomia real" *(Eclipse de la razón,* p. 150). El objetivo de la filosofía no consiste en volver a la tradición objetivista del pasado, sino más bien a la destrucción del presente mediante un "progreso hacia la utopía" que consiste en la negación o en la renuncia de todo lo que es inútil para el hombre e impide su libre desarrollo. En el libro escrito en colaboración mutua por Horkheimer v Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (1944), que se mantiene en estado fragmentario, estas ideas se mantienen sustancialmente con la identificación de la razón subjetiva o instrumental con el iluminismo. "El iluminismo se refiere a las cosas como el dictador a los hombres: que conoce en cuanto está en disposición de manejarlos. El científico conoce las cosas en la medida que es capaz de hacerlas. De esta manera su *in-se* se convierte en *para él.* En la transformación, la esencia de las cosas se revela siempre como ella misma: como sustrato del dominio" *(La dialéctica del iluminismo,* p. 17). La obra quiere ser una crítica radical de la sociedad contemporánea pero resulta más bien una colección desordenada de lugares comunes erigidos en juicios inapelables. Sólo se salvan de la condena Nietzsche (en sus aspectos deteriores) y el Marqués de Sade porque "al proclamar la identidad de razón v dominio, las doctrinas despiadadas son más piadosas que las de los lacayos de la burguesía" (*Ib.*, p. 129). Los *Mínima moralia* (1951) del mismo Adorno van dirigidos expresamente a la defensa del individuo o de la "experiencia subjetiva" (*Minima moralia,* p. 8). Nada se dice de la relación en que se encuentre el individuo o la experiencia subjetiva con la "razón subjetiva'' o con la "razón objetiva" de que se hablaba en las obras anteriores. Refiriéndose a la lección del anarquismo y, sobre todo, a Stirner (§ 596), Adorno cree, por un lado que el individuo es la única realidad última, la esencia suprema, pero por otro lado afirma que esta realidad en la sociedad contemporánea está reducida a apariencia o a inesencia porque la sociedad es un "sistema" que no sólo "oprime y deforma a los individuos" sino que "penetra hasta en aquella humanidad que antes los determinaba como individuos *(Minima moralia,* p. 104, 143). Pero ¿en qué sociedad los individuos estaban "determinados" como individuos? ¿Cómo puede el individuo ser tal si está "determinado" a serlo? ¿Cómo puede una organización social cualquiera abolir o anular la *esencia y* qué es una esencia que puede ser

reducida a una "apariencia"? Son interrogantes que no tienen respuesta en la obra de Adorno que parece jugar con las palabras sin darse cuenta de su significado, para moverse entre la nostalgia de un pasado que no sabe cuál es y la esperanza de un futuro del que no sabe decir nada.

El primer escrito de Marcuse es un ensayo titulado "Contribución a la fenomenología del materialismo histórico" (1928) que es, como lo dice su mulo, un intento de conciliación entre la fenomenología de Husserl y el marxismo. Esta tentativa responde a la exigencia a la cual obedecieron, entre los años 30 y 40 del presente siglo, otros pensadores marxistas, como Gramsci y Lukàcs, de sustraer al marxismo de la interpretación Engelsiana-positivista que el mismo había encontrado en el "materialismo dialéctico", es decir, en la doctrina oficial de los países comunistas. Por su oscuridad y confusión de conceptos, dicho escrito no abría muchos horizontes. Pero muchos años después (1964), volviendo sobre la misma materia, Marcuse ha pronunciado un juicio mucho más concluyente sobre la fenomenología. Husserl considera justamente que la Razón tiene una validez suprafactual y supratemporal de tal manera que la realidad descubierta y definida por la Razón es racional en cuanto es *contra* el hecho inmediatamente dado. Husserl reconoce con toda justicia "el fetichismo de la universalidad y de la racionalidad científica descubriendo los específicos fundamentos histórico-prácticos de la ciencia", esto es, que la ciencia no es más que una simple estructura tecnológica. Finalmente, reconoce también que la idea de la Razón es la del *télos* del hombre en cuanto hombre, la realización de la *humanitas*. Pero esto no significa que el humanismo se haya degradado a una mera ideología o, por lo menos, que se haya degradado convirtiéndose en una ideología. "Queda el hecho de que el humanismo sigue siendo actualmente una ideología, un valor más alto que influye poco en el carácter inhumano de la realidad. Y queda en pie la pregunta de si la filosofía sea totalmente inocente de este desarrollo, si no es ella misma culpable de faltar a su objetivo de *Theoria*, de Razón, es decir, de promover la realización de la *humanitas*" ("On Science and Phenomenology", en *Boston Studies in the Philosophy of Science,* Nueva York, 1965, p. 279-90). En realidad, los escritos de Marcuse van dirigidos sustancialmente a demostrar que la filosofía ha decaído de su objetivo de realizar, a través de la Razón, la *humanitas* y que esta tarea haya de confiarse hoy a la praxis, en el sentido marxista, o sea, a fuerzas político-sociales revolucionarias. Los escritos principales de Marcuse son los siguientes: *La ontologia de Hegel y los principios de una teoría de la historicidad*, 1932; *Razón y Revolución: Hegel y el surgir de la teoría social,* 1941; *Eros y civilización,* 1955; *El marxismo soviético*, 1958; *El hombre de una sola dimensión: estudios sobre la ideología de una sociedad industrial avanzada,* 1964; *El fin de la utopía,* 1967; *Ensayo sobre la liberación*, 1969.

Lo que permanece constante en la obra de Marcuse es la crítica radical y la condena sin apelación de toda la sociedad contemporánea, incluso en los aspectos que el considera como "progresos" respecto a los estados anteriores de esta sociedad. Pero desde el punto de vista filosófico, Las oscilaciones de su pensamiento son desconcertantes. Alguna vez se reconoce el principio de la realidad en la Razón, otras veces en el

Instinto. La razón es considerada unas veces como el momento crítico y negativo de la realidad y otras veces, hegelianamente, como la misma realidad. A veces es el *deber ser* que se contrapone al *ser,* la ideología destinada a sustentar la realidad y a estimular las fuerzas de renovación de la sociedad; otras veces, por el contrario, se la considera como comprensiva de lo bueno y de lo malo, de lo humano y de lo inhumano, de la sociedad ideal y de la sociedad real. Esto ocurre por el Instinto. Por un lado, el Instinto es para Marcuse la fuerza primordial y creadora de la vida que empuja al placer y a la alegría, en cuyo caso no debería padecer ni represiones ni límites; por otro lado, admite cierta forma de represión y hasta una transformación biológica radical del propio instinto. De esta oscilación sobre los principios de la realidad desciende o deriva la otra sobre los principios fundamentales de que se sirve Marcuse y, en primer lugar, sobre el de la libertad. Por un lado, se identifica la libertad con la necesidad de la Razón, y por otro lado con la elección. Empleando los conceptos del existencialismo contemporáneo, Marcuse habla de posibilidad, de elección, de proyecto; pero por otro lado admite un determinismo necesitante que ejercería la sociedad como un todo sobre los individuos y que anularía la individualidad y la humanidad de los mismos y, por tanto, toda su capacidad de elección o de planeamiento autónomo.

Razón y revolución, que es sustancialmente una defensa de la doctrina de Hegel contra la acusación de haber servido de fundamento para las teorías absolutistas del estado y, sobre todo para el nazismo, termina por rebatir esta acusación. Hegel "no es culpable de servilismo sino de traición con respecto a sus más altas ideas filosóficas. Su doctrina política comporta la rendición de la sociedad a la naturaleza, de la libertad a la necesidad, de la razón al arbitrio" *(Razón y revolución,* p. 247). En la misma obra, la doctrina de Marx se interpreta en el sentido de que "la abolición del proletariado comporta la abolición del trabajo como tal" y que por ello "la idea marxista .de una sociedad racional implica un orden en que constituya el principio de la organización social no ya la universalidad del trabajo, sino la realización universal de ttodas las facultades potenciales del individuo" *(Ibidem,* p. 326-27). En cambio, en *Eros y civilización,* Marcuse afirma que "la correlación freudiana, *represión del instinto —trabajo socialmente útil— civilización* puede ser transformada sin resultar absurda en la correlación *liberación del instinto —trabajo socialmente útil— civilización" (Eros y civilización,* p. 125). De esta forma parecería que la liberación del hombre no implicase la abolición del trabajo. El "Gran Rechazo" (término tomado del Manifiesto del surrealismo de 1924 de Andre Bretón) consistiría en la "protesta contra la represión superflua, en la lucha por la forma definitiva de libertad —vivir sin angustia" *(Ibidem,* p. 121). Toda la obra va encaminada a mostrar que "la autosublimación de la sexualidad" destruye el primado de la función genital, transforma todo el cuerpo en un órgano erótico y el trabajo en juego, disfrute o espectáculo. Con el advenimiento del *Eros* puro quedaría destruido "el orden represivo de la sexualidad procreadora" (*Ib*., p. 137): Pero ¿no se destruiría también la capacidad humana de reproducirse?

En *El Hombre de una sola dimensión,* obra en la que vuelven a aparecer todos los motivos de crítica de la sociedad tecnológica y de la ciencia diseminados por las obras anteriores de Marcuse y de Adorno, el hombre de una sola dimensión, es decir, *alienado* en la sociedad tecnológica, es aquel para el cual la razón se identifica con la realidad y que por ello mismo ya no distingue la separación entre *lo que es* y *lo que debe ser;* de manera que para el, fuera del sistema en que vive, no hay otros modos posibles de existir. Para el hombre de una dimensión, la Razón es incapaz de trascender la realidad en acto y proyectar nuevas formas de vida social e histórica. El resultado es "la progresiva esclavitud del hombre mediante un aparato productor que perpetúa la lucha por la existencia y la generaliza en una lucha total e internacional que arruina las vidas de los que construyen o hacen uso de dicho aparato" *(One Dimensional Man,* p. 144). Frente a esta situación, la finalidad de la filosofía es devolver a la Razón su libertad de proyectar y de ejercitar una función *ideológica* y por tanto *terapéutica* con la elaboración de un "proyecto transcendente", es decir, un proyecto de la existencia humana en el mundo sobre bases radicalmente distintas de las actuales. Ante todo, este proyecto tendría que estar de acuerdo con las *posibilidades reales* que se abren a un determinado nivel de la cultura material e intelectual. En segundo lugar, debería demostrar su más alta racionalidad en un triple sentido: ofreciendo la perspectiva de conservar y mejorar los resultados productivos ya obtenidos de la civilización, definiendo la civilización actual en sus tendencias fundamentales y en sus estructuras y, en fin, ofreciendo una oportunidad mayor para la pacificación de la existencia en el marco de instituciones que brindan mayores oportunidades para un libre desarrollo de las necesidades y de las facultades humanas (*Ib.*, p. 220). Según Marcuse, un proyecto de esta índole debe utilizar las posibilidades reales, inherentes a la civilización instrumental o tecnológica, pero al mismo tiempo debe también transcenderlas mediante la forma transformadora de la Razón. "La Razón, añade Marcuse, puede desempeñar esta función sólo como racionalidad post-tecnológica en la cual la técnica es ella misma la instrumentalidad de la pacificación, el órgano del 'arte de la vida'. La función de la Razón converge entonces con la función del *Arte"* (*Ib.*, p. 238). Con todo lo cual, la teoría crítica de la sociedad sigue siendo negativa porque no posee conceptos que puedan superar el abismo entre el presente y el futuro porque no hace ninguna promesa ni muestra ningún éxito; pero de esta manera "pretende permanecer fiel a los que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo" (*Ib.*, p. 257). La conclusión de la obra es, por tanto, negativa. Marcuse no dice cuáles sean las "posibilidades reales" que la sociedad actual presenta para un futuro mejor, pero sobre todo no dice de qué modo tales posibilidades, inherentes a la realidad en acto, formando cuerpo con ella y determinadas sustancialmente por ella, puedan transcenderla de alguna manera; y si pueden transcenderla, tampoco dice cómo se puedan utilizar y desarrollar negando, en su totalidad, el sistema en el que se insertan.

En ensayos posteriores Marcuse ha acentuado el carácter político de su filosofía, señalando en las clases desheredadas las fuerzas que pueden

promover la renovación *de* la sociedad y su orientación hacia la realización del «proyecto trascendental». Continúa insistiendo en el carácter abstracto o negativo de su utopía. «Las posibilidades de la nueva sociedad, ha escrito recientemente, son tan 'abstractas' y tan lejanas e incongruentes respecto al universo de hoy que hay que renunciar a cualquier tentativa de identificarlas en los términos de este universo» *(Ensayo sobre liberación,* p.101-102). Entonces ¿cómo se habla de ellas?. No obstante, Marcuse admite que «no es simplemente malo, que también produce bienes y que la gente halla en el mismo satisfacciones reales. Puede haber sociedades mucho peores y las hay, en la actualidad. El sistema capitalista tiene el derecho de pretender que los que se afanan en sustituirlo justifiquen su acción» (*Ib.*). Pero ¿como pueden justificarlo si no saben decir nada sobre lo que debería sustituirlo?.

La crítica de la sociedad contemporánea es, como hemos visto, primordialmente dirigida en contra de la organización tecnológica de la misma y de los valores que la fundamentan. De ella germina también, por consiguiente, inspiraciones y nostalgias hacia otras formas de vida asociada que prescindan de aquellas organizaciones y de aquellos valores.

Vuelve la nostalgia por aquello que es primitivo, natural, simple, informal; no reducido a un modelo que implique previsión, medida y programación. Y esta nostalgia se presenta, a veces, bajo la bandera de la *contracultura,* o sea una nueva forma de vivir en la que no se encuentra a faltar la ciencia y la técnica, y da libre curso a la fantasía y al sentimiento.

Se cree (o al menos se imagina) que ésta sea la forma de vivir de los primitivos, y hacia su mundo se han orientado las simpatías de muchos críticos de la civilización occidental. Otro polo de atracción de estas simpatías es el mundo oriental, con sus religiones que afirman la sustancial identidad del hombre con el principio de la realidad universal. Se ha visto como algunos de los nuevos teólogos buscan, desde este punto de vista, un acercamiento entre el cristianismo, el budismo y el bramanismo, que afirman y reconocen aquella identidad. De manera que, de un lado, las civilizaciones orientales buscan organizarse tecnológicamente para sobrevivir, y del otro, en las civilizaciones occidentales, tecnológicamente adelantadas, nacen, aunque sea como fenómenos secundarios de rechazo, tendencias ideológicas que solamente quisieran ver en el hombre una manifestación provisional del Todo o la Nada.

El marxismo ha dejado de ser la base principal de la que parten todas las críticas de la sociedad contemporánea. Por un lado, muchas de las ideologías que en el se inspiran, intentan (no sin sagacidad capciosa) romper las estructuras determinantes, presentándolo en forma más libre y liberal que acoja y salve ciertos valores fundamentales de la civilización occidental.

De hipótesis revolucionaria, el marxismo, se transforma en este caso, en proyecto de compromiso ideológico abierto hasta las posibilidades más avanzadas. No obstante, por otro lado, el propio marxismo se convierte en objeto de críticas radicales y es señalado como excusa de violencia y prepotencia tiránica. Y es significativo que, tal crítica, esté dirigida por algunos de aquéllos mismos que lo habían convertido en su propia fé o habían vivido experiencias inspirándose en el mismo.

En Francia, el grupo de los, por ellos mismos llamados «nuevos filósofos», casi todos procedentes de la tentativa revolucionaria del Mayo del 68, ha visto en el fracaso de esta tentativa, la prueba decisiva del carácter dictatorial del marxismo. Por otra parte, Andre Glucksmann considera dictatorial y teológica la propia fór-

mula de cada movimiento revolucionario *(«Si tiene razón en revelarse o «haz lo que quieras»)* porque pone una desigualdad inalcanzable entre quién la declara y quién deba aceptarla, y porque intenta hacer del individuo que la impone un Dios que manda sobre todo y sobre todos. En cualquiera de las formas que el marxismo a contraído, tanto en la teoría como en la realidad política, los nuevos filósofos descubren la *barbarie de la faz humana.* Es éste el título de un libro (1977) de Bernard-Henry Lévy, que ilustra el rechazo de toda ideología revolucionaria, considerándola como el peor aspecto de la opresión política. Un grupo de jóvenes filósofos conduce, en este sentido, la batalla contra el marxismo y contra la filosofía francesa de estos últimos años que, en mayor o menor grado, se inspira en el marxismo. Menos clara es la dirección positiva hacia la cual, estos jóvenes filósofos, intentan dirigirse. En algunos de ellos se pronuncia la vuelta a la metafísica clásica y a las fuentes de la ética que salve el honor y la libertad del individuo en frente de cualquier forma de opresión. Pero, más que otra cosa, este movimiento parece señalar, en Francia, el fín del clima filosófico dominado por la política y un nuevo camino hacia la búsqueda independiente.

BIBLIOGRAFÍA

§ 846. H. Woodger, *Biology and Language,* Cambridge, 1952; W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics,* Londres, 1956; *Logique, language et théorie de l'information,* París, 1957; L. Brillouin, *Vie matière et observation,* París, 1959; F. H. George, *Automation, Cybernetics and Society,* Londres, 1959; A. Montagu, *Human Heredity,* Cleveland y Nueva York, 1959; J. R. Pierce, *La teoria dell'informazione,* Milán, 1963; Autores varios, *Le concept d'informationdans la science contemporaine* (Cahiers de Royaumont), París, 1965; *Biology and Personality,* editado por I. T. Ramsey, Oxford, 1965; C. H. Waddington, *New Patterns in Genetics and Development,* Nueva York, 1962; M. J. Apter, *Cybernetics and Development,* Pergamon Press, 1966; F. Crick, *Of molecules and Men,* University of Washington Press, 1966; E. E. Morison, *Men, Machines, and Modern Times,* M. I. T. Press, 1966; T. Von Neumann, *Tbeory of Self-ReproducingAutómata,* University Illinois Press, 1966; R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi,* trad. ital., Milán, 1966; N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica,* trad. it., Turín, 1953; *La cibernetica,* trad. it., Milán, 1953; *Dio & Golem S.p.A.* Turín, 1967; *Encyclopédie de la Plèiade: Logique, epistemologie, méthodologie* (bajo el cuidado de G. Piaget), París, 1967; *Linguistics and communication,* fasc. especial del "International Social Science Journal", Unesco, 1967; M. A. Arbib, *La mente, ¡e macchine e ¡a matematica,* Turín, 1968; K. Steinbuch, *Automa e uomo,* con bibl., Turín, 1968.

§ 847. L. Bloomfield, *Language,* Nueva York, 1933; *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*(bajo el cuidado de M. Fortes) Oxford, 1949; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Ill., 1952; M. J. Apter, *Cybernetics and Development,* Pergamon Press, 1966; G. A. Miller, E. Galanter, K. H. Pribram, *Plans and Structure of Behavior,* Nueva York, 1960; *Language, Thoubgt and Culture,* editado por P. Henle, University of Michigan Press, 1965; A. Martinet, *La considerazione funzionale del linguaggio,* Bolonia, 1965; *Sens et usages du terme Structure,* bajo el cuidado de R. Bastide, 1962, trad. it., Milán, 1965; N. Chomsky, *Aspects of Tbeory of Sintax,* M. I. T. Press, 1965; *Cartesian Linguistics,* Nueva York, 1966; R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale,* bajo el cuidado de L. Heilmann, Milán, 1966; I. E. Rezvin, *Models of Language,* trad. ingl. del ruso, Londres, 1966; *The Structural Study of Mitb and Totemism,* editado por E. Leach, Londres, 1967: R. H. Robins, *A Short History of Linguistics,* Londres, 1967; F. de Saussure, Corso *di linguistica generale,* intr.,. trad. y comentario de Tullio De Mauro (con bibl.) Bari, 1967; Benveniste, Chomsky, Jakobson, Martinet, Kurylowicz, Fonafy, Bach, Saumjan, Schaff, Leroy, Somerfelt, Pande, / *problemi attuali della linguistica,* Milán, 1968; J. Piaget, *Lo strutturalismo,* Milán, 1968; *Lingua e linguaggio,* fascículo especial de là revista *Ulisse,* septiembre 1968; F. Remotti, *Modelli e strutture nell'antropologia di Lévi-Strauss,* en "Rivista di Filosofia", 1968; E. Sapir, *// linguaggio,* trad. it., Turín, 1969; G. Schiwy, *Der Franzosische Strukturalismus,* Rowohlt, 1969 (selección de textos con introducción).

Para una crítica de la rigidez metafísica de la noción de estructura, U. Eco, *La struttura assente,* Milán, 1968.

§ 848. R. Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species,* 1937; *Mankind Evolving,* New Haven, 1962; J. Huxley, *The Uniqueness of Man,* Londres, 1943; *Evolution in Action,* Londres, 1953; Theilard de Chardin, *Oeuvres,* París, 1955 sigs., trad. it., Milán, 1968 sigs.; E. Mayr, *Animal Species in Evolution,* Cambridge, Mass., 1963; Dobzhansky, *L'evoluzione della specie umana,* Turín, 1965; *The Biology of Ultimate Concern,* Nueva York, 1967, trad. it., Bari, 1969.

§ 849. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften,* 4 vols., Munich, 1958-61 ; *Ethics,* trad. ingl., Londres, 1955; Etica, trad. it., Milán, 1969; *Resistenza e resa,* trad. it., Milán, 1969.

Sobre Bonhoeffer: E. Bethge, *D. B., Theologe, Christ, Zeitgenosse,* Munich, 1967; A. Dumas, *Une théologie de ¡a réalité, D. B.,* Ginebra, 1968.

J. Robinson, *Dio non è così,* trad. it., de *Honest to God,* Florencia, 1965; T. J. J. Altizer y W. Hamilton, *Radicai Theology and the Death of God,* Nueva York, 1966; T. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism,* Filadelfia, 1966; M. E. Marty y G. Peerman, *New Theology n. 1,* Nueva York, 1964; *n, 2,* Nueva York, 1965; *n. 3,* Nueva York, 1966; *n. 4,* Nueva York, 1967; *Dio e morto? ,* vol. colectivo, Milán, 1967; R. Dolfs, *La tomba di Dio,* Milán, 1968.

E. L. Masscall, *The Secularization of Christianity, An Analysis and a Critique,* Nueva York, 1965; K. Hamilton, *God is Dead, The Anatomy of a Slogan,* Grand Rapids, Mich., 1966; H. Cox, *La citta secolare,* trad. it., Florencia, 1968.

§ 850. Noticias sobre Horkheimer, Adorno y Marcuse, sobre todo en su período francfurtense, en G. E. Rusconi, *La teoria critica della società,* Bolonia, 1968, parte III.

M. Horkheimer, *Eclisse della ragione,* trad. it., Turín, 1969.

T. W. Adorno, *Mínima moralia,* trad. it., Milán, 1954; *Filosofia della musica moderna,* trad. it., Turín, 1959; M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo,* trad. it., Turín, 1966.

H. Marcuse, *Eros e Civililà.* trad. it., Turín, 1964, 1968; *Ragione e rivoluzione,* trad. it., Bolonia, 1965, 1967; *L'uomo a una sola dimensione,* trad. ¡t. Turín, 1967; *La fine dell'utopia,* trad. it., Bari, 1968: *Saggio sulla liberazione,* trad. it., Turín, 1969; *Controrivoluzione e rivolta,* trad. it., Milán, 1973. —C. A. Viano, *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto,* in «Rivista di filosofia», 1968, pp. 149-183; Colletti, *// marxismo e Hegel,* Bari, 1069.

Sobre el llamado «eurocomonismo»: E. Bettiza, *// comunismo europeo,* Milán, 1978.

Ph. Nemo, *L'homme structural,* Paris, 1975; J.-M. Benoist, *«Marx est Mort»,* Paris 1970; A. Glucksmann, *Les maîtrepenseurs,* Paris, 1977; B.-H. Lévy, *La barbarie a visage humain,* Paris, 1977. En contra: F. Aubral y X. Delcourt, *Contro le nouveiìe Philosophie,* Paris, 1977.

INDICE ALFABETICO

C

CH

D

E

F

N

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA

Volumen 4

La Filosofía Contemporánea

tomo primero
de
GIOVANNI FORNERO

con la colaboración de
Luigi Lentini y Franco Restaino

Traducción de
Carlos Garriga
y
Manuela Pinotti

HORA, S.A.
BARCELONA

Versión española de la edición italiana
correspondiente al volumen IV tomo primero
de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
de Nicolás Abbgnano, publicado por UTET
(Unione Tipografico-Editrice Torinese).

Depósito legal: B-11.368 - 1996
ISBN: 84-85950-81-X
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa)

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.
Impresión: Tesys, S.A.
Manso, 15-17 - 08015 Barceiona
Impreso en España -Printed in Spain

ÍNDICE

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÌA CONTEMPORÀNEA

TOMO I

PRÓLOGO

Cuando me comprometí a proseguir la *Historia de la Filosofía* de Abbagnano, asumí una grave responsabilidad. No lo habría hecho de no mediar la petición explícita del propio Abbagnano y, sobre todo, si no creyera en el valor de una obra que ha marcado un hito fundamental en el sector de las historias generales de la filosofía.

Al entregarme a esta tarea, he intentado ser fiel (si lo he sido, y en qué medida, lo juzgará el lector) a las directrices básicas del maestro y a su idea de la historia de la filosofía como un tratado claro, objetivo y documentado sobre lo que han dicho los filósofos a lo largo de sus obras.

En efecto, Abbagnano nos ha enseñado: 1) que es posible escribir de una manera transparente y accesible incluso sobre los temas más complejos, sin por ello renunciar a las exigencias de la precisión y del rigor científico. «Buscar la simplicidad y la claridad —solía decir, citando a Popper— es un deber moral de los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la pretenciosidad un delito». 2) que un conocimiento directo y atento de los textos, asegurado por las citas oportunas, constituye la premisa indispensable de todo trabajo serio sobre historiografía filosófica. 3) que el historiador del pensamiento no es el arrogante depositario de un saber absoluto acerca del pasado y las presuntas «fuerzas motrices» de los sistemas filosóficos, sino un modesto doxógrafo (en el sentido etimológico y no peyorativo del término) que se dedica a transmitir, de la manera más honesta y escrupolosa posible, las ideas de otros y asimismo la estructura categorial que forma el esqueleto, o la trama teórica, de una determinada filosofía. 4) que el autor de una obra histórica está profesionalmente obligado a respetar todas las posiciones de pensamiento expresadas por los filósofos examinados, o sea, la multiplicidad posible de los modos en que el hombre puede interpretar la realidad y situarse frente a sí mismo, a los demás, al mundo y a Dios. 5) que la preocupación por la objetividad, la cautela crítica, el análisis paciente de los textos, el respeto al dictado de los filósofos «no son en la historiografía filosófica meros síntomas de renuncia a la inquietud teorética, sino las más seguras pruebas de seriedad en la empresa teorética. Pues quien espera de la investigación histórica una ayuda efectiva, quien ve en los filósofos del pasado maestros y compañeros de investigación, no tiene interés en alterar su fisonomía, enmascarar su doctrina, ocultar sus rasgos fundamentales. Por el contrario, siente el máximo interés por conocer su verdadera faz, de la misma manera que quien emprende un viaje difícil tiene interés por conocer la verdadera naturaleza del que le sirve de guía» *(Prólogo a la primera edición).*

Abbagnano también nos ha enseñado, anticipándose netamente a las confusiones y a los reduccionismos de distinto tipo que se han producido en las últimas décadas, que la historia de la filosofía, aun estando de hecho ligada a la historia general de la humanidad y al cuadro polícromo de sus manifestaciones sociales y culturales, constituye, al mismo tiempo, un sector relativamente autónomo de ésta, o sea, un campo de experiencias y de discursos dotado de una peculiar fisonomía y lógica interna.

El reconocimiento de la identidad específica y de la consistencia real del discurso filosófico —estudiado de un modo rigurosamente especialístico, pero también de una manera tal que salvaguarde su valor «universalmente humano»— respondía, por lo demás, al genuino interés y al profundo amor por la filosofía propios de Abbagnano, que, incluso cuando estaba de moda creer en la llamada «muerte» del pensamiento filosófico, o bien en una eventual «resolución» de éste en la política o en las ciencias humanas, nunca dejó de percibir, en él, «al hombre miso, que hace problema de sí mismo y busca las razones y el fundamento del ser que es suyo». En efecto, desde *La struttura dell'esistenza* (1939) hasta los *Ricordi di un filosofo* (1990), es decir, durante los cincuenta años que lo han contemplado entre los pensadores más destacados de la cultura italiana, Abbagnano no ha dejado de insistir, con obstinación y firmeza, en el carácter constitutivo e ineliminable de aquella especie de reflexión de «segundo grado» que se conoce con el nombre de «filosofía», sosteniendo que el hombre, en virtud de la estructura *problemática* de su existencia, no puede vivir y pensar sin, al mismo tiempo, filosofar *(en el sentido platónicamente lato del término)*, o sea, sin interrogarse, de modo crítico y dialógico, acerca de los datos fundamentales de su propia experiencia del mundo (se refieran a la sociedad o al ser, a la ética o al arte, a la religión o a la ciencia)...

Este cuarto volumen, que, de hecho, substituye el capítulo final del tercero (titulado «Últimos avances»), con el objetivo de ofrecer un panorama actualizado y detallado de las corrientes de pensamiento actuales a las que Abbagnano apenas había prestado atención (desde el neomarxismo hasta las nuevas teologías), surge de la constatación y de la convicción de que después del fin de tantas embriagueces intelectuales y después del ocaso de tantos absolutismos ideológicos (y como posible antídoto a nuevos integrismos), la «sobria» y «honesta» manera que Abbagnano tenía de entender y practicar la historia de la filosofía posee una validez imperecedera y resulta extraordinariamente actual (tanto en las escuelas y universidades como entre el público culto). De ahí el proyecto editorial de reanudarla desde el punto en que se había interrumpido.

Aunque se remite programáticamente al espíritu de los anteriores, el volumen que presentamos a los estudiosos tiene algunas características propias. Ante todo, ha sido ideado y compuesto por el autor de estas líneas (que trabaja como escritor libre), con la colaboración de Franco Restaino (de la Universidad de Cagliari) y de Luigi Lentini (de la Universidad de Venecia). Abbagnano, que dirigió la obra, discutió una a una sus distintas partes hasta dar su aprobación, aportando observaciones y sugerencias. En segundo lugar, el volumen se caracteriza

por un tratamiento más pormenorizado y analítico de los distintos temas, en homenaje a la exigencia actual, cada vez más difundida, de dar un mayor espacio al estudio de la civilización y del pensamiento de nuestro tiempo. En tercer lugar, partiendo de la óptica laica y pluralista de Abbagnano, y de su visión «universalista» y no sectaria del hecho cultural, el presente texto se caracteriza por una más acentuada, si cabe, *apertura simpatètica* —sin renunciar a la indispensable distanciación crítica— hacia todas las grandes corrientes de pensamiento del mundo contemporáneo (incluidas las que habían quedado fuera de los intereses y de la atención centrales del maestro, como por ejemplo la Escuela de Frankfurt o la hermenéutica). Como el lector podrá fácilmente constatar, Lukács y Popper, Tillich y Lévi-Strauss, Foucault y Bloch, Gadamer y Quine, Labriola y Nozick (por citar algunas figuras muy distintas entre sí) son objeto de la misma atención e imparcialidad, desmintiendo el lugar común del inevitable carácter «tendencioso» de las historias de la filosofía.

Obviamente, por lo que se refiere a los autores y a los movimientos, se ha tenido que elegir y seleccionar, excluyendo no sólo los temas ya tomados en consideración por Abbagnano en las anteriores secciones, sino también todo aquello que, por el momento, constituye más objeto de crónica que de auténtica historia. Además, y por voluntad de Abbagnano, no aparecen ni el propio Abbagnano ni los filósofos italianos de su generación y de la postguerra (con las excepciones de Setti y Pareyson). En cambio, siguiendo una tendencia dominante en la manualistica más reciente, se ha creído conveniente conceder un adecuado espacio a los aspectos filosóficos de la «nueva teología» y a sus numerosas corrientes y ramificaciones internas. En cualquier caso, aunque no pretendemos haber agotado todo el variopinto y controvertido cuadro de la filosofía contemporánea (sería temerario e ingenuo pensar tal cosa) creemos haber ofrecido ya mucho —sin duda más de lo que en estos tiempos se suele ofrecer.

Al dar por acabada esta labor, deseo expresar mi agradecimiento tanto a la editorial que ha hecho posible su perfecta realización como a mis magníficos colaboradores, con los cuales he trabajado en sintonía de métodos y de propósitos. Finalmente, me es grato rendir homenaje, con emocionada gratitud, a la memoria de Abbagnano, confiando en que también este trabajo pueda contribuir a hacer vivir en el tiempo su nombre y su obra.

Turín, 1991 GIOVANNI FORNERO.

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo primero

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo primero

CAPITULO I

LOS DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

866. EL RENACER DE LA FILOSOFÍA MARXISTA EN EL NOVECIENTOS

La historia intelectual del marxismo del ochocientos está caracterizada por una progresiva acentuación epistemológica del componente «científico» respecto al «filosófico», hasta el desenlace último de una tendencial resolución-difusión de la filosofía en la ciencia. Este desenlace se encontraba ya presente, al menos en parte, en los mismos fundadores de la teoría. En efecto, aunque habían declarado con orgullo que el movimiento obrero alemán era heredero de la filosofía clásica alemana, Marx y Engels no habían querido sostener, con esta afirmación, que el comunismo fuera una «filosofía». Más bien habían contrapuesto el punto de vista «científico» de los socialistas al todavía «ideológico» de los filósofos, determinados a superar y a suprimir, de una vez por todas, la filosofía, tanto en la forma como en el contenido. Por otro lado, algunos conocidos pasajes del último Engels, de carácter netamente positivista, sostenían que con Hegel se había «acabado» la filosofía y que el último sector válido que de ella quedaba era la lógica y la dialéctica: «Con Hegel termina, de forma generalizada, la filosofía; por una parte porque él, en su sistema, compendia toda su evolución en la forma más amplia; por otra parte, porque él, aunque inconscientemente, nos muestra la salida que de este laberinto de los sistemas nos lleva al verdadero conocimiento positivo del mundo» *(Ludwing Feuerbach e U punto di approdo della filosofia classica tedesca,* Roma, 1950, ps. 18 y sg.). «Lo que sigue quedando aún en pie, con autonomía, de toda la filosofía que hemos tenido hasta ahora es la doctrina del pensamiento y de sus leyes, o sea, la lógica formal y la dialéctica. El resto se resuelve dentro de la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia» *(Anti-Dühring,* Roma, 1985, p. 25).

En Marx, este privilegiamiento de la «ciencia» coexiste, no obstante, con una fuerte tensión filosófica que nunca disminuyó. Y, en el mismo Engels, junto la celebración del saber «positivo» subsiste también en todo momento el concepto de una dialéctica estructurada como «ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de

la sociedad humana y del pensamiento» *(Ib.*, p. 135), o el ideal de una teoría global del mundo obtenida inductivamente (así al menos lo creía el viejo maestro) de una observación científica de lo que existe *(Ib.*, p. 35). En sus seguidores y epígonos, esta tensión filosófica, que a pesar de todo había distinguido al marxismo de sus fundadores, había gradualmente disminuido también bajo el influjo del clima positivista y cientificista de la época, propenso a opinar que Marx, más que un «filósofo» era un «científico», o bien un investigador que había realizado en el campo de las ciencias sociales lo que Darwin había llevado a cabo en las ciencias biológicas. Idea que, en el mejor de los casos, se concretaba en la convicción de que «la ciencia llegada a la perfección es ya filosofía» (A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofía*, en *Scritti filosofici*, a cargo de F. Sbarberi, Turín, 1976, vol. II, p. 714).

A todo ello hay que añadir el inadecuado conocimiento del Marx filosófico. En efecto, tal y como recuerda Lucio Colletti, el marxismo de finales del ochocientos no dispone de textos filosóficos de Marx. Tiene a su alcance, y es prácticamente todo, las pocas páginas del *Vorwort* de 1859 *Para la crítica de la economía política* y del prólogo a *El Capital. La misma Einleitung* de 1857 a los *Grundrisse der politischen Ókonomie*, si bien publicada por Kautsky a principios de siglo, parece que haya pasado desapercibida, y es muy difícil encontrar que los escritores de la época (Lenin incluido) hagan referencia a ella. Al finalizar el siglo, *La sagrada familia* misma es una rareza bibliográfica: luego de haberla buscado sin éxito, Antonio Labriola le pidió una copia prestada a Engels. Los escritos más importantes de Marx del período 1843-46, que son testimonio de su formación filosófica, eran en aquel tiempo desconocidos *(Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1979, v. «Marxismo», vol. IV, ps. 6 y 7).

En consecuencia, tal y como escribe Korsch al tratar de la poca fortuna de la filosofía marxista en la época de la Segunda Internacional (1889-1914), si por un lado los profesores de filosofía se convencían a sí mismos de que el marxismo estaba desprovisto de un contenido filosófico específico, y con esto creían decir algo muy importante *contra* él, por otro lado, los marxistas ortodoxos «se persuadían entre sí de que su marxismo, en esencia, no tenía nada que ver con la filosofía y con ello creían decir algo muy importante *en su favor» (Marxismo e filosofía*, Milán, 1966, p. 39). Por ejemplo, Franz Mehring, a pesar de su derecho a proclamar «haberse ocupado más a fondo que nadie sobre los conocimientos filosóficos de Marx y Engels», había sintetizado su punto de vista «ortodoxo» relativo a la filosofía, diciendo que hacía suyo el «rechazo de las elucubraciones filosóficas», rechazo que en los maestros «había constituido la premisa de sus obras inmortales» («Neue Zeit» 28, I, p. 686; cfr. *Marxismo e filosofía*, cit., p. 38 y 143, nota 5). Y Rudolf Hil-

ferding, haciendo explícito de forma coherente el ideal epistemológico de gran parte del marxismo economicista y a-filosófico de la Segunda Internacional, llevado a ver en las ciencias físico-matemáticas y en su procedimiento causal el paradigma mismo del conocimiento, escribía, en el prólogo de *Das Finanzkapital*(1910), que «el marxismo es solamente una teoría de las leyes de la sociedad» o bien una doctrina «científicamente lógica, objetiva» no vinculada a juicios de valor y tendente a describir «nexos causales» (*// capitale finanziario,* Milán, 1961, p. 5-6).

Esto, obviamente no significa (sería ingenuo y acritico hipotetizarlo) que los marxistas de la Segunda Internacional no hicieran también, *de hecho*, filosofía o metafísica (y mucho más a menudo de cuanto subjetivamente sostenían). De todos modos es innegable que, también en estos casos, estaban *convencidos* de hacer «ciencia» o, por lo menos, una filosofía «científicamente» fundada, bien distinta de aquello que tradicionalmente se entendía con este nombre. Este contraste entre lo que los teóricos de la Segunda Internacional hacían y lo que creían hacer, no pasará inadvertido a los posteriores marxistas, quienes acusarán muy a menudo a sus predecesores de haber dado a luz una mezcla de mala ciencia y pésima filosofía.

A esta situación de progresivo empobrecimiento filosófico del marxismo, se habían opuesto, a principios de siglo, aquellos grupos socialistas «filosofantes» que, temiendo el peligro de una completa «desfilosofización» de la teoría, se habían propuesto «integrar» la doctrina de los fundadores con principios provenientes de Kant, Darwin, Spenser, Dietzgen, Mach, Bergson, etc. La más conocida y teoréticamente relevante de estas «combinaciones» fue, sin duda, la que se hizo entre Marx y Kant. La idea de una fundamentación moral del socialismo había hecho su primera aparición en la obras de Fiedrich Albert Lange y de Hermann Cohén, promotor de la escuela de Marburgo. Este último sostenía que la máxima kantiana de no tratar al prójimo como un medio equivalía en la práctica a la postulación de una sociedad socialista. Sin embargo pensaba que un socialismo edificado en la ética no tenía nada que compartir con el marxismo. A su vez, algunos de sus partidarios, como por ejemplo KARL VORLÄNDER (1860-1928) y LUDWING WOLTMANN (1871-1907), se habían hecho portavoces de una «síntesis» entre Kant y Marx, sosteniendo que el socialismo, si bien nacido potencialmente de las contradicciones objetivas del capitalismo, necesitaba, en el momento de poder ser realizado, de la consciente voluntad moral de los hombres.

Otra manifestación sobresaliente del encuentro entre neokantismo y marxismo, ha sido el llamado «austromarxismo» representado sobre todo por MAX ADLER (1873-1937) y por OTTO BAUER (1881-1939). Según Adler, el materialismo histórico no se podría confundir con el materialismo filosófico tradicional («¿Qué es el materialismo? Una respuesta al inte-

rrogante sobre la *esencia* del mundo, de su propio sentido, en pocas palabras, una concepción ontológica y por lo tanto metafísica desde el principio»), ni con una metafísica dialéctica de la historia. Se identificaba, más bien, con un conjunto de principios heurísticos dirigidos a recoger, en el análisis científico de los acontecimientos, su aspecto concreto y social: «A la luz de la historia genética de la doctrina marxista, la expresión "materialistico" o "base material" de la ideología no puede ser entendida de otro modo que como una oposición consciente a la filosofía de Hegel, a su tendencia a la sublimación y abstracción de toda experiencia; frente a esta tendencia era necesario volver de nuevo al terreno *material* en la naturaleza y en la historia. El «materialismo» de la concepción marxiana de la historia y de la sociedad, no es más que la acentuación polémica y programática del punto de vista empírico» *(Marxistische Probleme,* Stuttgar, 1913, IV, ed. 1920, p. 65 y sg.; cfr. J. FETSCHER, *Il marxismo Storia documentaría,* Milán, 1969, vol. I, ps. 202-203).

Dentro de esta interpretación del marxismo, que hacía una rigurosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, entre descripción y prescripción, Adler terminaba por creer, en substancia, que el *Sollen* (deber-ser) del socialismo, a pesar de tener sus raíces en el *Sein* (ser) del capitalismo, extraía su legitimidad o investidura de un juicio ético de fondo: «El nuevo estado social depende, naturalmente, en primer lugar de las condiciones reales de su posibilidad, *dentro,* pero, *de estas condiciones* viene *configurado solamente por el ideal ético* presente en los hombres que quieren realizarlo. Por sí mismo, el desarrollo económico no produce también el nuevo estado social, sino solamente las condiciones del mismo. Esto significa que el *nuevo orden* es *en principio valorado* como el mejor y por esta razón es realizado... Sobre la misma base material serían posibles de otro modo, en efecto, órdenes sociales muy diversos; y *si no existiera el ideal ético, por qué al fin y al cabo, el proleteriado no debería estar satisfecho con un sistema de feudalismo industrial,* si —lo que no queda excluido— dentro de él encontrara un salario mejor que el actual, una habitación limpia, una jornada de trabajo más corta y la seguridad suficiente contra enfermedades, infortunios, la vejez y la invalidez?».

Este florecer de modelos eclécticos —destinado a especificarse en múltiples conflictos de posturas y soluciones— demostraba que, también para los socialistas filosofantes el marxismo, en el fondo, estaba desprovisto de una base filosófica. En otras palabras, como observa Korsch, al perseguir el ideal de una integración filosófica del socialismo, estos estudiosos «probaban con suficiente evidencia que también a sus ojos, el marxismo en sí estaba desprovisto de contenido filosófico» *(ob. cit.,* página. 39).

La pérdida de la carga filosófica del marxismo iba acompañada, a finales del ochocientos, de una análoga pérdida de herencia hegeliana. Hablando de Plechov, Kautsky, en 1896, escribía a Bernstein: «Es nuestro filósofo, y aun el único de entre nosotros que ha estudiado a Hegel» (cfr. H. J. STEINBERG, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie,* Hannover, 1969, p. 43 y sg.). Tanto es así que la «Neue-Zeit», para discutir de temas hegelianos había tenido que recurrir, a falta de socialdemócratas alemanes que estuvieran a la altura de este contenido, a estudiosos rusos (cfr. E. J. HOBSBAWM, *La cultura europea e U marxismo fra Otto e Novecento,* en AA. Vv. *Storia del marxismo,* Turín, 1978-82, vol. II, p. 87). Por lo demás, como había notado Oskar Negt, Engels ya se había encontrado con tener que «insistir continuamente sobre las tradiciones perdidas de la filosofía dialéctica clásica». Y esto «para que esta tercera fuente de la teoría marxiana no cayera en el olvido incluso en el país donde había tenido origen» *(El marxismo y la teoría de la revolución en el último Engels,* AA. Vv. *Storia del marxismo,* cit., vol. II, p. 152). El mismo Lenin confirmando el hecho de este vacío teórico, escribía en sus apuntes: «No se puede entender cabalmente *El Capital* de Marx, y en particular su primer capítulo, si no se ha estudiado atentemente y entendido *toda* la lógica de Hegel. En consecuencia, después de medio siglo, ningún marxista ha entendido a Marx» *(Quaderni filosofici,* en Opere Complete, Roma, 1955-71, vol. XXVIII, p. 167).

El ofuscamiento de la substancia filosófica y hegeliana de la doctrina oscurecida por el previlegiamiento del concepto positivista de «evolución» sobre el dialéctico de «revolución» fue vigorosamente frenado, en los primeros decenios del novecientos, por algunas de las principales personalidades marxistas, las cuales —precedidas por Plechanov, en Rusia, y por Labriola, en Italia— se propusieron: 1) conceder la debida importancia a la filosofía, convencidos, utilizando palabras de Mondolfo, de que «ninguna tendencia, vieja o nueva, que surja dentro del partido socialista, podrá prescindir jamás de aquella necesidad que Marx y Engels sintieron: la necesidad de pasar cuentas con la filosofía» *(Umanismo di Marx,* Turín, 1968, p. 127); 2) defender, contra las distintas formas de revisionismo teórico y sus híbridos contubernios especulativos, la relevancia y la autonomía categorial del marxismo; 3) releer Marx, teniendo presente la herencia de Hegel. Semejante renovación intelectual del marxismo encontró su concreción en un amplio espectro de doctrinas, personificadas sobre todo por Lenin y sus partidarios en Rusia, por Mondolfo y Granisci en Italia, por Luckács, Korsch y Bloch en los países de lengua alemana. Doctrinas que, aun partiendo de situaciones y premisas distintas y con diferentes resultados, estaban objetivamente unidas por el deseo de una *reconstrucción* (que no rectificación) del pensamiento marxista.

Esta llama de interés por la filosofía de Marx, surgió y se alimentò gracias a algunos «desafíos» culturales y políticos, representados tanto por la batalla antirrevisionista consiguiente a la situación de «teoría sitiada» en la cual vino a encontrarse el marxismo a principios del novecientos (lo que provocó la necesidad de restablecer el pensamiento genuino de Marx, sin someterlo a filosofías extrañas), como por la oleada revolucionaria de los dos primeros decenios del siglo (que generó la voluntad de recuperar, más allá de las degeneraciones evolucionísticas y reformistas puestas en marcha por la deutsche Sozialdemokratie, en núcleo dialéctico y revolucionario del marxismo). A todo esto hay que añadir la tardía publicación de las obras de juventud de Marx (en 1927 apareció la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público,* en 1932 *La ideología alemana y los Manuscritos económicos-filosóficos)* que revelaron al mundo la riqueza originaria del pensamiento marxista y contribuyeron a reforzar, más tarde, la imagen de un Marx «filósofo» (y no solamente «científico»).

Este renacer, en el novecientos, de la filosofía marxista coincide con una reanudación creativa de la teoría, la cual, superada la sequedad del positivismo, llega a posiciones nuevas y originales. En el §781 hemos examinado las doctrinas del marxismo soviético. Ahora nos ocuparemos de las aportaciones filosóficas del marxismo europeo.

867. EL «MARXISMO OCCIDENTAL»

En el ámbito de la historiografía contemporánea el término «marxismo occidental» se utiliza en dos distintas maneras, diferenciadas por la menor o mayor amplitud de su significado.

La primera acepción —acuñada, o simplemente divulgada por Merleau-Ponty en *Les aventures de la dialectique* (1955)— entendía por marxismo occidental aquella lectura de Marx desarrollada en los años veinte por autores como Luckács y Korsch. Como es sabido, el pensamiento de estos dos autores, que han seguido derroteros distintos sin llegar a dar vida a una «escuela» en el sentido estricto de la palabra, presenta frente a *otras* interpretaciones de Marx, empezando por la efectuada por la Segunda Internacional, algunos rasgos propios inconfundibles y algunos núcleos teóricos *comunes.* Entre estos últimos, sobre los que incidirán sus adversarios para implicarlos en una misma condena, recordamos esquemáticamente los siguientes: 1) la recuperación de la dimensión «filosófica» del marxismo y el rechazo de la mitificación positivista y socialdemocràtica de la ciencia; 2) el esfuerzo de pensar Marx a través de Marx y la concepción del marxismo como plexo teórico y epistemológico con una base filosófica autónoma; 3) el abandono de los esquemas

materialistas, mecanicistas, evolucionistas y economicistas del marxismo en el tardío ochocientos; 4) el uso de la dialéctica de matriz hegeliana, en particular de la categoría de totalidad, como «cámara de reanimación» de un marxismo asfixiado y carente de nervio revolucionario; 5) la interpretación del materialismo histórico en términos de un historicismo humanístico que, dejando a un lado los aspectos teológico-providencialistas del idealismo y los naturalístico-deterministas del positivismo, considera la experiencia en la medida de un proceso cuyo verdadero autor o sujeto agente es el hombre social y su praxis transformadora; 6) el rechazo hacia toda forma de marxismo «descarnado», o sea propenso a reducir la historia al solo esqueleto económico, y la insistencia en la «realidad» y en la «importancia» de las ideas y de las formas superestructurales en general; 7) la forma abierta y «heterodoxa» de relacionarse con Marx y con el marxismo.

Alguno de estos rasgos (por ej. el 1 y el 2) son comunes también con el marxismo ruso, el cual, como sabemos (§ 860), se opone también a la «sozialistische Weltanschauung» de los teóricos de la Segunda Internacional. Sin embargo el marxismo occidental se diferencia del soviético —que, a través de la «bolchevización» de los partidos adheridos a la Tercera Internacional, entrará también en Europa— por una serie de motivos de fondo. Ante todo, mientras este último tiende a organizarse bajo la forma de un materialismo dialéctico, o sea en una concepción global y omnicomprensiva del mundo (§781), el occidental tiende a restringir el horizonte de validez del marxismo al campo de la sociedad y de la historia, manifestando, en mayor o menor grado, una acentuada desconfianza hacia la dialéctica de la naturaleza de derivación engelsiana y leninista.

En segundo lugar, mientras que para el marxismo ruso la dialéctica constituye una estructura ontológica que se encuentra tras la actividad humana determinándola necesariamente, para el marxismo occidental la dialéctica es algo que existe solamente *a través* del hombre y de su actividad histórico-social. En otros términos, el marxismo ruso hace hincapié sobre una dialéctica *objetiva* o bien sobre un sistema de leyes ya dadas que el hombre se limita a reflejar en la teoría y a seguir en la práctica. El «marxismo», escribirá Stalin llevando al extremo este proceso de naturalización y de fetichismo de la dialéctica «entiende las leyes de la ciencia —se trate de las leyes de las ciencias naturales o de las leyes de la economía política— como un reflejo de procesos objetivos que se desarrollan independientemente de la voluntad de los hombres. Los hombres pueden descubrir estas leyes, conocerlas, estudiarlas, tenerlas en cuenta en sus actuaciones, utilizarlas en interés de la sociedad, pero no pueden cambiarlas o abolirías» *(Problemi econimici del socialismo nell'URRS,* Roma, 1953, ps. 9-10). En cambio, el marxismo occidental rechaza reducir la

teoría de Marx a una filosofía del objeto (materialismo) o del sujeto (idealismo) y hace hincapié sobre un concepto de dialéctica como naciente totalización derivada de una *relación* concreta entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza. Por lo cual, mientras en el primero de los casos, la dialéctica está ya *constituida y* preexiste al hombre, en el segundo es *construida* por los individuos asociados y existe sólo en virtud de su *praxis.*

En tercer lugar, mientras el materialismo soviético, partiendo de la hipótesis de un objeto independiente del sujeto, defiende una teoría del conocimiento como «reflejo», o sea gnoseologia realista y precrítica, el marxismo occidental, concibiendo sujeto y objeto como elementos integrantes de una misma totalidad en curso de realización, rechaza la separación «dualista» o «metafísica» entre pensamiento y ser, y sostiene su unidad «dialéctica» estructural.

Encontramos semejanzas teóricas notables entre marxismo occidental y marxismo italiano. En efecto, casi todos los puntos arriba indicados (en particular el 5 y el 6) concurren también en las elaboraciones de un Labriola o de un Gramsci. Por ejemplo, este último, «si bien había desarrollado su propia investigación con plena autonomía y sin haber conocido o siquiera, las obras en cuestión (de Lukács y de Korchs) con todo presenta innegables puntos de contacto con ellas, aunque sólo sea por una matriz cultural idealistica e histórica común» (L. Colletti, *ob. cit.*, p. 12). Ello ha conducido a algunos estudiosos a acuñar un significado más amplio de marxismo occidental. En efecto, según otra acepción, el marxismo «occidental» no abarcaría solamente el pensamiento de Lukács y de Korsch, como se expone en *Historia y conciencia de clase* (1923) y en *Marxismo y filosofía* (1923), sino incluiría todas aquellas experiencias filosóficas de principios del novecientos (desde el austromarxismo al marxismo italiano) que se han desarrollado de forma autónoma respecto al marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional y al materialismo dialéctico de sello soviético. Obviamente, esta «noción ensanchada» de marxismo occidental no implica una minimización o entre paréntesis las *diferencias* (ambientales, culturales, ideológicas, etc.) existentes entre tales filosofías. Ello comporta simplemente una programática confrontación de sus *objetivas* analogías categoriales y doctrinales. «Es verdad» escribe, por ejemplo, Sergio Moravia, «que entre estos marxismos existen muchas y considerables diferencias —sobre todo muy fuertes entre austromarxismo por un lado y marxismo húngaro e italiano por otro. Pero también es justo tener en cuenta algunos caracteres y tendencias en cierta medida comunes» *(Filosofia, Dal romanticismo al pensiero contemporaneo,* Florencia, 1990, vol. III, p. 689). De este significado más amplio de marxismo occidental —implícitamente propuesto por aquellos que se harán portavoces de formas antitéticas del marxismo (v. el caso del materialismo antihistoricista y antihumanista de Althusser)—

es parte integrante, también, la filosofía de la esperanza de Bloch. Otra manifestación, o propagación, del marxismo occidental en su sentido amplio, es la Escuela de Frankfurt, (cfr. cap. II).

El hecho de que el marxismo occidental, en todas sus corrientes, se haya desarrollado en aquellos países en donde los comunistas no estaban en el poder, no explica la diferente *fisonomía global* respecto al soviético. En efecto, mientras este último, sobre todo en su forma peor de «escolástica de Partido», tiene un rostro absolutista y dogmático (reflejo de la sociedad monolítica y burocrática que la ha producido) el marxismo occidental manifiesta, en cambio, un aspecto crítico y antidogmático, al tiempo que teóricamente más «refinado». Es más remitido a la tradición «ortodoxa», tiende a asumir, en varios casos, la semblanza de una «herejía». Por otro lado, mientras el marxismo soviético se nutre exclusivamente (hasta la esclerosis del pensamiento) de las fórmulas entumecidas del materialismo dialéctico, el marxismo occidental incluso se remonta, de forma creativa y no superficialmente ecléctica, a algunas de las expresiones de mayor altura de la cultura «burguesa» de principios del novecientos (de Weber a Croce, de la vanguardia artística al psicoanálisis, etc.). En fin, mientras el marxismo ruso representa un baluarte ideológico de la dictadura del Partido sobre las masas, el marxismo occidental se inclina (al menos en algunos de sus representantes) hacia posiciones políticas antiautoritarias y liberales.

868. LOS ORÍGENES DEL MARXISMO TEÓRICO EN ITALIA: LABRIOLA

El renacimiento filosófico del marxismo del novecientos ha encontrado en Italia uno de sus terrenos abonados más característicos; es más, y en cuanto concierne a Labriola, una especie de «precursor» (y en efecto, como tal lo reconocerá, por ejemplo, Korsch).

Como es sabido, Italia ha permanecido durante mucho tiempo, a causa del histórico retraso de su capitalismo, bajo la influencia de los anarquistas. Sólo hacia finales del siglo cuenta con la aparición del Partido Socialista y, casi contemporáneamente, el despegue del marxismo teórico. La figura a la que se debe la verdadera y propia «introducción» del pensamiento marxista en Italia y su asimilación «según la forma de ver y la mentalidad de este país» es, sin duda, la de Labriola. Efectivamente, si bien con anterioridad habían empezado a «circular» algunas de las ideas de Marx, el conocimiento, en Italia, del materialismo histórico, había permanecido vago e impreciso. Como escribe Croce, que vivió en primera persona el nacimiento del marxismo teórico en Italia, no se trata de que «no se supiera nada de Marx y de su *Capital,* del "sobrevalor" y del "materialismo histórico" ya que, en estos últimos años, la divulga-

ción de estas teorías crecía al mismo tiempo que el socialismo, y en periódicos y revistas socialistas se disertaba ampliamente sobre estos temas, intentando exponerlos, razonarlos y difundirlos. Pero solamente entonces Labriola, el único de entre los socialistas italianos que contaba con ingenio y preparación científica de filósofo, inició, en su cualidad de escritor, su obra como teórico del marxismo, ejerciendo acción y suscitando reacciones *(Come nacque e come mori il marxismo teorico in Italia, 1895-1900,* apéndice a *Materialisamo storico ed economico marxista,* Bari, 1946, ps. 271-72).

Antonio Labriola, nace en Cassino en 1843. Una vez finalizados sus estudios básicos en Montecassino, se traslada a Nápoles donde estudia en la facultad de Filosofía y Letras, y donde conoce a Bertrando Spaventa. En 1862, escribe la memoria *Una risposta a la prolusione di Zeller,* en la cual rechaza, desde un punto de vista hegeliano-spaventano, la tesis zelleriana de un «regreso a Kant». Después de haber elaborado una serie de trabajos cuya argumentación se centraba en Sócrates, Spinoza y la libertad, en 1874 es nombrado profesor extraordinario de filosofía moral y pedagogía en la Universidad de Roma. En el decenio 1870-80, manifiesta una viva atención por la filosofía de Herbart y por la investigación sobre la «psicología de los pueblos» desarrollada por la escuela herbartiana. Del investigador alemán, proviene también su interés hacia los temas ético-pedagógicos. En 1877, obtiene plaza de funcionario y asume la dirección del *Museo di istruzione e di educazione* del *Ministerio della Publica Istruzione.* En 1879 realiza un viaje a Alemania con el fin de estudiar la organización de la enseñanza en aquel país, sintonizando cada vez más con las ideas socialistas. En 1887 recibe el encargo de enseñar filosofía de la historia en la Universidad de Roma, pronunciando un discurso de inauguración del curso sobre *Los problemas de la filosofía de la historia.* En 1890 se adhiere definitivamente al marxismo, iniciando un intercambio epistolar con Engels. Ante la proximidad del congreso socialista de Genova, se inspira en la plataforma programática de Turati para la formación del nuevo Partido (si bien, entre ambos, siempre existirán motivos de roce). En 1895 publica *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (sobre el cual Engels, expresa un alentador juicio), que aparecerá inicialmente en francés en «Devenir Social» y, más tarde, por iniciativa de Croce, en italiano. En 1896 publica *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare.* En 1897 anticipa en la «Crítica Social» algunos aspectos de su tercer ensayo, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* que aparece en 1898. Al iniciarse el siglo, una grave enfermedad de la garganta le impedirá dar clases orales. En 1902 es transferido a la cátedra de filosofía teorética. En mayo de 1903 se ve obligado a cesar en su actividad académica. En 1904 muere en Roma, tras una postrera intervención quirúrgica. En su memoria, el órgano teórico de

la socialdemocracia alemana dedicó un editorial sin firma, escrito por Franz Mehring, en el cual se le define «afín al espíritu de un Marx y de un Engels» y substancialmente «libre e independiente» («Neue-Zeit» XXII, 1903-4, vol. I, ps. 858-88; tr. al it. en «Rinascita», XI, 1954, ps. 318-40). También la revista de los socialistas italianos le dedica una breve necrología, escrita por Turati, en la cual, a pesar de manifestar aprecio por su «erudición» y «delicadeza» de ingenio, no deja de subrayar que no hubiera sido «un militante del Partido, en el más amplio sentido de la palabra» («Critica sociale», XIV, 1904, p. 63; cfr. V. Gerratana, *Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia,* en AA. Vv., Storia del Marxismo, cit., vol. II, ps. 621-57).

869. LABRIOLA: LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

La «conversión» de Labriola al marxismo no fue consecuencia de una elección sin motivo, sino el resultado coherente de una maduración de pensamiento tras una compleja trayectoria filosófica y política: «entre 1879 y 1880 me había convertido casi por completo a la concepción socialista; pero más por una concepción general de la historia que por el impulso interior de una laboriosa convicción personal. Un acercarme de forma lenta y continuada a los problemas reales de la vida, el disgusto por la corrupción política, el contacto con los obreros, ha transformado poco a poco el socialismo científico *in abstracto* en una verdadera socialdemocracia» *(Lettere a Engels,* Roma, 1949, ps. 1-4).

En lo que se refiere al plano específicamente teórico, la inclinación comunista de Labriola se vio favorecida tanto por la primeriza formación hegeliana, de la cual extrae actitud dialéctica e histórica, como por el maduro interés por Herbart, del cual aprovechó la metodología realístico-científica: «Quizás —mejor sin el quizás— me he vuelto comunista a causa de mi *educación* (rigurosamente) hegeliana, tras haber pasado por la psicología de Herbart, y la *Völkerpsychologie* de Steinthal» *(Ib.,* p. 141-42). También resultó decisivo el contacto con el debate acerca del problema del fundamento científico en la investigación histórica. En efecto, el problema labriolano de cómo pensar adecuadamente la historia, que se encontraba implícitamente en la base del breve pero significativo escrito de 1887 sobre *I problemi della filosofia della storia,* terminò por resolverse no a través de Darwin, Spencer o Kant, —así como tampoco de Herbart y los herbartianos— sino, sólo por medio de una consciente vuelta a Marx y a su ciencia de la sociedad.

Este itinerario intelectual explica la razón por la cual nuestro autor, una vez convertido al marxismo, no haya experimentado la necesidad

de buscar en él lo que no había: «En resumidas cuentas, antes de ser socialista, yo había tenido inclinación, disponibilidad y tiempo, oportunidad y obligación, de ajustar cuentas con el darwinismo, con el positivismo, con el neokantismo y con todo lo científico que se desarrollaba a mi alrededor, dándome la ocasión de desenvolverme entre mis contemporáneos, puesto que dispongo de una cátedra de filosofía en la Universidad desde 1871, y porque, desde tiempo atrás, había sido un estudioso de lo que se precisa para filosofar. Volviéndome al socialismo, no he pedido a Marx el «abc» del saber. Al marxismo no le he pedido sino aquello que verdaderamente puede dar: o sea aquella determinada *crítica a la economía* que representa; aquellas *líneas de matrerialismo histórico* que encierra en sí; aquella *política del proletariado* que preanuncia *(Discorrendo di filosofia e di socialismo* en *Scritti filosofici e politici,* cit., vol. II, p. 727). En consecuencia, en vez de bastardear el marxismo con injertos acríticos o bien con el «trio Darwin-Spencer-Marx» *(Ib.,* p. 731), Labriola se esforzó constantemente (y este es quizás el dato más significativo de su obra) en *diferenciar* con sumo cuidado el pensamiento de Marx y Engels de cualquier otro tipo de corriente filosófica y, en particular, del positivismo, del que él, si bien apreciando la llamada a la ciencia, rechazó las realizaciones efectivas: «La nueva generación sólo conoce a los positivistas que, para mí, son los representantes de una degeneración cretina de tipo burgués» *(Lettere a Engels,* cit., p. 13-14).

En los primeros *Ensayos* (1895), Labriola intenta demostrar que el *Manifiesto* no es una profecía milenarista y apocalíptica, sino una previsión «morfológica» —y científicamente fundada— de algunas estructuras y tendencias objetivas de la sociedad presente: «El heroico Fra Dolcino no había surgido de nuevo con el fin de levantar el grito de guerra por la profecía de Gioacchino de Fiore. No se celebraba de nuevo en Münster la resurrección del reino de Jerusalén. No más Taborriti o Millenaii. No más Fourier... Aquí ya no es una secta que en acto de religiosa abstención se retrae, púdica y tímidamente, del mundo, para celebrar, en cerrado círculo, la perfecta idea de comunidad; como entre los Frailecillos, allá en la colonias socialistas de América. Aquí, en la doctrina del comunismo crítico, es la sociedad entera que, en un momento de su proceso general, descubre la causa de su mal andar y, en un punto sobresaliente de su curva, la muestra a sí misma para manifestar su propio movimiento. La previsión que el *Manifiesto* indicaba por primera vez era no cronológica, de premonición o promesa, sino, por decirlo con una palabra que a mi entender lo expresa todo, *morfológica» (In memoria del Manifesto dei Comunisti,* en *Scritti filosofici e politici,* cit., vol. II, página. 497).

En el segundo ensayo (1896), Labriola expone las bases de su interpretación del materialismo histórico (que aun sin tener presente la *Ideo-*

logia alemana, refleja fielmente muchas de las ideas claves de Marx). Para Labriola, en la base del marxismo se encuentra la tentativa de tomar, más allá de las distintas ideologías de la historia, «las cosas tal como son», o sea los «verdaderos y propios principios y motivaciones de cada desarrollo humano» *(Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare,* en *Scritti filosofici e politici,* cit., vol. II, p. 583). Esto no implica para nada la ecuación marxismo = economicismo vulgar: «Y que se oye decir: en esta doctrina se intenta explicar el hombre en su totalidad sólo mediante el cálculo de los intereses materiales, negando cualquier valor a todo interés por lo que sea ideal» *(Ib.,* p. 533). En verdad, puntualiza nuestro autor sólo el amor hacia lo paradójico, unido al celo que acompaña siempre la divulgación de una nueva doctrina, puede haber inducido a algunos a pensar que, para escribir la historia, sería suficiente poner en evidencia únicamente el momento económico «para tirar luego todo lo sobrante como un paquete inútil, con el cual, los hombres, se hubieran cargado por puro capricho; en suma, como un accesorio, o como simple bagatela, o bien como un *no-ente» (Ib.,* p. 542). Cierto, afirma Labriola con una frase que gustará a Trotsky, «Las ideas no caen del cielo» *(Ib.,* p. 573) y no son las formas de consciencia las que determinan el ser, sino viceversa. Sin embargo, la historia no es solamente «anatomía económica» sino todo el conjunto que sea anatomía reviste y recubre» *(Ib.,* p. 544). Por lo tanto, la historia hay que saberla entender «toda, íntegramente» porque «fruto y piel hacen uno» *(Ib.,* p. 542). En síntesis, «los proyectos meditados, los intereses políticos, los sistemas de derecho, las ciencias, etc., en vez de ser el medio y el instrumento de explicación de la historia son, precisamente, la cosa que se precisa explicar; porque derivan de determinadas condiciones y situaciones. Pero esto no significa que sean simples apariencias o pompas de jabón. El ser de aquellas cosas sucedidas y derivadas de otras no implica que no sean cosas efectuadas: tanto es así que han aparecido por siglos a la conciencia no científica y, a la conciencia científica aún en formación, como las únicas que verdaderamente han sido. *(Ib.,* p. 553).

A pesar de que se proponga «objetivizar» y, en cierto sentido, «naturalizar» la historia, el materialismo histórico, a diferencia de las distintas formas de positivismo materialistico y de darwinismo político-social, no pretende, sin embargo, reducir el hombre a naturaleza y animalidad. En efecto, si bien manifiesta un vivo conocimiento del condicionamiento constante que la naturaleza ejerce sobre el hombre, Labriola sostiene que, a través del trabajo, los individuos dan origen a un ambiente «artificial» que es su mundo específico: «La historia es el hecho del hombre» *(Ib.,* p. 549), «el hombre *desarrolla,* o sea, *produce* a sí mismo» *(Ib.,* p. 612). Al mismo tiempo, en contra de cualquier interpretación mecanicista y fatalista del materialismo histórico, Labriola puntualiza que: «no

se trata de descubrir y de determinar el terreno social... para después hacer aparecer los hombres como otras tantas marionetas cuyos hilos sólo son movidos por la providencia, sino también por las categorías económicas» *(Ib.,* p. 624). Alejado del determinismo mecanicista, el marxismo también lo está de toda forma de voluntarismo idealista que intente ignorar la realidad objetiva y sus leyes constantes. En efecto, el socialismo científico «no es ya la crítica subjetiva aplicada a las cosas, sino el hallazgo de la *autocrítica* que está en las cosas mismas» *(Ib.,* p. 583).

Otra teoría, buscada instintivamente por Labriola, es la de los llamados *factores,* la cual deriva, a su juicio, de un acto de abstracción gracias al cual «las diversas "caras" de un determinado complejo social devienen poco a poco liberadas de su cualidad de simples aspectos de un conjunto». A esta «semidoctrina», Labriola, contrapone la óptica dialéctica del materialismo histórico, cuya filosofía implícita es la tendencia crítico-formal al monismo *(Ib., p.* 719). Obviamente, no a un monismo totalizante que presuma de tener en su mano «el esquema universal de todas las cosas» —según el esquema de los «vulgares evolucionistas» y de los «repetidores de Hegel» sino a un monismo que signifique consideración *unitaria* del curso histórico.

Enemigo de toda metafísica sistemática de la historia, esto es, de toda concepción «de tendencias o diseños», Labriola declara en fin que: «nuestra doctrina no intenta ser la *visión intelectual* de un gran plano o diseño, sino solamente un *método* de investigación y de concepción. No es por casualidad que Marx hablaba de su descubrimiento como de un *hilo conductor.* Y por tal razón, precisamente, es análogo al darwinismo que también es un método, y no es, ni podrá ser, una repetición modernizada de la construida y constructiva *Ñaturphilosophie* utilizada por Schelling y compañía» *(Ib.,* ps. 559-60). A pesar de estar convencido de que la concepción materialista de la historia expuesta de esta forma, o sea, en la medida de un método e hilo conductor, «acabará por penetrar en las mentes como una conquista definitiva del pensamiento» *(Ib.,* p. 662), Labriola, no cesa de insistir, de modo crítico y antidogmático, sobre las *dificultades* conexas a un ingenuo uso científico de la misma: «no se trata de creer que el principio unitario de máxima evidencia y transparencia al que hemos llegado en la concepción general de la historia resulte como un talismán, que de un modo continuo y a primera vista fuera un medio infalible para resolver, en elementos simples, el enorme aparato y complicado engranaje de la sociedad. La estructura económica subyacente que determina todo el resto no es un simple mecanismo del cual surgen, con efectos inmediatos y de forma maquinal y automática, instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. De aquella estructura subyacente a todo lo demás, el proceso de derivación y mediación es muy complicado a menudo sutil y tortuoso, no siempre descifrable» *(Ib.,* p. 571).

El tercer ensayo (1898) lo componen una serie de cartas dirigidas a Sorel, en las cuales nuestro autor, como refleja el título, discurre «sobre el socialismo y la filosofía». La postura de Labriola frente a la filosofía, viene condicionada por modelos positivistas y engelsianos. Efectivamente, él ya no cree en una filosofía autónoma respecto a la ciencia. Tanto es así que, dirigiéndose a Engels, escribe: «Es verdad esto que decís, que la filosofía como un todo en sí está destinada a desaparecer» *(Cartas a Engels*, cit., ps. 146-50; cfr. *Marx y Engels. Corrispondenza con italiani, 1848-1859*, Milán, 1964, ps. 536-39). La filosofía solamente puede subsistir bajo la forma de filosofía científica, representada por Marx y Engels: «La perfecta identificación de la filosofía, esto es, del pensamiento críticamente consciente con la materia del saber, esto es, la total eliminación de la diferenciación tradicional entre ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo: tendencia que, más de una vez, queda como simple *desiderátum.* A esta tendencia se referían algunos, precisamente cuando dicen superada la metafísica (en cualquier sentido), mientras que otros, más exactos, supondrán que la ciencia llegada a la perfección es ya la filosofía reabsorbida. La misma tendencia justifica aquella denominación de *filosofía científica* que, de otro modo, resultaría de un risible barroquismo. Si esta expresión puede tener, alguna vez, una confrontación práctica de probada evidencia, se halla precisamente en el materialismo histórico, como estuvo en el pensamiento y en los escritos de Marx. Allí, la filosofía está tanto en la cosa en sí misma, y fundida con ella para que el lector de aquellos escritos pruebe su efecto, como si el filosofar no fuera sino la función misma del proceder científicamente». *(Discorrendo di socialismo e di filosofía,* cit., p. 714). En otros términos, según Labriola, el mérito de Marx en relación a otros científicos (por ejemplo, Darwin) consistirá en la capacidad de ser, al mismo tiempo, «filósofo de su propia ciencia» *(Ib.,* p. 715).

Firme en este planteamiento, nuestro autor puede criticar, tanto la (pretendida) «hiperfilosofía» de los sistemáticos y especulativos, como la (pretendida) «nofilosofía» de los empíricos y los cientificistas. Contra estos últimos, él observa: «si nosotros podemos confirmar que la ciencia llegada a la perfección es ya la filosofía... nosotros no debemos, con el enunciado de tal postulado, autorizar a nadie a hablar con desprecio de aquello que, en sentido diferenciado, llámase filosofía; como tampoco debemos admitir a todos aquellos científicos que, en cualquier grado de desarrollo mental que se detengan, deban ser ya los triunfadores o los herederos de aquella bagatela que fue la filosofía» *(Ib.).* Y, recordando un libro de Richard Wahle, que pretendría demostrar que la filosofía habría «llegado a su fin», Labriola, en una nota, comenta: «Lástima que el libro sea todo de filosofía de una punta a otra. ¡Significa que ella, la filosofía, para negarse así misma, debe afirmarse!» *(Ib.,* p. 722).

En cualquier caso, tanto si se habla de filosofia como «consciencia formal del acto y del procedimiento del conocer y del pensar» *(Cartas a Engels,* cit., ps. 146-50), como «suma de conocimientos metódicos y formales» *(Discorrendo di filosofia e di socialismo,* cit., p. 714); como un «reflexionar en abstracto sobre los datos y condiciones de la pensabilidad» *(Ib.,* p. 722); o como *«Lebens-un Weltanschauung,* esto es, concepción general de la vida y del mundo» *(Ib.,* p. 667; cfr. también en el *Apéndice* a *Del materialismo storico,* cit., p. 644); Labriola sostiene que la filosofía resulta ser algo fundado solamente en relación con el saber positivo, es decir, según el modelo encarnado por Marx, de una filosofía "refundida" en la propia ciencia e «inmanente a las cosas sobre las cuales se filosofa». Usando una fórmula destinada a tener notable fortuna, primero en Mondolfo y después en Granisci, Labriola sintetiza su forma de referirse al marxismo afirmando que «el meollo del materialismo histórico» *(Ib.,* p. 702) se encuentra en *una filosofía de la praxis* que, eliminando «la vulgar oposición entre teoría y práctica» *(Ib.,* p. 689), hace de la historia el campo de acción del esfuerzo y de *trabajo* humano *(Ib.,* p. 720). Disponiendo, en fin, un esquema que tendría un notable seguimiento en el marxismo teórico italiano, Labriola escribe que la filosofía de la praxis «en cuanto afecta al hombre histórico y social y por tanto, como pone fin a toda forma de idealismo... así resulta también el fin del materialismo naturalista» *(Ib.,* p. 703).

Por lo que se refiere a la dialéctica, Labriola tiende, por un lado, a restringir su significado a «forma de pensamiento que concibe las cosas no por lo que son en (factum, especie fija, categoría, etc.) sino en cuanto devienen», y por lo tanto a un tipo de pensamiento que ha de hallarse «en acto de movimiento» y, por otro lado, prefiere la denominación de método genético: «Creería que la denominación de *concepción genética* consigue ser más clara: de hecho resulta más comprensiva porque, de esta forma, abarca el contenido real de las cosas que devienen, como la virtuosidad lógico-formal» *(Cartas a Engels,* cit., ps. 146-50).

En el segundo ensayo se presenta el «proceso genético» como un procedimiento que consiste en «el ir de las condiciones a los condicionantes, de los elementos de la formación a la cosa formada» *(Del materialismo storico,* cit., P. 534). Como puede verse, el método genético del que habla Labriola está muy lejos del abigarrado espectro de significados que el término *dialéctica* abraza en la tradición hegelo-marxiana. En consecuencia, como han dicho los críticos, puede decirse que el marxismo italiano, no obstante su admiración por Engels y el *Anti-Dühring,* se muestra bastante cauto frente a la dialéctica y, en ciertos aspectos hasta desconfiado «como si olfateara, cada vez que se acerca a ella, una trampa metafísica y un recurso, hasta demasiado cómodo, para ha-

cer de la filosofía, historia (N. BEBBIO, introducción a R. MONDOLFO, *Umanismo di Marx,* cit., p. xxix).

870. LOS DESARROLLOS DEL DEBATE ITALIANO EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE MARX: CROCE Y GENTILE.

El naciente socialismo italiano se encontró, casi inmediatamente, con la necesidad de pasar cuentas «filosóficas» con la oposición neoidealista de Croce y Gentile, la cual, ya hacia las postrimerías del siglo, dará por «muerto» aquel marxismo teórico que, en Italia, era apenas «recién nacido». La reacción crociano-gentiliana tomó la forma de un debate acerca de la existancia y la validez de la teoría y la filosofía de Marx. Los resultados de tal debate, que en Italia jugó un papel cultural (y político) decisivo, no pasaron inadvertidos en el extranjero. El mismo Lenin, en un artículo publicado en el Diccionario Enciclopédico ruso Granat *(Karl Marx,* 1915, después en *Obras,* Leningrado, 1948, vol. XXI. p. 70) señaló el libro de Gentile sobre Marx como uno de los estudios a tener más en cuenta de los producidos en el ámbito no marxista (cfr. G. Gentile, La filosofía di Marx, en *Obras Completas,* vol. XXVIII, Florencia, 1955, p. 9). En consecuencia, antes de examinar los ulteriores desarrollos del marxismo italiano, es bueno pararse en las objeciones de Croce y de Gentile.

De los dos estudiosos, el primero en intervenir en la discusión fue Croce. En un principio, el filósofo de Pescasseroli había pasado por un período de entusiasmo por el materialismo histórico: «inflamado por la lectura de las páginas de Labriola, prendido por el sentimiento de una revelación que se abría en mi ansioso espíritu, no esperé más y me lancé por entero al estudio de Marx y de los economistas, así como de los comunistas, tanto modernos como antiguos ...» *[Come nacque e come morí il marxismo teorico in Italia (1895-1900),* cit., p. 274]. Sin embargo ya, en 1899, anunciando la aparición de un libro en el que se recogían sus ensayos marxistas, escribía: «He recogido en un volumen... todos mis escritos sobre Marx, y los he dispuesto —como en un féretro—. Y creo haber concluido el paréntesis marxista de mi vida» *(Marxismo ed economia pura,* en *Materialismo storico ed economia marxista,* cit., p. 175).

La interpretación y valoración crociana del marxismo, tal como se anuncia ya desde *Sobre la conciencia materialistica de la historia* de 1896 (refundido más tarde junto a otros trabajos sobre el mismo tema en *Materialismo histórico y economía marxista* de 1900) se van delineando a través de una serie concatenada de *negaciones.* Antes que nada, sostiene Croce, el marxismo originario, si se libera de las falsas interpretaciones «teológicas y fatalistas» de sus seguidores, «no es una filosofía de la his-

toria» *(Materialismo histórico y economía marxista,* cit., p. 2; cfr. también p. 9). En efecto, la posibilidad de una filosofía de la historia presupone la posibilidad de una reducción conceptual del curso de los acontecimientos, capaz de establecer la pretendida *ley* de la historia. Ahora, sigue diciendo, si es posible reducir conceptualmente los diversos elementos de la realidad que aparecen en la historia, es asimismo posible hacer filosofía de la moral o del derecho, de la ciencia o del arte y, a la vez, una filosofía de sus realizaciones recíprocas, «no es posible elaborar conceptualmente el complejo individualizado de estos elementos, o sea, el hecho concreto que es el curso histórico», en cuanto, rigurosamente hablando, «el movimiento histórico no se podría reducir, más que a un solo concepto, que es el de desarrollo, vaciándose de todo aquello que es el contenido propio de la historia» *(Ib.,* p. 3). En consecuencia, el materialismo histórico no es tampoco una forma de hegelianismo invertido, consistente en substituir «la omnipresente Idea por la omnipresente Materia» *(Ib.,* p. 7). Antes bien, Croce tiende abiertamente a minimizar la relación *lógica* (no la conexión de hecho) entre Hegel y Marx: «el vínculo entre los dos conceptos me parece a mí, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx, y es natural que cada uno acerque los pensamientos nuevos a viejos, como desarrollo, como corrección, como antítesis» *(Ib.,* p. 5).

El materialismo histórico como también lo atestigua su repulsión ante una «fórmula doctrinal satisfactoria, no es tampoco una verdadera y propia teoría» *(Ib.,* p. 9). Esto explica la razón por la cual Engels (y con él Labriola) lo haya definido como «un nuevo método». Sin embargo, también sobre esta cuestión, Croce manifiesta su desacuerdo: «Debo confesar que tampoco el nombre de método me parece del todo justo. Cuando los filósofos idealistas se esforzaban por deducir racionalmente los hechos históricos, aquello sí era un nuevo método; pero los historiadores de la escuela materialista utilizan los mismos instrumentos intelectuales y siguen los mismos caminos que los historiadores por así decir filólogos, y únicamente incluyen en su trabajo algunos datos nuevos, algunas nuevas experiencias. Por lo tanto, se diferencian en el contenido pero no en la forma metódica». El marxismo, como Croce intenta demostrar en los ensayos siguientes, tampoco es «ciencia» económica. En efecto, si para Gentile, como veremos, Marx resulta ser un mediocre filósofo porque es excesivamente materialista y economista, para Croce resulta un mediocre economista porque es excesivamente filósofo y político. En otros términos, en vez de construir una economía rigurosamente científica, Marx «hace gala de una metafísica de la economía» *(Ib.,* p. 143) para uso y consumo de su óptica proletaria, que juega con un parangón elíptico entre una sociedad abstracta toda ella trabajadora, tomada como tipo, y una sociedad con capital privado» *(Ib.,* p. 297). De ahí, el carác-

ter faccioso (y substancialmente «equivocado») de sus teorías sobre el valor, la plusvalía, y la caída tendencial de la balanza del beneficio. Por lo demás, declara Croce, «el materialismo histórico surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, y no por un propósito de búsqueda de los factores de la vida histórica; y se formó en la mente de políticos y revolucionarios y no de fríos y sosegados sabios de biblioteca» *(Ib.,* p. 13). En fin, el materialismo histórico no es identificable, *tout-court,* con el socialismo, puesto que, si lo despojamos debidamente de cualquier supervivencia de finalidad y de proyectos providencialistas, no aporta ningún apoyo, ni al socialismo ni a ninguna otra dirección práctico-política. En otros términos, para pasar del materialismo histórico al socialismo, son necesarios otros componentes, tales como «motivos de interés económico no menos que éticos y sentimentales, juicios morales y entusiasmos de fe» *(Ib.,* p. 17).

Entonces, si no es una filosofía, ni una teoría ni un método, ni una ciencia, ni una promesa ideal que lleve directamente al socialismo, ¿qué es el materialismo histórico, según Croce?. Dicho de otro modo, ¿cuál es «el núcleo sano y realista del pensameiento de Marx» una vez que ha sido liberado de los "zigzagueos" metafísicos y literarios de su autor, y las poco cautas exégesis y deducciones de su escuela»? *(Ib.,* p. IX). Según nuestro autor, y aquí reside el aspecto afirmativo de su disertación sobre Marx, el materialismo histórico es un «simple canon de interpretación histórica» que «aconseja dirigir la atención al llamado substrato económico de la sociedad, para entender mejor sus configuraiones y vicisitudes» *(Ib,* p. 80). Un canon que «no comporta ninguna anticipación de resultados, sino solamente una ayuda para buscarlos, y de uso totalmente empírico» *(Ib.,* p. 81). En otras palabras, el materialismo histórico, entendido como conjunto de indicaciones heurísticas sobre posibles nuevas direcciones de investigación, no puede ser otra cosa que: «una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias que entran en la conciencia del historiador» *(Ib.,* p. 10).

Sobre la base de estas consideraciones y del efecto provocado por las ideas revisionísticas procedentes de Alemania, en donde acababa de aparecer *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) de E. Bernstein, Croce pensó entonces dar por descontada la «crisis» doctrinal del marxismo, si bien evidenciando simpatèticamente objetiva importancia histórica y cultural: «yo me alegro —escribía a finales de siglo— de haber pasado por aquella doctrina; y, si no hubiera pasado, notaría un vacío en mi mentalidad de hombre moderno» *(Ib.,* p. 175). En los años siguientes, en cambio, el juicio crociano sobre las ideas de Marx, también en relación con la evolución del comunismo soviético, se hará cada vez más duro. En 1938, hablando de cómo «nació» y de cómo «murió» el materialismo teórico en Italia, el

liberal Croce, en antítesis con el «mundo de los sueños» del socialista Labriola, declara por ejemplo: «Con amarga sonrisa releo ahora aquellas imaginaciones sobre la abolición del Estado por la sociedad que tendría lugar con el comunismo; sobre la plena libertad que, sucediendo al milenario dominio de la necesidad, disfrutarían todos los hombres; sobre la desaparición de los delitos y de las penas, etc.; cuando se tiene ante los ojos el país en el cual el comunismo marxista ha hecho sus pruebas el más pesado y totalitario Estado que recuerde la historia, o sea, interviniendo en todas aquellas formas de la vida sobre las cuales el Estado no tiene ningún derecho, y regentándolas con la aplicación cotidiana de la más drástica de las penas, la de muerte, infligida indistintamente a los no comunistas, a los comunistas y a los ultracomunistas» *(Ib.,* p. 306, nota).

Siempre en el mismo ensayo, luego de haber acordado sintéticamente lo que él debía a Marx, Croce insiste en su valoracción globalmente crítica y «liquidadora» de la doctrina marxista en general: «Así yo cerré mis estudios sobre el marxismo, de los que he obtenido casi siempre la definición del concepto del momento económico, o sea, de la autonomía que hay que reconocer a la categoría de lo útil, lo que me resultó de gran ayuda en la elaboración de mi "Filosofía del Espíritu". Pero del marxismo —propiamente dicho—, a excepción, naturalmente, del conocimiento que mediante él hice de un aspecto del espíritu europeo en el siglo diecinueve, y a excepción de las sugerencias historiográficas de las que ya he hablado, —teóricamente no saqué nada, porque su valor era pragmático y no científico, y científicamente sólo ofrecía una *pseudoeconomía, una pseudofilosofía y una pseudohistoria*» *(Ib.,* ps. 312-13; sursivas nuestras).

Inmediatamente después de Croce, en el debate interviene Giovanni Gentile, el cual, en 1897, escribió *Una critica del materialismo histórico,* que se publicó más tarde, en 1899, junto al ensayo *La filosofía de la praxis* dentro de la obra *La filosofia de Marx.* A diferencia de Croce y en polémica con él (tal y como queda documentado en el epistolario de los dos filósofos), Gentile está persuadido, al igual que Labriola, de que el marxismo está provisto de un intrínseco espesor filosófico. En efecto, ya en el primero de los ensayos, valorando de forma positiva aquella relación Hegel-Marx que, como se ha visto, Croce había interpretado de modo negativo, Gentile sostiene que el marxismo tiene la forma de una verdadera y propia filosofía de la historia: «Lo que hay de esencial en el hecho histórico es para Hegel la Idea, que se desarrolla dialécticamente; para Marx, la materia (el hecho económico) que se desarrolla del mismo modo; y si Hegel, con su Idea, podía realizar una filosofía de la historia, puede también hacerlo Marx, y debe concedérsele que, es precisamente su ciencia y no el empuje de la fe lo que le permiten prever

aquello que pueda suceder en la sociedad presente, cuando ello suceda» *(La filosofia di Marx,* cit., ps. 41-42).

En el segundo ensayo, Gentile, desarrollando otra objeción de fondo contra Croce, confirma que el materialismo histórico no puede entenderse como un canon empírico útil «en muchos casos, y en otros no», sino más bien como un instrumento a aplicar siempre, caso por caso, por aquellos que pretendan escribir realísticamente de historia, «es decir, no como un canon especial y de valor relativo, sino como un canon general y de valor absoluto *(Ib.,* p. 95).

Ahora apremia él, un canon de valor absoluto, sin el cual «la novedad del materialismo se desvanece, acabando por confundirse con aquel realismo iniciado en la historia moderna por nuestro Maquiavelo», no puede mantenerse en pie, independientemente de una filosofía de la historia, que lo justifique y que sea su fundamento racional: «¿Qué quiere decir, en realidad, que cada problema histórico se resuelve por la ecuación del hecho a una *x* económica más o menos difícil porque es más o menos de inmediato encuentro, sino que toda realidad histórica tiene un Inicio del cual depende todo el resto, una substancia única, causa de los infinitos modos que en el desarrollo histórico se manifiestan? ¿Y qué otra cosa es esta afirmación, sino el núcleo de una intuición filosófica? *(Ib.,* ps. 95-96). En conclusión, «he aquí el dilema: o el canon es especial y relativo y el materialismo histórico viene negado; o el canon es general y absoluto, y el materialismo histórico es, precisamente, una filosofía de la historia» *(Ib.,* p. 96).

Según Gentile, la «llave maestra» de la construcción filosófica de Marx reside en el concepto de «praxis», o sea, en una noción desconocida por el materialismo tradicional, el cual, según revela el marxismo, cometería el error «de creer que el objeto, la intuición sensible, la realidad exterior es un *dato* en vez de un *producto;* de modo que el sujeto, entrando en relación con él, debería limitarse a una pura visión o a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad» *(Ib.,* p. 76). En otros términos, el materialismo anterior a Marx, y que este último demolió en su *Tesis sobre Feuerbach* (de la cual, Gentile proporciona una traducción y un comentario), no se había apercibido de que el objeto es una construcción del sujeto, y de que el sujeto, al ir realizando el objeto, se hace a sí mismo. En efecto, escribe nuestro autor forzando idealisticamente el discurso de Marx, «la praxis es actividad creadora, por lo cual *verum et factum convertuntur.* Es un desarrollo necesario, porque procede de la naturaleza y de la actividad, y se centra en el objeto, correlato y producto de la actividad. Pero este objeto que se viene realizando en virtud del sujeto, no es más que un duplicado de éste, una proyección de sí mismo, una *Selbstentfremdung (Ib.,* p. 87). En consecuencia, observa Gentile, el concepto de praxis resulta «tan viejo como el mismo

idealismo *(Ib., p.* 72). Marx, en cambio, si bien derivándolo de éste, se propone pensarlo en términos *materialísticos,* aplicando a la materia lo que Hegel había referido al espíritu: «Hegel decía que la idea, el espíritu es activo; y que su desarrollo dialéctico es la razón del devenir de la realidad. Marx no hace otra cosa que substituir el espíritu por el cuerpo, la idea por el sentido; y los productos del espíritu, en los que, según Hegel, consistía la verdadera realidad (y que en Marx se convierten en ideologías), por los hechos económicos que son los productos de la actividad sensitiva humana en la búsqueda de la satisfacción de todas aquellas necesidades materiales a las que Feuerbach había reducido la esencia del hombre» *(Ib.,* ps. 156-157).

Sin embargo, asignando a la materia los atributos del espíritu, el fundador del socialismo científico habría terminado por envolverse, según Gentile, en una *contradicción* profunda e insalvable. En efecto, el *nuevo* materialismo de Marx, que concibe la realidad como praxis y devenir, está obligado a tomar la forma de un materialismo «histórico». Pero de este modo, replica Gentile, (que parte del supuesto según el cual la actividad y la historicidad competen propiamente *sólo* al espíritu), tal materialismo, por el solo hecho de ser histórico, ya no es *materialismo.* «Y, en verdad, ¿no había dicho Hegel que el espíritu es historia? El espíritu, no la materia. ¿Se puede, como pretendió Marx, transportar la historia desde el espíritu hasta la materia?» *(Ib.,* p. 162). En síntesis, la operación de Gentile consiste en hacer de Marx un «idealista nato» *(Ib.,* p. 164), para luego, concluir que él: es un idealista *incoherente* y un hegeliano *infiel.* Y dado que para el filósofo de Castelvetrano la única filosofía «verdadera» es la idealista, deduce que el pensamiento de Marx está minado por el «error». Dicho de otro modo, si Croce había querido demostrar que Marx, más allá del «coqueteo» hegeliano (que molesta al carácter científico de su economía), no es propiamente un filósofo, Gentile ha querido demostrar que es un *mal* filósofo. Partiendo de dos posturas diferentes (y en ciertos aspectos antitéticas) los dos maestros del idealismo italiano llegan a conclusiones no muy dispares, es más, en términos de política cultural, substancialmente análogas.

871. MONDOLFO: EL MARXISMO COMO HUMANISMO

Hablando de la «muerte» del marxismo teórico italiano, Croce no sólo no ha sido un buen profeta (como se ha observado más de una vez) sino que también (como ha notado Norberto Bobbio) ha resultado ser un historiador infiel. En efecto, a partir de los años en torno a 1910, el discurso iniciado por Labriola, lo retoma Mondolfo en clave «humanística».

Nacido en Senigallia en 1877, RODOLFO MONDOLFO estudia en Flo-

rencia en la sección de filosofía y filología, laureándose en 1899 con Felice Tocco. En Florencia frecuenta un grupo de jóvenes entre los cuales se encuentran Gaetano Salvemini y Cesare Battisti, adheriéndose al partido socialista. Después de haber dado clases en el Instituto, consigue obtener la docencia en Padua (donde se «respiraba» aire positivista). En 1905 es docente en Turín. Después de 1907 y 1910 hace de sustituto de Roberto Ardigo, en Padua. Regresa a Turín, y en 1914 se traslada de forma definitiva a Bolonia, donde ocupará la cátedra durante 25 años. Convencido antifascista, a partir de 1925 se ve obligado a renunciar a sus estudios marxistas. Se dedica, entonces, al estudio de la filosofía antigua, llegando a ser uno de los especialistas italianos más competentes sobre el pensamiento griego. En 1939, a consecuencia de las leyes racistas, abandona Italia y se refugia en Argentina, dando clases en las universidades de Córdoba y Tucumán. Reintegrado más tarde a su cátedra italiana, prefiere permanecer en Sudamérica, donde morirá en 1976, casi a la edad de 99 años. Autor de numerosas obras, se ha ocupado tanto de filosofía griega *(El pensamiento antiguo,* 1928; *El infinito en el pensamiento de los griegos,* 1934; *Problemas del pensamiento antiguo,* 1936; *Sócrates,* 1955; *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica,* 1955) como de filosofía renacentista y moderna. Notables son sus estudios sobre la escuela cartesiana, sobre Hobbes, Condillac, Helvétius, Ardigo, sobre el pensamiento político del renacimiento y sobre Rousseau *(Rousseau en la formación de la conciencia moderna,* 1914). Sus aportaciones a la profundización del marxismo son representadas por *El materialismo histórico en Federico Engels,* (1912, 2ª ed. 1952) y por una serie de ensayos que en un principio aparecieron en *Siguiendo las huellas de Marx,* (1919, 3° ed. 1923) y fueron recogidos posteriormente en el volumen *Humanismo de Marx. Estudios filosóficos 1908-1966* (1968).

Al igual que para Labriola, también para Mondolfo el marxismo fue el fruto de una lenta conquista del pensamiento. Sin embargo, «mientras que para Labriola el marxismo había sido un descubrimiento, casi una conversión, y no tanto una salida sino una afortunada entrada, para Mondolfo fue una gradual conquista y una conclusión obligada. El camino de Labriola hacia Marx se había desarrollado en el interior de la gran filosofía alemana y a través de su disolución en las ciencias del espíritu; el de Mondolfo, a través del estudio de la filosofía política moderna, desde Hobbes a Rousseau. El distinto itinerario explica la razón por la cual, en Labriola el marxismo aparece como una ruptura y en Mondolfo representa en cambio un punto de llegada» (N. BOBBIO, *Introduzione* a R. MONDOLFO, *Umanismo di Marx,* Turín 1968, p. XII). Como hemos visto, Mondolfo ha sido influenciado por la atmósfera positivista de finales de siglo. Pero esto no significa, como se ha dicho muchas veces (también por causa de los juicios de Gramsci) que hubiera sido posi-

tivista. En efecto, aun apreciando lo «positivo» y el rigor científico, y aun poniendo el énfasis en el momento objetivo de la acción, Mondolfo se ha esforzado al mismo tiempo por tener presente, contra toda forma de materialismo y de determinismo, el momento subjetivo y activo de la praxis. Por lo demás, su perspectiva escasamente positivista, resulta evidente en *El materialismo histórico en Federico Engels,* un escrito encaminado a demostrar que no sólo Marx, sino tampoco Engels, podía ser interpretado según los cánones de un basto positivismo y de un angosto objetivismo materialista y fatalista, olvidando la doble cara, objetiva y subjetiva, de la necesidad histórica: «He aquí el concepto pleno de la necesidad, como solamente una concepción *crítico-práctica* puede dar: el aspecto objetivo corresponde al momento de la crítica (en el sentido kantiano), que nos da el conocimiento de los *límites* a la acción (negación); el subjetivo corresponde al momento de la *praxis* que, bajo el impulso de la necesidad nos da la acción (negación de la negación)» *Il materialismo storico in Federico Engels,* Florencia 1952).

También Mondolfo, como otros autores del Novecientos, se mueve en la búsqueda del pensamiento genuino de Marx. También Mondolfo cree en la necesidad improrrogable de *una filosofía* marxista: «se precisa entonces de una conciencia teórica, el socialismo precisa de su filosofía» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 121). En efecto, según su forma de ver, el marxismo sí contiene un programa político, «pero es un programa político que no puede separarse de un determinado concepto filosófico: así, el programa político, depende de la forma en la cual se interpreta el pensamiento de Marx. Programa político y filosofía están tan estrechamente unidos que el primero cambia según el cambiar de la interpretación del segundo» (N. BOBBIO, *Introduzione* a *Umanismo dì Marx,* cit., p. XXIII).

Tanto es así que, en antítesis a Croce, que había reducido el materialismo histórico a «puro canon metodológico de la historiografía», Mondolfo define el marxismo como «una intuición general del universo: *die neue Weltanschauung* según la expresión de Engels» (*// materialismo storicio in Federico Engels,* Florencia, 1952, p. ix, cfr. *Umanismo di Marx,* cit., p. 280). Remitiéndose de nuevo de forma explícita a la perspectiva trazada «magistralmente» por Labriola en sus ensayos, «verdaderamente los más importantes de toda la literatura sobre el tema» (*// materialismo storico in Federico Engels,* cit., p. 186 y p. xiii). Mondolfo descubre en el pensamiento de Marx (que él se esfuerza en estudiar con precisión filológica) una forma de «filosofía de la praxis» alternativa al materialismo y al idealismo. Sin embargo, lo que en Labriola era apenas un ligero indicio, en Mondolfo se vuelve punto de apoyo de una interpretación «humanística» del marxismo que, sobre la base de la *Thesen über Feuerbach* (en particular de la III), ve en el hombre el objeto, y al mismo tieni-

po el sujeto de sus propias condiciones de vida. «Sujeto y objeto», escribe, «no existen como términos de una relación necesariamente recíproca, cuya realidad se encuentra en la praxis: su oposición no es más que la condición dialéctica de su proceso de desarrollo, de su vida. Por ello el sujeto no es una *tabula rasa* pasivamente receptiva: es (como sostiene el idealismo) una actividad que por otro lado se afirma (y esto en contra del idealismo) en la sensibilidad o actividad humana subjetiva, la cual pone, modela o transforma el objeto, y con ello se va formando a sí mismo» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 12). En otros términos, «el conocimiento y la acción no son considerados por Marx como una recepción pasiva de la acción del ambiente. Marx dice que el ambiente debe ser modificado por el hombre mismo, y no es únicamente el ambiente el que influye sobre el hombre, sino, recíprocamente, el hombre crea el ambiente y lo modifica, de modo que existe siempre una acción efectiva del hombre y no sólo una receptividad pasiva» *(Ib.,* p. 314).

El núcleo central de la interpretación mondolfiana de Marx reside pues en el concepto de *la praxis que se invierte:* «¿Cómo se modifica el ambiente histórico, social?. Se modifica a través de la actividad del hombre, que Marx llama la praxis, que comprende toda forma de actividad humana, teórica y práctia al mismo tiempo. Esta actividad del hombre que modifica continuamente la situación existente, al modificar las circunstancias se modifica a sí misma, produce un cambio interior en su propio espíritu, hasta que su producto reacciona sobre su mismo productor. Se verifica una acción recíproca, un intercambio de acciones, o sea, lo que Marx llama *"la inversión* de la praxis"...» *(Ib).* En otros términos, por praxis que se *invierte,* Mondolfo entiende la acción recíproca en virtud de la cual el objeto de la acción del hombre se convierte en causa y el productor resulta condicionado por su propio producto, en el ámbito de un proceso sin fin, en el cual reside la substancia misma de la historia, en conjunto entendida como acontecimiento de autotransformación *(Selbstverdnderung)* del hombre. Como puede verse, no hay duda de que Mondolfo, acercándose al materialismo histórico, ha sido influido, también terminológicamente, por el ensayo gentiliano sobre Marx. Como es sabido, Gentile, que se basaba en el texto (no crítico) publicado por Engels en el apéndice a *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie,* había traducido infielmente la frase conclusiva de la III *Tesis* con «praxis *invertida» (La filosofía di Marx,* cit., ps. 68-71; ed. de Pisa, 1899, ps. 58-61), explicando, en el curso del ensayo, que por «praxis invertida» debería entenderse «praxis que se invierte», dando origen, de tal modo, a una ulterior equivocación: «Marx notaba que la coincidencia entre el variar de las circunstancias y la actividad humana puede ser concebida y racionalmente explicada, únicamente como praxis que se invierte (ed. de Pisa, p. 75). La

infidelidad, o el error, consistía precisamente en traducir el alemán *umwalzende Praxis* por "praxis invertida" o "praxis que se invierte" en lugar de «praxis inversora» o «praxis que invierte». Mondolfo, siguiendo a Gentile, había caído (él que era tan preciso) en la misma imprecisión filológica, agravada por si fuera poco, por una propensión manifiesta al «coqueteo» con algunos conceptos-básicos de la filosofía del Acto.

Sin embargo, como ha precisado N. Tabaroni, la conexión Mondolfo-Gentile «no ha de ser sobrevalorada hasta el extremo de cambiarla por una dependencia casi íntegra de Mondolfo para con Gentile», en cuanto «positivismo e idealismo concurren en determinar la orientación filosófica de Mondolfo, sino que ésta los trasciende y se configura según una propia y original estructura» *(Rodolfo Mondolfo. Per un realismo critico-pratico,* Padua 1981, p. 14). Además, por lo que se refiere al hecho de la traducción infiel, hay que recordar que Mondolfo, si bien reconociendo el error y el «perfecto ajuste gramatical de la observación» (tanto más evidente después de que la edición crítica de la *Gesamtausgabe* hubiera corregido *umwalzende* por *revolutionare)* ha insistido en la validez general de su primitiva traducción-interpretación, considerándola perfectamente ajustada al «espíritu» de la doctrina de Marx: la expresión italiana —prassi che si rovescia— puede ser (si queremos mantenernos al pie de la letra) inexacta traducción de la expresión alemana *umwalzende Praxis,* pero (si contemplamos el espíritu de la doctrina) nos parecerá una formulación exacta de aquel concepto de *Selbstveränderung,* que en la expresión final de la III glosa (edición crítica) es explicado precisamente por medio de la *revolutionare Praxis,* y en aquel final de la glosa I por medio del sinónimo *praktisch-kritischen Tätigkeit» («Praxis que invierte»* o *«praxis que se invierte»?* Apéndice a *Il materialismo storico in Federico Engels,* cit., ps. 401-03). En otros términos, según Mondolfo, la presencia, en Marx, del concepto-clave de autotransformación del hombre «compensaba con creces el vacío abierto por el reconocimiento del error precedente, y servía para redimensionar la acusación de alteración idealistica del marxismo» (N. TABARONI, cit., p. 21).

Coherentemente con sus perspectivas humanísticas, en Mondolfo, a diferencia de lo que sucede en Labriola, hay un mayor y más coherente subrayado antideterminista de la actividad del hombre. Por ejemplo, en el segundo ensayo sobre el materialismo histórico, Labriola había hablado de «autocrítica que está en las cosas», en el tercero de «semovimiento de las cosas» o de una historia que se haría por lo general «sin el conocimiento de los mismos hombres» Mondolfo, retoma polémicamente estos pasajes (cfr. N. BOBBIO, *Introduzione,* cit., ps. xxvi-xxviii). El primero, porque haría pensar «en una fuerza, inmanente a la realidad... contra la cual, los hombres que serían arrastrados por ella, nada podrían» // *materialismo storico in F. Engels,* cit., p. 216); el segundo,

porque con él, «aparecería renovada la posición de aquel materialismo simplista que el mismo Labriola dice superado» *(Ib.,* p. 47, nota I). Con todo, Mondolfo no cree que Labriola haya caído en manos del determinismo y del fatalismo, porque a su juicio, más allá de todas las incoherencias terminológicas y de concepto, permanecerá viva en el filósofo napolitano la idea del hombre como artífice de la historia. En el artículo de 1924 *Recordando Antonio Labriola,* Mondolfo, atenuando la polémica, puntualiza: «Porque si también él habla, alguna vez, (con palabras que pueden hacer pensar en la deformación arriba indicada del materialismo histórico) del proceso histórico como de una *autocrítica de las cosas,* él no entiende *las cosas* como aquello que existe independientemente de los hombres, como materia económica en sí; sino, como una realidad plena y concreta que abarca y comprende en sí a un tiempo los hombres que trabajan y el resultado de su acción» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 244).

En todo caso, según Mondolfo, «el marxismo se sitúa más allá del materialismo, con el cual se le confunde, y del idealismo, del cual intenta decididamente separarse; más allá del objetivismo que niega el momento voluntarístico, y del subjetivismo, que condena la acción humana a activismo, más allá del realismo fatalista que alienta posiciones de inmovilismo conservador, y del utopismo revolucionario. En una progresión de determinaciones, cada vez más comprometidas, la filosofía de Marx es concepción crítico-práctica de la historia, no únicamente crítica y no únicamente práctica» (N. BOBBIO, *Introduzione,* cit., p. xvi). De los dos momentos de la historia, el objetivo y el práctico, Mondolfo, conectando con el debate sobre la revolución rusa, tendería a subrayar siempre más el primero. En efecto, si contra el reformismo había acentuado el momento antideterminístico y voluntarístico, frente a la revolución rusa, que había «quemado las estepas» de la dialéctica histórica, él se encontrará, acentuando el momento objetivo y antivoluntarístico. Tanto es así que, si en relación al reformismo su posición se acerca a la de Labriola, en el período de la revolución confluye con la de Turati *(Ib.,* p. xxxix). De ahí el rechazo de la teoría y de la praxis leninista por parte reputadas como no-marxistas. De ahí, también las críticas a Granisci y a su visión totalizante del partido corno moderno Príncipe: «la colocación de un Príncipe en el trono o en el altar de la veneración popular convierte a las *élites* políticas, burocráticas, tecnocráticas investidas de tal autoridad en dominadoras de las masas y de las conciencias. Esta vía solamente puede conducir al totalitarismo como en Rusia» *(Umanismo di Marx,* cit., p. 408).

Con Mondolfo y Labriola el marxismo teórico en Italia ha asumido, filosóficamente hablando, su típica fisonomía de *historicismo humanístico y realístico:* «En la tradición del marxismo italiano, sigue puntuali-

zando Bobbio, las dos interpretaciones del marxismo como historicismo o como humanismo (para las dos, el enemigo común es el naturalismo) se unen y se integran recíprocamente. Por esto se puede hablar con una fórmula sintética de historicismo humanístico. El marxismo se convierte, según esta perspectiva, en la última y más coherente forma de historicismo humanístico, por cuanto *invierte* a Hegel sustituyendo el Espíritu por el hombre concreto, y corrige a Feuerbach ampliando la indagación de las relaciones del hombre con la naturaleza a las relaciones del hombre consigo mismo; o, con otras palabras, hace humanístico, sirviéndose de Feuerbach, el historicismo de Hegel, y hace historicista, sirviéndose de Hegel, el humanismo de Feuerbach. Que se trata de un rasgo característico del marxismo italiano es tan notorio y reconocido que al marxismo italiano se le achaca *in primis* que niega al marxismo el carácter de historicismo y de humanismo. Y además, precisamente esta interpretación del marxismo más allá de Hegel, consigue incorporar en la propia tradición dos momentos fundamentales del pensamiento italiano: Maquiavelo y Vico. En Croce y Gramsci, más Maquiavelo que Vico. En Labriola, Gentile y Mondolfo, más Vico que Maquiavelo. Pero tanto el indagador de la "verdad efectual", como el filósofo del *verum-factum* se han convertido ya en los dos númenes tutelares del marxismo italiano: más uno u otro, según se ponga el acento, bien sobre el aspecto realístico, bien sobre el aspecto historicístico» *(Introduzione,* cit., ps. XLVII-XLVIII).

De este historicismo humanístico y realístico forma parte integrante también aquel enfoque de superestructura que, presente ya en Labriola, resulta central en Gramsci.

872. GRAMSCI: VIDA Y OBRAS

La figura más importante del marxismo teórico italiano es la de Gramsci.

ANTONIO GRAMSCI nace en Ales (Cagliari) en 1891. Terminada la enseñanza superior, en 1911 concurre a una bolsa de estudios que ofrecía el «Collegio Carlo Alberto» de Turín a los estudiantes con menos recursos económicos de Cerdeña. Conseguido este objetivo, se traslada a la capital del Piamonte donde se inscribe en la facultad de Letras, en la que no terminará sus estudios absorbido por completo por la militancia política en las filas del movimiento socialista. Animador de los comités de empresa turineses, funda en 1919 «L'Ordine Nuovo» que, en la cabecera, trae como lema «Instruios, porque tendremos necesidad de toda vuestra inteligencia. Agitaos, porque tendremos necesidad de vuestro entusiasmo. Organizaos, porque tendremos necesidad de toda vuestra fuerza».

Cada vez más crítico ante la política del Partido Socialista, en 1921, en Livorno, se encuentre entre los fundadores del Partido Comunista de Italia (más tarde Italiano), sección de la Tercera Internacional. Pasa un año, entre 1922 y 1923, en la Unión Soviética donde conoce a Lenin. De regreso a Italia en 1924, es elegido diputado y funda «L'Unità». El 8 de noviembre de 1926, a pesar de su inmunidad parlamentaria, es detenido por la policía a causa de las leyes de excepción promovidas por el fascismo. Permanecerá detenido unos días en la cárcel de Regina Coeli, siendo enviado después a Ustica donde pasará cinco años de confinamiento. En 1927 el Tribunal especial para la defensa del Estado lo inculpa de conspiración e instigación a la guerra civil. El 20 de enero es transferido a San Vittore de Milán, donde sufrirá repetidos interrogatorios. La proximidad de Tatiana Schucht, hermana de su esposa Giulia, le es de gran consuelo. En efecto, es realmente a ella a quien comunicará, en una carta del 19 de marzo, la idea de un plan de estudios para seguir durante su permanencia en la cárcel: «había que hacer alguna *cosa für ewig,* según una compleja concepción de Goethe que recuerdo atormentaba mucho a nuestro Pascoli. En suma, quisiera ocuparme intensamente y sistemáticamente, según un plan preestablecido, de cualquier tema que absorbiese y centralizase mi vida interior» *(Lettere dal carcere,* Turín, 1965, p. 58 y sgs.).

Procesado en Roma entre el 28 de marzo y el 4 de junio de 1918 junto a un grupo de dirigentes comunistas, es condenado a 20 años, 4 meses y 5 días de reclusión (fue en aquella ocasión cuando el representante del ministerio público Michelle Isgrò dijo «que era preciso impedir que este cerebro funcione». En julio del mismo año Granisci es conducido al penal de Turi (Bari). En la cárcel, a pesar de la falta de «cualquier satisfacción que haga la vida digna de ser vivida» él rechaza cualquier compromiso con el fascismo y mantiene una extraordinaria lucidez de pensamiento, tal y como lo atestigua la redacció de los *Cuadernos,* iniciada en 1929. Gracias a una amnistia publicada con ocasión de la celebración del «decenio» del régimen fascista, en 1932 obtiene una reducción de la pena a 12 años y 4 meses. Sin embargo, su salud empeora. En agosto de 1931 y en marzo de 1933 se ve aquejado por dos gravísimas crisis. A consecuencia de una campaña internacional en su favor, cuyo epicentro fue París, es trasladado desde la cárcel de Turi a la clínica Cusumano de Formia y, a continuación, a la clínica Quisisana de Roma, a la que llegará a finales de agosto de 1935. En abril de 1937 será dado de alta. Pero Granisci (aquejado de la enfermedad de Pott, de tuberculosis pulmonar, de hipertensión, de crisis anginoides, gota, y de otras molestias) está llegando a su fin. La noche del 25 de abril sufre un derrame cerebral. Dos días después, en la tarde del 27, muere, con solo cuarenta y seis años.

De entre sus obras recordemos en primer lugar los ensayos y los artículos anteriores a su arresto, que postumamente han sido recogidos en varios volúmenes *(Escritos de juventud, 1914-1918; Bajo la Mole; El Nuevo Orden, 1919-1920; Socialismo y fascismo; El Nuevo Orden, 1921-1922; La constitución del partido comunista, 1923-1926).* A estos trabajos debemos añadir *Algunos temas de las cuestiones meridionales,* compuesto, sin estar terminado, en 1926 y publicado en 1930. Los escritos más conocidos de Gramsci, también a nivel internacional, son *Cartas desde la cárcel* y *33 Cuadernos de cárcel* (repletos de una escritura fina y pequeña, correspondientes a cerca de 4.000 páginas mecanografiadas) aparecidos postumamente después de la segunda guerra mundial. Los *Cuadernos* fueron publicados anteriormente en forma de volúmenes ordenados temáticamente *(El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce; Los intelectuales y la organización de la cultura; El Renacimiento; Nota sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno; Literatura y vida nacional; Pasado y Presente).* Más tarde, en la edición crítica Einaudi (a cargo de V. Gerratana) aparecen ordenados cronológicamente.

873. GRAMSCI: EL MARXISMO COMO «VISION DEL MUNDO» Y LA CRÍTICA A BUCHARIN Y A CROCE.

Gramsci se ha ocupado de distintos ámbitos disciplinarios, que van de la política a la crítica literaria. Principalmente, en lo que se refiere a la filosofía, se ha expresado a través de los *Cuadernos de cárcel,* en particular en las secciones recogidas bajo el título de: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.*

La «filosofía» de Gramsci, por su fragmentariedad, es una construcción compleja en la que convergen influencias y solicitaciones dispares derivadas no sólo de la tradición marxista, sino también de las filosofías contemporáneas (Croce, Sorel, Bergson, etc.). Su propuesta teórica manifiesta sin embargo una fisonomía original, que la distancia de modo inequívoco de las formas de pensar, arriba indicadas. En efecto a pesar de haberse formado dentro del ambiente cultural del neoidealismo, Gramsci ha conquistado, ante él, como ante cualquier otra experiencia especulativa, una substancial *autonomía crítica* que le ha permitido indicar, con frescura y rigor, tanto los puntos de convergencia como, sobre todo, los de contraste.

En la base del pensamiento maduro de Gramsci se encuentra la idea de un marxismo como «visión del mundo». Según el pensador sardo, *todos* los hombres son filósofos: «se puede imaginar un entomólogo especialista, sin que todos los demás hombres sean "entomólogos" empi-

ricos; un especialista en trigonometría, sin que la mayor parte de los hombres se ocupen de trigonometría... pero no se puede pensar en ningún hombre que no sea también un filósofo, que no piense; porque precisamente, el pensar es una cosa propia del hombre como tal (a menos que sea patológicamente idiota)» *(Quaderni del carcere,* ed. crítica, Turín, 1975, vol. II, c. 10, ps. 142-143). En efecto, también sin ser filósofos en el sentido profesional de la palabra, todos los individuos participan de «una filosofía espontánea» que está contenida en: 1) el mismo lenguaje, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados y no sólo palabras vacías de contenido; 2) el sentido común y el buen sentido; 3) la religión popular y todo aquel sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de trabajar presentes en el llamado «folklore» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1375). En otras palabras, la filosofía espontánea del hombre medio, que se concretiza en un conjunto caótico de concepciones dispares, es absorbida inconscientemente y pasivamente por los distintos ambientes culturales y sociales en los que cada uno se ve automáticamente implicado desde su entrada en el mundo consciente (su pueblo, su parroquia, etc.). A diferencia de la filosofía de los no-filósofos (en el sentido técnico), la filosofía de los filósofos se presenta, en cambio, como una elaboración coherente y consciente que emerge del trabajo ordenado del cerebro y que desemboca en una *crítica* del sentido común.

El marxismo es precisamente una filosofía en esta última acepción del término. Es verdad, observa nuestro autor, «la filosofía de la praxis ha nacido bajo la forma de aforismos y criterios prácticos... porque su fundador dedicó su esfuerzo intelectual a otros problemas, especialmente económicos». Sin embargo «en estos criterios prácticos y estos aforismos se encuentra implícita toda una concepción del mundo, una filosofía» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1432). En consecuencia, y en contra de Croce, que había reducido el materialismo histórico a un simple canon práctico de interpretación histórica, privado de una auténtica valía filosófica, Granisci veía en él «una filosofía independiente y original» *(Quaderni,* vol. III, c. 16, p. 1855). Análogamente, y en contra a A. Graziadei, que había situado a Marx como unidad de una serie de grandes científicos, él comenta: «error fundamental; ninguno de los otros ha producido una concepción original e integral del mundo. Marx inicia intelectualmente una era histórica que durará probablemente siglos, esto es hasta la desaparición de la Sociedad Política y la llegada de la Sociedad regulada» *(Quaderni,* vol. II, c. 7, p. 882). En otras palabras, según Gramsci, «Marx es un creador de Weltanschauung» *{Quaderni,* vol. II, c. 7, p. 881). Convicción repetida también en una carta dirigida a su esposa el 13 de febrero de 1930, en la que declara que, el materialismo histórico no es «una regla práctica de investigación histórica» sino «una con-

cepción del mundo en su totalidad» *(Lettere dal carcere,* cit., p. 323).

Esta forma de concebir el marxismo viene acompañada por la defensa de su autonomía teórica y categorial. En efecto, en contra de la tendencia «ortodoxa» que acaba por llevar el materialismo histórico al materialismo vulgar (v. G. V. Plekhanov) y contra la tendencia «revisionista» que intenta conectar la filosofía de la praxis al kantismo, o a otras escuelas filosóficas no positivistas y no materialistas, incluido el tomismo, Gramsci se propone hacer valer el principio de la *autosuficiencia filosófica del marxismo.* De ahí la convergencia objetiva entre Gramsci y Labriola. En efecto, si bien existen entre el pensador sardo y el de Cassino evidentes «intervalos» históricos y teóricos (formación cultural, ambiente político, etc.), no se puede negar que, entre ellos, existen grandes analogías en el planteamiento filosófico. Tanto es así que Gramsci, reconociendo su propia deuda con el padre del marxismo teórico italiano, escribe: «Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es autosuficiente e independiente de cualquier otra corriente filosófica, es el único que ha intentado construir científicamente la filosofía de la praxis» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, ps. 1507-08). Por lo demás, añade nuestro autor, pensar que la filosofía de la praxis no es ya una estructura de pensamiento completamente autónoma y en contraste con *todas* las filosofías y religiones tradicionales, significa no haber "roto los lazos" de verdad con el viejo mundo, si no es, incluso, haber "capitulado" ante él *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1434). En síntesis, el materialismo histórico es una filosofía que «se basta a sí misma», puesto que, tal y como escribe Gramsci acentuando su visión totalizante del marxismo, «contiene en sí todos los elementos fundamentales no sólo para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales, sino también para vivificar una organización práctica integral de la sociedad, es decir para llegar a ser una civilización total, integral». *(Ib.).*

Dado que el materialismo histórico es una concepción global del mundo (y no sólo metodología) ¿cuáles son, filosóficamente hablando, sus características más importantes?. La respuesta a esta pregunta equivale a la elaboración, por parte de Gramsci, de un modelo histórico y antipositivístico de marxismo. Desde sus primeros escritos, no sin influencias •crocianas, sorelianas y bergsonianas, Gramsci había contrapuesto «a *la ley natural, alfatal andar de las cosas* de los pseudos-científicos» la «*voluntad tenaz del hombre» (Scritti giovanili,* Turín, 1958, ps. 84-85), acusando a los viejos socialistas, y a su óptica económico-determinista invadida de «fatalismo de positivista», de haber *esterilizado* a Marx. Las nuevas generaciones, decía Gramsci, «tamben han leído y estudiado los libros que, en Europa, se han escrito después del florecimiento del positivismo, y han descubierto... que la esterilización realizada por los so-.cialistas positivistas de las doctrinas de Marx no ha resultado precisa-

mente una gran conquista cultural... Las nuevas generaciones parece que quieran volver a la genuina doctrina de Marx, según la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad, no se han desprendido, sino que se identifican en el acto histórico. Creen por lo tanto que las reglas del materialismo histórico sirven únicamente *post-factum* para estudiar y entender los sucesos del pasado, y que no deban convertirse en hipotecas para el presente y para el futuro» *(Ib.* ps. 153-154). Y, remitiéndose a la revolución bolchevique contra «El Capital» (de Marx), es decir, el rechazo leninista a estar sujeto a las reglas preestablecidas por el materialismo histórico, Granisci defendía la exigencia de un marxismo libre de «incrustaciones positivistas y naturalistas», o de poner «como máximo factor de la historia no los hechos económicos en bruto, sino al hombre» *(Ib.,* p. 150).

En los *Quaderni del carcere* este modelo antipositivista de marxismo adquiere la forma de un riguroso *historicismo humanístico,* para el cual, en la base de todo se encuentra la praxis, es decir, la actividad humana global entendida como centro activo a través del cual la historia se hace y la dialéctica se realiza: «la filosofía de la praxis es el "historicismo absoluto", la absoluta realización mundana y terrestre del pensamiento, un absoluto humanismo de la historia» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1437). Pero si el materialismo histórico, en cuanto filosofía de la praxis (como él prefiere llamar al marxismo, al modo de Labriola) es un historicismo humanístico, será también una filosofía coherentemente *dialéctica.* Como es conocido, Granisci, no ha ofrecido a propósito de la dialéctica un tratamiento específico, lo cual no impide que, tal y como ha tratado de demostrar Norberto Bobbio, ésta tenga en su pensamiento «una importancia fundamental» *(Nota sobre la dialéctica en Granisci,* en «Società», XIV, n. 1, febrero 1958, ps. 21-24; ahora en *Saggi su Granisci,* Milán, 1990, p. 26). En efecto, es precisamente a través de la dialéctica (utilizada en el triple sentido hegeliano-marxiano-engelsiano de «acción recíproca», de «proceso para tesis, antitesis y síntesis» y de la «conversión de la cantidad en cualidad y viceversa» que Gramsci se ha esforzado en caracterizar el marxismo como «nuevo modo de pensar» y «nueva filosofía» (cfr. *Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1464). Este planteamiento ha conducido a Gramsci al rechazo de toda forma de filosofía mecanicista y predialéctica. De ahí la cerrada polémica en contra del *Ensayo popular* de Nikolaj Bucharin (publicado por primera vez en Moscú en 1921, con el título de *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista)* al cual acusa de estar falto de«cualquier tipo de tratamiento de la dialéctica» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1424). De esta omisión nuestro autor presenta dos motivos. El primero reside en el hecho de que Bucharin, acabaría por concebir el materialismo histórico como escindido en dos ramas: por un lado, una teoría de la historia y de la

política entendida como sociología (construida según el método de las ciencias naturales), y por otro lado una filosofía propiamente dicha, la cual no sería más que el materialismo metafísico, mecánico o vulgar *(Quaderni,* vol. II, c. 11, ps. 1424-25). El segundo motivo es de naturaleza psicológica y consiste en el hecho de que Bucharin no habría querido enfrentarse a la forma de pensar del hombre medio: «El ambiente ineducado y grosero ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no viceversa; si el ambiente es educador, éste deberá ser educado a su vez, pero el Ensayo no entiende esta dialéctica revolucionaria» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1426).

Con su forma de proceder, el estudioso ruso se había apercibido de que, separada de la teoría de la historia y de la política, la dialéctica se convierte en una especie de lógica formal (o de escolástica dogmática) y la filosofía en una especie de metafísica. Al contrario, rebate Granisci, entre las grandes conquistas del marxismo está, precisamente, el concepto de la dialéctica como «doctrina del conocimiento y substancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1425) y la identificación de la filosofía con la historia (y con la política). En efecto, puesta la ecuación historicista entre naturaleza humana e historia *(Quaderni,* vol. II, c. 7, p. 885), la filosofía no puede hacer menos que identificarse con una «metodología general de la historia» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1429), es decir, en la perspectiva de Gramsci, que no debemos confundir con la de Croce, con una doctrina que es método y «Weltanschauung» al mismo tiempo. Una doctrina, se entiende, que es ella misma *histórica,* es decir, el fruto de determinadas circunstancias que, del mismo modo que han generado su aparición, determinarán su ocaso: «si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, e incluso es su expresión más cumplida porque es consciente, significa que, ella también, está atada a la "necesidad" y no a la "libertad" que no existe ni puede existir aún históricamente. Así pues, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que desaparecerá, esto es será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la "libertad" el pensamiento, las ideas no podrán nacer ya sobre el terreno de las contradicciones y de la necesidad de lucha» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1488).

La controversia con Bucharin testimonia el rechazo de Gramsci a interpretar el marxismo en términos puramente materialísticos. Tanto es así que, aludiendo a la definición corriente del marxismo como materialismo histórico, sostiene la necesidad de «poner el acento sobre el segundo término: "histórico" y no sobre el primero de origen metafísico» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1437). Desde el punto de vista de Gramsci, el materialismo, con su hipótesis de un mundo objetivo independiente del hombre, sería una especie de mala metafísica derivada de una creencia

de tipo religioso: «Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza y el universo han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que entonces el hombre se ha encontrado con un mundo hecho, catalogado y definido de una vez para siempre» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1412). En realidad, argumenta Gramsci, tras las huellas de la filosofía moderna, la idea de objetividad extra-histórica y extra-humana (alcanzable desde un hipotético «punto de vista del cosmos en sí») o es una metáfora o es una forma de misticismo, por cuanto «nosotros sólo conocemos la realidad en relación con el hombre y dado que el hombre es devenir histórico, también la conciencia y la realidad son un devenir...» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1416). En otras palabras, declara nuestro autor, utilizando una terminología de matriz idealista: «Objetivo, significa siempre "humanamente objetivo", lo cual puede corresponder exactamente a "históricamente subjetivo", esto es, objetivo significaría "umversalmente subjetivo"» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, ps. 1415-16).

Como puede notarse, la distancia entre Gramsci y el Lenin del *Materialismo empirocriticista* (que centra todo su discurso sobre la tesis de cosas existentes «fuera de nosotros» e «independientemente» de nuestra conciencia) es filosóficamente remarcable. Por lo demás, también ante Engels y su hipótesis de una dialéctica de la naturaleza, nuestro autor se muestra más bien desconfiado: «Es cierto que en Engels *(Antidühring)* se hallan muchos puntos que pueden llevar a las desviaciones del *Ensayo.* Se olvida que Engels, a pesar de que le haya mucho tiempo trabajado, ha dejado poco material sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis» *(Quaderni,* vol. II, c. 11, p. 1449).

Otro punto básico de referencia política del historicismo de Gramsci es Benedetto Croce, al que critica no sólo por sus posiciones filosóficas sino también por su función cultural que había ejercido de hecho en la historia italiana. (§874). Inicialmente, escribe Gramsci, él había sido «de tendencia más bien crociana» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1233) y había participado como tantos otros intelectuales «en el movimiento de reforma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce» *(Lettere dal carcere,* cit., p. 464). Después, aún manteniéndose fiel al planteamiento histórico-inmanentista del antiguo maestro, había terminado por llevar a cabo, con respecto a él, lo mismo que había realizado Marx con respecto a Hegel y a la filosofía clásica alemana: «por lo que toca a la concepción filosófica de Croce es necesario rehacer la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis han realizado por lo que toca a la comprensión hegeliana», «para nosotros, los italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana representa ser herede-

ros de la filosofia crociana, *que* representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, ps. 1233-34).

En lo concerniente al aspecto doctrinal, Granisci desaprobaba el «crocismo» a causa de los residuos metafísicos y teológicos, o sea, por su incapacidad de llevar hasta *el fondo* la lucha contra la transcendencia: «Hay que reconocer el esfuerzo de Croce por adherir a la vida la filosofía idealista, y entre sus positivas aportaciones al desarrollo de la ciencia, habrá que destacar su lucha contra la transcendencia y la teología en sus formas peculiares al pensamiento religioso-confesional. Pero que Croce haya tenido éxito en su intento y de modo consecuente no se puede admitir: la filosofía de Croce queda como una filosofía «especulativa» y esto no es tan sólo una huella de transcendencia y de teología, sino que es toda la transcendencia y toda la teología, apenas liberadas de la más grosera corteza mitológica» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1225). Además, critica a Croce por el uso *abstracto, y* por ello falso, de la dialéctica: «Croce se afirma "dialéctico"... no obstante, el punto a dilucidar es éste: ¿en el devenir, ve él el devenir mismo, o el "concepto" de devenir?» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1240). En consecuencia, al historicismo «especulativo» del pensador idealista (acusado también él de «dárselas de arreglamundos») contrapone el historicismo "realista" del marxismo: «la filosofía de la praxis deriva, ciertamente, de la concepción inmanentista de la realidad, pero depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia, o historicidad o a puro humanismo» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1226).

En segundo lugar, siempre por lo que se refiere al plano doctrinal, Gramsci critica a Croce por haber *aislado* el movimiento superestructural de la historia ético-política de su concreta base económica y de clase. Esto no significa, sin embargo, que él considere la historia ético-política crociana como una «futilidad que se debe rechazar». En efecto, ella no representa solamente una (saludable) reacción al «economismo» y al «mecanicismo fatalista», sino que es utilizada para llamar la atención, aunque sea bajo la forma deformada de la «especulación», sobre la importancia de las ideas y de los intelectuales en la vida concreta de la sociedad: «El pensamiento de Croce, pues, debe, por lo menos, ser apreciado como valor instrumental, y así puede decirse que ha llamado enérgicamente la atención sobre los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1235).

874. GRAMSCI: HEGEMONÍA Y REVOLUCIÓN

De la confrontación gramsciana con Croce emerge cómo la filosofía de la praxis no intenta reducir a «apariencias» los hechos sobrenaturales: «Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política, sino incluso que la fase más reciente de su desarrollo consiste en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquéllos meramente económicos y meramente políticos» *(Quaderni,* vol. II, c. 10, p. 1224). En este punto encontramos aquello que puede ser considerado como uno de los aspectos históricos más originales (y críticamente debatidos) del marxismo de Granisci: la reflexión sobre los mecanismos de la «hegemonía» y sobre las formas a través de las cuales se debería realizar, en Italia, la conquista del poder por parte de la clase trabajadora.

Según Granisci (como se deduce de sus esquemáticos apuntes sobre la materia), la supremacía global de una clase no sólo se manifiesta a través del *dominio* y de la fuerza, sino también por medio del consenso y de la capacidad ideal de *dirección* con respecto a las clases aliadas y subalternas: «El criterio metodológico sobre el cual es preciso fundamentar el propio examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras, como "dominio" y como "dirección espiritual y moral"» *(Il Risorgimento,* Turín, 1949, 1966, p. 70; cfr. *Quaderni,* vol. III, c. 19, p. 2010). Ahora bien, si el primero es ejercido a través de los aparatos coercitivos de la sociedad política, la segunda se hace valer mediante los «aparatos hegemónicos» de la *sociedad civil,* tales como: la escuela, la Iglesia, los partidos, los sindicatos, la prensa, el cine, etc. La escuela, por ejemplo, no hace más que inculcar en la mente los valores que son típicos de la burguesía, exactamente igual a como la Iglesia Católica se preocupa por reunir en un único bloque las fuerzas dominantes y las subalternas, aun a costa de hablar lenguajes religiosos distintos.

A diferencia de Marx y de buena parte de la tradición marxista (v. Lenin), que identificaban la "sociedad civil" con la esfera de las relaciones económicas y *estructurales* de la existencia, Granisci tiende pues a identificar la "sociedad civil" con el complejo de las instituciones *superestructurales* que operan como momento de elaboración de las ideologías y de las técnicas de consenso. Sin embargo, como precisa N. Bobbio, el relieve que Granisci ha dado a estas técnicas «no quiere decir que haya abandonado la tesis marxista de la prioridad de la estructura económica; si acaso, demuestra que él ha querido diferenciar con mayor fuerza, en el conjunto de los elementos superestructurales, el momento de

la formación y de la transmisión de los valores (hoy lo llamaríamos de la «socialización») del más propiamente político de la coacción»; «Gramsci, en suma, se ha servido de la expresión "S. civil" no para contraponer la estructura a la superestructura sino para distinguir, mejor de cuanto lo hicieran los marxistas anteriores, en el ámbito de la superestructura el momento de la dirección cultural del momento del dominio político» (ver "Sociedad Civil", en AA. Vv. *Dizionario di politica,* Turín, 1983, p. 1087). Entendida como capacidad de dirección moral e intelectual, gracias a la cual una clase obtiene el consentimiento de la mayoría del pueblo en la dirección de la vida social y polítca de un país, la hegemonía se configura no sólo como una necesaria modalidad de ejercicio del poder (distinguible analíticamente de la de dominio) sino también como un indispensable previo estratégico para toda clase en ascensión. En otros términos, el grupo revolucionario, según Gramsci, deberá esforzarse por hacerse dirigente ya *antes* de la conquista del poder gubernativo y de ser dominante: «De la política de los moderados aparece claro que puede y debe de haber una hegemonía incluso antes de la llegada al poder», «un grupo social puede, es más, debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernativo (es ésta una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); luego, cuando lo ejercita, y aunque lo tenga en un puño, se vuelve dominante pero tiene que seguir siendo también dirigente» (cfr. *Quaderni,* vol. III, c. 19, ps. 2010-11). La misma acción revolucionaria es precisamente *posible* cuando la clase en el poder, a pesar de ser aún dominante, puede que *ya* no sea dirigente, habiendo perdido la capacidad de resolver los problemas colectivos y de imponerse en los planos intelectual y moral. Éste es, precisamente, el caso de la burguesía, a la que el proletariado debe contraponer un «bloque histórico» de fuerzas heterogéneas cimentadas por la nueva visión comunista del mundo.

A propósito del concepto de hegemonía, puede afirmarse pues (siguiendo aún la lección de Bobbio) que si en Lenin prevalece el significado de dirección política, en Gramsci domina el de la dirección cultural. Teniendo presente además que: «a) para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental y, por tanto, subordinado al momento de la hegemonía, mientras en Lenin, en los escritos de la revolución, dictadura y hegemonía van juntas y, en cualquier caso, el momento de la fuerza es primario y decisivo; b) si para Gramsci la conquista de la hegemonía precede a la conquista del poder, en Lenin la acompaña o incluso la sigue» *(Gramsci e la concezione della società civile,* en AA. Vv., *Gramsci e la cultura contemporanea,* Roma, 1969, p. 96) ahora en *Saggi su Gramsci,* cit. p. 61).

La doctrina de Gramsci, dando el máximo valor al momento superestructural e ideal de la lucha de clases, comporta una atención específica al problema de los intelectuales. En efecto, si la sociedad tiende a

producir «intelectuales» que tienen el deber de aportar «homogeneidad y conocimiento de su propia función» al grupo que los ha designado, tendremos, inevitablemente, los intelectuales «persuasores» o «encargados» de la clase dominante, dirigida a mediar el consenso en función conservadora, o bien los intelectuales ligados al partido comunista, e inclinados a difundir entre las clases explotadas el verbo revolucionario. Estos últimos, a diferencia de los representantes de la cultura elitista (hay que pensar en el caso de la cultura italiana que ha sido incapaz, según Gramsci, de llegar a ser verdaderamente «nacional y popular») serán intelectuales «orgánicos», capaces de expresar las exigencias y las necesidades de las masas.

En la óptica gramsciana, el intelectual orgánico por excelencia es, obviamente, el Partido comunista que, representando la totalidad de los intereses de los trabajadores, se configura como su *guía* político, moral e ideal. Por esta capacidad que tiene para unificar las instancias populares, y por su firme tendencia hacia un supremo fin político, Gramsci denomina al Partido Comunista «el moderno Príncipe», advirtiendo que, mientras en Maquiavelo éste se identifica con un individuo concreto, para los comunistas coincide con un organismo en el cual se concretiza la voluntad colectiva de la clase revolucionaria. Voluntad que, para Gramsci, asume un carácter normativo absoluto: «El moderno Príncipe, desarrollándose, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales, por cuanto su desarrollo significa propiamente que todo acto es concebido como útil o dañino, como virtuoso o pérfido sólo en la medida en que tiene como punto de referencia el moderno Príncipe, y sirve para aumentar su poder o para contrarrestarlo. El Príncipe toma el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de la vida entera y de todas las relaciones acostumbradas» *(Note sul Machiavelli, sulla politica e lo Stato dal moderno,* Turín, 1953, ps. 6-8; cfr. *Quaderni,* vol. III, c. 13, p. 1561).

Coherente con su doctrina de la hegemonía, Gramsci ha llegado a sintetizar su propuesta estratégica afirmando que en Occidente el choque revolucionario nunca *es frontal* y limitado a trincheras, o sea, a la fachada del Estado; sino que, más bien, debe dirigirse *en profundidad,* mediante una enervante «guerra de posiciones» contra las «fortalezas» y «casamatas» del enemigo, o sea, contra el conjunto de las instituciones de la sociedad civil. En definitiva, el objetivo del partido comunista es el de «desgastar» progresivamente la supremacía de clase de la burguesía, conquistando los puntos vitales de la sociedad civil y poniendo las premisas indispensables para su propia candidatura al poder.

Gramsci ha ofrecido un ejemplo de los conceptos de hegemonía y de bloque histórico también a propósito de la cuestión meridional: un pro-

blema que ha permanecido en el centro de las meditaciones del pensador sardo. Escribe que «el proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar, contra el capitalismo y el Estado burgués, a la mayoría de la población trabajadora, lo cual significa, en Italia, y según las reales condiciones existentes de relación de clases, en la medida en la cual consiga obtener el consenso de las masas campesinas» *(Alcuni temi della quistione meridionali,* en *La constrzione del partito comunista,* Turín, 1971, p. 140). Pero, en Italia, especifica Gramsci, la cuestión campesina está unida por un lado a la cuestión del Vaticano (o sea, la influencia de la Iglesia sobre las masas) y por otro lado a la cuestión meridional. En efecto, la clase obrera italiana tiene la posibilidad de convertirse en clase dirigente si la cuestión meridional se convierte en una cuestión «nacional». Esto se debe a la peculiar situación socio-política de la península, basada en un gran bloque histórico fundado en la alianza entre los capitalistas del Norte y los terratenientes del Sur. Bloque que es la consecuencia de la forma en que se ha realizado la unificación italiana, dirigida y hegemonizada por los moderados, mientras que el Partido de acción, de impronta mazziniana y garibaldina, no ha sabido hacerse «jacobina», o sea, unirse a las masas rurales y plantear la cuestión agraria.

Ahora, si se quiere batir al bloque industrial-agrario que ha reducido a la Italia meridional y a las Islas a «colonias de explotación» —impidiendo al mismo tiempo que se puedan convertir en una «base militar de la contrarrevolución capitalista»— resulta indispensable superar la vieja *división* entre la clase obrera del Norte y los campesinos del Sur. De ahí la oposición de Granisci al partido socialista, acusado no sólo de haberse permitido olvidar el carácter esencial y «nacional» de la cuestión del Sur y de haber aislado las reivindicaciones obreras del Norte de las campesinas del Sur, sino también de haber otorgado valor a las más fraudulentas ideologías anti-meridionales: «Es conocida la ideología que ha sido difundida de forma capilar por los propagandistas de la burguesía en las masas del Norte: El Mediodía es la losa que impide que el desarrollo civil de Italia sea más rápido; los meridionales son seres biológicamente inferiores, semibárbaros o bárbaros del todo, por destino natural: si el Mediodía está atrasado, no es por culpa del capitalismo o de cualquier otra causa histórica, sino de la naturaleza que ha hecho a los meridionales vagos, incapaces, criminales, bárbaros, moderando esta suerte madrastra con la explosión, puramente individual, de grandes genios, que son como solitarias palmeras en un árido desierto. El Partido Socialista fue, en gran parte, el vehículo difusor de esta ideología burguesa en el proletariado septentrional; el Partido Socialista dio su aprobación a toda la literatura "meridionalista" de la caterva de escritores de la lla-

mada escuela positivista, tales como los Ferri, los Sergi, los Niceforo y los Orano, así como sus seguidores de menor importancia... una vez más la ciencia era orientada a aplastar a los pobres y a los oprimidos, pero esta vez esta ciencia se nutría de los colores socialistas, tenía la pretensión de ser la ciencia del proletariado» (Ib.).

Obviamente, el problema de la *soldadura* política entre los asalariados del Norte y los campesinos del Sur, implicando el esfuerzo de arrancar a las masas rurales de la hegemonía cultural ejercitada por la burguesía y por la Iglesia, pone una vez más en primer plano la cuestión de los intelectuales, o sea aquel grupo que ha representado hasta el momento el engranaje de conjunción entre propietarios y campesinos, representando la armadura flexible pero resistentísima del bloque conservador: «La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres capas sociales: la gran masa campesina, amorfa y dividida, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural; y los grandes propietarios de la tierra y los grandes intelectuales. Los campesinos meridionales se hallan en perpetuo fermento, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades. La capa media de los intelectuales recibe de la base campesina los impulsos para su actividad política e ideológica. Los grandes terratenientes, en el campo político, y los grandes intelectuales en el campo ideológico centralizan y dominan en última instancia todo este complejo de manifestaciones. Como es natural, es en el campo ideológico donde la contradicción se verifica con mayor eficacia y decisión. Por esto Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves del sistema meridional y, en cierto sentido, son las figuras más activas de la reacción italiana» *(Ib.*, p. 150).

875. LUKÁCS: VIDA Y OBRAS.

El marxismo occidental de los años veinte (§867) encuentra en Lukács su mayor representante.

GYÓRGY LUKÁCS nace en Budapest en 1885, segundo hijo de un director de banco perteneciente a la nobleza. En 1906 consigue la licenciatura en leyes. En 1909 obtiene el doctorado en filosofía. No pudiendo soportar el estancado clima político-cultural húngaro, se traslada primero a Berlín, frecuentando junto a su coetáneo Ernst Bloch el seminario privado de Georg Simmel, del cual, en una necrológica de 1918, escribirá: «Georg Simmel ha sido sin duda el más importante e interesante exponente de la crisis en toda la filosofía moderna. Tan grande ha sido su fascinación sobre todos los pensadores filosóficos realmente dotados de la última generación... que prácticamente ninguno se ha podido sus-

traer al hechizo de su pensamiento» *[Georg Simmel (Nachruf)* en «Pester Lloyd», 2 de octubre 1918; trad, ital., *Sulla povertà di Spirita. Scritti (1907-1918),* Bolonia, 1918, p. 165]. En 1912-14 reside en Heidelberg, donde encuentra a M. Weber y escucha las lecciones de Windelband y de Rickert. Su interés por Kierkegaard y, bajo el influjo de Bloch, por Hegel, lo lleva a concebir un proyecto de estudio sobre los dos filósofos. AI mismo tiempo, como testimonian sus primeros escritos, manifiesta un interés muy acusado por la literatura (en particular por Dostoievski) y por la estética.

La primera guerra mundial y la Revolución de Octubre le acercan al marxismo. En 1918 se inscribe en el Partido comunista húngaro. Durante la república de Bela Kun, se convierte en comisario para el desarrollo del pueblo (ministro de educación). Después de la derrota de la Comuna húngara se refugia en el extranjero, viviendo durante algunos años entre Viena y Berlín. Fracasado su primer matrimonio, se casa con Gertrud Bortstieber, con la que compartirá durante más de cuarenta años una ferviente comunión «de vida y pensamiento», «de trabajo y de lucha». En 1923 entrega a la imprenta *Historia y conciencia de clase,* la cual le atraerá los rayos de la ortodoxia comunista y socialdemócrata. En 1924 es condenado por Zinoviev en el quinto Congreso de la Internacional Comunista. Lukács acepta la condena. En 1928 publica la *Tesis de Blum,* por la que será acusado de desviaciones hacia la derecha, siendo excluido del Comité Central del Partido Comunista Húngaro. Para evitar esta expulsión, agacha de nuevo la cabeza (1929).

A principios de los años treinta trabaja en Moscú en el Instituto Marx-Engels-Lenin, dirigido por Rjazanov, donde tiene la ocasión de conocer adecuadamente el pensamiento juvenil de Marx. Desde 1931 a 1933 vive en Berlín. Después de la toma del poder por Hitler, se refugia en Rusia. Concluye una farragosa «autocrítica» por las «tendencias idealistas» de *Historia y conciencia de clase* y se convierte en colaborador del Instituto de Filosofía de la Academia Soviética de las Ciencias. Al finalizar la guerra regresa a Hungría ocupando la cátedra de Estética y de Filosofía de la Cultura, en Budapest. En 1951 abandona la vida política, por desacuerdos con la línea de Stalin. En 1956 toma parte activa en la revolución húngara, convirtiéndose en ministro de Educación en el gobierno Nagy. Fracasado el movimiento revolucionario, es deportado a Rumania, pero en abril de 1957 regresa a Budapest reintegrándose a su actividad universitaria. En el decenio siguiente se dedica por entero a sus estudios y a la composición de una obra de ontología que no conseguirá imprimir. Muere en Budapest en 4 de junio de 1971. Algún tiempo después sus restos son sepultados en el cementerio de Kerepesi, donde reposan los más grandes exponentes del movimiento socialista húngaro.

Lukács es autor de una imponente mole de escritos. Entre ellos, recordamos: *Historia del desarrollo del drama moderno* (1911), *El alma y las formas* (1911), *Cultura estética* (1913), *Teoría de la novela* (1916-1920), *Historia y conciencia de clase* (1923), *La novela histórica* (1937-38, 1955), *Goethe y su tiempo* (1947), *El joven Hegel* (1948), *Ensayo sobre el realismo* (1948-1955), *Los caminos del destino* (1948), *Karl Marx y Federico Engels como históricos de la literatura* (1948), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemanes del siglo XIX (1951), La destrucción de la religión* (1954), *Contribuciones a la historia de la estética* (1954), *Sobre la categoría de la particularidad* (1957), *Estética* (1963), *Ontología del ser social* (postuma, trad, ital., Roma, 1976-81). En los años sesenta se encontraron algunos escritos inéditos de Lukács redactados entre 1912 y 1918: *Filosofía del arte* (Milán, 1971, Neuwied, 1974) y *Estética de Heidelberg* (Milán, 1971, Neuwied, 1975). Más tarde, en la caja fuerte de un banco de Heidelberg, se hallaron un Diario (5 de abril de 1910/16 de diciembre de 1911) y cartas correspondientes al mismo período. La edición completa *(Werke)* de sus trabajos filosóficos ha sido llevada a cabo por la editorial Luchterhand de Neuwied.

876. LUKÁCS: EL PENSAMIENTO DEL PERÍODO PRE-MARXISTA. «EL ALMA Y LAS FORMAS» Y «TEORÍA DE LA NOVELA».

Antes de inscribirse al Partido comunista húngaro (1918) y de su adhesión al marxismo teórico (confirmada en *Historia y conciencia de clase),* Lukács escribió algunas obras que dan testimonio de una rica y ya formada personalidad filosófica.

Es de lamentar que estos escritos hayan permanecido durante mucho tiempo ignorados o desconocidos. Por otra parte, su autor ha mostrado muy poco interés en que se conocieran y apreciaran. Es más, entre las razones de su escasa difusión, «destaca la postura de Lukács, en su madurez, que parece considerar las fases de su biografía intelectual y política anteriores a su adhesión al marxismo "ortodoxo" como cosa privada, novela de una conciencia errante que todavía no ha alcanzado la paz del saber absoluto. En segundo lugar, su oposición a que fueran impresos sus escritos de juventud [mantenida hasta 1963] y las presiones para impedir su traducción (con una actitud paternalista de quien, instalado en los luminosos reinos de la verdad, desea evitar que otros, más ignorantes, sean inducidos a error), han llevado a que estos escritos, por la imposibilidad de hallar ediciones originales, quedaran materialmente fuera de toda posible consideración» (C. PIANCIOLA, ree. de *El alma y las formas* y de *Teoría de la novela,* en «Revista de Filosofía», 1964, n. 1, p. 88). Hoy, gracias al gran número de traducciones, que los han hecho universalmen-

te accesibles, al menos entre los especialistas y los estudiosos, gozan de una cada vez mayor consideración, principalmente en virtud de su especial visión crítica y desencantada de la existencia, que resulta singularmente chocante con el optimismo dogmático de sus obras de madurez.

La atmósfera cultural en que se desenvuelve el joven Lukács, típico representante de la intelectualidad prebélica centroeuropea, viene caracterizada por autores tales como Kierkegaard y Hegel por un lado, y por pensadores como Simmel, Weber, Dilthey, Windelband y Rickert. Esto no quiere decir que se le pueda asociar mecánicamente a una de estas «fuentes», o que se le pueda encerrar (como ya ha sucedido) en las redes de la filosofía de la vida o del historicismo alemán contemporáneo. Su juvenil síntesis de pensamiento manifiesta, en efecto, una tal *originalidad* de fondo que le proporciona una clara personalidad en relación con tales experiencias especulativas. El *corpus* del Lukács premarxista comprende múltiples trabajos (publicados o inéditos) que, en esta obra, no nos es posible examinar en extenso. En consecuencia, nos limitaremos, sobre todo, a *El alma y las formas* y a la *Teoría de la Novela,* pero sin olvidarnos de otros documentos (desde *El drama moderno,* 1911, a *Cultura estética,* 1923; de la *Filosofía del arte,* 1912-14, a la *Estética de Heildelberg,* 1916-18).

Die Seele und die Formen (1911) es una colección de ensayos precedidos de una carta a L. Popper, que tienen por tema: R. Kassner, S. Kierkegaard, Novalis, T. Storm, S. George, C. L. Philippe, R. Beer-Hofmann, L. Sterne y P. Ernst. A pesar de su fragmentariedad y pluralidad de discurso, de temas y de problemas, el texto revela la existencia de un aparato filosófico que va girando alrededor de los conceptos-figura de «vida», (vida o existencia «común»), de alma (vida «verdadera» o «viviente») y de «forma». La vida, entendida como vida «común», tiende a coincidir en una de sus principales acepciones, con la esfera de la «simple existencia» o de la existencia «empírica», o sea, con la vida en sus atributos de incompletud o extrañamiento, entendido, este último, como «carácter metafísico esencial —apasionadamente rechazado y sin embargo puesto como inevitable— de la existencia humana» (G. MÁRKUS, *El alma y la vida, el joven Lukács y el problema de la cultura,* en AA. Vv, *La Escuela de Budapest: sobre el joven Lukács,* Florencia, 1978, p. 87). El concepto de alma reviste, a su vez, dos significados de fondo. Por un lado es «el principio creador y formador de toda institución social y de cada obra cultural» *(Ib.,* p. 86); según una forma de pensar que «se aproxima a la de Simmel, tal y como es expresada en *Der Begriff und die Traghödie der Kultur,* donde la *Seele* juntamente con las objetivaciones espirituales, constituye el universo de la *Kultur*» (A. DE SIMONE, *Lukács y Simmel: el desencanto de la modernidad y la antinomia de la razón dialéctica,* Lecce, 1985, p. 70). Por otro lado, en un sentido

existencial más pleno (y típico *de* Lukács), el alma es la esfera de la individualidad genuina que busca salirse del extrañamiento de la vida cotidiana a través de una obra de «plasmación» de la existencia, capaz de tranformar la insignificante casualidad de los sucesos en «destino», o sea, en una totalidad necesaria que tiene el centro en sí misma. La relación entre *Leben y Seele* tiende pues a desembocar, en el joven Lukács, en un dualismo entre la vida común *(das gewöhnliche Leben)* y la vida auténtica *(das lebendige Leben).*

En el ámbito de este dualismo, el alma no se identifica tanto con lo que el hombre *es* (o sea, psicológicamente, con el ñujo de los *Erlebnissé),* como con aquello *que puede* ser: «Alma significará, pues, el desarrollo máximo, la cumbre suprema alcanzable por las capacidades peculiares de la voluntad de cada individuo, por las capacidades y por los *"seelischen Energien",* aquello en lo que el hombre puede y debe convertirse para alcanzar su verdadera y propia personalidad» (E. MATASSI, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema,* Nápoles, 1979, p. 45). Ahora bien, si el alma es el lugar a través del cual se expresa el deseo humano (la *Sehnsucht)* de plenitud y de absoluto, las «formas», en sentido existencial, representan los modos específicos a través de los cuales el individuo intenta evadirse de lo relativo: «La forma es el único camino para llegar a lo absoluto de la vida» *(El alma y las formas,* trad. ital. *en L'anima e le forme. Teoria del Romanzo,* Milán, 1972, p. 53). Dicho de otro modo, las formas se identifican con aquellas estructuras dotadas de sentido *(Sinngebilde)* gracias a las cuales el hombre intenta transfigurar el caos amorfo de la vida en un cosmos ordenado y cumplido. *Alma, caos y formas,* o sea, el camino que lleva «de la casualidad a la necesidad»; he aquí, según el joven Lukács, el trayecto obligado de toda vida y de todo individuo problemático *(Ib.,* p. 44).

Sin embargo, como demuestra el esfuerzo de Kierkegaard *para poetizar* su propia vivencia con Regina Olsen, cada tentativa del hombre por plasmar su propia vida a través de las formas, trocando «el vértice de su existencia por un llano trazado de camino existencial» *(Ib.,* p. 241), parece destinada a «estrellarse contra los escollos de la existencia». En efecto, si bien el proyecto humano de dar forma a la vida produce el mundo de la cultura y de las obras, está destinado a ser derrotado, puesto que la vida, termina por *vengarse* de las formas y acaba por condenarlas. Esto resulta particularmente evidente en el caso de aquella forma por excelencia como es la obra de arte. De hecho, aun configurándose como una esfera en la cual las antinomias y las imperfecciones de la existencia común hallan un espacio de composición, el arte se ve obligado a suavizar el insalvable conflicto entre *vida* y *obras,* o sea, la práctica imposibilidad de poner un puente entre la vida y las formas. Sobre el tema de la *Unerlösteheit* del artista, esto es, de su «exclusión de la salva-

ción», Lukács, en sus escritos de juventud, incide una y otra vez. Por ejemplo, en los manuscritos de *Filosofía del arte,* al hablar de la nostalgia platónica de las formas que es propia de los artistas, escribe que «la perfección que ellos confieren a sus obras, el elemento revivido con excesiva intensidad que va a desembocar en su obra, a ellos no les sirve. Están condenados al silencio, en mayor medida que los otros hombres... y, mientras que sus obras representan la realización más alta a la que se puede llegar, ellos son, en cambio, los seres más infelices, puesto que pueden disfrutar de la salvación menos que nadie» (trad, ital., Milán, 1971, p. 96).

Este destino del arte obligado a oscilar entre «la exultante sensación de poderlo reducir todo a forma y la angustiada constatación de cada forma es una pieza en el ajedrez de la vida y de la historia» (A. ASOR ROSA, *Il giovane Lukács, teorico dell'arte burghese,* en «Contropiano», 1968, n. 1, ps. 59-104; ahora en *Intelettuali e classe operaie,* Florencia, 1973, p. 278), encuentra una representación emblemática en la condición de los románticos alemanes. En efecto, en su intento de «poetizar el destino» a través de un «panpoetismo/panlirismo», capaz de convertir el universo en una gigantesca «sinfonía», Lukács únicamente percibe una patética ilusión destinada a desvanecerse bajo los golpes de la suerte: «La concreta realidad de la vida desapareció ante sus ojos y fue substituida por otra poética, puramente espiritual. Crearon un mundo homogéneo, orgánico y unitario, y lo identificaron con el concreto. Le transmitieron aquel no sé qué de angelical entre cielo y tierra, de luminoso e incorpóreo, pero de este modo la enorme distancia entre poesía y vida... se les perdió. No la recuperaron nunca, puesto que, en su heroico y frivolo vuelo hacia el cielo, se lo habían olvidado en tierra... Así, para ellos, el límite no fue nunca una tragedia como para los que vivimos hasta el fondo la vida, ni fue el medio para crear una verdadera y auténtica obra»; «para ellos, el límite llegó a ser una ruina, el despertar de un bello y febril sueño, un final trágico-triste»; «la tierra desapareció bajo sus pies, sus sólidas y monumentales construcciones poco a poco se transformaron en castillos en el aire, para luego desvanecerse como niebla bajo el sol»; «muchos se convirtieron en epígonos de su propia juventud, algunos se salvaron resignándose a arribar a los puertos más tranquilos de las viejas religiones... Aquellos que, una vez se habían comprometido a transformar por entero el mundo y a crear uno nuevo, eran ya santurrones convertidos» *(L'anima e le forme,* cit., ps. 83-84).

En cambio, según Lukács, la única existencia auténtica es la trágica, o sea, la existencia de aquél que, más allá de cualquier utópica esterilización del ser, es consciente de la *negatividad* del vivir y de la imposibilidad de resolver la imperfección de lo real en la perfección de la forma: «La existencia es una anarquía del claroscuro: en ella nada se realiza en

su totalidad, jamás nada llega a cumplirse... todo resulta destruido y desintegrado, nada llega a florecer si no es en la vida real. Vivir, es decir poder vivir alguna cosa hasta el fondo. La existencia es el menos real y el menos vital de todos los modos de ser imaginables; solamente puede llegar a ser descrita por la negación, únicamente diciendo: siempre se pone en medio alguna cosa, como un estorbo... Schelling escribía: "Nosotros decimos que una cosa dura en el tiempo porque su existencia es inadecuada a su esencia". La verdadera existencia es siempre no real, nunca es posible por lo empírico de la misma existencia» *(Ib., p.* 228). En consecuencia, la única vida provista de valor es aquélla que «asume como modo de ser la propia negación» (C. PIANCIOLA, cit., p. 91), o sea, que vive en el signo del jaque y de la muerte.

En otros términos, allá donde la existencia común no alcanza jamás el límite y conoce la muerte únicamente como algo espantosamente amenazante que trunca de improviso su flujo, para la existencia trágica (tal como la describe en *Metaphysik der Tragòdie: Paul Ernst)* «la muerte —el límite en sí y para sí— es siempre una realidad inmanente, indisolublemente conectada con cualquier evento suyo» *(L'anima e le forme,* cit., p. 239). Y esto, no solamente en el sentido negativo, o sea, como «empujón-hacia-la-muerte de toda acción iniciada», o como preanuncio de los momentos de muerte («en los cuales el alma ha renunciado ya a la vasta riqueza de la existencia y se agarra únicamente a lo que pertenece más visceralmente»), sino también en el sentido positivo de afirmación de la vida: «La experiencia del límite es el despertar del alma a la consciencia, a la autoconsciencia: existe porque es limitada; existe solamente porque y en la medida en que es limitada» *(Ib.).* Como se puede ver, con este tipo de reflexión, que se mueve en una esfera donde, a modo de Kierkegaard, «almas desnudas dialogan solidariamente con desnudos destinos» *(Ib.,* p. 231) Lukács, según una conocida tesis de L. Goldmann, delinea una especie de problemática protoexistencialista y preheideggeriana, la cual trata en síntesis una serie de motivos (el límite, la pieza de ajedrez, la muerte, etc.) que más tarde serán desarrollados por la cultura europea del novecientos *(Introduction aux premiers ècrits de G. Lukács,* en «Les temps modernes», 1962, ps. 254-80; trad. ital. en introducción a Lukács, *Teoría del romanzo,* Milán, 1962).

Este filón trágico-pesimista del pensamiento de Lukács, que desemboca en la tesis de la «imposible posibilidad de la salvación a través de las formas» (T. PERLINI, introducción a *Filosofia dell'arte,* cit., p. xvii) y que tiene su base en un método de análisis de lo real que, F. Fehér, ha denominado «aproximación *metahistórico-lebensphilosophisch-ontológico-existencial»* ("Filosofía de la historia del drama" etc., en AA. Vv., *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács,* cit., p. 273), aun representando el motivo más característico y original de esta fase de la teoría

de Lukács, con todo no se configura como su única y definitiva palabra. En efecto, a su lado y en contradicción con él, en el Lukács pre-marxista también encontramos otro filón de pensamiento globalmente menos pesimista sobre las suertes de la cultura y basado en una interpretación histórico-sociológica o histórico-filosófica, de la crisis. En otras palabras, junto «a la concepción de la lucha sin esperanza, las obras de juventud de Lukács presentan también, siempre, la perspectiva de la posibilidad de plasmar la vida a través de la cultura» (G. MÁRKUS, cit., p. 98), o sea, una postura que, evitando el desfiladero entre la autenticidad (trágica) y la no-autenticidad (banal), permita bajo la insignia de la «mediedad» una acción de trabajo en el mundo (cfr., F. PASTORE, *Crisi della borghesia, marxismo occidentale e marxismo sovietico nel pensiero filosófico di G. Lukács,* Milán, 1978, ps. 15-56). Al mismo tiempo y paralelamente a una investigación realizada según los cánones de un «mapa transcendental del espíritu» dirigida a delinear estructuras *necesarias* y por lo tanto inmodificables, del destino humano, hallamos también en Lukács una investigación conducida según la medida del análisis histórico-filosófico y dirigida a trazar estructuras *contingentes* y, por lo tanto, modificables —por lo menos de derecho— del extrañamiento humano.

Este segundo filón de pensamiento y de investigación, ya presente en algunos escritos anteriores (por ejemplo en: *El drama moderno;* cfr. F. FEHÉR, cit.) y también en parte en: *El alma y las formas* (v. carta a J. Popper y ensayo sobre T. Storm), pasa a primer plano en *Die Theorie des Romans,* escrita en 1914-15, aparecida en revista en 1916 y publicada en 1920. Mientras que en *Die Seele und die Formen,* es evidente la influencia de Kierkegaard, en *Die Theorie des Romans,* resulta preponderante la presencia de Hegel. El mismo Lukács ha declacrado haberla escrito en el ámbito de un replanteamiento de las tesis hegelianas de la *Fenomenología* (cfr. *La mia via al marxismo,* 1933, trad. ital. en «Nuovi Argomenti», 1958, n. 33, p. 1 y sgs.).

Esbozando una especie de filosofía de la historia de los géneros literarios a la luz del devenir social, Lukács ve en la grecidad, o en el «estado épico del mundo» de hegeliana memoria, un cosmos acabado y perfecto que no sufre ningún desgarro o escisión entre hombre y mundo, interioridad y exterioridad, yo y tú, alma y acción. Puntualiza en efecto el filósofo que, en la edad universal del epos cada parte está armónicamente unida al todo, y que «ser y destino, aventura y cumplimiento, existencia y esencia son entonces conceptos idénticos»; «felices tiempos aquellos en que se podía leer en el firmamento el mapa de los caminos a seguir, practicables e iluminados por la luz de las estrellas. Para ellos todo resulta nuevo, aunque familiar, aventurado, pero no obstante completamente conocido. Ancho es el mundo, pero resulta ser como la propia casa». La llegada de la tragedia y de la filosofía coincide con la pérdida

de esta tan orgánica felicidad. En efecto, mientras el epos presupone la inherencia de la esencia en la existencia, la tragedia, respondiendo a la pregunta «¿cómo puede la esencia volverse viviente?», *ya* ha perdido la «inmanencia de la esencia» *(Ib.,* p. 269). El substrato problemático de la tragedia se manifiesta en toda su evidencia en la filosofía cuando «la esencia, separada totalmente de la vida, se convierte en la única y absoluta realidad trascendente» *(Ib.,* p. 270).

Esta ruptura entre sentido del ser y ser, entre valor y vida, que aparece por primera vez en Grecia, llega a su pleno y exasperado cumplimiento en el mundo moderno, que tiene a la novela como forma artística emblemática, entendida como «epopeya de una época para la cual la totalidad extensiva de la vida ya no es dada inmediatamente, para la cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto problemática, aunque todavía anhele la totalidad» *(Ib.,* p. 289). Anhelo que se pone de manifiesto por medio de la *Sehnsucht,* por una «patria perdida» (metáfora de una condición de vida pre-alienada y pre-escindida) de la que el individuo advierte la privación: «La epopeya configura una totalidad de vida conclusa en sí misma; la novela trata de descubrir y reconstruir la totalidad oculta de la vida» *(Ib.,* p. 293). En síntesis, la novela, en cuanto reflejo artístico del drama histórico de la *Modernität,* refleja las peregrinaciones de una conciencia individual (y ya no colectiva) que, interiormente problemática, va a la búsqueda de la esencia perdida: «el espíritu fundamental de la novela, el que determina su forma, se objetiva como psicología de los héroes novelescos: ellos están buscando siempre» *(Ib.).*

Esbozando una tipificación de las formas de la novela Lukács fija tres géneros: a) el del «idealismo abstracto» (Cervantes, Balzac, etc.), en el que el héroe tiene un alma excesivamente estrecha con respecto a la complejidad del mundo; b) el del «romanticismo de la desilusión» (Jacobsen, Goncarov, Flaubert, etc.), en el que el protagonista tiene un alma demasiado ancha con respecto al mundo; c) el de «educación» (Goethe), en el cual, si bien dentro de la escisión, tiene a su vez (v. el *Wilhelm Meister),* un atisbo de conciliación del individuo problemático con la realidad concreta y social *(Ib.,* p. 363).

Aun presuponiendo una fundamentación hegeliana de base, evidente a partir de cuanto hasta ahora se ha dicho, la *Teoría de la Novela* se diferencia de ella por rechazar una pacificación final del espíritu consigo mismo. Rechazo sobre el cual ha pesado otra vez la herencia de Kierkegaard, subrayada explícitamente por Lukács, que habla de una «kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana», afirmando que «para el autor de *Die Theorie des Romans* Kierkegaard tuvo siempre una importancia notable. Mucho antes de que éste se hubiera puesto de moda ya había tratado él sobre la relación entre vida y pensamiento en Kierke-

gaard..., y en Heidelberg, en los años inmediatamente anteriores a la guerra, había empezado un escrito que trataba sobre la crítica de Kierkegaard a Hegel, el cual no llegó a terminar *(Worwort),* 1962, en la reed. alemana de *Theorie des Romans,* Berlín-Spandau, 1963, ps. 13-14). Lukács, en efecto, gracias al establecimiento del nexo entre la estructura (alienada) de la civilización moderna y la estructura (problemática), la novela pretende evitar cualquier solución idealista de la crisis, puntualizando que la metamorfosis, «nunca se puede realizar a partir del arte... La novela es la forma que —usando las palabras de Fichte— corresponde a la época de la perfecta culpabilidad y esta forma no podrá dejar de ser soberana hasta que el mundo sea sometido a una tal constelación» *(Teoria del romanzo,* cit., p. 383).

Tal y como escribe C. Cases, sobre la obra de Lukács, esbozada al principio de la primera guerra mundial, pesa sin lugar a dudas un cierto «halo de pesimismo» *(Su Lukács, vicende di una interpretazione,* Turín, 1985, p. 111). Además, no olvidemos que «si existe una utopía en este libro, ésta, se realiza en el pasado y no en el futuro» *(Ib.,* p. 113). Esto no quita que, hacia el final del libro, nuestro autor hable del «presentimiento de una irrupción en una nueva época de la historia mundial» *(Teoría del romanzo,* cit., p. 383). Época que en Tolstoi se había entrevisto, en el simple nivel de la polémica, de la nostalgia y de la abstracción, mientras que en Dostoievski sería por primera vez definida como pura y simple observación de la realidad *(Ib.).* Conforme a su juvenil «pensar duro», Lukács deja sin embargo en suspenso el interrogante final de «si nos hallamos efectivamente en el momento de abandonar el estado de culpabilidad o si simples esperanzas nos anuncian la llegada de una nueva era, síntomas de un futuro tan débil que la estéril fuerza de aquello que se limita a existir puede destruirlos como si se tratara de un juego» *(Teoria del romanzo,* cit., ps. 383-84). De todo cuanto se ha dicho, aparece como evidente que, si «los primeros caminos recorridos por el Lukács de *Die Seele und die Formen,* llevaban inevitablemente a la consideración de una existencia como *una partida de ajedrez ontológicamente necesaria*» (C. PIANCIOLA, cit., p. 89; las cursivas son nuestras), el segundo camino recorrido por Lukács en *Die Theorie des Romans,* es el de un «connubio entre Hegel y Kierkegaard», el cual, si bien evitando fáciles optimismos, ha dejado a sus espaldas la anterior desesperanza metahistórico-metafísica en favor de un punto de vista histórico-filosófico en el cual la totalidad deja de ser un ente irreal y la esperanza resulta *posible.* En otros términos, con la *Teoría de la novela* se realiza aquel «giro que va de lo *trágico* a lo *utópico*» (T. PERLINI, cit., p. xiii) que sirve de base para el compromiso revolucionario.

Más tarde, hablando de estos escritos, Lukács dirá: «encuentro en mi mundo ideal de entonces... tendencias simultáneas, por un lado, a una

asimilación del marxismo y a una activación política y por otro, una intensificación constante de los planteamientos problemáticos caracterizados en el sentido de un puro idealismo ético» *(Prefacio* de 1967, en *Historia y conciencia de clase,* trad, ital., Milán, 1967, p. viii). Y escribe a propósito de su sensibilidad juvenil hacia el problema moral (conectado con el problema de la "estilización" de la existencia): «la ética representaba un estímulo en la dirección de la praxis, de la acción y, por consiguiente, de la política. Y ésta, a su vez, en la dirección de la economía, la cual cosa conduce a una profundización teorética y, por lo tanto, en un último análisis, a la filosofía del marxismo» *(Ib.,* ps. ix-x). Por lo demás, una orientación de este género «empezó a hacerse sentir en el transcurso de la guerra, luego de la explosión de la revolución rusa» *(Ib.,* p. X). Al joven Lukács, como a tantos de sus contemporáneos, la revolución les pareció, en verdad, como el tan esperado cambio de época en el mundo moderno: «La teoría de la novela..., todavía se produjo en un estado de general desesperación, no hay porqué maravillarse de que el presente aparezca en ella fichteanamente como una condición de total contaminación y de que cualquier perspectiva o vía de salida reciba el carácter de una vana utopía. Sólo con la revolución rusa se ha abierto, también para mí, en la realidad misma, una perspectiva de futuro»; «nosotros vimos..., que —finalmente— se había abierto para la humanidad una vía que conducía más allá de las guerras y del capitalismo».

Concluyendo: alrededor de los años veinte, a los ojos de Lukács, el marxismo comenzó a configurarse como una forma, incluso como *la* Forma, capaz de plasmar de modo auténtico la vida humana. De ahí su firme confianza en la Revolución y, más tarde, en el Partido (tanto es así que ni siquiera frente las aberraciones del comunismo Lukács llegará a considerar que *también* el marxismo pudiera ser una forma destinada «a romperse contra los escollos de la existencia».

877. LUKÁCS: «HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE».

El marxismo teórico de Lukács encuentra en *Historia y conciencia de clase,* obra con la cual termina su «Weg zu Marx» y comienza el verdadero y auténtico período de «aprendizaje del marxismo» (cit., p. vii), un primer y básico documento filosófico. En efecto, aunque sin representar una «ruptura» total con anteriores escritos —en los cuales, si bien bajo el pretexto de un «idealismo ético» y de un «capitalismo romántico», circulaba ya el tema de la ruptura moderna de la totalidad y de la nostalgia por una posible recomposición— la obra capital del 23 se configura sin duda alguna como «la primera confrontación entre Lukács y Marx» (G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács,* Barí, 1970, p. 23). Una

«confrontación» dirigida a proporcionar *«una interpretación* de la teoría de Marx *en el sentido de Marx»* («eine *Interpretation,* eine Auslegung der Lehre von Marx *im Sinne von Marx»)* y una refundación global del marxismo más allá de la alternativa entre dogmatismo y revisionismo *(Historia y conciencia de clase,* cit., p. XLVIII, cfr. *Werke,* vol. II, p. 164).

A la pregunta: «¿Was ist orthodoxer Marxismus?» (tal como reza el título del primer ensayo), Lukács, esforzándose por suministrar un tipo de definición no-ortodoxo de la ortodoxia, responde que esta última no reside en la aceptación acritica de todos los resultados de la investigación marxiana ni, tampoco en la «exégesis de un texto "sagrado"» *(Ib.,* p. 2). En efecto, según Lukács, más que una labor de contenidos, el ser-marxista es una cuestión de *método:* «Por lo que concierne al marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método.* Se trata de la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el correcto método de investigación que este método puede ser potenciado, desarrollado y profundizado únicamente en la dirección indicada por sus fundadores. Pero también: que todas las tentativas de superarlo o de "mejorarlo" no han tenido ni podrán tener otro efecto que el de convertirlo en superficial, banal y ecléctico» *(Ib.).*

Ahora, el «nervio inicial» *(Lebensnerv)* del procedimiento de Marx, aquél que lo conecta estrechamente con Hegel, es la dialéctica *(Ib.,* p. XLVIII; cfr. *Werke,* p. 165). Lukács hace que emerja la capacidad heurística de este método en contraposición a las orientaciones de la ciencia burguesa y revisionista. Esta última se inspira en las ciencias naturales y se presenta como un saber riguroso y objetivo, dirigido a analizar hechos o complejos de hechos de sectores disciplinarios separados. Aun teniendo de su parte el sufragio de las «apariencias», este tipo de ciencia (positivista) se olvida, sin embargo, de que los *hechos,* o sea, aquellos «ídolos a los que toda la literatura revisionista ofrece sacrificios» *(Ib.,* p. 7), no son realidades primarias e inmediatas, sino el *resultado* secundario de determinados procesos sociales. De ello se sigue que la ciencia burguesa-revisionista es una ciencia reificante por exelencia, en cuanto transforma los *productos* de la actividad humana en *datos* naturales. Tal ciencia reificante, a su vez, no es más que el espejo de una sociedad reificada en la cual las realizaciones sociales se han escapado del control de los hombres (según un proceso que Marx ha descrito en términos de «fetichismo de las mercancías» mostrando cómo en el capitalismo las relaciones entre los hombres toman la forma fantástica de relaciones entre las cosas). En otras palabras, la ciencia burguesa-revisionista no se da cuenta de que es propio de la esencia del capitalismo producir fenómenos de un modo *conforme* a su propio modelo (alienado) de saber. En efecto, en virtud del carácter fetichista de las formas económicas y de

la reificación de todas las relaciones humanas, es inevitable que, automáticamente, surjan hechos aislados, «complejos aislados de hechos», sectores parciales (economía, derecho, etc.) con leyes propias, que aparecen estar ya ampliamente predispuestos en sus formas fenoménicas inmediatas a una indagación heurística de este género» *(Ib.,* p. 9). La no cientificidad de la ciencia burguesa, aparentemente «científica», se deriva pues de la no consideración del *carácter histórico* de los hechos que se hallan en su base *(Ib.)* y de olvidar que los hechos «no sólo se comprenden como productos del desarrollo histórico en constante transformación, sino que *son también* —precisamente en la estructura de su objetividad— producto de una determinada época histórica: la del capitalismo» *(Ib.,* p. 10).

A la indagación ahistórica y analítica-abstrayente de la ciencia capitalista, y a sus métodos atomísticos y parcializantes, dirigidos al aislamiento y a la elaboración cuantitativa de los datos, es necesario pues oponer, según Lukács, una investigación dialéctica basada en la centralidad metodológica de la categoría de la *totalidad,* o sea, un modelo heurístico *capaz* de avanzar más allá de la pseudoconcreción alienada de los hechos: «Esta consideración dialéctica de la totalidad que, aparentemente se aleja tan netamente de la realidad inmediata, que en apariencia constituye la realidad de una manera tan "no-científica", es el único método de captar la realidad y reproducirla en el pensamiento». En consecuencia, según Lukács, el centro conceptual y teórico del marxismo ya no se encuentra en la teoría de la relación entre estructura y superestructura —objeto de crítica por parte de Weber— sino en la utilización del instrumento dialéctico: «Lo que distingue de forma decisiva el marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad *(sondern der Gesichtspunkt der Totalität).* La categoría de la totalidad, el dominio determinante y omnilateral del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx ha asumido de Hegel, reformándolo de un modo original y poniéndolo en la base de una ciencia completamente nueva» *(Ib.,* p. 35; Werke, p. 199).

Considerada a la luz del nexo categorial entre parte y todo, la historia aparece en Lukács como un proceso *unitario* articulado en una serie de «formas de objetualidad» *(Gegenständlichkeitsformen)* conexas a la actividad humana: *«La historia es... historia de la ininterrumpida subversión de las formas de objetividad que plasman la existencia del hombre» (Ib., p.* 245; Werke, p. 372). En consecuencia, comprender «dialécticamente» un cierto momento del proceso histórico, esto es, en su función *real* en el interior de la realidad, significa fijar su pertenencia a una determinada forma de objetividad y establecer sus relaciones con las anteriores y con las sucesivas, sin perder nunca de vista el hecho de que, para

el marxismo, en la base de la historia no hay una fuerza sobrehumana transcendente o inmanente, sino el hombre mismo: «desde este punto de vista, la historia se convierte realmente en historia del hombre», puesto que «en ella, nada sucede que no pueda ser reconducido al hombre, a las relaciones de los hombres entre sí, como último fundamento del ser y de la explicación» *(Ib.,* p. 246).

Aun creyendo decididamente en el método dialéctico, Lukács, a diferencia de Engels (y del materialismo soviético), limita su ámbito de aplicación a la estricta realidad histórico-social, aceptando así, siguiendo los pasos del historicismo alemán contemporáneo, la distinción-contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. En efecto, según el Lukács de *Historia y conciencia de clase,* es solamente en el interior del mundo humano, o sea, en virtud de la praxis y de la relación sujeto-objeto, donde se produce algo como la dialéctica: «Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos que se originan de la exposición engelsiana de la dialéctica se apoyan principalmente del hecho de que Engels —siguiendo el falso ejemplo de Hegel— extiende también el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza; mientras que en el conocimiento de la naturaleza no se hallan presentes las determinaciones decisivas de la dialéctica: la interacción entre sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis» *(Ib.,* p. 6, nota 7). A diferencia de cierta vulgata marxista, él considera además que las categorías dialécticas del materialismo histórico no resultan válidas para *todos* los sistemas sociales del pasado y del futuro, sino únicamente para los del presente, o sea, para aquella formación históricamente-transitoria que es el sistema capitalista.

Lukács presenta el método dialéctico como resultado de la crisis del pensamiento burgués y de la correspondiente afirmación del proletariado como clase consciente de sí misma. En efecto, solamente situándose desde el punto de vista del proletariado —por lo tanto del marxismo— resulta posible, según Lukács, captar la *verdad* sobre la historia y elevarse a la consideración de la totalidad: «La totalidad del objeto solamente puede postularse si el sujeto que la postula es a si mismo una totalidad; si para pensarse así mismo, pues, el sujeto está obligado a pensar el objeto como una totalidad. En la sociedad moderna solamente las *clases* representan este punto de vista de la totalidad como sujeto» *(Ib.,* p. 37). «Solamente con la aparición del proletariado llega a cumplirse el conocimiento de la realidad social. Y esto por el hecho de que se ha encontrado en el punto de vista del proletariado el punto a partir del cual la sociedad resulta visible como un todo. Sólo porque para el proletariado es una necesidad de vida, una cuestión de existencia, obtener la mayor unidad posible sobre la propia situación de clase; sólo porque esta situación únicamente resulta comprensible en el conocimiento de la so-

ciedad entera —conocimiento que es premisa indispensable de sus acciones— en el materialismo histórico ha surgido, al mismo tiempo, la teoría de las "condiciones para la liberación del proletariado" y la teoría de la realidad del proceso general del desarrollo social» *(Ib.,* p. 28). En síntesis, conciencia de clase y ciencia global del proceso histórico son coincidentes.

La tesis fundamental de *Historia y conciencia de clase* es, ni más ni menos, la que se expresa en el título; el sujeto de la historia, el principio o la fuerza que *hace* la historia es la conciencia de clase. Esta última actúa al principio de forma obscuro e inconsciente, luego determina de forma clara y distinta los acontecimientos de la historia cuando en la sociedad capitalista el proletariado toma conciencia de sí mismo como clase y asume la tarea de transformar la sociedad capitalista en una sociedad sin clases. La conciencia de clase no se identifica propiamente ni con un partido ni con un grupo o una comunidad de individuos, a pesar de que el partido tenga la función de ser el portador o la forma histórica *(Gestalt)* de la conciencia de clase del proletariado. Es más, si bien denunciando los peligros del centralismo y de la burocracia, Lukács termina por tomar distancias ante el espontaneísmo luxemburgiano y por defender «la disciplina del Partido Comunista, la absorción incondicional en la praxis del movimiento de la personalidad general de cada uno de sus adheridos» *(Ib.,* p. 395). Ello no quita que en *Historia y conciencia de clase* el sujeto *primario* del proceso histórico sea la clase en cuanto portadora de la conciencia, mientras que el partido sólo es su aspecto objetivizado (cfr. LUBOMÍR SOCHOR, *Lukács e Korsch: La discusión filosófica de los años veinte,* en AA. Vv. *Storia del marxismo,* cit., vol. III, 1, p. 726).

Según Lukács, *solamente* el proletariado tiene conciencia de clase. La burguesía no puede tenerla o sólo puede tenerla «falsa». En efecto, ella no puede llegar a considerar científicamente el sentido de la historia a causa del significado objetivamente antiburgués que ésta manifiesta. Es más, la burguesía está condenada a negar tal significado, a camuflarlo, a mistificarlo con oportunas ideologías, y su «conciencia de clase», si se la puede llamar así, es abstracta porque está fundada sobre la escisión entre teoría y práctica. En cambio, la conciencia que el proletariado toma de la realidad social, de su propia posición de clase y de la vocación histórica que surge de ésta, «son producto del mismo proceso de desarrollo, que el materialismo histórico —por primera vez en la historia— ha reconocido en su realidad y adecuadamente» *(Ib.,* p. 30). Por lo tanto, si con el nacimiento del proletariado se ha determinado una posibilidad formal de comprensión de la historia que, al mismo tiempo, está encauzada a la solución de sus problemas, con la evolución del proletariado esta posibilidad se ha convertido en una *posibilidad real* en el sentido

que ha llevado a un conocimiento de la realidad con el cual la clase obrera no precisa perseguir *ideales* sino solamente "liberar" los elementos de la nueva sociedad. En este sentido Lukács afirma que *«la teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva» (Ib.,* p. 104); pero esto significa también que la verdadera conciencia de clase del proletariado equivale a la supresión del proletariado: «el proletariado no se realiza si no es suprimiéndose». Obviamente, para Lukács, negar que la burguesía pueda tener conciencia de clase significa negar que ésta pueda determinar el curso de la historia, de la cual sólo la conciencia de clase es el sujeto, y por lo tanto, poner al proletariado como único sujeto de la historia y único resolvedor de la crisis mundial *(Ib.,* p. 99).

Estas tesis constituyen la estructura básica de la obra maestra de Lukács, que ha tenido notoria resonancia no sólo por sus afirmaciones *en positivo,* sino también por sus declaraciones *en negativo,* o sea, a causa de las doctrinas que lo han diferenciado del materialismo vulgar y soviético. No hay por que asombrarse, pues, si ha sido acusado por parte de la ortodoxia marxista de idealismo y de revisionismo, de «limitar la ortodoxia marxista a método, y de devaluar los resultados obtenidos por aquel método; de rechazar la teoría del reflejo; de negar la dialéctica de la naturaleza y de proclamar un dualismo metodológico; de contraponer Marx a Engels; de negar la causalidad económica y la objetiva ley causal» (LUBOMÍR SOCHOR, ob. cit., p. 738). A diferencia de Korsch, Lukács no se ha defendido públicamente de estas acusaciones. Al contrario, ha terminado por suscribirlas plenamente sometiéndose a una serie de pesadas autocríticas que, incluso después de la muerte de Stalin, han quedado para siempre sin ser retractadas, y es más, algunas veces explícitamente confirmadas.

Extremadamente significativa a este propósito es la *Introducción* de 1967. Evaluando los «errores» de su obra, tenida por «intrinsicamente fallida» *(Storia e conscenza di classe,* cit., p. XLIII), Lukács denuncia, ante todo, la tendencia «a interpretar el marxismo exclusivamente como teoría de la sociedad, como filosofía de lo social, y a ignorar o rechazar su posición con respecto a la naturaleza» *(Ib.,* p. xvi), o sea, a la propensión a situarse en una posición de colisión contra «los fundamentos de la ontología del marxismo» *(Ib.),* olvidando que es precisamente la concepción materialista del mundo la que ejerce de divisoria filosófica entre la *Weltanschauung* marxista y la burguesa. Este error de partida, prosigue Lukács, va acompañado de la falta de individualización de la fisonomía concreta de la economía, a la cual se le ha substraído «su categoría marxista fundamental: el trabajo como mediador *(als Vermittler)* del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza» *(Ib.,* p. xvii; Werke, p. 19). Todo esto influye también, en sentido restrictivo y deformante, sobre el concepto de praxis que, en *Historia y conciencia de clase*

tendría algo de «excesivo» (Überschwängliches) que en verdad correspondería ciertamente «al utopismo mesiánico» del comunismo de izquierdas de entonces, pero no a la auténtica doctrina de Marx: «De una manera comprensible desde el punto de vista del periodo histórico, en la lucha contra las concepciones burguesas y oportunistas en el interior del movimiento obrero que exaltaba un conocimiento aislado de la praxis, presuntamente objetivo pero que efectivamente estaba separado de cualquier praxis, mi polémica... se dirigía contra la exaltación y sobrevaloración de la contemplación. La crítica marxista de Feuerbach reforzó todavía más mi actitud. Sólo no aprecié que, sin una base en la praxis real, en el trabajo como su forma originaria y su modelo, la exaltación del concepto de praxis se convierte necesariamente en la de una contemplación idealistica» *(Ib.,* p. xviii-xix).

Además, continúa Lukács, aun confiriendo a la conciencia de clase —cuidadosamente diferenciada de aquello que más tarde se llamará «sondeo de opinión»— su incontestable objetividad práctica, el libro corresponde a una conciencia de clase idealmente típica o «atribuida por derecho» *(zurgeordnetes Bewnetsin)*. Por lo cual, a diferencia de Lenin y de su tesis de una introducción de la conciencia de clase desde el exterior: «La conversión de la conciencia "atribuida por derecho" en praxis revolucionaria, aparece aquí... como un puro y simple milagro» *(als das reine Wunder) (Ib.,* p. xix, *Werke,* p. 21). Otro límite consiste en la influencia negativa de la herencia hegeliana. En efecto, aun representando una encomiable tentativa de reactualización del aspecto revolucionario de Marx a través de la renovación y del desarrollo del método de Hegel, no había podido elaborar en sentido coherentemente materialista las conquistas de la dialéctica: «Es, sin duda, un gran mérito de *Historia y conciencia de clase* haber devuelto a la categoría de la totalidad, que la "cientificidad" del oportunismo socialdemocràtico había dejado caer totalmente en el olvido, aquel lugar metodológicamente central que había tenido siempre en las obras de Marx. Que en Lenin obraran tendencias análogas me era desconocido en aquel tiempo... Pero, mientras Lenin, también sobre este problema, renovaba efectivamente el método de Marx, yo incurría en cambio en un exceso (hegeliano) contraponiendo a la prioridad de la esfera económica la centralidad metodológica de la totalidad» *(Ib.,* p. xxi).

Otro límite de *Historia y conciencia de clase* reside en el concepto de «alienación». Si bien con el mérito de haber vuelto a llevar tal problemática, que se había perdido por más de medio siglo, al centro de la crítica revolucionaria del capitalismo (hecho más relevante si se piensa que en 1923 aún no se habían publicado los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx) la obra de 1923, con su teoría del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia de la humanidad, se movería todavía en

una òrbita hegeliana, o sea, en una especie de «hegelianismo más hegeliano que Hegel» *(Überhegeln Hegels) (Ib.*, p. xxiv; *Werke,* p. 25), basado entre otras cosas en la misma tendencia a identificar el extrañamiento con toda y cualquiera objetividad en general: «la alienación es la objetividad en cuanto tal, el escándalo, por usar las palabras de Marx, es que haya un mundo» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 40). Ahora, observa Lukács, «este fundamental y grosero error *(Dieser fundamentale und grobe Irrtum)* con toda seguridad ha contribuido en notable medida al éxito de *Historia y conciencia de clase.* Como hemos dicho, el desenmascaramiento en el pensamiento del extrañamiento estaba entonces en el aire; muy pronto se convirtió en una cuestión central de la crítica de la cultura que investigaba la condición del hombre dentro del capitalismo presente. Para la crítica filosófico-burguesa de la cultura, baste pensar en Heidegger, era del todo obvio sublimar la crítica social en una crítica puramente filosófica, hacer del extrañamiento, por su esencia social, una eterna "condición humana", utilizando un término establecido solamente más tarde. Está claro que esta forma de presentar las cosas en *Historia y conciencia de clase,* aunque tuviera otros fines, resulta todo lo contrario y favoreció actividades en este sentido. El extrañamiento, identificado con la objetivación, era más bien entendido como una categoría social —y era el socialismo quien tendría que superarlo— y sin embargo la insuperabilidad de su existencia en las sociedades clasistas y sobre todo sus fundamentos filosóficos, lo acercaban a la "condición humana" *(Ib.,* p. xxv; *Werke,* p. 26).

En realidad, replica marxianamente Lukács contra toda duradera confusión entre objetivación y alienación, el extrañamiento es solamente aquella particular modalidad (negativa) que la objetivación social asume en el sistema capitalista: «fui colaborador científico del Instituto Marx-Engels de Moscú. Favorecido desde entonces por... inesperados golpes de fortuna, tuve la posibilidad de leer el texto, ya totalmente descifrado, de los Manuscritos económico-filosóficos...; todavía hoy recuerdo la turbadora impresión *(den um wälzenden Eindruck)* que causaron en mí las palabras de Marx sobre la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones..., mientras que el extrañamiento es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumbaban definitivamente los cimientos teóricos de todo aquello que representaba la particularidad de *Historia y conciencia de clase.* Este libro se me volvió por completo desconocido *(völlig fremd),* lo mismo que me había sucedido en 1918-19 con mis anteriores escritos. De golpe tuve claro que si quería realizar los elementos teóricos que se me presentaban tenía que empezar otra vez desde el principio» *(Ib.,* p. XL; *Werke,* ps. 38-39).

En antítesis, o en compensación de este derrumbamiento de convicciones filosóficas (al que hay que añadir la negación del carácter de "re-

flejo" del conocimiento, de la que nuestro autor hace ahora enmienda) el Lukács posterior a *Historia y conciencia de clase* había ido acentuando su confianza (alguien ha hablado de «fe») con respecto a la función del Partido. En efecto, ya en 1924, en un breve escrito dedicado a Lenin, exaltado como aquel que había restablecido la doctrina de Marx «en su pureza», Lukács manifiesta una casi total adhesión a su doctrina del partido, viendo en los comunistas «la conciencia de clase del proletariado hecha figura visible» e insistiendo en la imposibilidad de separar la clase del partido, el cual «a partir del conocimiento de la totalidad social, representa los intereses de todo el proletariado» *(Lenin. Teoría e prassi nella personalità di un rivoluzionario,* trad, ital., Turín, 1970, p. 33 y 41). De este modo, con este concepto de representación objetiva, por parte del partido, de los intereses de todo el proletariado independientemente de la conciencia empírica de éste y de sus diferenciaciones, Lukács «mostraba una dirección de desarrollo práctico y también teórico que... desplazaba el sujeto fundamental de la praxis revolucionaria de la clase guiada por el partido al partido que interpreta los intereses objetivos del proletariado» (M. SALVADORI, *El pensamiento comunista después de Lenin,* en AA. Vv., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* Turín, 1972. 3[a] ed., 1989, p. 382).

878. LUKÁCS: «EL JOVEN HEGEL» Y «LA DESTRUCCIÓN DE LA RAZÓN».

Seguidamente a la condena de *Historia y conciencia de clase* y a su incorporación en los cuadros oficiales de la ortodoxia marxista-leninista Lukács, aun sin abandonar su interés por el debate teórico y por las «conexiones filosóficas entre la economía y la dialéctica», prefirió dedicarse a estudiar principalmente historiografía filosófica y crítica literaria. La primera obra fundamental del nuevo curso lukacsiano es: *Der junge Hegel. Ueber die Beziehung von Dialektik und Oekonomie* que, a pesar de haberse publicado una vez terminada la guerra, se remonta a finales de los años treinta. En ella Lukács se propone reconstruir, desde un punto de vista marxista, la evolución del pensamiento de Hegel hasta la *Fenomenología del espíritu,* desacreditando aquello que él llama «la leyenda de las relaciones entre Hegel y el romanticismo» (Die Legenden von der Beziehung Hegels zur Romantik»), esto es, la imagen diltheyana de un Hegel romántico y místico (Il *giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Turín, 1960, p. 14; cfr. *Werke,* vol. VII, p. 22).

Oponiéndose a las lecturas teológicas, o más bien «inmanentes» del sistema hegeliano y centrándose sobre todo en los escritos inéditos de Jena, Lukács se propone acreditar la tesis marxista de un Hegel profundamente inmerso en su propio tiempo. En efecto, escribe con convicción,

«Hegel no sólo tiene la que es sin duda en Alemania la más alta y justa comprensión *(hochste und gerechteste Einsicht)* de la esencia de la Revolución Francesa y del período napoleónico, sino que también es el único *(einzige)* pensador alemán que se ha ocupado seriamente *(ernsthaft)* de los problemas de la *revolución industrial* en Inglaterra, el único que ha puesto los problemas de la economía clásica inglesa en relación con los problemas de la filosofía, con los problemas de la dialéctica» *(Ib.,* p. 21; *Werke,* p. 28); «En la comprensión dialéctica de estos problemas, Hegel se halla igualmente lejos de la llaneza de Bentham, como de la falsa y reaccionaria "profundidad" de los románticos. Él se esfuerza más bien en entender teóricamente la verdadera estructura interna, las verdaderas fuerzas motrices de su época *(die wirklichen treibenden Kräfte seiner Gegenwart),* del capitalismo, y en penetrar en la dialéctica de su movimiento» *(Ib.).*

Obviamente, añade Lukács, sería un error limitar esta tendencia de la filosofía hegeliana a aquellas observaciones en las que él se ocupa directa y explícitamente de los problemas de la sociedad capitalista, puesto que tal confrontación determina *la entera* estructura de su sistema, la calidad y la grandeza de su dialéctica. Es más, la ambición de Lukács es mostrar concretamente «qué gran importancia *(welche groBedeutung)* había tenido en el joven Hegel la comprensión de los problemas económicos para el surgimiento del pensamiento conscientemente dialéctico» *(Ib.,* p. 22; *Werke,* p. 29), según la «genial concepción» esbozada por Marx en los *Manuscritos,* cuando sostiene que en la *Fenomenología* Hegel llega a tomar al hombre real como resultado de su propio trabajo *(Ib.).* Aun presentando marxianamente la filosofía hegeliana como un movimiento de pensamiento análogo a la economía clásica, a Lukács no se le ocultan sin embargo sus límites. En efecto, mientras que en la economía inglesa los problemas efectivos de la sociedad burguesa aparecen en su concreta legalidad económica, Hegel no hace otra cosa que aportar el abstracto refleje *(die abstrakte Widerspiegelung)* de sus principios generales *(Ib.).* En otros términos, a pesar de tener el mérito de reconocer en la contradictoriedad el carácter general «de cada vida, de todo el ser y de todo el pensamiento» *(Ib.,* p. 161), la dialéctica hegeliana del devenir histórico es siempre una dialéctica *idealista,* con todas aquellas deformaciones y errores que el idealismo necesariamente comporta. En otras palabras en la obra de Hegel existe un núcleo válido (= la dialéctica) dentro de una envoltura inadecuada (= el idealismo), o sea, a la manera de Engels, una contradicción entre método y sistema *(Ib.,* p. 543).

Ahora, mientras que la dialéctica, según Lukács, refleja el dinamismo de la Francia revolucionaria, el idealismo refleja la estaticidad de la Alemania conservadora. De aquí el teorema de fondo, o el principio directivo de base, de la investigación lukacsiana sobre Hegel: «Los rasgos

fecundos y geniales *(fruchtbaren und genialen)* de la filosofía clásica alemana están más que estrechamente conectados en el reflejo teórico de los grandes eventos mundiales de este período. Del mismo modo, las partes débiles *(Schattenseiten),* no sólo del método general idealista sino también de su concreta aplicación en cada uno de sus puntos, no son más que reflejos de la Alemania retrasada *(des zurückgebliebenen Deutschland).* A partir de esta complicada interacción hay que elaborar la viva conexión dialéctica en el desarrollo de la filosofía clásica alemana» *(Ib.,* p. 20; Werke, p. 27).

Según Lukács, Hegel puede ser situado históricamente en el mismo plano que Goethe (Ib., p. 783). Por lo demás, observa Lukács, no es casual que entre los estudios preliminares de la *Fenomenología del espíritu* se encuentren amplios análisis del *Fausto* de Goethe. En ambas obras se expresa, en efecto, una análoga tentativa de abrazar enciclopédicamente los momentos de la evolución del género humano hasta el estado entonces alcanzado. No sin razón Puskin ha llamado al *Fausto* una «Ilíada de la vida moderna», y la tesis schellinghiana de una «Odisea del espíritu» se adapta bien a la *Fenomenología:* «Goethe y Hegel viven el inicio del último grande y trágico periodo *(am Anfang der letzten tragischen grobenPeriode)* de la evolución burguesa. A ambos se les presentaron ya las contradicciones insolubles de la sociedad burguesa, la separación del individuo y del genio en la formación de esta evolución. Su grandeza consiste, por un lado, en mirar impávidos estas contradicciones buscando encontrar para ellas la expresión poética y filosófica más alta. Ellos viven, por otra parte, el inicio de este período, por lo que aún les es posible —no sin artificios y contradicciones— crear representaciones amplias y sintéticas... de la experiencia del género humano, de la evolución de la conciencia genérica de la humanidad. *Wilhem Meister* y *Fausto* son, en este sentido, documentos tan imperecederos de la evolución de la humanidad como la *Fenomenología,* la *Lógica* y la *Enciclopedia...» (Ib.,* p. 784; *Werke.* p. 692).

Tal como ha sostenido N. BOBBIO, uno de los aspectos más interesantes del trabajo de Lukács consiste en la tentativa «rigurosa» y al mismo tiempo «temeraria» de acercar Marx a Hegel: «La cuestión se puede exponer, en los términos más simples, de la siguiente forma: el camino más natural para realizar este acercamiento se ha considerado que es el de "hegelianizar" a Marx. Lukács sigue el camino inverso: "marxifica" a Hegel. Se podían hallar *residuos hegelianos* en Marx (era la vía más fácil). Lukács, en cambio, halla semillas marxistas en Hegel. En esto reside la novedad de la interpretación» *(Da Hobbes a Marx,* Nápoles, 1964, P. 207).

En 1954 Lukács publica *Die Zerstörung der Vernunft,* uno de los escritos más notables y discutidos de la historiografía contemporánea y que

representa, todavía hoy, la investigación más amplia de la historia de la filosofía realizada desde un punto de vista marxista.

Objeto específico del libro es el filón irracionalista de la cultura occidental del ochocientos y del novecientos. En la *Introducción,* dedicada a trazar una panorámica del irracionalismo como «un fenòmeno internacional del período imperialista», Lukács enumera los principios metodológicos de su investigación. La historia de la filosofía, declara, no es jamás, a la manera de los «historiadores burgueses», una simple historia de «ideas» o de «personalidades». En efecto, «los problemas y los modos de resolverlos están establecidos por la filosofía, por el desarrollo de las fuerzas productivas *(von der Entwicklung der Produktivkräfte),* por la evolución social, por el desarrollo de las luchas de clase» *(La distruzione della ragione,* trad, ital., Turín, 1959, p. 3; Werke, Bd. IX, p. 9). En otros términos, los caracteres decisivos de cualquier filosofía, proyectada como superestructural *filia temporis,* no pueden ser localizados «si no es basándose en el conocimiento de estas primarias fuerzas motrices *(dieser primären bewegenden Kräfte)»* y teniendo presente que «también en filosofía se juzgan no las opiniones, sino las acciones, o sea, la expresión objetiva del pensamiento, su eficacia históricamente necesaria» *(Ib.,* p. 4). Al contrario, si se intenta plantear y explicar el nexo de los problemas filosóficos basándose en un llamado desarrollo «inmanente» de la filosofía, se produce obligatoriamente «un disfraz idealista» *(eine idealistiche Verzerrung)* de la historia del pensamiento *(Ib.,* p. 4; *Werke,* p. 9). En consecuencia, con estas tesis perentorias, Lukács no ha pretendido «establecer si, y cuando, una cierta filosofía ha sido la expresión de necesidades, aspiraciones e ideales de un cierto grupo político y socialmente condicionado» sino que ha asumido «como postulado incontestable que la filosofía es *siempre* ideología, o sea, que es siempre la expresión de determinadas relaciones de clase ya constituidas» (P. Rossi, *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca,* en «Rivista di Filosofia», 1956, p. 343; las cursivas son nuestras).

Aplicando su concepción «ideológica» de la filosofía al estudio de las corrientes irracionalistas, Lukács sostiene que «las distintas fases del irracionalismo han nacido como respuestas reaccionarias a los problemas de la lucha de clases» *(La distruzione della ragione,* cit., p. 10). En efecto, continúa el filósofo, la irracionalidad es un fenómeno que caracteriza gran parte de la cultura burguesa de la época imperialista, aunque, el contenido y *la forma* de su reacción al progreso de la sociedad asuma una fisonomía *particular* según el nivel de desarrollo político-social alcanzado por cada país y por las «condiciones de lucha que vienen impuestas por la burguesía reaccionaria» *(Ib.).*

Por «irracionalismo» Lukács entiende una «familia» de filosofías hermanadas por algunos rasgos, tales como la «devaluación del intelecto

y de la razón, la exaltación acritica de las instituciones, la aristocrática gnoseologia, el repudio del progreso histórico-social, la creación de mitos, etc.» *(Ib.).* En otras palabras, «el irracionalismo... da rigidez a los límites de la conciencia dialéctica, haciéndolos límites de la conciencia general, llega a falsear el problema, que así se vuelve insoluble, en una respuesta "sobrerracional". Equiparar intelecto y conocimiento, los límites del intelecto con los límites del conocimiento en general, hacer intervenir la "sobrerracionalidad" (de la intuición, etc.) donde es posible y además necesario avanzar en la dirección de un conocimiento racional: he aquí las características más generales del irracionalismo filosófico» *(Ib.,* p. 94). Lo que define el irracionalismo, en su calidad de superestructura ideológica del imperialismo, es pues, en primer lugar, la depreciación de la razón. Y puesto que, según Lukács, la razón tiende a coincidir de hecho con la razón hegeliano-marxiana, se comprende entonces cómo cada desacuerdo con este *tipo* de razón se configura, a sus ojos, como una repulsa de la razón *tout court:* «Para él, en efecto, es irracionalista toda aquella filosofía que no reconozca el descubrimiento de la dialéctica en la forma establecida por Hegel y cumplidamente realizada después por Marx (P. Rossi, ob. cit., p. 351). Tanto es así, que los grandes protagonistas del pensamiento contemporáneo acaban por ser *(tertium non datur)* el pensamiento dialéctico y el irracionalismo, el cual ha surgido y ha actuado en continua lucha con el materialismo y con el método dialéctico» *(La destrucción de la razón,* cit., p. 6).

De ahí el esquema dualista o el «bisturí maniqueísta» que se encuentra, implícita o explícitamente, en la base de la obra de Lukács; de un lado, el pensamiento marxista y dialéctico, guardián de la razón e instigador del progreso; por otro, el pensamiento burgués, enemigo de la razón y aliado de las fuerzas más retógradas de la sociedad (A. NEGRI, rec. a *La destrucción de la razón,* en «Giornale critico della Filosofia italiana», 1960, ps. 442-54).

Con estas premisas, Lukács, mediante un trabajo de análisis y de crítica verdaderamente notable que da testimonio de una erudición histórico-filosófica fuera de lo común, pasa revista a una serie de figuras dispares —de Schelling a Gobineau, de Schopenhauer a Jaspers, de Simmel a Heidegger, de Scheler a H. St. Chamberlain, de Spengler a Rosenberg, etc.— esforzándose por mostrar como a través de estos abiertos o enmascarados enemigos del pensamiento dialéctico se va efectuando una especie de «destrucción de la razón» (tal como reza efectivamente en el título de la obra) que halla su postrer florecimiento en el nazismo, entendido como «la vulgarización demagógica de todos los motivos del pensamiento de la decidida reacción filosófica, la coronación ideológica y política del desarrollo del irracionalismo» *(Ib.,* p. 11).

879. LUKÁCS: LA TEORÌA DEL ARTE Y LA ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL.

Paralelamente a sus investigaciones histórico-filosóficas, Lukács ha ido profundizando sus meditaciones sobre la literatura y el arte, llegando a fundar una *estética marxista* verdadera y propia. Lukács está convencido de que el arte, como toda forma ideal y de conciencia, es siempre, a su manera, un *reflejo* de la realidad objetiva, capaz de reflejar «la totalidad de la vida humana en su movimiento, en su desarrollo y en su evolución» *(Karl Marx und Friedrich Engels als Literatur Historiker,* trad. ¡tal. en Il *marxismo e la critica letteraria,* Turín, 1953, p. 42). En efecto, argumenta Lukács, el arte, análogamente a la ciencia, constituye una actividad que emana de la vida (social) y a ella vuelve: «El reflejo científico de la realidad objetiva y el estético son formas de reflejo que se van elaborando y diferenciándose cada vez mejor en el curso del desarrollo histórico, y que hallan su base así como su cumplimiento último en la vida misma... Ellos forman pues, en su pureza relativamente reciente, sobre la que se funda su universalidad científica o estética, los dos polos del reflejo general de la realidad objetiva *(die beiden Pole der generellen Widerspiegelung)* de los que el de la vida cotidiana constituye el fértil medio» *(Estética,* trad, ital., Turín, 1975, vol. I, p. 4; *Werke,* Bd. 11/1, p. 34). La pureza del reflejo científico y estético se distingue pues, netamente por un lado de las formas mixtas y complicadas de la vida cotidiana, pero por otro lado, y al mismo tiempo, estos confines se borran continuamente, puesto que las dos formas diferenciadas de reflejo... se mezclan nuevamente con las formas de expresión de la vida cotidiana, haciéndose cada vez más amplias, diferenciadas, ricas, profundas, y llevando así de forma continua la vida cotidiana misma a un más alto nivel» *(Ib.).*

En cualquier caso, el arte, en todas sus fases, es un fenómeno *social.* «Su objeto es la base de la existencia social de los hombres: la sociedad, en su intercambio orgánico con la naturaleza, a través, naturalmente, de las relaciones de producción, del trato interhumano condicionado por estas relaciones» *(Ib.,* vol. I, p. 145). A diferencia del reflejo generalizante de la ciencia, cuyo objetivo es «el de comprender conceptualmente la leyes universales», el reflejo individualizante del arte pretende «representar mediante imágenes una particularidad» *(Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoría della particolarità,* trad, ital., Roma, 1957, p. 187). Además, mientras que la ciencia, como ya había afirmado Lukács en sus escritos de juventud, exhibe «los hechos y sus conexiones», el arte ofrece «almas y destinos» *(L'anima e le forme,* cit., p. 15), resultando más cercano a la vida que la ciencia» *(Prolegomeni a un'estetica marxista,* cit., p. 195). Dicho de otro modo, la ciencia, en virtud de su carácter desantropomorfizante, «tiende a reproducir el ser como tal, lo

más inmune posible a cualquier añadido subjetivo, mientras que el ser buscado por toda "posición" estética es siempre el mundo del hombre» *(Estética,* cit., vol. II, p. 547).

En virtud de su naturaleza reflejante y mimètica, el arte, según Lukács, tiende siempre a ser *realista.* «La meta de casi todos los grandes escritores fue la reproducción artística de la realidad; la fidelidad a la realidad, el apasionado esfuerzo por restituirla en su totalidad e integri— dad fueron, para todo gran escritor (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi) el verdadero criterio de la grandeza literaria» (Il *marxismo e la critica letteraria,* cit., p. 39). Esto sin embargo no significa que el arte sea un espejo inmediato del mundo, esto es, una especie de copia fotostática de la «corteza» de los fenómenos: «desde un punto de vista gnóstico, desde el punto de vista de la relación de la conciencia con la realidad —insiste una vez más— la teoría del reflejo fotográfico no es válida» *(Estética.,* cit., vol. I, p. 165). En efecto, el «particular» que forma el objeto *específico* del arte no es un particular cualquiera, sino el particular *típico,* o sea, el que reproduce, mediante personajes o situaciones emblemáticas, los rasgos predominantes de su ámbito de consideración. Como tal, el «tipo» artístico no debe confundirse con la «media», o sea, con la generalización estadística de lo que ocurre en la vida diaria, puesto que éste, en virtud de su estructura de individual universalizado y de universal individualizado, tiene la capacidad de captar en el fenómeno, la esencia y, en lo individual lo universal: «en la realidad, fenómeno y esencia constituyen una unidad realmente inseparable, y la gran tarea del pensamiento es la de extraer conceptualmente la esencia de esta unidad y, de este modo, hacerla cognoscible. El arte, a su vez crea una *nueva* unidad de fenómeno y esencia, en la cual la esencia se halla contenida y oculta en el fenómeno —como en la realidad— y, al mismo tiempo, penetra todas las formas fenoménicas de un modo tal que éstas, en cada manifestación suya, —lo que no sucede en la realidad misma— revelan inmediatamente y claramente su esencia» *(Prolegomeni a un'estetica marxista.,* cit., p. 196); «el medio operante de la particularidad, en cuanto individualidad superada y por lo tanto también conservada en la superación, es lo bastante cercano a la vida como para poderlo poner en relación inmediata con el individuo singular; por otro lado, la universalidad, superada pero no obstante conservada como movimiento universalizante, eleva a toda individualidad más allá de su particularismo privado; la substrae de sus lazos y relaciones meramente particularistas y, por lo tanto, crea en los objetos y en sus nexos representados un particular reino intermedio en el cual la apariencia inmediata de la vida se une orgánicamente al clarificarse del mundo fenoménico, al esplendor de la esencia» *(Estética.,* vol. II, ps. 553-54).

En consecuencia, en virtud de su naturaleza mediadora, la particularidad típica tiene la capacidad de unir los contrarios y de ponerse como adecuado reflejo de la fisonomía profunda de una cierta época: «El tipo se caracteriza por el hecho de que en él convergen y se entrelazan en viva, contradictoria unidad... todas las contradicciones más importantes, sociales, morales y psicológicas de una época... En la representación del tipo, dentro del arte típico, se funden lo concreto y la norma, el elemento humano eterno y el históricamente determinado, la individualidad y la universalidad social. Por esto, en la creación de tipos, en la presentación de caracteres y situaciones típicas, las tendencias más importantes de la evolución social reciben una adecuada expresión artística» (Il *marxismo e la crítica letteraria,* cit., p. 43).

Todo esto significa que el realismo no puede ser confundido con el naturalismo. Por lo demás, puntualiza Lukács, el ideal naturalista de un reflejo fotográfico del mundo constituye una pretensión quimérica: «Si esta distinción entre el naturalismo y el realismo es de gran importancia para la estética..., resultaría sin embargo simplista y deformante identificar sin más el naturalismo con el reflejo fotográfico de la realidad. Que es, por cierto, lo que los teóricos del naturalismo afirman a menudo; y es cierto que, en ocasiones, se intenta, en el plano de la praxis artística, la máxima aproximación posible a la superficie fenoménica inmediata de la vida cotidiana... pero la reproducción fotográfica de la realidad objetiva sigue siendo, también aquí, un mero ideal, lejos de convertirse en realidad. Quien estudia atentamente las obras naturalistas, según esta «fidelidad» mecánica en la reproducción, hallará que no sólo la composición de la obra en su conjunto presupone ya una serie de elecciones, exclusiones, acentos, etc., como en cualquier otra obra de arte..., sino que también en cada particularidad es posible constatar una transformación que va más allá de la reproducción fotográfica. Bastará confrontar, en relación con estos caracteres estilísticos, dos corrientes naturalistas cualesquiera para que nuestra observación se vea confirmada» *(Estética.,* vol. I, ps. 164-65).

En cuanto esfuerzo engelsiano de «reproducción fiel de caracteres típicos en circunstancias típicas», el arte, según Lukács, constituye una estructura que va más allá de las opiniones y de la elección ético-política de un autor. En efecto, como pone en evidencia el caso de Balzac, un autor, aun siendo subjetivamente reaccionario puede llegar a reconocer «realísticamente» el rostro y las tendencias estructurales de una época, y ser por lo tanto objetivamente progresista. En contra de las formas más groseras del llamado «realismo socialista», Lukács, situándose en el punto de vista del mismo «realismo crítico», escribe: «Sabemos que la relación entre concepción del mundo y actividad literaria es extremadamente compleja. Hay casos en los cuales una concepción del mundo

política y socialmente reaccionaria no puede impedir la creación de grandes obras maestras realistas, y otros en los que la posición política avanzada de un escritor burgués asume formas que obstaculizan su realismo artístico» (Il *marxismo e la critica letteraria.,* cit., p. 182). Esto no quita que «el verdadero gran arte», en cuanto realista, termine siempre, según Lukács, por radicarse dentro de la onda del progreso social. En efecto, observa, todos los grandes realistas han acabado por obedecer, en substancia, el mandato de Hamlet: tener frente a los ojos un espejo y, con la ayuda de la imagen reflejada, promover la mejora de la humanidad *(Saggi sul realismo,* trad, ital., Turín, 1950, p. 26).

El rechazo de Lukács a concebir de forma excesivamente rígida la relación entre arte y política, tanto más precioso si se tiene en cuenta que se sitúa «dentro de un período en el cual el "realismo socialista", concebido en las formas más rústicas e ingenuas y en la oleografía más vacua y retórica, constituían las ordenanzas de toda una política cultural» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 99), no excluye sin embargo —según una tesis crítica ampliamente compartida— que el filósofo húngaro, en virtud de su privilegiación del arte «artístico» (y de las consiguientes ecuaciones realismo = socialismo, anti-realismo = capitalismo) hubiera manifestado una substancial incomprensión ante los grandes escritores del novecientos (como por ejemplo Proust, Joyce, Kafka), percibiendo en las vanguardias artísticas del siglo el punto extremo del irracionalismo y del nihilismo de la clase burguesa en su ocaso.

El último trabajo de Lukács es *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* una obra postuma (obtenida de un manuscrito de más de 2.000 páginas) que hasta la fecha ha tenido escasa influencia en el debate filosófico actual, pero que, en la intencione del autor tenía que llegar a representar el punto de apoyo de una proyectada «reestructuración del marxismo» capaz de oponerse con eficacia a la proliferación de las filosofías burguesas (sobre todo al neopositivismo). Convencido de que el marxismo, también con objeto de una adecuada elaboración del problema ético, tenía necesidad de una «ontología fundada y fundadora» Lukács (no sin influencias explícitas por parte de N. Hartmann) se propone esbozar una teoría de los niveles del ser y de su estratificación ascendente. A su juicio, el ser —entendido no como una vacía categoría abstracta, sino como totalidad concreta o «complejo de complejos», dialécticamente articulada en totalidades parciales y dinámicas— presenta tres grados ontológicos de existencia objetiva: la naturaleza inorgánica, la vida biológica y el ser social. Cada uno de estos niveles, aún diferenciándose de los demás, está conectado a ellos según un vector de desarrollo (de carácter necesario-causal y no teleológico) en el cual, el superior presupone al inferior: «El ser orgánico se apoya en la existencia de la naturaleza inorgánica; ambas resultan luego el presupuesto ineluctable del ser so-

cial» *(Ontologia dell'essere sociale,* trad. ¡tal. a cargo de A. Scarponi, Roma, 1967-81. vol. I, p. 30; cfr. también *Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività del l'uomo,* 1869, trad. ital. en *L'uomo e la rivoluzione,* Roma, 1973, p. 22).

Esto no significa sin embargo que el superior pueda ser «explicado» a través del inferior: «la ontología marxista del ser social excluye la transposición simplista, vulgar-materialista de las leyes naturales a la sociedad, como estuvo de moda, por ejemplo, en los tiempos del "darwinismo social" *(Ontologia dell'essere sociale,* cit., I, p. 266). En efecto, el ser social, gracias a la mediación del trabajo, abandona el papel de simple epifenómeno de las series causales objetivas (que se mantiene aún en los animales superiores) para adquirir su propia dimensión: «las formas de objetividad del ser social se desarrollan a medida que surge y se manifiesta la praxis social a partir del ser natural, volviéndose cada vez más declaradamente sociales. Este desarrollo es, no obstante, un proceso dialéctico que se inicia mediante un salto con la postulación teleológica del trabajo y que no puede tener analogías con la naturaleza. El hecho de que en la realidad este proceso sea muy largo, con innumerables formas intermedias, no quita que el salto ontológico tenga lugar. En el acto de la posición teleológica del trabajo hay, en sí, el ser social. El proceso histórico de su despliegue, sin embargo, implica la importantísima transformación de este ser en sí en un ser para sí, implicando entonces la tendencia a superar las formas y los contenidos de ser meramente naturales a formas y contenidos sociales más puros, más peculiares» *(Ib.).*

La «posición teleológica» *(die teleologische Setzung)* del trabajo se configura pues, en esta postrera obra de Lukács, como la categoría ontológica central del desarrollo de la sociedad y como la piedra angular de la antropogénesis (cfr. N. TERTULIAN, *Lukács. La rinascita dell'ontologia,* Roma, 1968, ps. 47-83).

880. KORSCH: EL CARÁCTER DIALÉCTICO Y TOTALIZANTE DEL MARXISMO

La otra figura destacada del materialismo occidental de los años veinte es la del «herético» Korsch.

Karl Korsch nació en 1886 en Tostedt, en la estepa de Lüneburg. Una vez terminados los estudios secundarios, estudia jurisprudencia, economía y filosofía, residiendo en Munich, Berlín, Ginebra y Jena. En 1910 se doctora en derecho, con una tesis que trata sobre *El peso de la prueba en la confesión cualificada* (Bonn, 1911). De 1912a 1914 vive en Gran Bretaña en donde entra en contacto con la *Fabián Society.* Al estallar

el conflicto bélico, regresa a Alemania, como oficial. Terminada la guerra se une al USPD (Partido Socialdemócrata Independiente) de tendencia centrista y ortodoxa. Después de la escisión del USPD, en 1920, entra en el VKPD (Partido Comunista Alemán Unificado). Docente en la universidad de Jena, se cualifica como uno de los mayores teóricos del «movimiento conciliar» nacido de la fallida revolución de noviembre de 1918. En 1919 escribe ¿ *Was ist Sozialisierungl*, donde defiende la hipótesis de una «autonomía industrial» capaz de situarse más allá de la alternativa entre «nacionalización» y «sindicalización», entre planificación centralizada y autonomía empresarial.

En 1924, después de la publicación de *Marxismo y filosofía,* es violentamente atacado tanto por parte de Zinoviev (en el V Congreso mundial de la Internacional Comunista) como por Kautsky y Wells (en el Congreso del partido socialdemócrata), quienes lo acusan, respectivamente, de «revisionismo» y de «comunismo». Diputado al Reichstag de 1924 a 1928, Korsch, que coordina el órgano teórico del partido comunista «Die Internationale» (1924-1925), radicaliza ulteriormente sus críticas al partido y al Estado soviético. En 1926 se encuentra entre los poquísimos diputados que votan en contra del tratado ruso-alemán, considerándolo como una «alianza del militarismo alemán con el imperialismo bolchevique». En el mes de mayo del mismo año es expulsado del partido comunista. En 1927 aparece el último número de la revista «Kommunistische Politik» que él dirigía. Después de haber intentado inútilmente levantar una organización internacional de extrema izquierda, Korsch, impotente y marginado, se ve obligado a asistir a la «bolchevización» de los partidos comunistas y al triunfo de Stalin. Sus contactos se limitan a unos pocos intelectuales de izquierda, entre los cuales se encuentra el amigo-discípulo Bertolt Brecht, al que le unirá un compañerismo destinado a durar hasta la desaparición del dramaturgo.

En julio de 1933, por orden de los nazis, es expulsado de la universidad, viajando entonces por diversos países de Europa. En 1936 emigra a los Estados Unidos, donde recibirá ayuda económica, además de la aportada por el trabajo de su esposa Hedda, por parte de la fundación Weil (la misma que sostiene el Instituto de Horkheimer y Adorno). Al poco tiempo empieza a colaborar en «Living Marxism» y en otras varias revistas americanas de izquierda. Más tarde ocupará también cargos académicos. En 1950 regresa a Europa para una serie de conferencias que testimonian su alejamiento de las originarias perspectivas marxistas. Los últimos años de su vida están caracterizados por la enfermedad y por graves problemas mentales. Muere en 1961 en Massachusetts, llevándose con él la imagen de «autor maldito» y de exponente cumbre del «marxismo herético». La producción de Korsch es más bien fragmentaria y contiene un gran número de artículos y de recensiones sobre los temas

más variados. Entre los escritos que más se refieren a la filosofía, recordamos: *Puntos esenciales de la concepción materialistica de la historia* (1922), *Marxismo y filosofía* (1923), *La concepción materialistica de la historia. Una polémica con Karl Kaustky* (1929), *Karl Marx* (1938), así como algunos escritos inéditos del período 1929-39 (recogidos por G. E. Rusconi en *Dialettica e scienza nel marxismo,* Bari, 1974).

En la base de los escritos filosóficos de Korsch hay la persuasión del carácter «global» del análisis marxista. Desde *Puntos esenciales de la concepción materialistica de la historia (Kermpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung),* que pone bien en evidencia su peculiar forma de referirse a Marx, él escribe que para los eruditos burgueses el marxismo no sólo representa un obstáculo de «primer grado» sino también una dificultad de «segundo grado», esto es, un impedimento epistemológico, en cuanto no se deja colocar en ninguna de las áreas tradicionales del sistema de las ciencias burguesas. Tanto es así que «a pesar de que se intentara preparar expresamente para él y para sus acompañantes más próximos un nuevo compartimiento llamado sociología, no permanecería en él tranquilamente sino que continuara separándose para alinearse en todos los demás. "Economía", "filosofía", "historia", "teoría del derecho y del Estado"; ninguno de estos compartimientos es capaz de contenerlo, pero ninguno quedaría a resguardo de sus incursiones si se intentara colocarlo en cualquier otro» (trad. ital. como apéndice a *Marxismo e filosofía,* cit., p. 87).

Todo esto demuestra de forma elocuente, según Korsch, cómo el marxismo no es ni «economía»», ni «filosofía», ni «historia», ni cualquier otra «ciencia humana» *(Geisteswissenschaft).* Por otra parte, los eruditos burgueses y semisocialistas se equivocan en gran manera cuando piensan que el marxismo pretende «substituir la tradicional filosofía (burguesa) por una nueva "filosofía", la tradicional historiografía (burguesa) por una nueva "historiografía", la tradicional teoría del Derecho y del Estado (burguesa) por una nueva "teoría del Derecho y del Estado", o bien el incompleto edificio que la epistemología define como "la" ciencia sociológica por una nueva "sociología"» *(Ib.,* ps. 88-89). El marxismo no se propone nada de todo esto, al igual que no intenta substituir por nuevos "Estados" o por un nuevo "sistema de Estados" el tradicional sistema de los Estados burgueses. Marx, al contrario, se propone la *crítica* de la filosofía burguesa, la *crítica* de la historiografía burguesa, la *crítica* de todas las ciencias «morales» burguesas; en resumen, *una crítica de la ideología burguesa en su conjunto (Ib.,* p. 89). Crítica que él, distanciándose del «fantasma burgués» de la objetividad y de sus ideales de una ciencia «pura» y de una filosofía «pura», conduce desde el punto de vista del proletariado *(Ib.).* Además, la crítica de la ideología y la crítica de la economía forman en Marx una unidad indisoluble, o sea, un

«todo unitario» cuyas partes singulares no pueden ir separadas unas de otras o simplemente colocadas de manera autónoma *(Ib.,* p. 90). Esto no excluye que, en el marxismo, la economía ocupe una posición central, realizando la función de factor determinante y, en consecuencia, de clave explicativa de la existencia histórica global de los hombres *(Ib.,* página 94).

Deteniéndose especialmente sobre la fisonomía teórica del materialismo histórico, Korsch subraya cómo éste, a los ojos de Marx, se ha configurado como un «hilo conductor» del cual se ha servido en sus investigaciones empíricas, justificando su validez a través de su uso: «la única prueba teórica que Marx podía aportar de lo "adecuado de su método" era su aplicación a determinados ámbitos de la investigación científica; en particular al análisis de los hechos "jurídico-económicos"» *(Ib.,* p. 100). A pesar de ello, según Korsch, *detrás* de este hilo conductor y de las «frases» en las que se concretiza, se oculta *más* de cuanto se encuentra inmediatamente expresado. En efecto, el discurso general del fundador del socialismo científico no se acaba con el hipotético enunciado de un «principio heurístico», puesto que también contiene «alguna cosa que merece, más que todas la llamadas "filosofías" que la moderna época burguesa ha producido, ser llamada una "concepción del mundo" filosófica» *(Ib.,* ps. 100-01). En particular, las *Tesis sobre Feuerbach* (recordemos que en la época en que Korsch escribe, todavía no se conocían ni los *Manuscritos* ni la *Ideología alemana)* contienen algo más que el «embrión» genial de una nueva "concepción del mundo": «en ellas se expresa más bien, con audaz coherencia y luminosa claridad, toda la concepción filosófica fundamental del marxismo. Bajo estos once golpes de mazo bien asestados, caen a trozos todas las columnas que sostenían el edificio de la filosofía burguesa» *(Ib., p.* 101).

Por otra parte, con estas declaraciones, Korsch, coherente con su planteamiento conceptual, no pretende *reducir* el marxismo a una filosofía. En efecto, la teoría económica y el materialismo histórico de Marx, a pesar de contener aún analogías con la ciencia y la filosofía burguesas, a su juicio, van *más allá* del horizonte científico y filosófico burgués» *(Ib.,* p. 96; las cursivas son nuestras; cfr. sobre este punto el §881).

Aludiendo finalmente a la irreductiblidad del materialismo *histórico* al naturalístico, Korsch insiste en la «inmutable fidelidad» de Marx a un punto de vista primariamente *social.* Tanto es así, observa nuestro autor, que para Marx las condiciones naturales existentes en cada caso (corno el clima, la raza, las riquezas del subsuelo, etc.) no intervienen *directamente* y en cuanto tales en el proceso histórico, sino que sólo ejercen una influencia *mediata (Ib.,* p. 106 y sgs.).

881. KORSCH: «MARXISMO Y FILOSOFÌA» Y LA POLÉMICA ANTIKAUTSKIANA.

El tipo de discurso iniciado en el escrito de 1922 encuentra su expresión teórica e históricamente más significativa en *Marxismus und Philosophie* (1923).

Hasta hace bien poco, empieza Korsch en su ensayo, habría encontrado escasa comprensión entre los estudiosos la tesis de la importancia «práctica y teórica» de la cuestión de las relaciones marxismo-filosofia. En efecto, para los profesores de filosofía burgueses el marxismo había representado, en el mejor de los casos, «una subsección, bastante marginal, de un capítulo de la historia de la filosofía en el siglo xix que, en su conjunto, no merecía más que un tratamiento apresurado bajo el título de: "La disolución de la escuela hegeliana"» (ob. cit., p. 37). Los mismos socialistas, si bien por otras razones, no parecían atribuir un gran peso, al aspecto filosófico de su teoría. Al contrario, el solo hecho de ocuparse «de cuestiones que, a pesar de no poderlas llamar filosóficas en el sentido estricto de la palabra, contenían los fundamentos generales gnoseológicos y metodológicos de la teoría marxista, los mayores teóricos marxistas de aquel momento, en el mejor de los casos, lo consideraban una pérdida de tiempo y de energías *(Ib.*, p. 38). Naturalmente, observa Korsch, desde un plano lógico semejante concepción solamente se justificaba a condición de *presuponer* que el marxismo no implicava, como componente fundamental e insustituible, una determinada toma de posición en relación con la filosofía, hasta el punto de hipotetizar que un marxista, en su existencia filosófica privada, pudiera también ser un discípulo de Schopenhauer *(Ib.,* ps. 38-39). En cambio, para los socialistas «filosofantes», el marxismo, siendo substancialmente pobre de contenido filosófico, debía ser «integrado» o «completado» con instrumentos conceptuales extraídos de Kant, Mach, Dietzgen, etc. *(Ib.,* p. 39).

¿Porqué esta falta de atención para con las relaciones marxismo-filosofia o, en el mejor de los casos, esta incapacidad de captar «la esencia autónoma de la filosofía marxista»? A esta interrogación de base de su propia obra Korsch aporta una respuesta bien precisa. Según su modo de ver, la negligencia con respecto a la relación marxismo-filosofia (paralela a la concerniente a la relación marxismo-Estado) derivaría del hecho de que los teóricos marxistas de la Segunda Internacional se habrían ocupado bien poco de los conexos dialécticos entre teoría y praxis o, más en general, de las *«cuestiones de la revolución» (Ib.,* p. 51). Para clarificar y valorar esta tesis Korsch aplica el método del materialismo histórico a la propia historia del marxismo (y en esto reside uno de los aspectos más originales de su procedimiento), distinguiendo, en el interior del movimiento socialista, tres grandes períodos de desarrollo. El primero ha-

bría tenido lugar hacia 1843, finalizando con la revolución de 1848. El segundo se iniciaría en junio de 1848, con la sangrienta derrota del proletariado parisino, terminando con el siglo. El tercero duraría desde entonces hasta los días en los cuales Korsch escribía *(Ib.,* p. 54).

En su primera forma fenoménica, el marxismo, no obstante su rechazo de la filosofía, sería «una teoría totalmente impregnada de pensamiento filosófico, del *desarrollo social...* o, más precisamente: de la *revolución social,* entendida y aplicada como totalidad viviente *(lebendige Totalität)» (Ib.,* ps. 54-55). Tanto es así que, en esta fase, una subdivisión de los elementos económicos, políticos y espirituales de la totalidad en disciplinas aisladas ni siquiera sería tomada en consideración *(Ib.,* ps. 54-55).

Esta forma originaria de la teoría marxista, prosigue Korsch, no podía ciertamente sobrevivir sin cambios en el largo período, prácticamente no revolucionario, que se ha extendido en Europa durante toda la segunda mitad del ochocientos. En efecto, en el segundo período de su desarrollo, correspondiente a la redacción de *El Capital,* el marxismo experimenta tranformaciones y desarrollos, puesto que aun siguiendo siendo *«la totalidad* global de una teoría de la revolución social», cada uno de los elementos de esta totalidad (economía, política, ideología, teoría científica y praxis social) se han desprendido en gran parte unos de otros *(Ib.,* p. 56). Con ello, Marx y Engels no han llegado ciertamente a disolver su edificio teórico en una suma de cada una de las ciencias. Ellos únicamente se han limitado a crear una conexión científica más articulada (y basada en la crítica de la economía política) entre cada uno de los elementos del sistema *(Ib.).* Por el contrario, en sus partidarios y herederos, una tal disolución en *disjecta membra* de la teoría unitaria de la revolución social se ha producido realmente: «mientras que según la concepción materialistica de la historia entendida en términos correctos, es decir, dialécticos en la teoría y revolucionarios en la praxis, no pueden existir las ciencias independientemente unas de otras, como tampoco puede existir una investigación puramente teórica, distinta de la praxis revolucionaria..., los modernos marxistas han acabado por concebir efectivamente el socialismo científico como una suma de conocimientos puramente científicos, despojada de nexos *inmediatos* con la praxis, política o de cualquier otro género, de la lucha de clases» *(Ib.,* p. 57).

Todo esto manifiesta una pérdida del principio de la dialéctica y de la relación con Hegel. Ya con anterioridad, Korsch había observado que «en la segunda mitad del siglo xix los filósofos burgueses, además de haber olvidado por completo la filosofía hegeliana, habían perdido totalmente la visión " dialéctica" de la relación entre filosofía y realidad, entre teoría y praxis que en los tiempos de Hegel había constituido el principio viviente de la filosofía y de la ciencia en su conjunto; en este

mismo período también los marxistas habían olvidado progresivamente la importancia originaria del principio dialéctico que, en los años cuarenta, los dos jóvenes hegelianos de *izquierdas*, Marx y Engels, habían conscientemente salvado...» *(Ib.,* ps. 39-40). Esta transformación del marxismo en un pensamiento adialéctico, aclara Korsch, depende de una decadencia de la teoría y del triunfo de una mentalidad socialreformista. Análogamente, «el constante desprecio por cada problema filosófico por parte de la mayoría de los teóricos de la Segunda Internacional es sólo una *expresión parcial* de la pérdida del carácter revolucionario práctico por parte del movimiento marxista» *(Ib.,* p. 63).

Hoy en día, el volver a considerar el problema marxismo-filosofia, ya necesario en el plano puramente teórico con el fin de restablecer el auténtico significado de la doctrina de Marx, se ha *vuelto prácticamente* ineludible, sobre todo ante el nuevo período de la lucha revolucionaria mundial. En efecto, es propio de la presente conyuntura política el haber puesto sobre la mesa no sólo el problema de la relación marxismo-Estado, sino también el de las relaciones entre revolución proletaria e ideología. En otros términos, declara Korsch, ha llegado el momento de plantearse las preguntas «¿qué relación existe entre la *filosofía y* la revolución social del proletariado, y entre revolución social del proletariado y filosofía?»; «¿qué relación existe entre el materialismo marxiano engelsiano y cada *ideología* en general?» *(Ib.,* p. 65).

El materialismo vulgar concibe la filosofía y los demás dominios de la superestructura como una pseudo-realidad *(Scheinwirklichkeit)* que sólo existe en el cerebro de los hombres que se mantiene con vida gracias a la clase dominante. Esquemáticamente, observa Korsch, para el materialismo adialéctico existen tres grados de realidad: a) la economía, que es la única realidad objetiva; b) el derecho y el Estado, ya menos reales y rellenos de ideología; c) la pura ideología, absolutamente privada de objeto y del todo irreal: «la pura absurdidad» *(Ib.,* p. 73). Tal identificación de la vida espiritual con la pura ideología, observa, no es en absoluto marxiana: «a Marx y a Engels nunca les ha pasado por la cabeza definir como pura ideología la conciencia social y la vida espiritual. Ideología significa únicamente conciencia torcida *(werkehrt),* en particular la que atribuye erróneamente una existencia autónoma a un fenómeno parcial de la vida social» *(Ib.,* p. 74). Anti-marxiana resulta también la concepción del conocimiento como «reflejo» de lo real. En efecto, la teoría dualístico-metafísica de las relaciones entre conciencia y realidad representa un punto de vista puesto ya en crisis por la filosofía transcendental y definitivamente superado por el pensamiento dialéctico *(Ib., p.* 77 y sgs.). Tanto es así que, «para el método no abstracto y naturalístico pero sí dialéctico, que es el único científico..., sea el conocimiento precientífico y extracientífico, sea el conocimiento científico, no se *contra-*

ponen ya como entidades autónomas al mundo natural y, sobre todo, al mundo histórico-social; antes bien se sitúan en medio de este mundo natural e histórico-social del cual forman parte real, verdadera...» (Ib., p. 79).

En virtud de este planteamiento, las ideologías dejan de ser «vacías quimeras» y «puras elucubraciones irreales» para resurgir como «componente real, por más ideal (o "ideológica") que sea, de la realidad social en su conjunto» *(als wirklichen, wenn ideellen oder ideologischen Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit)) (Ib.,* p. 72). Más bien, argumenta marxianamente Korsch en antítesis con los teóricos de la Segunda Internacional, el concepto marxiano de economía equivaliendo al de las relaciones sociales de producción, no puede ser interpretado en sentido (reductivamente) naturalista o tecnológico, puesto que incluye *también* las formas superestructurales de la comunicación ideológica: «las relaciones materiales de producción de la época capitalista son las que se encuentran junto con *(nur zusammen mit)* las formas de conciencia en las cuales se reflejan... y... sin ellas tales relaciones ni siquiera pueden subsistir» *(Ib.,* p. 77). Por lo demás, ya en *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung,* aclarando de forma magistral el concepto *total* de economía en Marx, Korsch había escrito que «la importancia de *El Capital* no se limita sólo al ámbito "económico". En esta obra Marx no se ha limitado a criticar a fondo la economía política de la clase burguesa; al mismo tiempo, él critica todas las restantes ideologías burguesas que descienden de la ideología económica fundamental» (trad, ital.; *Ib.,* p. 95).

Ahora, si la sociedad burguesa constituye un *todo orgánico* del que forman parte integrante también las representaciones de la conciencia, resulta evidente que la lucha revolucionaria irá dirigida a *todos* los niveles y en todos los frentes, comprendida la filosofía. En efecto, repite otra vez Korsch en *Marxismo y filosofía,* los fundadores del socialismo científico jamás han soñado en reducir la filosofía a una quimera, y nunca han pensado en desembarazarse de ella "dándole simplemente la espalda" o bien "murmurando en su contra algunas frases rabiosas y banales". La filosofía es un componente *real* del conjunto capitalista, y como tal tiene que ser comprendida y enfrentada. Es cierto que al principio Marx y Engels habían sobrevalorado su función, pero en seguida, si bien habiendo aclarado su carácter derivado y secundario respecto a la esfera económica, no dejan de reconocerle la importancia. Es más, en lo referente a su propia doctrina, ellos han reivindicado notoriamente sus conexiones con la filosofía clásica alemana. Todo esto no significa que el marxismo, si bien provisto de un autónomo espesor filosófico, *se reduzca* a una filosofía.

En efecto, observa Korsch, a partir de 1845 Marx y Engels ya no han caracterizado su punto de vista histórico-materialista como filosófico y

han confiado al socialismo científico el deber de superar y de suprimir definitivamente «no sólo toda la filosofía idealista burguesa desarrollada hasta entonces, sino al mismo tiempo, toda filosofía en general» *(Ib., p.* 3; cfr. también p. 50). Bien lejos de *ignorar* la filosofía, el marxismo reconoce pues en la lucha *contra* la filosofía uno de sus principales deberes: «Así como la acción económica de la clase revolucionaria hace superflua la acción política, del mismo modo, la acción que es económica y política a un tiempo no hace superflua la acción ideal; ésta debe ser llevada adelante hasta el fin en el plano práctico y teórico, como crítica científico-revolucionaria y de actividad agitadora antes de la toma del poder por parte del proletariado, y como actividad científica de organización y dictadura ideológica una vez conquistado el poder. Y lo que a la acción ideal le sirve para conducir contra las formas y conciencia de la sociedad burguesa, vale también en particular para la acción filosófica» *(Ib.,* p. 83).

En conclusión, a la sociedad capitalista hay que combatirla, también en el plano filosófico, a través de la «dialéctica materialista revolucionaria, la filosofía del proletariado» *(Ib.),* hasta la supresión final de la filosofía misma. Supresión que, para Korsch, equivale marxianamente, a una «realización» de la filosofía. En efecto, él finaliza su gran obra citando la frase de Marx : «no podéis suprimir la filosofía sin realizarla» *(Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen),* si bien no ofreciendo explicaciones detalladas (ni aquí ni en ningún otro lugar) sobre el sentido *preciso* de tal afirmación.

En 1929 Korsch publica *Die materialistiche Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky,* donde entra en una cerrada polémica con el teórico de la socialdemocracia alemana y con su obra tardía *Die materialistiche Geschichtsauffassung* (1927,1929). La metodología que sigue Korsch en este ensayo recuerda la de *Materialismo y filosofía* por cuanto no se limita a un análisis contenutistico del texto de Kautsky, sino que intenta sacar a la luz el significado «ideológico» en relación con el movimiento histórico contemporáneo. En efecto, empieza nuestro autor al principio del libro, «si sólo fuera por su contenido "puramente teórico", esta voluminosa obra de 1.800 páginas, en las cuales su autor a través de 5 libros, 27 secciones, 22 capítulos y 3 apéndices, se extiende hablando de las más diversas cuestiones filosóficas y científicas, de seguro que no encontraría lector ni crítico» (trad, ital., *Il materialismo storico, Antikautsky,* con una introducción de G. E. Rusconi, Bari, 1971, 1972, p. 4). En verdad, prosigue Korsch, el «signifiado real» de tal trabajo consiste en el hecho de que los conceptos en él expuestos no son «ciencia pura» sino un «fenómeno histórico» que se halla en una determinada relación con la lucha de clases del proletariado *(Ib.).*

Dentro de este programa heurísitico, que se propone en substancia revelar el carácter revisionista y no revolucionario del pensamiento de Kautsky, nuestro autor realiza un sutil examen de los principales límites teóricos y filosóficos de su adversario. Ante todo, a juicio de Korsch, Kautsky no habría compredido el carácter *unitario* de la concepción materialista-dialéctica de Marx y habría emprendido un desmenbramiento escolástico y dicotòmico de la misma, distinguiendo entre una (presunta) filosofía general del materialismo histórico, comprometida en sacar a la luz leyes «universalmente» válidas y una concepción tendente a clasificar, sobre la base de la primera, las leyes «parciales» de la historia transcurrida hasta entonces *(Ib.,* p. 12 y sg.). En segundo lugar, Kautsky se habría alejado de la doctrina auténticamente marxista del «desarrollo». Tanto es así que del triple sentido de tal concepto —el desarrollo *como pensamiento* (dialéctica), como *devenir* (natural y social) y como *acción* (lucha de clases)— en él permanece únicamente el segundo, o sea, el desarrollo como objetivo devenir histórico en la naturaleza y en la sociedad *(Ib.,* p. 23 y 26). Pero también sobre este último punto el aparente acuerdo se rompe por completo apenas se pregunta en que relación recíproca se hallan *naturaleza* y *sociedad.* En efecto, mientras que para Marx y Engels el desarrollo natural (cósmico, telúrico, biológico) es sólo el presupuesto del desarrollo histórico de la sociedad, que forma el específico campo de aplicación de su análisis, en el teórico socialdemócrata se encuentra incluso lo opuesto, por cuanto el tiempo histórico, parangonado al global de la especie humana y de la naturaleza, deviene solamente «un episodio anormal». Episodio en cuya base, entre otras cosas ni siquiera están colocadas la producción material y las fuerzas productivas *(Ib.,* p. 27 y sg.).

En otros términos, para el materialismo «vasto» de Kautsky, el cual declara tomar los procedimientos no de Hegel sino de Darwin, «toda la historia humana no representa, en el fondo, más que una aplicación —y... ni siquiera "normal"— de las leyes naturales que operan por todas partes en el cosmos» *(Ib.,* p. 29). Además, en su metafísica darwiniana del desarrollo, que ignora el concepto de sociedad civil y que desemboca en una perspectiva naturalístico-necesitarista según la cual el mundo constituye un proceso único y continuativo (que va de los protozoos al mono y de este último al hombre y al socialismo), se pierde completamente la *dialéctica:* «A pesar del ocasional uso injustificado de términos tales como "dialéctica", toda la "concepción materialistica de la historia" de Kautsky, según el resultado alcanzado hasta ahora en nuestro análisis crítico, no aparece pues en absoluto como un materialismo dialéctico, sino sólo como el *materialismo naturalista* tan común que, surgido en la época burguesa del Iluminismo y de la Revolución Francesa —o sea, en los siglos xvii y xviii— y filosóficamente restaurado en el xix por

Feuerbach en primer lugar, luego de la "confusión" temporalmente causada por la filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel, ha celebrado más tarde sus triunfos, particularmente en el "darwinismo" y en las demás ciencias naturales. Es el mismo materialismo del cual no sólo el joven Marx ha dicho en la *Tesis sobre Feuerbach* que *«es el punto de vista de la sociedad burguesa»,* sino que, más tarde, los dos fundadores de la nueva concepción materialistico-dialéctica de la historia —Marx y Engels— *han calificado* continuamente *como punto de vista...* superado *por su teoría materialistico-dialéctica y por la acción de la nueva clase revolucionaría (Ib.,* p. 40).

Sobre esta base y dentro de este esquema, Korsch dispone de una buena posibilidad de demostrar cómo también la concepción política de Kautsky —que eterniza la democracia burguesa y que rechaza la perspectiva marxista de la «desaparición» del Estado— concluye, a la par que todas sus doctrinas, en un tipo de pensamiento teóricamente revisionista y prácticamente anturevolucionario.

882. KORSCH: LAS RELACIONES CON LUKÁCS Y LA CRÍTICA A LENIN.

Frente a la condena de *Marxismo y filosofía,* acaecida contemporáneamente (1924) a la de *Historia y conciencia de clase,* Korsch asumió una actitud bien diferente a la del filósofo húngaro. En efecto, él nunca se retractó de su posición. Al contrario, en una edición posterior de su trabajo (1930), Korsch, en lugar de una «autocrítica» presentó una *Anticritica* (titulada «El estado actual del problema "marxismo y filosofía"»), en la cual replicó políticamente a sus adversarios teóricos reforzando los aspectos antidogmáticos de su pensamiento: «Los representantes más competentes de las dos principales corrientes del "marxismo" oficial de nuestros días, con su infalible instinto, han rechazado de inmediato en este modesto escrito la sublevación herética contra ciertos dogmas que, a pesar de todo los contrastes aparentes, son todavía patrimonio común de las confesiones de la vieja iglesia marxista ortodoxa y que, bien pronto, han condenado en reunido concilio, como *desviación de la doctrina transmitida,* las ideas expresadas en el escrito» *(Marxismo e filosofía,* cit., p. 8).

Por cuanto se refiere a la relaciones con Lukács, Korsch, en un breve "Postescrito" de la primera edición de su obra, asegura «aprobar con gozo las exposiciones del Autor», reservándose el tomar posición, a continuación, sobre algunas «divergencias marginales» *(Ib.,* p. 84). Dado que tal declaración había sido interpretada por los críticos comunistas como documento de un acuerdo total, Korsch, en la nueva edición de *Marxismo y filosofía,* puntualiza que las divergencias con *Historia y con-*

ciencia de clase no se refieren sólo a «cuestiones de detalle» sino también a algunos puntos «fundamentales» *(Ib.,* p. 9).

Las divergencias entre los dos estudiosos, según se desprende de la *Anticrítica* (y de las correspondientes notas), son substancialmente tres: 1) Korsch, a diferencia de Lukács, no rechaza categóricamente la dialéctica de la naturaleza; 2) Korsch, reprocha a Lukács el haber construido una artificiosa distinción entre los dos fundadores del materialismo histórico (o de haber recurrido al expediente de atribuir las posiciones que se comparten a Marx y las que no se comparten a Engels). En realidad, puntualiza Korsch, *Marxismo y filosofía* se separa sea «de la unilateralidad con la cual, en aquel tiempo, Lukács y Revai trataron la concepción marxiana y la engelsiana», considerándolas «como del todo divergentes», sea del procedimiento «esencialmente dogmático y por lo tanto acientífico de los "ortodoxos", para los cuales la completa y absoluta coincidencia de la doctrina elaborada por los dos Padres de la Iglesia constituye un artículo de fe fijado a priori e inamovible» *(Ib.,* p. 136, nota n. 20); 3) Korsch considera que Lukács y el «marxismo occidental» han insistido en demasía sobre el «método», olvidando que «en la concepción dialéctica, *método y contenido están indisolublemente conectados,* por cuanto, según una conocida fórmula marxiana, *"la forma* se halla falta de valor si no es forma de su propio contenido"» *(Ib., p.* 30). A pesar de estos puntos de desacuerdo (y de otros que no enumeramos), Korsch sigue sintiéndose cercano al Lukács de *Historia y conciencia de clase:* «considero que, en aquello que es esencial, en la posición crítica ante la vieja y la nueva ortodoxia marxista, ante la social-democràtica y la comunista, yo, objetivamente, me encuentro todavía unido en un único frente a Lukács» *(Ib.,* p. 10)

En lo referente a la relación con Lenin, entre el texto del año 23 y la *Anticritica* existe una neta diferencia. En efecto, mientras que en la primera edición de *Marxismo y filosofía* Korsch ve en el estratega ruso el descubridor de la esencia revolucionaria del marxismo hasta el punto de plantear el problema de las conexiones entre filosofía y revolución a través de las pautas de las ideas leninistas acerca de las relaciones entre Estado y revolución, en la *Anticritica* lo ataca sin términos medios, sea en el plano teórico-filosófico sea en el práctico-político. Por lo que se refiere al aspecto doctrinal, Korsch —que entre tanto había leído *Materialismo y empiriocriticismo* y había tenido conocimiento de la nueva ortodoxia bolchevique— dirige a Lenin una serie de objeciones de principio. Ante todo le acusa de haber subordinado de forma brutal toda cuestión teórica a los intereses del partido *(Ib.,* ps. 24-25 y p. 135, nota 22). En segundo lugar le acusa de no haber comprendido que la tendencia fundamental de la filosofía contemporánea no es la que se inspira en una concepción *idealista* del mundo, sino la que se dirige hacia una

concepción materialista influida por las ciencias naturales, o sea, de haber creído que el *materialismo dialéctico* ya no debía oponer la *dialéctica* al materialismo vulgar, predialéctico y hoy, en parte, conscientemente *adialéctico* y *antidialéctico* de las ciencias burguesas, sino que debería contraponer el *materialismo* a las crecientes tendencias idealistas de la filosofía burguesa» *(Ib.,* p. 27).

En tercer lugar, Korsch acusa a Lenin de haber concebido el recorrido de Hegel a Marx en términos de una pura y simple *substitución* del idealismo por el materialismo, sin apercibirse de que semejante «inversión» materialista de la filosofía idealista representa una modificación puramente *terminológica,* consistente en llamar al absoluto ya no «Espíritu», sino «Materia» *(Ib.,* p. 28). Es más, observa Korsch, Lenin acaba por llevar toda la discusión entre el materialismo y el idealismo a una fase histórica, incluso pre-kantiana y pre-hegeliana. En efecto, con Kant y Hegel, el *absoluto* ha sido definitivamente separado del ser (tanto material como espiritual) y con Marx, ha acabado por resolverse en el movimiento histórico revolucionario *(Ib.).* En cambio, Lenin y sus seguidores han «vuelto a hablar tranquilamente en un sentido todo lo contrario que figurado de un Ser absoluto y de una Verdad absoluta» *(Ib.,* p. 138, nota 28). Naturalmente, prosigue Korsch, semejante materialismo, que parte de la representación metafísica de un Ser dado como absoluto a pesar de todas las afirmaciones formales, en realidad, no es ni siquiera una concepción dialéctica y aún menos una concepción dialéctico-materialística *(Ib.,* p. 39). Tanto es así, afirma Korsch, que en su obra filosófica Lenin procede de forma decidida «a la adecuación de la teoría marxiana a una concepción *adialéctica (Ib.,* p. 138, nota 30; las cursivas son nuestras).

En efecto, con la transposición unilateral de la dialéctica en el objeto (la naturaleza y la historia) y con la definición del conocimiento como simple reflejo de este ser objetivo, Lenin y sus compañeros destruyen toda relación dialéctica entre conciencia y ser, volviendo a una visión no sólo predialéctica, sino también pretranscendental de las relaciones entre sujeto y objeto *(Ib.,* p. 29; cfr. p. 24). Análogamente, ellos vuelven a contraponer de un modo totalmente abstracto una teoría pura que descubre la verdad a una praxis pura que aplica a la verdad estas verdades finalmente halladas *(Ib.,* ps. 29-30). Además, en *Materialismo y empiricocriticismo,* el texto sagrado de la nueva ortodoxia, «que a través de 370 páginas examina las relaciones entre el ser y la conciencia, Lenin efectúa su análisis exclusivamente desde un punto de vista abstractamente gnoseológico, sin analizar nunca el conocimiento en conexión con las restantes formas histórico-sociales de conciencia en cuanto fenómeno histórico, en cuanto a *"superestructura" ideológica* de la estructura económica de la sociedad considerada... o en cuanto pura *"expresión"*

general de las relaciones de hecho de una existente lucha de clases» *(Ib.,* ps. 138-39).

El desplazamiento de acento de la dialéctica al materialismo es acompañado por una manifiesta «esterilidad» de la filosofía de Lenin, absolutamente incapaz de proporcionar una contribución efectiva al desarrollo de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad, sobre todo si se organiza bajo el aspecto de una presunta «dialéctica materialistica» erigida como sistema formal autónomo liberado de todo contenido específico (cfr. «Sobre la dialéctica marxista» *Ib.,* p. 125). Sin advertir los límites de su postura, Lenin pretende que a la filosofía materialistica le corresponda una especie de «autoridad judicial suprema» en relación con los resultados anteriores, presentes y futuros de una investigación científica sectorial *(Ib.,* p. 31). Es más, este tipo *de* tutela «filosófica» (materialista) de todas las ciencias y del desarrollo global de la ciencia cultural en la literatura, el teatro y las demás artes figurativas «que ha sido llevada por los epígonos de Lenin hasta las consecencias más absurdas, ha terminado por producir la formación de aquella singular *dictadura ideológica* que oscila entre progreso revolucionario y obscura reacción que, en la Rusia soviética de nuestros días, en nombre del llamado "marxismo-leninismo" se ejerce sobre toda la vida espiritual, no sólo por parte de la burocracia del partido que ostenta el poder, sino por parte de toda la clase obrera, y que recientemente se ha intentado extender fuera de las fronteras de la Rusia soviética, a todos los partidos comunistas de Occidente y del mundo entero» *(Ib.,* ps. 31-32).

Esta dictadura, precisa Korsch, no tiene nada que ver con la «dictadura ideológica» de la que hablaba en la edición de 1923. En efecto, a diferencia de la leninista, que es un sistema de «opresión intelectual» *(geistige Unterdrückungssystem),* la anticipada por Korsch es: a) una dictadura *del* proletariado y no *sobre* el proletariado; b) una dictadura de la clase y no del partido o de sus dirigentes; c) una dictadura revolucionaria que sienta los presupuestos para la extinción del Estado y para la consecución de una libertad plena *(Ib.,* p. 36). Paralelamente a esta crítica teórica y política del pensamiento de Lenin, Korsch intenta también una historización materialista del marxismo-leninismo. A su juicio, el pensamiento de Lenin (que ahora sitúa cercano al de Kautsky) no representa una prolongación universalmente válida del marxismo, sino tan sólo un espejo de la situación específica de Rusia, o sea, un punto de vista «que tiene sus *raíces materiales* en la particular condición económica y social rusa» *(Ib.,* p. 27). En consecuencia, la teoría leninista «no es... una expresión teórica adecuada a las *exigencias prácticas de la lucha de clases del proletariado internacional en su actual fase de desarrollo;* y es por esta razón que la filosofía materialista de Lenin, que es la base ideológica de la teoría leninista, no es la *filosofía*

revolucionaria del proletariado adecuada a la actual fase de desarrollo» *(Ib., p.* 28).

Estas ideas experimentan un ulterior proceso de radicalización en *La filosofía de Lenin,* un trabajo publicado originalmente en «Living Marxism» (nov. 1938, ps. 138-44) y que contiene algunas observaciones adicionales a la crítica de A. Pannekoek a *Materialismo y empiricocriticismo.* Hacia el final de su análisis, Korsch, remitiéndose a las observaciones del «magistral libro de Pannekoek», acerca del verdadero significado político de la especulación leninista, escribe: «Traducido a conceptos filosóficos, esto quiere decir que el "nuevo materialismo" de Lenin es el gran instrumento utilizado ahora por los partidos comunistas en su esfuerzo por separar una parte importante de la burguesía de la religión tradicional y de las ideologías idealistas... y por atraerla al sistema de la planificación industrial del capitalismo de Estado, que para los obreros sólo significa otra forma de esclavitud y de explotación (trad, ital., en *Dialettica e scienza nel marxismo,* cit. p. 156 y 164).

A partir de 1930, Korsch, que había quedado fuera del debate interno del movimiento comunista, se dedica a una ulterior profundización de la doctrina marxista. El principal documento de esta fase es *Karl Marx,* una monografía compuesta entre 1934 y 1937, publicada en 1938 en Inglaterra y reelaborada en la versión alemana hasta 1950. Definiendo el marxismo como un saber que tiene «un carácter formalmente no filosófico, pero sí estrechamente científico» (trad, ital., Bari, 1969, p. 50), él rechaza la fundación «filosófica» del materialismo histórico de Engels y de sus imitadores *(Ib.,* p. 183 y sg.) sosteniendo que la doctrina de Marx no es una *Weltanschauung* general, sino una ciencia específica de la sociedad capitalista: «La teoría marxiana, según su carácter aquí descrito de forma general, es una nueva ciencia de la sociedad civil burguesa... Ella es, por lo tanto, ciencia crítica, no positiva. Especifica la sociedad civil burguesa y busca las tendencias visibles de su desarrollo presente y la vía para su inminente derribo práctico» *(Ib.,* p. 71). En el ámbito de este esquema, Korsch traza con rigor y claridad los momentos decisivos de la investigación de Marx, profundizando los conceptos básicos y poniendo a la luz la substancial continuidad existente entre las obras de juventud y las de madurez.

En años sucesivos Korsch expresó de una forma cada vez más escéptica ante la posibilidad de aplicar el marxismo original a la realidad social contemporánea. En particular, en las *Zehn Thesen über den Marxismus,* presentadas en forma mecanografiada en el curso de algunas de sus conferencias pronunciadas en Alemania y Suiza en 1950, (más tarde publicadas en «Arguments», París, 1950, n. 16 y en K. KORSCH, *Politische Texte,* Frankfurt dM., 1974), nuestro autor paralelamente a una tendencia a redimensionar la figura de Marx en favor de los otros pensa-

dores socialistas de la historia, ha etiquetado como «utopías reaccionarias» todas las tentativas por restablecer el marxismo en su forma primitiva, insistiendo en la necesidad de su radical trasformación en relación con el evolucionado contexto político. Partiendo de posiciones cercanas a las de Lenin, Korsch —después de haber pasado a través de una crítica «ultrabolchevique al leninismo»— ha llegado a un tipo de socialismo «abierto» distante, ahora, de las diferentes formas de marxismo «ortodoxo» y «heterodoxo».

883. BLOCH: VIDA Y OBRAS.

Otra variante del marxismo occidental del novecientos, que aun presentando algunas afinidades con el pensamiento de Lukács y Korsch, constituye en sí una experiencia original, es la «utopía» de Bloch.

Ernst Bloch nace en 1885 en Ludwigshafen del Rin, en Baviera. Finalizados los estudios superiores, estudia filosofía, música y física en la Universidad de Munich. Trasladado a Würzburg, se doctora en filosofía con Oswald Külpe (1908). En Berlín entra en contacto con G. Simmel. De 1912 a 1914 se establece en Heidelberg, donde entabla una profunda amistad con Lukács. De 1914 a 1933 reside en diversas localidades alemanas y europeas. En 1933, a la llegada de Hitler al poder, se ve obligado a abandonar Alemania y emigra al extranjero. Después de haber estado en Zurich, Viena, París y Praga, en 1938 se refugia en los Estados Unidos, dedicándose por completo al estudio y a la redacción de sus obras. En 1949 regresa a Europa estableciéndose en Leipzig, en la Alemania Oriental, donde le habían ofrecido (por primera vez) una cátedra universitaria y la dirección del Instituto de Filosofía. A pesar de haber obtenido calurosos reconocimientos oficiales, a partir de 1955-56, Bloch empieza a ser acusado de «revisionismo» y de «idealismo». Un colaborador suyo, Wolfgang Harich, es arrestado y condenado como agente occidental. En 1957, caído ya en desgracia ante el régimen, se le fuerza a la jubilación, con la excusa del límite de edad. En 1961, encontrándose en la Alemania Occidental, se ve sorprendido por el levantamiento del muro de Berlín; decide no regresar a Leipzig: «No me he escapado de la República Democrática —dirá luego—, sino que, encontrándome en Baviera, decidí no regresar. Lo cual, desde el punto de vista jurídico, constituye una diferencia respecto a una fuga de los territorios de la República; desde el punto de vista moral, es lo mismo». Siempre dentro del mismo período, acepta la plaza de «profesor invitado» en la universidad de Tubinga. En los años sucesivos participa en varios congresos y pronuncia numerosas entrevistas, recibiendo, por todas partes, numerosos premios y reconocimientos. En 1977 fallece en Tubinga a causa de un ataque al cora-

zón. Los estudiantes, en contra de las autoridades oficiales, rebautizarán la «Eberhard-Karl-Universitàt» por «Ernst-Bloch-Universität».

De entre sus obras, que presentan por regla general más ediciones reelaboradas, recordamos: *Espíritu de la utopía* (1818,1923,1964); *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921,1969); *A través del desierto* (1923,1964); *Huellas* (1930,1969); *Herencia de este tiempo* (1935,1962); *Sujeto-Objeto* (1949,1962); *El principio esperanza* (1953,1954,1955,1959); *Derecho natural y dignidad humana* (1961); *Introducción de Tubinga a la filosofía* (1963-64, 1970), en la que incluye algunos escritos anteriores tales como *Diferenciaciones en el concepto de progreso* (1957) y *Cuestiones fundamentales de filosofía. La antología del no-ser aún* (1961); *Ateísmo en el cristianismo* (1968); *El problema del materialismo, su historia y substancia* (1972); *Experimentum mundi* (1975); *Intramundos en la historia de la filosofía* (1977). Sus obras completas *(Gesamtausgabe)*, revisadas por él en persona, han sido publicadas por la editorial Suhrkamp de Frankfurt.

884. BLOCH: DEL NIHILISMO A LA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA.

Los dos motivos fundamentales que se hallan en la base del pensamiento de Bloch y que sirven de hilo conductor de su obra, son: la conciencia del negativo *presente* y la esperanza en el positivo *futuro.*

Bloch se mueve, en efecto, en la experiencia del «obscurecimiento» *(Verdunklung)* y del nihilismo *(Nihilismus)* de la época moderna (cfr. *Geist der Utopie,* ed. de 1923, en *Gesamtausgabe,* vol. III, p. 216;), esto es, de sentido de alienación y abandono que añige a los individuos del siglo **XX:** «Demasiados viven en el desierto y en la obscuridad. Oprimidos por la preocupación externa, sin tener o poder experimentar nada vitalmente. El amor ha desaparecido o ha terminado mal, el encontrarse, ni tan sólo ha tenido inicio o se ha convertido rápidamente en un montón de cenizas, del que no queda ni un rescoldo. La conducta íntima, el fin más lejano por el cual vale la pena vivir, ha desaparecido. La tristeza simple de los animales, de las criaturas sin perspectivas, se ha difundido así entre los hombres; jamás hubo el peso de una cotidianidad tan falta de luz» *(Die Okkulten,* 1912, *en Durch die Wüste,* 1923, p. 72, ed. de 1964, p. 77; cfr. L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della speranza,* Milán, 1987, p. 90). Sin embargo, aun reconociendo la inadecuación actual entre lo real y lo irracional, y el hecho de que «lo que es no puede ser verdadero» *(Geist der Utopie,* ed. 1918, en *Gesamtausgabe,* vol. XVI, p. 338), Bloch no considera definitiva tal situación. «Se trata de aprender a esperar», advierte en varias ocasiones, y de rechazar la perspectiva de «una vida de perros *(Hundeleben)* que se siente sólo pasivamente tirada al mundo,

en una situación incomprensible, e incluso reconocida como miserable» *(Das Prinzip Hoffnung,* ed. de 1959, en *Gesamtausgabe,* vol. V, p. 1). En otros términos, en vez de decir sí al «laberinto» del mundo y a las palabras de resignación de los novecentistas «mensajeros de la nada», el hombre debe mirar con optimismo el futuro y obrar de modo que al sufrimiento del «Viernes Santo» *le pueda* suceder el gozo de la «Pascua de Resurrección».

Este *esquema* general de la filosofía de Bloch tiene sus raíces en la específica atmósfera cultural de los años veinte, oscilante (v. el joven Lukács) entre la depresión del «nada» y la euforia del «cambio». A diferencia de los filósofos de la existencia, que a los ojos de Bloch, parecen haber desembocado en el camino de la desesperación, él, en cambio, escoge, desde el principio, la calle de la espera y de la esperanza, haciendo valer, en contra del pasivo ser-para-la muerte del existencialismo, el constructivo ser-para-la vida del marxismo utópico. Es más, Bloch intenta extraer lo positivo precisamente de la contraposición dialéctica a lo negativo: «La inspiración fundamental de la primera filosofía biochiana consiste... en coger el instante del cumplimiento del nihilismo como el sonar de la hora de la filosofía, en deducir el impulso de la afirmación utópica de la fuerza de lo negativo» (L. BOELLA, cit. p. 9). En efecto, persuadido con Hölderlin que *Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch* («Donde está el riesgo, crece también aquel que salva» cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 127), Bloch defiende el «paradójico coraje de profetizar la luz precisamente de la niebla» *(Geist der Utopie,* ed. 1923, cit., p. 216). y proclama su «confianza en el día aun viviendo en la noche» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1510).

Este carácter de fondo del filosofar blochiano, sintetizado por la tesis según la cual «la razón no florece sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin razón» (Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft») *(Ib.,* p. 1618), ha encontrado una significativa puntualización por parte de algunos críticos de *Espíritu de la utopía,* que han visto, en esta obra, un «faro (que), inesperadamente dentro de nuestra obscuridad, difunde de improviso su potente luz» (E. BLASS, *Geist der Utopie,* en B. SCHMIDT, *Materialen zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung,* Frankfurt dM., 1978, p. 66), o sea, el anuncio de aquella «nueva metafísica alemana» en la cual «el utopista tira su ancla en el fondo de la noche más profunda y terrible que jamás se haya vivido» (M. SUSMAN, *Geist der Utopie,* en «Frankfurter Zeitung» del 12/1/1919, ahora en S. UNSELD, *Ernst Bloch zu ehren,* p. 384). Según algunos estudiosos, esta contraseña del pensamiento de Bloch derivaría originariamente de las espectativas suscitadas por la Revolución de Octubre y por la praxis del leninismo. En realidad, una lectura de la obra de Bloch que intentara conectarla demasiado rígidamente a la Revolu-

ción rusa resultaría de escaso fundamento, por cuanto, tal como recuerda el mismo filòsofo, «el complejo de ideas de *Espíritu de la utopía* ha sido pensado y fijado... mucho antes de la guerra, sus inicios se remontan hasta 1907. El libro fue escrito en los primeros años de la guerra, *propiamente no muy animados del socialismo...*, su impresión se terminó seis meses antes de que estallara la revolución» *(Einige Kritiker,* en *Durch die Wüste,* 1923; cfr. L. BOELLA, ob. cit., p. 142). Esto sin embargo no quita que la Revolución de Octubre, que nuestro autor saludó con «espontáneo júbilo», indudablemente hubiera contribuido a confirmar y *reforzar,* más allá de sus éxitos concretos, sus ansias de cambio y sus expectativas de un mundo mejor *(Cambiar el mundo hasta hacerlo reconocible,* entrevista de 1974 concedida a J. Marchand para la televisión francesa; trad. ital. en *Marxismo e utopia,* Roma, 1984, p. 69).

En virtud de estas motivaciones, la filosofía de Bloch tiende a estructurarse en términos de una «hermenéutica de la esperanza», o sea, de una reflexión sobre «aquel lugar del mundo que es poblado como el mejor país civil e inexplorado como la Antártida» *(Des Prinzip Hoffnung,* cit., p. 5). En otros términos, la doctrina de Bloch acaba por asumir la fisonomía global de una «filosofía de la esperanza» dirigida a hacer del futuro, y por lo tanto de lo aún-no-real y de lo aún-no-consciente, la dimensión fundamental del ser y del pensamiento; «mi propia filosofía, si así me es permitido expresarme, se halla en la teoría del aún-no- consciente, en el concepto de utopía concreta, opuesto al de utopía abstracta» *(Mutare il mondo fino a renderlo riconoscible,* cit., p. 62). En el pensamiento común, recalca Bloch, el arco de lo utópico es frecuentemente equiparado de un modo denigratorio, al perderse entre las nubes, a los *dreams,* a los sueños vacíos: «La expresión "Es una cosa utópica", se ha convertido casi en un insulto. Es como decir: "Está bien, no hay necesidad de hablar" o si se habla, se hace en tono polémico» *(Ib.,* p. 97). Por contra, según Bloch, hoy en día, la utopía no debe ser considerada como «una idea rechazada», sino como *«la* categoría filosófica» por excelencia *(La utopía como categoría filosófica de nuestra época,* entrevista concedida a J. M. Palmier y publicada en «Le Monde» el 30/10/1970; trad. ital. en *Marxismo e utopia,* cit., p. 141).

Todo esto sucede porque la utopía, después del marxismo, ha tomado el aspecto de aquello que Bloch —complaciéndose en acercar dos términos que la tradición ha considerado siempre antitéticos— denomina «utopía concreta». Con esta fórmula Bloch ha querido decir que la utopía, entendida en el mejor de los sentidos, no se identifica con un impotente o quijotesco salto hacia adelante, sino con un prudente proceder en situación: «La utopía no es fuga en lo irreal; es excavar para sacar a la luz las posibilidades objetivas inscritas en lo real y lucha para su realización» *(Un marxista no tiene derecho al pesimismo,* entrevista conce-

dida a J. M. Palmier y publicada en «Les Nouvelles Littéraires» de 29/4 y 6/5/1976). La asunción del modo de pensar utópico-concreto, está acompañada de un rechazo estructural del pesimismo: «Un marxista no debería difundir el pesimismo» *(L 'utopia come categoria filosofica della nostra epoca,* cit., p. 142). Esto no significa que Bloch pretenda unirse a la tesis de un optimismo superficial. En efecto, si bien declarando que «la esperanza es en cualquier caso revolucionaria» y que «cuando no se tiene ninguna esperanza, toda acción resulta imposible» *(Ib.),* él escribe que «La esperanza no puede ser pensada sin Schopenhauer, ya que, de otro modo, asumiría el aspecto de una frase vacía o de una miserable especie de confianza» *(Mutare il mondo,* cit., p. 119).

La filosofía de la esperanza de Bloch es una construcción compleja sobre la cual han actuado varias experiencias de pensamiento. Un primer componente lo constituye la mística hebraico-cristiana. El sistema de Bloch presenta, en efecto, una fisonomía mesiánica y milenarista que hereda de la Biblia —si bien en clave declaradamente atea (§888)— la mirada hacia el futuro y la esperanza en el Reino: «Mi pensamiento tiene profundas raices en el cristianismo, que no puede ser despachado ni como mitología ni como poesía popular» *(Un marxista non ha diritto al pessimismo,* cit., p. 129). «En mi obra se advierte, sin duda, una cierta influencia por parte del cristianismo, y el *Apocalipsis* ha ejercido en mí un fuerte influjo» *(Ib.,* p. 136-37). Un segundo componente es representado por el marxismo. En efecto, si del mesianismo bíblico Bloch ha heredado el esquema formal de la espera y de la esperanza, del marxismo ha deducido los contenidos específicos de su moderna utopía concreta: «La categoría de la utopía está profundamente radicada en el marxismo, yo únicamente la he puesto al día *(Ib.,* p. 136). Sin embargo, el marxismo del que habla no es el «momificado» por la ortodoxia soviética, sino un pensamiento «libre» y «abierto» que, sobre la base de la «nueva filosofía» inaugurada por Marx *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 5), se propone analizar de un modo crítico y antidogmático la multiformidad viviente de lo real. Al pensamiento revolucionario ortodoxo, él le reprocha «el excesivo progreso de la utopía a la ciencia» *(Erbschaft dieserZeit,* Frankfurt dM., 1962, p. 66; cfr. *Ateismo nel cristianesimo,* Milán, 1971, p. 328; *Marx: camminare eretti, utopia concreta,* en *Karl Marx,* Bolonia, 1972, p. 209) y la tendencia a refrenar la «corriente caliente» *(Wärmestrom)* del marxismo en favor de su «corriente fría» *(Kältestrom)* encarnada en el economicismo y en la *Realpolitik* estaliniana, olvidándose así de que el marxismo —en cuanto utopía concreta— aloja en su interior tanto el «rojo caliente» de un libre y anticipatorio empuje hacia adelante, como el «rojo frio» de una datidad objetiva limitadora *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., ps. 235-42, en particular p. 239 y la 240; cfr. también *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz,* en

Gesamtausgabe, v. VII, p. 347; *Experimentum mundi;* Brescia, 1980, p. 174-79).

Además, a diferencia del pensamiento comunista clásico que se alimenta de la crítica a la tradición, Bloch se propone recuperar, del *interior* del marxismo, la mejor tradición de lo que se critica: «Nunca es lícito volver atrás. El pasado, con todo, no está muerto por entero. En el sucedieron hechos que contenían la luz del futuro y que, aún hoy, nos iluminan» *(La utopia come categoría,* cit., p. 142). En otros términos, Bloch persigue el objetivo de una asunción revolucionaria de todo el pasado no rescatado y cargado de futuro de la especie humana, proponiéndose hacer propias las distintas potencialidades encerradas en el marco de la historia (cfr. R. BODEI, *Introduzione* a la trad. ital. de *Soggetto-Oggetto,* Bolonia, 1975, p. xiii).

Una tercera experiencia cultural que ha influido en Bloch es el llamado «espíritu de vanguardia», entendiendo que tal expresión (cfr., G. VATTIMO, *Origine e significato del marxismo utopistico,* en "Il Verri", 1975, n. 9), sea la tendencia que vive en las vanguardias artísticas del primer novecientos, en particular el expresionismo, sea la que inspira las corrientes filosóficas del vitalismo, del historicismo y del existencialismo (con sus grandes inspiradores: Nietzsche, Dilthey, Kierkegaard y Dostoievski). Por lo que se refiere al expresionismo, Bloch ha escrito: «El expresionismo, ésta fue la revolución de mi generación, de nuestra juventud, una revolución que llevaba en sí el germen de la esperanza...», *(Un marxista non ha diritto...,* cit., p. 138); «la época entera, y en particular el expresionismo, estaban anidamos por un anhelo hacia una nueva vida, hacia la creación de un nuevo hombre; las imágenes de un Franz Marc lo expresaban tanto como la música de un Gustav Mahler» *(Ib.,* p. 137).

A estos tres exponentes fundamentales se añaden los del idealismo clásico alemán y los de Karl May. El pensamiento de Bloch ha sido fuertemente influenciado tanto por Hegel (§885) como por Schelling (§887). Él declara haber estudiado Hegel «en una época en la cual en todas las universidades alemanas se trataba a Hegel como a un perro sarnoso muerto» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 53); y de haberse apasionado por Schelling: «Así fueron las cosas con la filosofía; y aquello de que escribía ya no era el materialismo o el ateísmo, sino temas condicionados por Hegel y sobre todo por Schelling, en particular de los últimos escritos de Schelling, que entonces también leía y que, probablemente, nadie en este ancho mundo conoce tan a fondo como yo» *(Ib.).* Por lo que se refiere a Karl May (1842-1912), un especie de Salgan alemán, autor de libros de aventuras y viajes *(Caravana de esclavos,* 1893; *El tesoro del lago de la plata,* 1895; *El legado del Inca,1895,*etc.), de sus novelas Bloch ha extraído un amplio material de ideas e imágenes acerca de los sueños y los mitos del hombre común.

En fin, por lo que se refiere a los movimientos y figuras de la filosofía contemporánea, a la pregunta de Jean-Michel Palmier: «¿Qué relieve tuvo la filosofía académica en el desarrollo de su propia filosofía?», Bloch ha respondido categóricamente: «Ninguno, dado que aquélla ya no existía. Si embargo le debo mucho a un estudioso; no se trata de un filósofo, sino más bien de un historiador de la filosofía: Windelband. He aprendido, también, de Hermann Cohen, profesor en Marburgo, y de Simmel. Por lo demás, me quedé bastante distanciado de la filosofía de las universidades. Soy un filósofo que vive en su propia construcción filosófica» *(Un marxista non ha diritto...*, cit., p. 121). En lo referente a sus relaciones con Lukács y su obra capital, Bloch habla de un «libro excepcional que no tiene comparación con nada de lo que después ha escrito Lukács. Un libro grandioso, en el que aparecen los últimos signos de nuestra amistad. Algunos párrafos de *Historia y conciencia de clase* los habría podido escribir yo mismo, mientras que otros de *Espíritu de la utopía* sólo los habría podido escribir Lukács... El libro mismo está nutrido de originalidad, es nuevo, primer soplo de aire fresco del marxismo después de mucho tiempo; de forma que resulta inconcebible y doloroso que Lukács se haya distanciado de él y que, más tarde, haya renegado de su propia obra» *(Mutare il mondo...*, cit., p. 71). «La incomprensible actitud de Lukács ante el expresionismo fue motivo tanto de nuestra separación como del sensible enfriamiento de nuestras relaciones. Mientras que yo, en Munich, me entusiasmaba con el expresionismo, Lukács veía en esta tendencia artística solamente "decadencia", negando cualquier valor al movimiento» *(Un marxista no tiene derecho...*, cit., p. 126); «Intentando que se apercibiera de su error, se lo reproché a menudo. Pero György no quería saber nada. Frente al arte moderno era absolutamente ciego...» *(Ib.*, p. 128).

Aun más crítico y decididamente demoledor es el juicio de Bloch sobre la Escuela de Frankfurt. Al preguntarle si sus relaciones con Adorno y Horkheimer eran «buenas», él ha respondido: «No, no puede decirse que lo sean. Yo llamo al "Institut für Sozialforschung" [Instituto para la investigación social] de Frankfurt, "Institut für Sozialfälschung" [Instituto para la falsificación social], y no he compartido nunca el pesimismo de la Escuela de Frankfurt. Los autores de la escuela de Frankfurt no son ni marxistas ni revolucionarios. Son los fundadores de una teoría social muy pesimista. Al principio yo tenía amistad con Adorno, a pesar de que no nos podíamos entender nunca sobre el concepto de utopía. Horkheimer al final se volvió reaccionario» *(Ib.*, p. 134). En lo referente a Marcuse, Bloch habla de él como de «un pensador de gran importancia» *(Ib.*, p. 135), que sin embargo ha oscilado siempre entre «un romanticismo revolucionario y un abismal pesimismo» *(Ib.)*, resultando al final excesivamente abstracto e idealista: «ambos hablamos de utopía,

pero nuestras respectivas posiciones son diferentes. La mía es una utopía concreta; la de Marcuse no lo es... no hablamos de la *misma* utopía *(L' utopia come categoria...,* cit., p. 142; las cursivas son nuestras).

885. BLOCH: LA POLÉMICA CONTRA HEGEL Y EL «HECHIZO DE LA ANAMNESIS».

La filosofía de Bloch se ha desarrollado en constate comparación-choque con Hegel y con la dialéctica. Comparación que ha influido en su propia forma de relacionarse con el marxismo y de entender el proceso cósmico-histórico. El documento más importante del nexo Bloch-Hegel lo constituye *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel.* Editado inicialmente en Ciudad de México en traducción española (1948) y más tarde en el alemán original (1949), el escrito «no pretende ser un libro sobre Hegel, sino más bien un libro dirigido a él, y que, con él y a través de él, va más allá» *(Soggetto-Oggetto. Comento a Hegel,* cit., p. 3).

Bloch demuestra tener un alto concepto de Hegel. En el *Prefacio* del año 51 declara que «quien quiera seguir la verdad debe adentrarse en esta filosofía», y en un pasaje de la obra habla de él como de «un gran Maestro sin el cual no hay filosofía» *(Ib.,* p. 512). Ciertamente, admite Bloch en la *Postdata* del 62, hoy en día, después de la experiencia del «plomo totalitario», existe una gran desconfianza hacia «toda imagen cerrada del mundo, que se considera perfecta y hace violencia al hombre» *(Ib.,* p. 8). A pesar de esto, Bloch está persuadido de que el «método de Hegel, a diferencia del encanto de lo definitivo, rompe con el falso llevar a término y lo hace estallar» *(Ib.).* Esto no significa que él intente apoyarse sobre el gastado esquema (engelsiano) de la contraposición, en Hegel, entre método y sistema. Más bien, como puntualiza Remo Bodei, «Bloch ha tenido el valor de poner fin a una vieja diatriba sobre la distinción entre método y sistema en Hegel: el método, la dialéctica, para conservarlo (en cuanto "álgebra de la revolución"); el sistema, la construcción externa, para eliminarlo (en cuanto a camisa de fuerza reaccionaria). Él ha demostrado que la línea de demarcación entre un Hegel "progresista" y un Hegel "conservador" pasa tanto por el interior del método como del sistema. Al igual que la dialéctica no es en sí revolucionaria, tampoco el sistema es de por sí retógrado» *(Ib., Introducción* a la ed. ital., p. xvii).

Mientras que en *Espíritu de la utopía* Hegel era presentado unilateralmente (y kierkegaardianamente) como un pensador sistemático-racionalista, y por ello rechazable como tal, en *Sujeto-Objeto,* Bloch distingue dos almas de su dialéctica y de su filosofía: una dinámica y abierta, otra estática y cerrada. En efecto, si por un lado Hegel es presentado

como un «filósofo del proceso» y como «genio de la dialéctica» que afirma la realidad primigenia del devenir, por otro lado es visto como un «pensador del círculo» que supedita el devenir a un programa ya determinado «en la mente de Dios», o sea, en aquella Idea premuridana (o *Logos ante mundum)* que forma el objeto específico de la *Lógica.* En otros términos, la ambigüedad de Hegel consistiría en el «exorcizar» la fuerza rompedora del devenir, o sea, en la tentativa de reducir el proceso histórico-concreto a la realización, en forma de «farsa», de una copia ya dada en origen. El devenir de Hegel, escribe Bloch con su prosa figurada, no es «más que el desarrollo pedagógico de un elegante teorema realizado sobre la pizarra del sujeto aprendiz» *(Ib.,* p. 504), «puesto que, en el fondo, nada nuevo sucede... bajo el sol inmóvil del espíritu del mundo que se repite eternamente en la palabra originaria y en la *arché.* La dialéctica se rebela, grita como ninguna otra cosa ante el mundo, y sin embargo su círculo de círculos transmite cualquier incremento de las figuras del mundo en los ya vistos arsenales del antiguo, primordial *En-sí,* que puede ser, es verdad, la cosa más pobre en determinaciones, pero que es la que más decide, la que decide con antelación sobre el contenido» *(Ib.).* En consecuencia, el aspecto *negativo* de la dialéctica hegeliana se identifica con aquello que Bloch, con referencia a la doctrina platónica de la reminiscencia (según la cual, conocer es recordar la visión pre-mundana de las ideas), llama modelo *anamnéstico.*

Bloch clasifica como anamnestica toda filosofía que, contemplando el ser sólo como ser-realizado *(Wesen = Ge-wesenheit),* o sea, como un rígido pasado en un eterno presente o en un eterno retorno de lo igual: 1) ponga en la base del mundo una *arché ya* dada y preconstituída, respecto a la cual la vida y la historia aparecen como simples manifestaciones derivadas; 2) conciba el saber de una manera substancialmente arqueológica, o sea, en términos de recuperación de lo originario. Según Bloch, la vocación anamnestica no caracteriza sólo la filosofía platónica, sino buena parte de la metafísica occidental. Pero éste es, a fin de cuentas, el *hechizo* de la anamnesis *en lo Universal mismo:* ya que, en Hegel, es más, de Tales hasta Hegel, la *esencia* ha sido efectivamente pensada *como ser-ya realizado» (Ib.,* p. 509); «la anamnesis es el hechizo que, desde Tales hasta Hegel, ha desviado toda la filosofía, en la suposición de que todo nuestro saber es rememoración» *(Cambiar el mundo...,* cit., p. 101).

Sobre la base de estos supuestos, Bloch puede fácilmente demostrar Que el mundo ontológico y gnoseológico de la anamnesis —y la correspondiente tendencia a concebir el fin como recuperación del principio— hallan en Hegel y en la *Aufhebung* una encarnación paradigmática: «Hegel tenía una dialéctica, pero ésta, pasando por la tesis, la antítesis y la síntesis, vuelve de nuevo a la tesis; desembocando, pues, después de la

negación, en un camino circular. Después de la antítesis, vuelve de nuevo a la síntesis, vuelve atrás para recogerla en un escalón superior, desde donde vuelve a comenzar del mismo modo: nueva antítesis, nueva vuelta a la tesis, y así indefinidamente. El entero movimiento es, para Hegel, un círculo de círculos. No hay futuro, no hay nada que no exista ya de siempre, que no sea rememorado y concretizado. *Nihil novum sub luna...» (Ib.,* p. 101). Destruyendo la novedad, el "encantamiento" de la anamnesis destruye, al mismo tiempo, la posibilidad. Tanto es así que en Hegel «la posibilidad tiene un triste papel. La posibilidad no existe en absoluto; y cuando es posible, entonces se hace también efectual; de otro modo, está claro que no es posible...» *(Ib.,* ps. 101-02).

Ai *idealismo* anamnéstico de Hegel, Bloch contrapone un *materialismo* crítico que se apoya, no sólo en Marx, sino en las mismas exigencias avanzadas por Kierkegaard y el existencialismo (y también en el último Schelling y en Feuerbach). De Marx, Bloch hereda el imperativo de hacer andar a la dialéctica «sobre los pies» y el consejo de buscar en el futuro de la práctica revolucionaria aquella conciliación entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza (§881) que Hegel se había imaginado encontrar en el presente de la teoría y de la especulación. De Kierkegaard, deriva la polémica anti-sistemática y anti-necesitarística, o sea, el rechazo de reducir el hombre y el mundo a momentos de un proceso racional ya dado, destinado a realizarse inevitablemente e independientemente de la iniciativa humana, en el curso de los sucesos históricos (cfr., sobre estos temas G. VATTIMO, *Ernst Bloch interprete di Hegel,* en AA. Vv. *Incidenza di Hegel,* Nápoles, 1970).

En consecuencia, el giro «materialistico» de Hegel no coincide, para Bloch, con una simple substitución del Espíritu por la Materia (como sucede en las deformaciones positivistas del marxismo), sino con un modo de entender el devenir histórico que resulta capaz de preservar, junto a la «materialidad» de base del proceso histórico (§881), su constitutiva «apertura» a lo nuevo y a lo posible, según el ideal de una dialéctica de síntesis *abierta,* alternativa a la de síntesis *cerrada* de Hegel. La delineación filosófica de un materialismo capaz de contener en su interior el futuro y la esperanza: éste es el objetivo de fondo que se ha propuesto Bloch en la fase de mayor madurez de su especulación.

886. BLOCH: EL ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA ANTICIPANTE Y LA HERMENÉUTICA ENCICLOPÉDICA DE LOS DESEOS HUMANOS.

La filosofía de la esperanza de Bloch, que encuentra en *Das Prinzip Hoffnung* su documento central, no ha sufrido desvíos o mutaciones substanciales, sino únicamente una serie de variaciones sinfónicas de un mis-

mo tema de fondo, permaneciendo, en substancia, igual del principio al fin: «Creo que es exacto decir», sostiene Bloch, «que siempre me he mantenido fiel a mí mismo. En esto reside la mayor diferencia entre mi y mi amigo Lukács» *(Utopia come categoria...,* cit., p. 140). Esto no excluye la existencia de un muy preciso *iter* de pensamiento, a través del cual Bloch ha ido definiendo y articulando progresivamente su punto de vista sobre el mundo.

Después de la tesis doctoral de 1908 *(Consideraciones críticas sobre Rickert y el problema de la teoría moderna del conocimiento)* y de algunos artículos sobre temas políticos, Bloch entregó a la imprenta *Espíritu de la utopía,* que J. Moltmann ha definido como una original «mezcla, hoy en día aún de difícil lectura, de mística cristiana, hasidismo judaico-oriental y cabala gnóstica, presentada en el estilo expresionista propio de la época» *(In dialogo con Ernst Bloch,* trad, ital., Brescia, 1979, p. 15). Compuesto entre los años 1914 y 1917, y aparecido en tres distintas redacciones (en 1918, en 1923, y en 1964), *Espíritu de la utopía,* como observa su autor en el epílogo de la edición de 1964, contiene también, aunque sea en la forma de un "romanticismo revolucionario" o de una "gnosis revolucionaria", una «posición anticipadora» respecto a sucesivas producciones, comenzando por el motivo programático de la «utopía». A diferencia de posteriores escritos, que insisten sobre la dialéctica sujeto-objeto y sobre la correlación entre la actividad del hombre y las potencialidades de la materia (§887), en *Espíritu de la utopía* resalta, sobre todo en la edición de 1918, el motivo de la subjetividad y de la *Selbstbegegnung* (encuentro con sí mismo), o sea, del yo que, antes obscuro a sí mismo, busca a continuación reapropiarse de sí mismo. En el ámbito de tal contexto, Bloch desarrolla una abigarrada meditación en torno al arte (en particular la literatura y la música) y en torno a la filosofía alemana (en particular sobre Kant), hasta divisar, en la sección «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis» el ideal de un «Reino» en el cual el hombre se realiza verdaderamente a sí mismo.

En 1921, Bloch entrega a la imprenta *Thomas Münzer, teólogo de la revolución,* en el cual —a diferencia de la historiografía marxista precedente, centrada en la distinción entre intereses materiales y «cobertura» religiosa— sostiene que el histórico «rebelde en Cristo» fue revolucionario y comunista precisamente *en cuanto* místico y teólogo. En 1923 aparece *Durch die Wüste (A través del desierto),* una colección de ensayos en los cuales el juicio sobre la negatividad del presente se radicaliza ulteriormente. En los años treinta, después de *Spuren* («Huellas»), que es una antología de breves observaciones sobre aspectos aparentemente marginales de la vida y de la cultura, Bloch publica *Erbschaft dieser Zeit* («Herencia de este tiempo»). En esta obra —que delinea una sociología de los estratos sociales del período, dirigida a suministrar instrumentos

a la izquierda para poderse oponer a la ascendente marea del nazismo— el acercamiento de Bloch al marxismo, ya perceptible en el paso de la primera a la segunda edición de *Espíritu de la utopía,* es un hecho cumplido. En particular, es «el reconocimiento de que la clase obrera podía, al igual que en la revolución rusa, dar inicio a un proceso no de simple corrección de los mecanismos económicos, sino de transformación *in capite et membris* del entero cuerpo social, lo que empujó a Bloch hacia el lado del movimiento de inspiración comunista y, por lo tanto, al marxismo» (V. MARZOCCHI, *Introduzione a Marxismo e utopia,* cit., p. 12).

La conjugación entre marxismo y pensamiento utópico constituye también el hilo conductor teórico de *Das Prinzip Hoffnung* («El principio esperanza»), una obra escrita en los años 1938-47 y publicada entre 1953 y 1959. La edición definitiva se dividió en cinco secciones: «Pequeños sueños diurnos» (Resumen); «La conciencia anticipante» (Fundación); «Aspiraciones e ideales en el espejo» (Transición); «Rasgos de un mundo mejor» (Construcción) e «Ideales del instante realizado» (Identidad). A diferencia del psicoanálisis, que propiamente sólo se interesa en los sueños «nocturnos», Bloch dedica una particular atención a los sueños «diurnos». Él considera que, en efecto, los hombres sueñan la realidad de sus propios deseos «día y noche» y que por lo tanto no se debe descuidar la experiencia cotidiana de los sueños «a ojos abiertos», los cuales se diferencian de los nocturnos no sólo por la falta de censura y de disfraz simbólico, sino también (o principalmente) por el hecho de ser progresivos y anticipatorios, o sea, dirigidos hacia el futuro en vez de hacia el pasado alejado *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 96 y sg.). Los sueños diurnos, que representan la célula germinal del pensamiento utópico, prorrumpen sobre todo en aquellas situaciones de la vida en las que "amanece" o "fermenta" mayormente la espera de lo *nuevo:* por ejemplo en la época de la juventud, en los períodos sociales revolucionarios (que representan la «edad juvenil de la historia») y en la creatividad artística y cultural *(Ib.,* ps. 132-44).

El hecho de que el hombre sueñe con los ojos abiertos es, ya de por sí, revelador de un destino de imperfección. Por lo demás un análisis en profundidad del hombre y de sus modos de ser —del «empuje» y del «choque» hasta la «autoconservación» y la «autoextensión»— nos confirma que el individuo está constitutivamente *falto* de alguna cosa *(Ib.,* p. 49 y sg.), o sea, que se aloja en un estado de «obscuridad» y de no-posesión de la propia identidad *(sich-nicht-Haben):* «Yo soy. Pero no me poseo... nunca sabemos lo que somos, demasiadas cosas están llenas de "algo" que falta» *(Experimentum mundi* en *Gesamtausgabe,* 1975, v. XV, p. 11; trad, ital., cit., p. 41). En otros términos, el hombre se halla en una condición de obscuridad y de «hambre» ontológica, que le empuja, más allá de la negatividad del presente, hacia la positividad del futuro. Esta

situación global de "tensión" encuentra en la esperanza —«la más humana de todas las emociones» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 38 y sg.)— su cifra más significativa, o sea, la que mejor revela el hombre a sí mismo, el cual, desde el punto de vista de Bloch, no tanto *tiene* esperanza, cuanto es esperanza, esto es, el congènito esfuerzo por proceder más allá del «obscuro» inicial (= la obscuridad indigente del instante vivido) hacia la «luz» final (= el alcanzar la propia identidad y auto-transparencia).

Asumido en la parte de la «fundación» *(Grundlegung)* antropológica, que el hombre es esperanza y, por lo tanto, utopía en el sentido positivo del término (§878), Bloch pasa a articular aquella vasta «enciclopedia de los deseos humanos» que constituye la mayor parte de su obra capital que, al parecer, inicialmente debía titularse: «sueños de una vida mejor». En la tercera sección Bloch estudia «las imágenes del deseo al espejo», o sea, el mundo de esperanzas que se oculta en la moda y en las diversiones más conocidas (por ejemplo: en los cuentos, novelas por entregas, teatro cómico, ferias, circos, cine, antigüedades, viajes, danza, novelas de terror, etc.). En vez de considerar tales fenómenos de un modo unilateralmente crítico y negativo (v. el modelo de Frankfurt), nuestro autor se esfuerza en demostrar lo que, en ellos, conduce positivamente a la superación del actual orden histórico. En la cuarta parte examina los esbozos de un mundo mejor contenidos en las utopías sociales, médicas, científicas, técnicas, geográficas, arquitectónicas, pictóricas, etc., deteniéndose en figuras y aspectos tales como Platón y Huxley, la búsqueda de la larga vida y la energía vital, la alquimia y las geometrías no-euclídeas, el Edén y el Dorado, y así sucesivamente. En la quinta parte examina las cifras del instante perfectamente ejecutado, deteniéndose sobre personajes tales como Don Quijote, Don Juan, Fausto, y sobre actividades como la música, la religión (§888); celebrando al final de la obra la marxiana patria de la identidad (§887).

En conlusión, en aquel «vivaz y pintoresco libro, ilustrado por toda clase de sueños y mitos» que es *El principio esperanza* (L. MITTNER. *Storia della letteratura tedesca dal realismo alla esperimentazione,* Turín, 1971, p. 1336), Bloch quiere demostrar que el mundo posee desde hace tiempo aquel «sueño de una cosa» (= la sociedad desalienada) de la que habla Marx en un fragmento frecuentemente citado por Bloch para valorizar su filosofía del no-aún: «Se verá entonces que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de alguna cosa, de la cual sólo debe tener conciencia para poseerla realmente» *(Brief an Ruge,* septiembre 1943; *Werke,* 1, p. 346; cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 177). Obviamente según Bloch, también forma parte de este «sueño del mundo», lo que él, en *Naturrecht und menschliche Würde* (Derecho natural y dignidad humana) ha visto ejemplarizado y defendido sobre todo en las doctrinas del derecho natural, o sea, la llamada «ortopedia del caminar er-

guido», el ideal de un hombre que «no se arrastra como un reptil», sino que camina con la cabeza bien alta, reivindicando su propia identidad y autonomía.

887. BLOCH: UTOPÍA Y MATERIA

El discurso desarrollado por Bloch en *Das Prinzip Hoffnung* no se limita a una simple fenomenología de la conciencia anticipante, sino que, en cuanto utopía concreta, se propone también considerar el correlato ontológico de las esperanzas humanas: «Bloch», observa Habermas, «traspasa el límite de la indagación histórico-sociológica de las posibilidades objetivas dialécticamente emanadas del proceso social y más bien se refiere de un modo inmediato a su substrato universal presente en su misma procesualidad mundana: a la materia» *(Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus,* 1960, en AA. Vv., Über Ernst Bloch, Frankfurt dM., 1967, ps. 61-81; trad. ital. en AA. Vv., *La teoria critica della religione,* Roma, 1986, p. 194). En otros términos, desde el punto de vista de Bloch no es posible una *antropología* marxista fundamentada sin una paralela *cosmología* marxista *(Tübinger Einleitung in die Philosophie,* Frankfurt dM., 1963, v. I, p. 199, cfr. G. CUNICO, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch,* Florencia, 1976, p. 109 y sg.).

Este planteamiento ha sorprendido a algunos marxistas que han hablado de «ceder» ante la metafísica. En realidad, el discurso de Bloch resulta perfectamente consecuente y en línea con la trama de sus ideas. En efecto, si el hombre no es un alma incorpórea que aletea *fuera* del mundo, sino un elemento *del* mundo, parece evidente, según Bloch, que su modo de ser debería conectar, de algún modo, con el modo de ser del Todo del cual hace parte. Ahora bien, si el universo fuera un organismo inmutable y perfecto, una especie de estructura ideal ya realizada y ampliada, la esperanza humana estaría «fuera de lugar» y por lo tanto, sería imposible. En cambio, si la esperanza (el no-aún-consciente) existe, es porque tiene como correlato *objetivo* una realidad incumplida o en movimiento (el no-aún-sucedido). En otros términos, el universo que corresponde al hombre-esperanza es un universo procesual y en potencia: «La realidad es proceso» *(«Das Wirkliche ist Prozeb»)* en *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 225). Y puesto que decir proceso y potencia es decir *materia,* la filosofía de la esperanza, en cuanto ontología del no-ser-aún *(Noch-Nicht-Sein)* no podrá ser un idealismo anamnéstico (§885), sino un materialismo profundo e integral capaz de conjugar utopía y materia: «En la cumplida radicalidad del materialis-

mo histórico-dialéctico se conjugan los extremos hasta hoy mantenidos alejados: futuro y naturaleza, anticipación y materia» *(Ib.,* p. 237).

Obviamente, la materia de la que habla Bloch no es «la materia muerta de un tronco pétreo o la de una mecánica carente de vida, extendiéndose sin fin según leyes eternamente iguales e idénticas en su repetición», esto es, la materia del materialismo mecanicista tradicional *(Sueños diurnos, sueños a ojos abiertos y la música como "utopia por excelencia",* 1976, entrevista concedida a la telivisión canadiense; trad, ital., en *Marxismo e utopia,* cit., p. 157). Como es conocido, ya Marx, al hablar de materia y de materialismo había querido aludir al hecho de que en la base de la historia se halla el esfuerzo del hombre por asegurarse la satisfacción de sus *necesidades* a través del trabajo y las relaciones de producción. Además, en un pasaje de *La Sagrada Familia,* recordado por Bloch, Marx, tratando sobre del materialismo renacentista, había escrito: «Entre las propiedades constitutivas de la materia, la primera y más fundamental es el movimiento; pero no sólo como movimiento mecánico o matemático, sino como impulso espiritual vital, como fuerza expansiva o, utilizando la expresión de Böhme, como tormento de la materia» (trad, ital., Roma, 1967, p. 169).

Ahora, según Bloch, el único concepto de materia que es capaz de considerar las indicaciones de Marx y, al mismo tiempo, comportarse como una sólida base teórica del no-aún, es el elaborado por Aristóteles. La alusión a una antigua doctrina, puntualiza Bloch, no debe extrañar para nada, por cuanto de la misma forma que de los materialistas se puede «aprender, mucho mejor que de los idealistas, qué cosa es el espíritu», también «se puede aprender, sobre todo *(vor allem)* de Aristóteles, que cosa es la materia» *(Das Materialismusproblem...,* cit., p. 130; cfr. G. CUNICO, ob. cit., p. 91 y sg.). Aristotélicamente entendida, la materia es la permanente aspiración a la forma. En consecuencia, sostener que lo real es materia equivale a decir que el universo es, aristotélicamente, apertura a lo otro, o sea, «necesidad» de formas y «hambre» de perfección. Sin embargo, mientras que Aristóteles considera la materia como algo puramente pasivo, hasta el punto de que para explicar el devenir recurre a aquella perfección ya totalmente realizada que es el Primer motor inmóvil (Dios), Bloch se inclina por una «activación de la materia». Remitiéndose al llamado «aristotelismo de izquierdas» (Estratón de Lampsaco, Alessandro di Lamosaco, Avicenna, Averroé, David de Dinant, Giordano Bruno, etc.) que, en antítesis al «de derechas» (culminado en Tomás) realiza el paso del teísmo al panteísmo, Bloch afirma que es la materia misma quien produce sus formas y sirve de motor del proceso. En otros términos, la materia representa el regazo fecundo del cual nacieron todas las cosas, y tiende a identificarse, en cuanto *Materia-mater,* con una especie de divinidad que da a luz y se crea a sí misma

a través de la historia y de los sucesos del mundo (según un modelo de tipo schellingiano).

En cuanto potencialidad, la materia se identifica con la categoría de la posibilidad real. Bloch habla, en efecto, de una ecuación posibilidad real = materia *(Das Prinzip Hoffnung,* p. 272). Esta categoria, que él define como «la más joven en absoluto» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 101) ha sido, según Bloch, «sorprendentemente poco estudiada», sobre todo en un plano «ontológico» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 278) y todavía representa una especie de tierra virgen *(Ib.,* p. 280). Es cierto que, a través de los siglos, han existido grandes y profundos «pensadores de lo posible» (Aristóteles, Cusano, Bruno, Leibniz), pero, también para ellos, el mundo ha quedado substancialmente como un *universum* ya cumplido, falto de verdaderas aperturas hacia lo nuevo *(Ib.,* ps. 280-81). Y también en la filosofía moderna, como queda demostrado por ejemplo en el caso de Hegel (§885), lo posible no ha tenido mayor fortuna.

Bloch considera que la posibilidad objetivo-real *(das objektiv-real-Mògliche),* que él diferencia de la formal *(das formal-Mögliche),* de la lógica u objetivo-cosal *(das sachlich-objektiv-Mögliche)* y de la objetivo-estructural *(das sachhaft-objektgemäb-Mögliche),* puede ser pensada eficazmente mediante la fundamental distinción, implícitamente presente en Aristóteles, entre ser-en-posibilidad *(duna/mei su) y* ser-a-medida-de-lo-posible (*kata\ to\ deato/n).* Bajo el primer aspecto, la posibilidad es la expresión modal de la procesualidad abierta de la materia y de sus posibilidades latentes. Bajo el segundo aspecto, lo posible es alguna cosa ya estructurada en determinadas formas efectúales que constituyen la base pero también el límite de futuros desarrollos (cfr. V. MARZOCCHI, *Introducción a Marxismo y utopía,* cit., p. 16). En otros términos, el *(kata\ to\ deato/n)* es «el lugar de las concretas *condiciones parciales* de la realización, el límite y el cuadro histórico, la medida contingente y cambiante de cuanto es "cada vez" posible» (G. CUNICO, *Nota introduttiva a Experimentum mundi,* cit., p. 17). A su vez, «Las condiciones concretas de la realización son aportadas por dos órdenes de factores: el "subjetivo", que constituye la posibilidad activa *(potencia),* o sea, la mayor o menor capacidad de transformar el dato; y el "objetivo", o sea, la posibilidad pasiva *(potencialidad),* la mayor o menor transformabilidad del dato» *(Ib.).*

Establecido que el hombre es «esperanza» y el universo «materia en fermento», nos podemos preguntar *si* existe en verdad y *cuál* es, en concreto, la dirección hacia la cual el hombre y el universo se están moviendo. Sobre el hecho de que la corriente del ser está dirigiéndose hacia una meta, o sea, hacia una conclusión, Bloch no alberga duda alguna. Él rechaza abiertamente la idea (kantiana) de un progreso ilimitado, y demuestra compartir la crítica (hegeliana) hacia el «indeseable-infinito». En otras

palabras, para Bloch cada odisea presupone, en un último análisis, su propia Itaca: «una vez en camino es preciso completar el viaje» *(Sujeto-Objeto,* cit., p. 522). «Nada contrasta tanto con la conciencia utópica como la utopía de un viaje ilimitado *(mit unbegrenzter Reise);* la infinitud de la aspiración *(Unendlichket des Strebens)* es vértigo, infierno *(Hölle)...* El contenido esencial *(Der wesentliche Inhalt)* de la esperanza no es la esperanza, sino... un estar sin distancia, un presente» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 366). Análogamente Bloch no tiene dudas sobre el hecho de que la mitad última del mundo sea la ya mencionada identidad sujeto-objeto, o sea, en términos más concretamente marxianos, la esencial unidad entre hombre y naturaleza en el interior de una sociedad no alienada y no alienante: «El *éschaton* de Bloch... indica el hombre convertido en "esencialmente uno" consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza», o sea, una situación en la cual «se han resuelto las contradicciones: a) entre el yo y el sí del hombre, b) entre el individuo y la sociedad, c) entre la humanidad y la naturaleza» (J. MOLTMANN, *Teologia della speranza,* Brescia, 1970, p. 359).

Bloch expresa este ideal utópico-escatológico a través de una serie de figuras arquetípicas tales como «patria», «casa», «hogar», etc. Tanto es así que la última palabra de la obra maestra de Bloch es precisamente la de «patria» *(Heimat):* «En todas partes el hombre vive todavía en la prehistoria *(Vorgeschichte),* e incluso se encuentra aún antes de la creación del mundo, de un mundo justo. *La efectiva génesis no está al principio, sino al final (Die wirkliche Génesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende)* y empieza a iniciarse sólo cuando la sociedad y la existencia se vuelven radicales, esto es, se remiten a la raíz. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja y que crea, que transforma y supera las condiciones establecidas. Cuando el hombre se haya aferrado y haya fundado aquello que es suyo, sin alienación ni extrañación, en una democracia real *(in realer Demokratie),* entonces nacerá en el mundo algo que refulge en la infancia de todos y en la cual ninguno ha estado todavía: la patria» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1628).

Evidentemente, dados los presupuestos teóricos del discurso blochiano y formulada la convicción de que «el hombre es algo que, ante todo, aún debe ser hallado» *(Spuren,* Frankfurt dM., p. 32), no se puede pretender, de su filosofía, una mayor determinación de contenidos: «nosotros no podemos entender a fondo el contenido de la utopía, mostrarlo y "demostrarlo" con el rigor pretendido de la "ciencia", porque de hecho nos hallamos todavía demasiado lejos de su realización. Sólo el hombre nuevo podrá entender de verdad quien es el hombre nuevo» (G. VATTIMO, *Arte e utopia,* Turín, 1972, p. 38).

Aun no siendo un fluir sin sentido ni meta, sino, como se ha visto, un proceso intrínsicamente estructurado y orientado (= la materia que

tiende a la forma), el universo, para Bloch, no se identifica, tal como sucede en las «filosofías del círculo» (§885), con la realización *necesaria* de un proyecto ya *dado.* En efecto, si la modalidad fundamental de aquello que existe es la posibilidad real, y si el ser resulta constitucionalmente *unterwegs* (en camino), el devenir de aquel "alambique" que es el mundo no tendrá el carácter de un destino ineluctable o de una posibilidad garantizada, sino más bien el de un experimento en curso, en la encrucijada entre el «Todo» y la «Nada», entre el éxito y el fracaso: «La posibilidad no se ha agotado aún. La posibilidad es una singular categoría en el gigantesco laboratorio que es el mundo, laboratorio de una posible salvación, atormentadísimo *laboratorium possibile salutis» (Mutare il mondo...,* cit., p. 119); «el aniquilamiento y la destrucción son el constante riesgo *(die stàndige Gefahr)* de todo experimento procesual, el féretro *(Sarg)* que acompaña a toda esperanza» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 363). Este sentido de la peligrosidad estructural del ser es tan fuerte en Bloch, que en la lección inaugural de Tubinga, a la pregunta *¿Kann Hoffnung enttäusch werden?* («¿Puede la esperanza quedar desilusionada?»), él podía responder sin términos medios que: «la esperanza contiene *eo ipso* la precariedad y la posibilidad de ser frustrada; no es una certeza confiada» (en *Verfremdungen,* I, 1962, p. 211 y sg.; cfr. *Literarische Aufsätze,* en *Gesamtausgabe,* v. IX, ps. 385-92).

El carácter constitutivamente «abierto» de la dialéctica cósmica y su arraigo en la posibilidad (la cual hace que «la partida todavía no esté cerrada») excluyen que el hombre pueda ser reducido determinísticamente a un simple «juguete» en manos de la materia. En efecto, según Bloch, el hombre no es el pasivo espectador de un suceso que se desarrolla con independencia de él, sino el protagonista *activo* de un drama que lo implica en primera persona. Tanto es así que la totalidad dialéctica no es algo que el hombre se limita a *sufrir,* sino algo que él mismo contribuye a *hacer,* aunque sea en el interior de su arraigo *en la* materia: «Nada nace si nosotros, los hombres, situados al frente del proceso del mundo, no movilizamos el factor subjetivo que nosotros mismos somos; el factor de la acción cuya realización significa nuestra propia realización. Pero si lo hacemos intervenir, puede resultar el contrario de la nada, la otra alternativa, el todo» *(Sogni diurni, sogni ad occhi aperti...,* cit., p. 158). En otros términos, como observa Vattimo, «esta totalidad (o sea, en definitiva, el "sentido" de la historia) no es algo que el hombre deba leer en la realidad entendida como aquello que se contrapone a él, como el objeto al sujeto. La totalidad se hace y se interpreta a la vez e inseparablemente en los procesos de acción entre hombre y naturaleza, hombre y mundo, etc. El sentido de la historia no existe ni se realiza sin nosotros, y por otra parte, tampoco es una pura invención de uno o más hombres: es un proceso subjetivo-objetivo en el cual también entra, como

elemento modificante, prácticamente el esfuerzo que el hombre realiza para reconocer este mismo sentido (ob. cit., p. 27).

En consecuencia, en vez de reducir el hombre a una «pieza» del juego cósmico, Bloch hace de él, y de su libre y creativa proyectualidad, el punto de Arquímides del mundo, confiándole «nada más y nada menos que la responsabilidad del ulterior destino del proceso cósmico» (A. JÜGER, *Reich ohne Gott,* Zurich, 1969, P. 160). En efecto, según el marxismo «schellingiano» de Bloch, la naturaleza, que también se halla en un estado de alienación, puede «retornar» a sí misma sólo gracias a la obra de nuestra especie: «La historia de la naturaleza "mira" a la historia de la humanidad, y está obligada a "recurrir" a la misma humanidad... Lo que hay de auténtico *(Das Eigentliche)* en el mundo falta aún. "En el miedo de verse frustrado, en la esperanza del éxito", espera su propia realización a través del trabajo de los hombres reunidos en sociedad... Es la doctrina de las potencias de Schelling, interpretada en términos marxistas...» (J. HABERMAS, cit., p. 194); «"resurrección de la naturaleza" significa acelerar la salida del sol, predisponer el camino para el proceso del mundo, *posibilidad y* la otra categoría de la *potentia* del hombre, o sea, la posibilidad de transformar el mundo en el sentido marxiano y en un sentido que va más allá de Marx, o sea, de extraer del mundo la cara del hombre que en él duerme y donde tiene una tan difícil existencia» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 120).

Esta valoración de la obra humana no impide que la obra de Bloch, considerada globalmente, resulte ambiguamente dividida entre una fundamentación metafísica-cosmológica y una fundamentación antropológico-social de la praxis utópica. Presenta, además, numerosas dificultades y aporías, empezando por la misma noción de «fin» de la historia. Dificultad que el carácter obstruso y huidizo de los textos acentúa ulteriormente y que la literatura especializada en el tema ha manifestado abundantemente, (cfr. los trabajos de J. Habermas, B. Schmitd, Th. W. Adorno, G. Cunico, L. Boella, etc.).

En 1957 Bloch publica *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* («Diferenciaciones en el concepto de progreso»), en el que —rechazando la idea de un progreso uniforme y rectilíneo— postula la presencia de ritmos temporales diversos, los cuales, en vez de constituir «la fila india del primero y del después» (trad, ital., en *Dialettica e esperanza,* Florencia, 1967, p. 33), se cruzan y coexisten entre sí, estructurando la realidad ya no como un *universum* homogéneo, sino como un *multiversum* heterogéneo, donde rige la ley de la *Ungleichzeitigkeit* (acontemporaneidad, asincronía) entre pueblo, clases y esferas culturales diversas. Esto no excluye que en el interior de este *multiversum* (o dialéctica «de varios estratos») sea posible reencontrar un *cantus firmus,* constituido por el proyecto revolucionario de una clase en ascenso, que tiene como misión

histórica la de "decidir" el presente a la luz de la herencia del pasado y de la espera utópica del futuro (cfr. sobre estas cuestiones, B. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch,* Nápoles, 1979.

Por lo que respecta al tema de la materia, el último *magnum opus* de Bloch es *Experimentum mundi,* una obra de 1975 en la cual, recogiendo de forma orgánica la trama de su ontología, desemboca en una doctrina sistemática de las categorías (o sea, de los modos de ser más universales de la materia) basada en la idea del mundo como autoexperimento problemático de salvación.

888. BLOCH: ATEÍSMO Y «RELIGIÓN EN HERENCIA»

Otro aspecto característico del pensamiento de Bloch que ha tenido una cierta resonancia dentro de la cultura contemporánea es el de su esfuerzo por recuperar algunos aspectos religiosos dentro en un contexto radicalmente ateo y materialista.

El ateísmo de Bloch tiene sus raíces en su intuición y sus convicciones juveniles. El propio filósofo recuerda haber compuesto, con sólo trece años, un escrito titulado *Das Weltall im Lichte des Atheismus* («El cosmos a la luz del ateísmo») que empezaba así: «La materia es la madre de toda existencia. Ella sola es la creadora de todo, y ningún ser sobrenatural ha intervenido en ella» (cfr. *Mutare il mondo...,* cit., p. 49). Incluso posteriormente él no ha hecho más que confirmar y repetir hasta el final su elección atea: «El ateísmo es el presupuesto de la utopía concreta, al igual que la concreta utopía es la irrenunciable aplicación del ateísmo» *(Ateismo nel cristianismo,* Milán, 1971, p. 299). Esta elección está estrechamente ligada a su filosofía del no-aún y deriva, en última instancia, del rechazo a admitir que la base de nuestro universo imperfecto pueda ser una Perfección ya del todo realizada y cumplida (o sea, un Dios creador y regidor de todas las cosas). En efecto, ya en *Espíritu de la utopía,* Bloch, rechazando la idea de Dios como autor y garante del actual orden (negativo) del mundo, había escrito, presa de un singular "amor a Dios", que «también el ser-abandonados *(die Verlassenheit)* es una manera, una manera terrible, de ser abrazados por Dios; él no es, Dios, solamente vale, también el ateísmo es una enorme devoción *(ungeheure Frömmigkeit),* un ferviente amor a Dios *(heibest* Gottesliebe), si puede significar: descargar, mantener puro a Dios de este mundo y de su gobierno...» *(Geist der Utopie,* ed. 1918, cit., p. 341).

Todo esto significa que el deísmo de Bloch no deriva tanto, o en primer lugar, de influencias externas, cuanto del orden estructural *interno* de la filosofía de la esperanza. Es verdad que él, aun haciendo propio el ateísmo de Marx, ha ido *más allá* de Marx. La peculiaridad del ateís-

mo de Bloch resulta evidente en relación con la interpretación de la religión. Ésta, afirma Bloch en polémica con el materialismo «vulgar», no es únicamente droga y evasión. Cierto, ha sido Marx quien ha escrito la frase según la cual la religión es el «opio de los pueblos», pero él la ha escrito en un contexto en el cual se lee que «la miseria religiosa es la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón...». En otros términos, en el fragmento en cuestión, se hallan presentes *también* «el "suspiro" y la "protesta" contra el mal estado presente, y su palabra clara no habla sólo de adormecimiento» *(Ateísmo en el cristianismo,* cit., p. 96). En cualquier caso, la religión, desde el punto de vista de Bloch, no es únicamente alienación y superestructura, sino algo más profundo que se vincula estrechamente al modo de ser del hombre en el mundo. En efecto, como había ya visto Feuerbach, contiene, aunque sea bajo el disfraz de un complejo «criptograma», toda la riqueza de la realidad humana, todos sus sueños y deseos, configurándose como el calco en negativo de la humana inperfección: «el hombre ha inventado este más allá, y lo ha rellenado de imágenes y de cumplimientos del deseo, puesto que no le basta tener como realidad únicamente a la naturaleza y, sobre todo, porque su propia existencia aún no se ha realizado» *(Ib.,* p. 267).

En particular, y aquí entramos en el punto que es más importante para Bloch, la religión representa la manifestación más universal de la esperanza y del anhelo a la totalidad *(Das Prinzip Hoffnung.* cit., p. 1404). Esto no implica que donde haya religión tenga que haber esperanza, puesto que existe también una-religión «dictada por el cielo y por la autoridad». Sin embargo es realmente verdad lo inverso, o sea que *«donde hay esperanza, allí hay también religión» (Ateismo nel cristianesimo,* cit., p. 31). Es más, como demuestra la historia, «Las grandes religiones de la humanidad han sido a menudo una abusiva metamorfosis consolatoria de la voluntad de un mundo mejor, pero también han sido durante tiempo, su habitación más decorada, e incluso todo el edificio» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1390). De hecho la religión ha contribuido a mantener viva, a través de los siglos, aquella «demanda» y aquella «memoria» de la perfección, sin la cual no existe la inquietud ni la tensión revolucionaria. En consecuencia, el ateísmo, según Bloch, no puede configurarse en los términos de una simple y mecánica repulsa de la religión, sino una articulada y dialéctica negación-conservación de la misma. En síntesis, la crítica histórico-antropológica de la religión debe transformarse en *herencia de la religión* y el ateísmo en *metarreligión (Ib.,* p. 1414).

Este proyecto de tomar la religión en herencia no equivale, obviamente, a una aceptación de la noción tradicional de Dios, que Bloch considera como un «ideal utópicamente hipostatizado del hombre desconocido» *(Ib.,* p. 1515 y sg.), o sea, al estilo de Feuerbach y Marx, como una ilu-

soria proyección celeste de las esperanzas terrestres, culpables, en cuanto tales, de alejar al hombre de su trascender concreto y mundano: «Y, en fin... la paradoja más fuerte en la esfera religiosa, ya de por sí rica en paradojas: *la eliminación del mismo Dios,* a fin de que, precisamente la conciencia religiosa, con esperanza en la totalidad, tenga frente a sí un espacio abierto y ningún trono fantasma que venga de la hipóstasis» *(Ib.,* p. 1412; trad. ital. en *Religión en herencia,* a cargo de F. Cappelotti, Brescia, 1979, 1985, p. 249). Heredar la religión no significa tampoco heredar algunas de sus creencias y ritos. En efecto, para Bloch no se trata de heredar el material imaginativo de la religión, sino su *instante esencial,* o mejor *el espacio* por ella ocupado: «cuando ya no debería haber duda alguna sobre lo positivo, antropológicamente-utópico, del ateísmo, queda abierto por él este *último problema:* «¿qué se ha hecho del *espacio vacío* que la liquidación de la hipóstasis-Dios deja o no deja en herencia?» *(Ib.,* p. 1529; *Religione in eredit,* cit., p. 318).

La respuesta de Bloch a esta pregunta es clara y perentoria. Aclarado que la religión —entendida como «la más incondicionada de las utopías, la utopía de lo incondicionado» *(Ib.,* p. 1413; *Religión en herencia,* cit., p. 253)— se identifica con el espacio propio de la esperanza, se trata de recuperar, en el trascender *inmanente* y en la escatologia sin Dios que la acompaña, aquel anhelo a la perfección y al «totalmente otro» que es congènito al acto religioso. En otros términos, dado por sentado que el espacio de la religión no remite a una realidad «factual», ni tampoco a una «quimera», se trata de asumir en clave atea y utópico-concreta, o sea, en las formas concordantes con una cultura en la cual «el mirar hacia adelante ha substituido al mirar hacia lo alto» *(Ateismo nel cristianesimo,* cit., p. 324), el sueño mesiánico de «un nuevo cielo y una nueva tierra», substituyendo: 1) la creencia supersticiosa en Dios por la genuina fe en lo *humanum;* 2) el *Deus absconditus* de la mística por el *homo absconditus* de la historia por venir; 3) el cristiano reino de los cielos por el marxista reino de la tierra; 4) la imaginaria «providencia» divina por el libre y concreto comportamiento del hombre: «el reino, también en su forma secularizada y, ante todo, en su forma utópicamente total, *permanece en cuanto frente-espacio mesiánico, también sin teísmo alguno,* o incluso, permanece únicamente sin teísmo tal como nos lo ha demostrado progresivamente cada "antropologización del cielo", desde Prometeo a la fe del Mesías. Donde hay el gran señor del mundo, la libertad no tiene espacio, ni siquiera la libertad de los hijos de Dios y la figura del reino que, en su forma místicamente-democrática, se hallaba presente en la esperanza quiliástica. La utopía del cielo aniquila la hipótesis de un Dios creador y la ficción de un Dios celeste, pero no el espacio final en el que el *Ens perfectissimum* tiene abierto el abismo de su latencia todavía no frustrada. La existencia de Dios, Dios entendido en su

esencialidad es superstición; la fe es sólo la de un reino mesiánico de Dios-sin Dios» *(Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 1413; *Religión en herencia,* cit., ps. 250-54).

Según Bloch, heredar la religión equivale en la práctica a heredar la religión hebraico-cristiana. En efecto, aunque rechazando en teoría la noción hegeliana de una religión «absoluta», nuestro autor ve en el mesianismo cristiano la manifestación típica de la esperanza utópica total *(Hoffnung in Totalität):* «si es válida aquella frase de que donde hay esperanza hay religión, el cristianismo con su fuerte punto de partida y su rica historia de los heréticos, manifiesta al final una esencia de la religión que *no es un mito estático y por lo tanto apologético, sino humano-escatológico y por esta razón mesianismo explosivo.* Sólo aquí vive —libre de la ilusión, de la hipóstasis de Dios, del tabú de los señores— *el único substrato significativo que la religión hereda: esperanza explosiva en totalidad (Ib.,* p. 1404; *Religione in eredità,* cit., p. 238). Es más, Bloch llega a ver en el cristianismo la gestación misma del ateísmo. La aclaración de esta tesis se recoge, sobre todo, en las páginas de *Atheismus im Christentum,* obra en la cual Bloch, oponiéndose a los modelos exegéticos tradicionales se propone des-teocratizar la Biblia, mediante una lectura «herética» de los textos que procede desde «abajo» en vez de desde «arriba».

Leída como *Biblia pauperum* y en antítesis con las llamadas «fes del asentimiento de las diversas formas de dominio existentes en el mundo» —en particular la religión «curial» y «pontificizada» de los católicos y la «conservadora» de los luteranos— las Escrituras manifiestan una carga inagotable de esperanza rebelde: «Hay... en la Biblia un explosivo potencial revolucionario... sin igual. Los ambientes dominantes y la iglesia dominante lo han disimulado, plegado o disfrazado con adornos» *(Mutere il mondo,* cit., p. 112); «de un modo diferente a como habría podido llegar a ser *Biblia pauperum,* en el sentido más agudo, durante la guerra de los campesinos italianos, ingleses, franceses, alemanes... Con Zeus, Júpiter, Marduk, Ptah y Vitzliputzli, Thomas Münzer no habría en verdad tocado la música que se inició con la salida de Egipto y con un Jesús para nada dulce... *(Ateismo nel cristianesimo,* cit., p. 30). Volviéndose un *«detective rojo»* de la Biblia, Bloch llega a encontrar «entre las consoladoras palabras desde lo alto, el originario suspirar y murmurar desde lo bajo y, en las ideologías religiosas dominantes, los misterios de deseo de los dominados» (J. MOLTMANN, *In dialogo con Ernst Bloch,* cit., p. 51). «Estos elementos rebeldes afloran continuamente en el *Antiguo y* en el *Nuevo Testamento.* Se toma la Biblia y se controla, por ejemplo, cuántas veces se recurre a la palabra "murmurar" ! »; «También el *Libro de Job,* lleno de acusaciones, en el cual el hombre comparece en acto acusatorio con toda su miseria, sus úlceras, su sufrimiento, su enferme-

dad y sus preocupaciones, levantando incesantemente el puño —un ¡puño comunista!— pertenece a este contexto. El *Libro de Job* fue aceptado por Lutero sólo con gran esfuerzo entre los libros canónicos del *Antiguo y* del *Nuevo Testamento.* Ha sido considerado siempre como sumamente peligroso y no han faltado intentos sucesivos de manipular este revolucionario texto, extrapolando algunos de sus pasajes» *(Mutare il mondo...,* cit., p. 111).

La ruptura entre la Biblia «oficial» de los señores y la subterránea (más genuina y potente) de los pobres, halla su expresión teológica en una diversa interpretación de lo divino: de un lado, un Dios creador y soberano del mundo, que se auto-complace en lo que ha creado («he aquí, era muy bueno...») y exige sumisión; por otro lado, un Dios apocalíptico y salvador («he aquí, yo hago nueva cada cosa...») que alumbra la esperanza de aquellos que sufren y que sueñan en nuevos cielos y nuevas tierras. La lectura herética de Bloch halla su propia cima en la identificación (atea) entre Cristo y Dios. En efecto, en Jesús hijo del hombre y en la afirmación de su identidad con el Padre («Quien me ve, ve al Padre»), Bloch ve realizarse la promesa de la serpiente («Eritis sicut deus, scientes bonum et malum»). Promesa que hace salir al hombre del «parque de los animales» (Hegel) y lo lleva por las calles del mundo y de la historia. En otros términos, «Irónicamente contra el antiguo arrianismo y sus recientes variantes liberales..., Bloch sostiene la identidad consubstancial de Jesús con Dios. Pero esta fórmula no designa el real hacerse hombre de Dios, sino el pleno hacerse Dios del hombre... Dios y hombre se vuelven un único ser sin distinción. Una razón místico-utópica cumple la promesa de la serpiente» (J. MOLTMANN, en *In dialogo con Ernst Bloch,* cit., p. 53).

Cuanto se ha afirmado hasta ahora hace que resulte menos abstrusa y paradójica la directriz de Bloch según la cual *«solamente un ateo puede ser buen cristiano» y «sólo un cristiano puede ser un buen ateo» (Ateísmo nel cristianesimo,* cit., p. 32). Mediante esta fórmula, Bloch intenta decir que el ateísmo representa una forma de autentificación del cristianismo, así como el cristianismo representa una forma de preparación del ateísmo

La teoría biochiana según la cual en la religión se expresaría una necesidad *auténtica* de recibir «en herencia», se configura como algo nuevo respecto al marxismo vulgar y a la tendencia de considerar como «verdaderas» y «fundadas» solamente las necesidades económicas y «falsas» o «ilusorias» las necesidades encarnadas en las llamadas «superestructuras». En realidad, suponiendo que la materia sea necesidad y hambre de formas, resultarán «materiales» y por lo tanto genuinas, no sólo las necesidades económicas, sino también las llamadas «espirituales» (cfr. G. VATTIMO, cit., p. 21 y sg.). En otros términos, desde el punto de vista

de Bloch, el hombre no está «materialmente» hambriento sólo de comida, sino también de felicidad, etc. Tanto es así que, conociendo tales necesidades, se acaba (contra la voluntad misma de Marx) por «eternizar» el *homo oeconomicus* de la civilidad capitalista.

Por cuanto se refiere a la religión, todo esto no excluye que Bloch —concibiendo la teología como antropología, o sea, como superación de los muchos tesoros «derrochados en el cielo» (Hegel), y resolviendo los ejemplos de la fe en la escatologia atea y marxista de la auto-redención del hombre— haya acabado por encarnar el típico ejemplo de un filosofar teológico sin Dios, destinado a dejar "insatisfechos", pero también a «provocar» intelectualmente a creyentes y no creyentes: «A los ateos, el libro les parecerá excesivamente religioso, a los cristianos demasiado ateo. Mas quien lo lea sin prevenciones no lo dejará sin haber llegado a nuevas preguntas» (cfr. J. MOLTMANN, ob. cit., p. 54).

BIBLIOGRAFÍA

866-867. Sobre el marxismo en general: G. D. R. Cole, *Socialist Thought*, Londres, 1953 sgs.; L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo*, Turín, 1958; E. Ragionieri, *Il marxismo e l'internazionale*, Roma, 1968; P. Vranici, *Storia del marxismo*, Roma, 1971, 2 vol; L. Colletti, *Ideologia e società*, Bari, 1972; AA. VV., *Storia del marxismo contemporaneo*, Milán, 1974; D. Settembrini, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Nápoles, 1974; E. Botto, *Il neomarxismo*, Roma, 1976, 2 vols.; G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di siniestra tra le due guerre*, Milán, 1977; R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, 1978; AA. VV., *Storia del marxismo*, Turín, 1978-1981, 4 vol.; M. L. Salvadori, *Dopo Marx*, Turín, 1981: G. La Grassa, *L'inattualità del marxismo*, Milán, 1989.

En Italia: A. Lavecchio, *Il marxismo in Italia*, Milán, 1952; G. Sasso, *Aspetti della storiografia filosofica marxista in Italia*, 1941-1955, en «Nord e Sud», 1956, 14; E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milán, 1964-1977; V. Frosini, *Breve storia critica del marxismo in Italia*, Catania, 1965; P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, Turín, 1967-1975, 5 vols.; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, Bari, 1971; AA. VV., *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Roma, 1972; C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977; P. Favilli, *Il socialismo italiano e la teoria economica di Marx (1892-1902)*, Nápoles, 1980; M. Ciliberto, *Filosofia e politica nel Novecento italiano*, Bari, 1982; G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983*, Roma-Bari, 1983; E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari, 1983.

868-869. Obras de Labriola: *Scritti varii di filosofia e politica*, a cargo de B. Croce, Bari, 1906; *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1938; a cargo de E. Garin, Bari, 1965; *Democrazia e socialismo in Italia*, a cargo de L. Cafagna, Milán, 1954; *Opere*, a cargo de L. Dal Pane, Milán, 1959-1962, 3 vols.; *Scritti di pedagogia e di politica scolastica*, a cargo de D. Bertoni Jovine, Roma, 1961; *Saggi sul materialismo storico*, a cargo de V. Gerratana y A. Guerra, Roma, 1964 (con una ámplia bibliografía en las ps. 379-457); *Scritti politici*, a cargo de V. Gerratana, Bari, 1970; *Scritti filosofici e politici*, a cargo de F. Sbarberi, Turín, 1973, 2 vols.

Sobre Labriola: S. Diambrini Palazzi, *Il pensiero filosofico di A. Labriola*, Bolonia, 1923; L. Dal Pane, *A. Labriola. La vita e il pensiero*, Roma, 1934; Id., *A. Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Turín, 1975; S. Bruzzo, *Il pensiero di A. Labriola*, Bari, 1942; L. Actis Perinetti, *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Turín, 1958; M. Tronti, *Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, en AA. VV., *La città futura*, a cargo de G. Scalia y A. Caracciolo, Milán, 1959, ps. 139-162; M. Corsi, *A. Labriola e l'interpretazione della storia*, Napoles, 1963; A. Guerra, *Il mondo della sicurezza. Ardigò, Labriola, Croce*, Florencia, 1963; A. Negri, *Il «marxismo teorico» di A. Labriola*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, II, ps. 66-114; B. Widmar, *Antonio Labriola*, Napoles, 1964; G. Mastroianni, *A. Labriola e la filosofia in Italia*, Catanzaro, 1969; A. Bertondini, *A. Labriola. Educazione politica e cultura*, Urbino, 1974; F. De Aloysio, *Studi sul pensiero di A. Labriola*, Asís-Roma, 1976; G. Mastroianni, *A. Labriola e la filosofia in Italia*, Urbino, 1976; N. Siciliani de Cunis, *Studi su Labriola*, Urbino, 1976; S. Poggi, *A. Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milán, 1978; Id., *Introduzione a Labriola*, Roma-

Bari, 1981 (con bibliografía); F. Sbarberi, *Ordinamento politico e società nel marxismo di A. Labriola*, Milán, 1986.

870. De Croce: *Materialismo storico ed economia marxistica*, Palermo, 1900; 2ª ed. ampliada, 1907; 6ª ed. ampliada, 1914; 10ª ed., 1961; *Lettere a Giovanni Gentile. 1896-1924*, a cargo de A. Croce, con una introducción de G. Sasso, Milán, 1981. Algunas cartas de Croce a Gentile se pueden leer en el «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, I, ps. 1-100. Las Cartas de Croce a Labriola se pueden leer en el volumen de este último *Lettere a B. Croce. 1895-1904*, Nápoles, 1975.

Sobre Croce y el marxismo: M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce*, Florencia, 1951; 2ª ed., Nápoles, 1974; E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Turín, 1962 (sobre el cual ver P. Rossi, *Note su Croce e il marxismo*, en «Rivista critica di storia della filosofia», 1964, ps. 316-325); L. Dal Pane, *Il materialismo storico nelle lettere di B. Croce a Giovanni Gentile*, en «Giornale degli economisti e Annali di economia», julio-agosto 1969, ps. 491-512; N. Badaloni, *Croce contro Marx e la questione del paragone ellittico*, en A. Bruno (a cargo de), *Benedetto Croce*, Catania, 1974, ps. 9-40; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, Florencia, 1974; V. Pirro, *Filosofia e politica in Benedetto Croce*, Roma, 1977.

De Gentile: Una critica del materialismo storico, en «Studi storici» VI, 1897, 3, ps. 379-423; *La filosofia di Marx*, Pisa, 1899; 2ª ed., en Apéndice a *I fondamenti della filosofia del diritto*, Florencia, 1937; 3ª ed., como volumen autónomo, ivi., 1955; 4ª ed., como vol. XXVIII de las Obras Completas.

Sobre Gentile y el marxismo: U.Spirito, *Gentile e Marx*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1947, I-II, ps. 145-166 (contra el cual ver S. Alberghi, *Sull'attualismo gentiliano e la filosofia della prassi*, en «Fatti e teorie», 1948, IX, ps. 1-37); Id., *Gentile e il socialismo*, en *Dall'attualismo al problematicismo*, Florencia, 1976, ps. 109-125); A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Milán, 1966; A. Negri, *Attualismo e marxismo*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1958, I, ps. 64-117 (contra el cual ver G. Giraldi, *Gentile marxista?*, en «Sistematica», octubre-diciembre 1969, ps. 285-287); H. S. Harris, *La filosofia sociale di Gentile [1960]; A. J. Gregor, G. Gentile and the Philosophy of the young Marx*, en «Journal of History of Ideas», 1963, ps. 213-230; A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Milán, 1966; G. Uscatescu, *Gentile e Marx*, en «I problemi della pedagogia», 1968, ps. 587-594; A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Gentile*, Roma, 1971; M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Gentile*, Roma, 1971; M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Gentile*, Milán, 1972; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e di Gentile*, Florencia, 1974; S. Romano, *Giovanni Gentile*, Milán, 1984; nueva edición completada, ivi., 1990, ps. 15 y sgs.

Más en general: F. Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Roma, 1966; N. Badaloni-C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile*, Roma-Bari, 1978; A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano*, Florencia, 1979; J. Jacobelli, *Croce e Gentile*, Milán, 1989.

871. De los numerosos escritos de Mondolfo: *Memoria e associazione nella scuola cartesiana*, Florencia, 1900; *Uno psicologo associazionista: E. B. de Condillac*, Palermo, 1901; *L'opera di Condillac*, Bolonia, 1927; *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia, 1934; *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936; *Il pensiero antico*, Florencia, 1949; *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Florencia 1952; rist., ivi, 1969; *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, Milán, 1955; *La filosofia come problematicità e lo storicismo*, en «Il Dialogo», octubre 1958; *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cargo de N. Bobbio, Turín, 1968 y 1975; *Il materialismo filosofico in Federico Engels*, Florencia, 1973.

Sobre él: S. Anselmi, *Incontro con R. Mondolfo*, Senigallia, 1961; L. Vernetti, *R. Mondolfo e la filosofia della prassi (1899-1926*, Nápoles, 1966; D. F. Prò, *R, Mondolfo*, Buenos Aires, 1967; G. Marramao, *Filosofia e revisionismo in Italia*, Bari, 1971, capítulo VI; M. Pogatschnig, *Critica al determinismo, centralità del soggetto e «spettro del materialismo» in R. Mondolfo*, en «Aut-Aut», 1974, 14; AA. VV., *Filosofia e marxismo nell'opera di R. Mondolfo*, Florencia, 1979; AA. VV., *Pensiero antico e pensiero moderno in R. Mondolfo*, Bolonia, 1979; N. Tabaroni, *Rodolfo Mondolfo. Per un realismo critico-pratico*, Pádua, 1981.

872-874. Principales ediciones de los escritos de Gramsci: *Quaderni dal carcere*, a cargo de V. Gerratana, Turín, 1975, 4 vols.; Roma, 1977, 6 vols.; *Lettere dal carcere*, a cargo de P. Spriano, Turín, 1971. Además: *Scritti giovanili (1914-1918)*, Turín, 1975; *Sotto la Mole (1916-1920)*, Turín, 1955; *L'ordine nuovo (1919-1920)*, Turín, 1955; *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922)*, Turín, 1966; *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Turín, 1971; *Scritti 1915-1921*, Milán, 1976; *Cronache torinesi*, Turín, 1980; *La questione meridionale*, Roma, 1966, Cfr. también la antología *2000 pagine di Gramsci*, a cargo de G. Ferrata y N. Gallo, Milán, 1964.

Sobre Gramsci: N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milán, 1951; R. Mondolfo, *Intorno Gramsci e alla filosofia della prassi*, Milán 1955; C. L. Ottino, *Concetti fondamentali della teoria politica di Gramsci*, Milán, 1956 (sobre la cual ver la revisión de N. Bobbio en «Rivista di filosofia», LVIII, 2, 1957, ps. 224-225); N. Bobbio, *Teorie politiche e ideologie nell'Italia contemporanea*, en AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia*, Asti, 1958; después en *Italia civile*, Manduria,

1964, ps. 13-50; 2ª edc., Florencia, 1986, ps. 13-50; Id., *Gramsci e la concezione della società civile*, Milán, 1976; Id., *Gramsci e il PCI*, en «Mondoperaio», 1, enero 1977, ps. 41-44; Id., *Saggi su Gramsci*, Milán, 1990; AA.VV. *Studi gramsciani*, Roma, 1959; AA.VV., *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, a cargo de G. Scalia y A. Caracciolo, Milán, 1959; G. Tamburrano, *Antonio Gramsci. La vita, il pensiero, l'azione*, Manduria, 1963: P. Spriano, *Gramsci e l'Ordine nuovo*, Roma, 1965; Id., *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, 1977; G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, 1966; J. Texier, *Gramsci*, París, 1966; AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cargo de P. Rossi, Roma, 1969-70, 2 vols.; M. L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Turín, 1970; M. A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci*, Roma, 1970; L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe*, Roma, 1970; J.-M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, París, 1970; C. Riechers, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Frankfurt dM., 1970; G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, 1971; A. Nesti, *Il pensiero de A. Gramsci*, Roma, 1971; L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, 1972; G. Bonomi, *Partito e revoluzione in Gramsci, Milán, 1973; D. Grisoni-R. Maggiori, Lire Gramsci*, París, 1973; M. A. Macciocchi, *Per Gramsci*, Bolonia, 1974; N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Turín, 1975; AA.VV., *Attualità di Gramsci*, Milán, 1977; AA.VV., *Politica e storia in Gramsci*, Roma, 1977-79, 2 vols.; A. Davidson, *A. Gramsci. Towards an Intellectual Biography*, Londres, 1977; U. Cerroni, *Lessico gramsciano*, Roma, 1978; F. Lo Piparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, 1979; V. Melchiorre-C. Vigna-De Rosa, *A. Gramsci*, Roma, 1979, 2 vol.; P. Bonetti, *Gramsci e la società liberaldemocratica*, Roma-Bari, 1980; T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Brescia, 1981; G. Francioni, *L'officina gramsiciane. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni dal carcere»*, Napoles, 1984; L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci*, Roma, 1984; F. Sbarberi, *Gramsci: un socialismo armonico*, Milán, 1986; M. Finocchiaro, *Gramsci critico e la critica*, Roma, 1988; J. Ranke, *Marxismus und Historismus bei A. Gramsci. Philosophische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen*, Frankfurt, 1989, 2 vol.; W. Tega (a cargo de) *Gramsci e l'occidente. Transformazioni delle società e riforma della politica*, Bolonia, 1990.

875-878. Bibliografía de los escritos de Lukács (hasta el 65) en apéndice a *Festchrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács*, a cargo de F. Benseler, Neuwied-Berlín, 1965, ps. 625-696. Otras indicaciones en G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma-Bari, 1976, ps. 131-144. Las *Obras Completas* de Lukács han sido publicadas por la editorial Luchterhand (Neuwied, 1962 sgs.) Principales traducciones italianas: *Goethe e il suo tempo*, Milán, 1949; *Saggi sul realismo*, Turín 1950; *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Roma, 1957; *La distruzione della ragione*, Turín, 1959-1974; *Il giovane Hegel e il problemi della società capitalistica*, Turín, 1960 y 1975; *Teoria del romanzo*, Milán, 1962; *L'anima e la forme*, Milán, 1963; *Il romanzo storico*, Turín, 1965; *Storia e coscienza di classe*, Milán, 1967; *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, Bari, 1972; *Marxismo e politica culturale*, Turín, 1977; *Estetica*, Turín, 1973; *Filosofia dell'arte e Estetica di Heidelberg*, Milán, 1973-1974, 2 vols.

Sobre Lukács: J. Révai, *La littérature et la démocratie populaire. À propos de G. Lukács*, París, 1950; AA.VV., *G. Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlín, 1955; AA.VV., *G. Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen*, Berlín, 1960; C. Carbonara, *L'estetica del particolare di G. Lukács e G. Della Volpe*, Messina, 1961; G. Prestipino, *L'arte e la dialettica in Lukács e Della Volpe*, Messina-Florencia, 1961; E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, 1963, ps. 303-406; V. Zitta, *Lukács' Marxism: Alienation Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, The Hague, 1964; AA.VV., *Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács*, Neuwied, 1965; G. E. Rusconi, *La problematica del giovane Lukács*, en «Rivista di Filosofia neoscolasica», 1966, ps. 63-90; Id., *La teoria critica della società*, Bolonia, 1968, ps. 47-98; D. Ketler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-1919*, Neuwied, 1967; T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Bari, 1968; M. Vacatello, *Lukács. Da «Storia e coscienza di classe» al giudizio sulla cultura borghese*, Florencia, 1968; G. Vacca, *¿Lukács o Korsch?*, Bari, 1969-1974; AA.VV., *G. Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, Londres, 1970; G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Bari, 1970, 1982; P. Chiarini, *Brecht, Lukács e il realismo*, Bari, 1970: L. Boella, *Il giovane Lukács*, Bari, 1977; E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Napoles, 1979; N. Tertulian, *Georges Lukács*, París, 1980; Id., *Lukács*, París, 1985, trd. ita., Roma, 1986; AA.VV., *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*, a cargo de M. Valente, Napoles, 1984; C. Cases, *Su Lukács*, Turín, 1985. —Otras indicaciones en F. H. Lapointe, *Georg Lukács and his Critics, 1910-1982*, Westport, 1983.

880-882. Principales escritos de Korsch: *Marxismus und Philosophie* (1923), trad. ingl., Nueva York, 1963; trad. ital., Milán, 1966 (con bibliografía de los escritos editados e inéditos de Korsch en las ps. 179-193); *Karl Marx* (1938), trad. ital., Roma-Bari, 1977. Entre las otras traducciones italianas: *Il materialismo storico. Antikautsky*, Bari, 1971; *Dialettica e scienza nel marxismo*, Roma-Bari, 1974; *Scritti politici*, Roma-Bari, 1975, 2 vols.

Sobre Korsch: G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bolonia, 1968; G. Vacca, *¿Lukács o Korsch?*, Bari, 1969, 1974; Id., *Criticità e transformazione, Korsch teorico e politico*, Bari, 1978; A. Carrino, *Stato e filosofia nel marxismo occidentale. Saggio su Korsch*, Napoles, 1981.

883-888. Principales escritos de Bloch: *Geist der Utopie*, Munich-Leipzig, 1918; zweite Fassung, Berlin, 1923; nueva edición revisada de la segunda ampliación, Frankfurt dM., 1964; trad. ital. a cargo de F. Coppellotti y V. Bertolino, Florencia, 1980; *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, 1921; *Spuren*, Berlín, 1930; nueva edición ampliada, Frankfurt dM., 1969; *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, 1935; nueva edición ampliada, Frankfurt a.M., 1962; *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1936-1937 y 1969-1971), Frankfurt dM., 1972; *Das Prinzip Hoffnung* (1938-1947), Frankfurt dM., 1959; *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlín-Ost., 1949; nueva edición ampliada, Frankfurt a.M., 1962; trad. ital. a cargo de R. Bodei, Bolonia, 1975; *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, dM., 1961; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt dM., 1963; *Literarische Ausfsätze*, Frankfurt dM., 1965; *Atheismus im Christentum*, Frankfurt dM., 1968; trad. ital. a cargo de F. Coppellotti, Milán, 1970; *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt dM., 1969; *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt dM., 1970; *Experimentum Mundi*, Frankfurt dM., 1975; trad. ital. a cargo de G. Cunico, Brescia, 1980; *Zwischenwelt in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt d.M., 1977; *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt dM., 1978. Para las otras traducciones italianas de los ensayos a parte de libros: *Dialettica e speranza*, antología a cargo de L. Sichirollo, Florencia, 1967; *L'arco utopia-materia*, a cargo de S. Zecchi, en «aut-aut», 1971, 125; *Karl Marx*, a cargo de L. Tosti, con una introducción de R. Bodei, Bolonia, 1972; *Religione in eredità*, a cargo de F. Coppellotti, Brescia, 1979. —La editorial Suhrkamp ha publicado la *Gesamtausgabe* (Frankfurt dM., 1959-1977) en 16 volumenes, a los que se les ha añadido un volumen póstumo *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*.

Sobre Bloch: I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia, 1974; S. Zecchi, *Utopia e esperanza nel comunismo. Un'interpretazione della prospetiva di E. Bloch*, Milán, 1974; S. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di E. Bloch*, Florencia, 1976; G. Pirola, *Religione e utopia concreta in E. Bloch*, Bari, 1977; B. Schmidt, *Materialen zu Ernst Bloch «Prinzip Hoffnung»*, Frankfurt, dM., 1978 (con una ámplia bibliografía en las páginas 635-669); R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch*, Napoles, 1979; 2ª edi. ampliada, ivi. 1983; G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di E. Bloch*, Bari, 1979; L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milán, 1987.

CAPITULO II

LA ESCUELA DE FRANKFURT

889. ORÍGENES Y VICISITUDES DEL INSTITUTO

Los orígenes de la Escuela de Frankfurt se remontan a la época de la república de Weimar, cuando Félix Weil, hijo de un acaudalado comerciante de granos, frente a la degradación dogmática del marxismo por un lado y su bastarda revisión por el otro, había decidido en 1922 financiar un encuentro de una semana entre estudiosos marxistas, que se denominaría «Erste marxistiche Arbeitswoche» (EMA) y que debía celebrarse en Ilmenau (Turingia). El éxito alcanzado por esta iniciativa —en la cual participaron algunos de los más conocidos intelectuales marxistas de la época: desde Gyòrgy Lukács a Karl Kosch, y desde Friedrich Pollok a Karl A. Wittfogel— decidió a Weil a convertir el proyecto de la semana de estudios anuales originario, en un Centro de Estudios estable.

Surge este último en virtud de donaciones privadas (empezando por la de Hermann Weil, padre de Félix). El Instituto se asoció a la Universidad de Frankfurt, y fue reconocido por el Ministerio de Cultura. Su primer director, que en virtud de un acuerdo con el Ministerio debería ser un profesor universitario, fue el economista Kurt Albert Gerlach. Descartada la idea de denominar el Centro «Instituto para el marxismo» (por razones de oportunidad política y académica), o «Instituto Félix Weil para la investigación social» (por razones de coherencia ideológica, puesto que el mismo Weil quería que al Instituto se le conociera y fuera famoso «por la contribución que daba al marxismo en cuanto disciplina científica, y no por el dinero de su fundador»), se le bautizó, al fin, como: «Instituto para la investigación social». La inauguración oficial del *Instituí für Sozialforschung-se* realizó el 3 de febrero de 1923 en la sede del «Museo de Ciencias Naturales Senckenberg», donde estaba alojado provisionalmente, a la espera de poderlo establecer en el barrio universitario de la Victoria Allee 17 de Frankfurt. Su nueva sede fue inaugurada el 22 de junio de 1924, provista de una rica biblioteca inicial.

Muerto mientras tanto Gerlach, con sólo treinta y seis años, a causa de la diabetes (octubre 1922), le sucedió Karl Grünberg, un historiador y político austríaco, fundador del «Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero» (1910-30). En 1924, en la inauguración del Instituto, Grünberg pronunció un discurso del cual emergían sus pre-

ferencias por un marxismo «científico» y poco «filosófico» (tanto es así que en su lección no aparecían ni el nombre de Hegel ni el concepto de dialéctica). Sin embargo, por lo menos a nivel programático, él intentó, no obstante la vena dogmática presente en su marxismo, mantener siempre al Instituto lejos de cualquier entumecimiento teórico y de cualquier ortodoxia política, según una línea de tendencia que será típica de la Escuela (cfr. P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider).* De cualquier forma que se juzgue su figura (sobre cuya valoración existen, entre los estudiosos, pareceres antitéticos) la discreta fama de que gozaba la Escuela en aquella época es innegable, y se ve confirmada, por otra parte, por la demanda de colaboración ofrecida a los de Frankfurt por parte del Instituto Marx-Engels de Moscú, en ocasión de la edición integral (MEGA) de las obras de los dos fundadores del socialismo científico.

Dimitido también Grünberg por motivos de salud (1929), la dirección del Instituto fue asumida temporalmente por F. Pollok y, el 24 de enero de 1931, de forma oficial por Max Horkheimer, un intelectual de talento que Weil había conocido en sus años de estudiante universitario y que desde 1930 era profesor de filosofía social en la Universidad. Gracias a Horkheimer, el Instituo asumió finalmente aquellas características que solemos atribuir a la «Escuela de Frankfurt» (según la denominación con la que ha pasado a la historia). Esto se ve claramente desde la lección horkheimeriana sobre *La situación actual de la filosofía de la sociedad y los deberes de un instituto para la búsqueda social* (1931), en la que se nota la predilección por la gran corriente del pensamiento dialéctico de Hegel y Marx y el proyecto interdisciplinario de «instaurar un aparato de investigación empíricamente orientado al servicio de las reflexiones generales de la filosofía social» (A. SCHMIDT - G. E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte,* Bari, 1972, p. 28). En 1932 Horkheimer dio vida a la «Revista para la investigación social» destinada a ser el órgano de la Escuela y una de las publicaciones de más prestigio de la cultura radical-marxista europea.

Mientras, en torno al Instituo y la revista se había ido formando un grupo de brillantes estudiosos, destinados a ejercer un notable influjo en los desarrollos e investigaciones de la Escuela. Los más conocidos son: el sociólogo Karl August Wittfogel (autor de *Economía y sociedad en China,* 1931, y del escrito sobre *Despotismo oriental,* 1957); los economistas Henryk Grosmann *(La ley de la acumulación y de la caída del sistema capitalista,* 1929) y Friederch Pollok *(Teoría marxiana del dinero,* 1928; *Sobre la situación actual del capitalismo y las perspectivas de reorganización planificada de la economía,* 1932); el historiador Franz Borkenau;el filósofo Theodor W. Adorno; el sociólogo de la literatura Leo Löwenthal *(Sobre la situación social de la literatura,* 1932); el politòlogo Franz Neumann; el psico-sociòlogo Erich Fromm; el filósofo Her-

bert Marcuse; el crítico literario y filósofo Walter Benjamin *(El origen del drama barroco alemán,* 1928; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* 1936).

En 1933, a continuación del ascenso del nazismo, la suerte del Instituto —compuesto principalmente por marxistas de origen hebreo— empeoró decisivamente: en febrero, Horkheimer interrumpía su curso sobre la lógica y daba una lección sobre el tema de la libertad (cfr. M. JAY, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950,* Londres, 1973, p. 29); en marzo se refugiaba en Ginebra; en abril estaba entre los primeros docentes que tuvieron el «honor», como escribe Jay, de perder oficialmente la plaza (junto con P. Tillich, K. Mannheim y H. Sinzheimer). También en febrero del mismo año salía el último número de la «Zeitschrift» impreso en Alemania (a. III, n. 1). El siguiente número aparecería en París en noviembre. Mientras tanto la redacción de la revista se trasladaba a Ginebra. Al estallar la segunda guerra mundial, después de la ocupación de Francia, la Escuela se trasladó a Nueva York, donde el Instituto se vinculó a la Columbia University con el nombre de «International Institute for Social Research». La revista fue editada en inglés con el título de «Studies in Philosophy and Social Science». De esta última se publicaron solamente cuatro números, puesto que en 1941 la revista decayó. Y con ella, como se ha dicho, «uno de los más grandes documentos del espíritu europeo de este siglo» (A. Schmidt). En todo caso, fue propiamente en América, donde, los frankfurteses tuvieron ocasión de medirse con la punta de lanza del capitalismo internacional, donde nacieron las obras de mayor relieve del Instituto (cfr. para una visión de conjunto, R. WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, politische Bedeutung,* Munich, 1986).

Al finalizar el conflicto, mientras algunos exponentes o ex-exponentes de la Escuela se quedaron en los Estados Unidos (Marcuse, Fromm, Wittfogel, Neumann, Löwenthal), otros (Horkheimer, Adorno y Pollok) regresaron a su patria, donde dieron vida de nuevo al «Instituto para la investigación social», en cuya atmósfera de pensamiento se ha formado una nueva generacón de estudiosos (que luego siguieron sus propios caminos), entre los que sobresalen: Alfred Schmidt, Oskar Negt y Jürgen Habermas (cfr., cap. X). En las décadas de los años sesenta y setenta la Escuela de Frankfurt ha conocido éxitos considerables, siendo uno de los puntos de referencia de la «Nueva Izquierda» europea y americana, y uno de los «lugares obligados» del debate filosófico mundial.

890. LAS COORDENADAS HISTÓRICAS: EL CAPITALISMO DE ESTADO, EL NAZISMO, EL COMUNISMO SOVIÉTICO Y LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA.

La Escuela de Frankfurt se ha desarrollado contemporáneamente a algunos sucesos centrales de la historia del novecientos, de los cuales ha sacado materia de reflexión y de comparación: a) la crisis económica del 29 y la afirmación del capitalismo de Estado; b) el triunfo del nazismo y del fascismo; c) la subida de Stalin y la progresiva burocratización del comunismo soviético; d) el advenimiento de la sociedad industrial.

Por lo que se refiere al primer punto, la conyuntura del 29 ha estimulado, en el grupo de Frankfurt, una serie de análisis sobre las «tendencias de fondo» del sistema, que van de la obra más citada de H. Grossmann, *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista,* a los artículos escritos por F. Pollok en los años 1932-33 en la revista del Instituto. El éxito más relevante de tales investigaciones es el ensayo *Capitalismo de Estado: posibilidad y límites* (1941), en el cual Pollok se propone sacar a luz los cambios «de gran alcance» acaecidos en el capitalismo del novecientos. Cambios que él interpreta y condensa en la noción típico-ideal de «capitalismo de Estado». La especificación de esta forma de capitalismo es determinada en la existencia de un «plan general» que regula la vida económica y que pre-determina no sólo la producción de las inversiones, sino también las necesidades públicas y privadas, así como los precios. Realidades todas que no son dejadas a merced de las agitadas curvas sinuosoidales del «mercado», sino «planificadas» y «dirigidas» desde un principio. Esta programación general de la esfera económica-social, observa Pollok, implica obviamente una «racionalización» de todo el sistema, que elimina muchos de los «inconvenientes» del capitalismo clásico. En efecto, «el control gubernativo de la producción y de la distribución proporciona los medios para la eliminación de las causas económicas y de las depresiones, de los procesos globalmente destructivos, del paro y de la falta de inversiones», con el resultado de que «problemas económicos, en el viejo sentido, dejan de existir desde el momento en que la coordinación de todas las actividades económicas es efectuada desde una planificación consciente, en vez de según las leyes naturales del mercado» (trad. ital. en F. POLLOK, *Teoria e prassi dell' economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, Bari, 1973, ps. 222-23).

Esta nueva estructuración del capitalismo, presuponiendo una fuerte «intervención» del Estado en la vida econòmica, señala el declive del dualismo (denunciado por Marx) entre Estado y sociedad civil, o sea, de una esfera económica autónoma respecto al Estado, puesto que en la nueva fase capitalista los problemas económicos tienden a ser auténticos pro-

blemas políticos, determinando un tipo de «primacía de la política». Paralelamente, la posición social de los individuos no está ya condicionada, de un modo exclusivo y principal, por la propiedad y por la riqueza, sino por la parcela de poder de decisión que ellos detentan. En efecto, la racionalización del sistema, reclamando la administración total de las fuerzas económicas, ha producido «burocracias administrativas» y «burocracias gubernativas», las cuales, manteniendo las leyes del capitalismo de Estado, poseen enormes poderes, que superan de largo los de los mismos accionistas, reducidos ahora en ciertos aspectos, a simples *rentiers*, o sea, a "rentistas" privados de auténtico poder de decisión. Las conclusiones que Pollok extrae de estos análisis son diferentes, y en muchos aspectos opuestas, a las de los «teóricos de la crisis» (v. GROSSMANN) quienes, con análisis más cercanos a los de Marx, habían previsto la caída del sistema en poco tiempo. Pollok considera al contrario que, en virtud de los cambios acaecidos, el capitalismo actual puede enfrentarse mejor a sus desequilibrios crónicos. Sin embargo, el capitalismo de Estado, precisamente porque aún *no* es socialismo, permanece estructuralmente «antagonistico» e interiormente minado por «un cúmulo de fuerzas sociales» destinadas, antes o después, a colisionar entre sí (burocracias, ejecutivos e industiales, mandos del ejército, funcionarios del Estado, etc.).

La categoría pollokiana de «capitalismo de Estado» resulta también importante en relación con la interpretación frankfurtesa del nazismo, entendido como «la manifestación más significativa y terrible de la caída de la civilización occidental» (M. JAY, ob. cit., p. 216). Aunque utilizando con frecuencia el término general de «fascismo» aplicado a las dos versiones históricas del fenómeno (el italiano y el alemán) los frankfurteses han tomado preferentemente en consideración la segunda. La actitud inicial de la Escuela, ante las dictaduras de derecha reproduce substancialmente la tesis expresada por Georgi Dimitrov en el VII congreso mundial del Komintern, según la cual el fascismo es «la dictadura abierta y terrorista de los elementos más reaccionarios, chovinistas e imperialistas del capital financiero» (cfr. J. M. CAMMETT, *Communist theories of Fascism 1920-35*, en «Science and Society», XXI, 2. 1967, cit., en M. JAY, ob. cit., p. 252 y 271). De entre las primeras intervenciones de los frankfurteses sobre el nazismo, destaca el ensayo de Marcuse publicado en la «Zeitschrift» de 1934, *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado.* En este trabajo, en el cual el totalitarismo es dialécticamente entendido como una negación-conservación del liberalismo, Marcuse, a través de un nutrido soporte de referencias históricO-filosóficas, sostiene que la transformación de la sociedad liberal en sociedad fascista es el producto de un proceso orgánico determinado por las mismas premisas en las cuales se fundamenta el liberalis-

mo, o sea, la tutela de las condiciones óptimas de la propiedad y de la explotación: «El paso del Estado liberal al Estado totalitario y autoritario se cumple sobre la base del mismo orden social. Teniendo presente esta base económica unitaria, se puede decir que es el propio liberalismo quien "genera" el Estado totalitario y autoritario, que es su perfeccionamiento en un estado avanzado de su desarrollo. El Estado totalitario y autoritario proporciona la organización y la teoría de la sociedad que corresponden al estadio monopolistico del capitalismo» (trad. ital. en H. MARCUSE, *Cultura e società. Saggi di teoria crítica 1933-1965,* Turín, 1969, p. 19).

La triple idea: 1) de una estrecha conexión entre fascismo y capitalismo monopolistico; 2) del fascismo como «resultado inevitable» del liberalismo; 3) *del fín* ya descontado del liberalismo, destinado, en los paises capitalistas, a desembocar en el totalitarismo, sirve también de base en el ensayo de Horkheimer, escrito en 1939, *Los hebreos y la Europa,* en el cual se halla una secuela de cortantes aforismos: «Quien no quiere hablar del capitalismo tampoco debe hablar del fascismo», «el orden totalitario no es otro que el anterior orden sin sus frenos», «el fascismo es la verdad de la sociedad moderna comprendida desde el principio por la teoría», «hoy, combatir el fascismo apoyándose en el pensamiento liberal significa remitirse a la manera a través de la cual el fascismo ha triunfado», «el orden que en 1789 se produjo como vía de progreso llevaba consigo, desde un principio, la tendencia al nazismo», etc. (trad, ital., en *Crisi della ragione e transformazione dello Stato,* Roma, 1978, ps. 35-36, 52-55; cfr. G. BEDESCHI, *Introduzione a La Scuola di Francoforte,* Roma, 1975, p. 96).

Otra voz decisiva en el debate sobre el fascismo alemán es la de Pollok, que en un ensayo aparecido en «Studies in Philosophy and Social Science» con el título *Is National Socialism a New Order?* (1941), desarrolla una interpretación del nacionalsocialismo como variante del capitalismo de Estado, sosteniendo que el «nuevo orden» hitleriano es el de una «economía dirigida» que se rige en base a un substancial desmantelamiento de la propiedad privada tradicional y sobre una «primacía de la política sobre la economía» (cfr. trad, ital., en AA. Vv., *Tecnologia e potere nella società post-liberali,* Nápoles, 1981). Tesis análogas, aunque de forma más radicalizada, vuelven a aparecer en *El Estado autoritario* de Horkheimer (v. las demás).

Otra intervención de relieve sobre el nazismo, no falta de originalidad, es la psico-sociològica desarrollada por Fromm en *La huida de la libertad* (1941). Según Fromm, para la subida al poder de Hitler han sido determinantes dos series paralelas de factores: por un lado los económico-sociales que explican el nacimiento y el éxito original del nazismo, y por otro, las psicológico-ideológicas que son indispensables para explicar el

notorio *consenso* de que ha gozado el régimen. Concentrándose en estos últimos, Fromm observa cómo en la base del nazismo existe un particular *tipo* humano «autoritario» que luego de un complejo juego de tendencias sadomasoquistas, opta por una fuga de la libertad que conduce «a renunciar a la independencia del propio ser individual y a fundirse con alguna cosa externa a sí..., para conquistar la fuerza que le falta al propio ser». Obviamente, insiste Fromm, (el aviso es importante contra las persistentes banalizaciones de su pensamiento) «estas condiciones psicológicas no han sido la "causa" del nazismo», por cuanto ellas se han limitado a asegurar «aquella base humana sin la cual el nazismo no habría podido extenderse» (trad, ital., Milán, 1963, p. 177). Como veremos, sobre los aspectos «psicológicos» del fascismo insistirán también Horkheimer y los demás maestros de la Escuela.

Al lado de este conjunto de interpretaciones de la política de derechas, que son las más conocidas y que llevan a Pollok y Horkheimer, existen también, en el ámbito frankfurtense *otro* filón interpretativo que lleva a Arcadij R. L. Gurland, a Otto Kirchheimer y, sobre todo, a Franz Neumann. En las páginas de su voluminosa investigación *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism* (1942), Neumann, fundándose en categorías más clásicamente marxistas, se opone a Pollok considerando una «contradictio in adiecto» el concepto de Capitalismo de Estado, en cuanto, como había ya sostenido R. Hilferding, una vez que el Estado se ha convertido en el único propietario de los medios de producción, se hace imposible el funcionamiento de una economía capitalista: «Tal Estado, por lo tanto, no es ya capitalista. Se podría definir como un Estado esclavista o una dictadura de ejecutivos, o bien como un sistema colectivista burocrático...». Hecha esta precisión, Neumann no considera sin embargo que el hipotético primado de la política y el presunto amordazamiento de la propiedad privada correspondan a la *realidad* nazista: «El poder del capital privado no está ciertamente amenazado ni separado del capital público; al contrario, el capital privado desarrolla un rol decisivo en el control de las empresas públicas» *(Ib.,* p. 273). Por lo cual, a la pregunta: «si Alemania ha alcanzado ya el estadio de una dictadura dirigente» o bien «si la regimentación estatal está dirigida principalmente a reforzar la economía capitalista existente, no obstante los cambios fundamentales que la misma inevitablemente comporta» *(Ib.,* p. 269), Neumann tiende a responder que en Alemania no son sólo la política y el poder quienes pilotan la economía, sino más bien es el perdurable capitalismo monopolistico quien conduce, aunque sea de un modo altamente complejo e indirecto, la política y el poder. En otros términos, como observa Enzo Colletti en la nota introductoria a la edición italiana, para Neumann «la creciente interrelación entre el aparato del Estado y el mundo de los capitalistas privados, no significó la

gestión pública de los negocios sino más bien la privatización del aparato público o por lo menos su sometimiento y funcionalización al servicio de las exigencias de grupos privados. La creciente extensión del área del provecho monopolista podía ser garantizada sólo por la intervención totalitaria del poder político» *(Ib.,* p. 14). Más atenta a las dimensiones económicas y jurídicas del fenómeno nazista, ajena a las aperturas «psicológicas» de Fromm y a las generalidades «socialfilosóficas» de Horkheimer, la línea más marxísticamente «ortodoxa» de Neumann no halló, dentro de la Escuela, excesiva fortuna. En efecto, como puntualiza M. Jay: «las conclusiones de Neumann y la metodología por él utilizada para llegar a ellas eran suficientemente extrañas a la teoría crítica para impedir que el grupo compacto considerase *Behemoth* una expresión auténtica de las ideas del Instituto (ob. cit., ps. 249-50).

En relación con el otro punto de referencia fundamental que es el comunismo soviético, los frankfurteses habían manifestado, en un principio, simpatía y consenso, aunque Pollok, invitado a Moscú con motivo del decenio de la revolución de octubre (1927), había regresado a la patria bastante escéptico sobre el experimento en curso, por él substenciamente reportado, no obstante la cautela demostrada por evitar juicios *políticos* a propósito de una «variante» específica del capitalismo de Estado (cfr. *Die Planwirtschaftlichen Versuche in der Sowietunion 1917-27,* Leipzig, 1929). A pesar de esto, los amigos del Instituto habían continuado «creyendo» en la URSS. Tanto es así que el mismo Horkheimer, en *Dämmerung,* una colección de apuntes tomados en Alemania durante el período 1926-1931 y publicados en 1934 bajo el seudónimo de Heinrich Regius, escribía que «en 1930 es la actitud ante Rusia lo que echa luz sobre la mentalidad de los hombres. La situación en que se encuentra actualmente aquel país es muy problemática. No pretendo saber qué camino sigue; indudablemente hay mucha pobreza. Pero quien, de entre las personas cultas, no advierte nada del esfuerzo que allí se está realizando y asume con ligereza una actitud de superioridad... es un pobre hombre que no se merece que frecuentemos. Quien tiene ojos para la absurda injusticia del mundo imperialista, imposible de justificar con la insuficiencia técnica, considerará los eventos rusos como la perdurable dolorosa tentativa por superar esta horrible injusticia social, o se preguntará, al menos, con el corazón palpitante si tal tentativa todavía sigue en curso. Si las apariencias tuvieran que desmentirlo, él se acogería a la esperanza, igual que un enfermo de cáncer se acoge a la noticia incierta de que se ha encontrado un remedio para combatir esta enfermedad».

Sólo una decena de años más tarde, después de las depuraciones de Moscú, Horkheimer y sus otros colegas, con la excepción del «obstinado» Grossmann, abandonarán del todo sus esperanzas en la URSS

(cfr. M JAY, cit., p. 26). El documento más significativo de este cambio de actitud con respecto al comunismo ruso es *Autoritärer Staat* (1942) de Horkheimer, un trabajo «escrito de un modo voluntariamente "aforístico" e incluso paradójico, casi subrayando, con estilo extravagante y a veces esotérico, la irracionalidad y la angustia, la larga noche que, a pesar del enorme desarrollo de la ciencia, la industria y la técnica, han calado sobre Europa y sobre el mundo entero» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 106). Después de haber empezado diciendo que «El capitalismo de Estado es el Estado autoritario de nuestros días», Horkheimer declara que este último «es represivo en todas sus variantes» *(Ib.,* p. 12), o sea, no sólo en la forma (política) fascista y democrático-representativa, sino también en la comunista. Tanto es así que él, procediendo más allá de la dicotomía tradicional entre «derecha» e «izquierda», termina por acercar —y por implicar en un único juicio negativo— fascismo y comunismo: «Del fascismo y aun más del bolchevismo se debería haber aprendido que precisamente lo que aparece como loco a un conocimiento fríamente objetivo, corresponde a veces a la situación dada y (que) la política, según un dicho de Hitler, no es el arte de lo posible, sino de lo imposible» *(Ib.,* ps. 27-28).

Horkheimer incluso llega a sostener que «La especie más coherente de Estado totalitario, que se ha liberado de toda dependencia del capital privado, es el estalinismo integral o socialismo de Estado» *(Ib.,* p. 11). En efecto, mientras los regímenes fascistas constituyen una «forma mixta» *(Ib.),* puesto que la plusvalía, si bien realizada y distribuida bajo control estatal, refluye en grandes cantidades en los bolsillos de los magnates de la industria y de los latifundistas, «perturbando» de algún modo el sistema, en el estalinismo integral «Los capitalistas privados, son abolidos. Las cédulas ya sólo son cortadas según el patrón de los títulos del Estado..., la guerrilla de las instancias y de las competencias no se ve complicada, como en el fascismo, por las diferencias de extracción y de vínculos sociales en el interior de los estados mayores de la burocracia, que allí genera tantos roces...» *(Ib.).* Este estalinismo absoluto, en el cual «la regulación empresarial se ha extendido a toda la sociedad» *(Ib.),* no comporta ni tan sólo, por otro lado, una marxiana emancipación de la clase obrera, por cuanto «los productores, a quienes jurídicamente pertenece el capital, "permanecen como obreros asalariados, proletarios", no obstante todas las injusticias a su favor» *(Ib.).* Situación tanto más dramática y desesperada si se piensa que el Poder tiende ideológicamente a justificarse a sí mismo y a sus propios medios reales, en nombre de bellos ideales: «Puesto que la cantidad ilimitada de bienes de consumo y de lujo se presenta aún como un sueño, el poder, que estaba destinado a extinguirse en la primera fase, tendría el derecho de anquilosarse. Trás el escudo de las malas cosechas y de la penuria de viviendas, se anuncia

que el gobierno de la policía secreta desaparecerá apenas se haya realizado el país de la Cucaña» *(Ib.,* ps. 22-23). Como puede notarse, se trata de un cuadro de la Rusia estaliniana que, si bien fundándose en escasos datos, manifiesta agudeza de análisis e independencia de juicio. Hecho, este último, tanto más remarcable si se tiene en cuenta que es pronunciado en el transcurso de la guerra «en un momento en el que todos los intelectuales de izquierda simpatizaban con la URSS, no sólo porque veían en ella un componente esencial del frente antifascista, sino también porque la consideraban la primera realización socialista de la historia (si bien con algunos «defectos», debidos a las excepcionales circunstancias)» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 107).

El rechazo del modelo ruso y la denuncia de su «falso marxismo» ha quedado como un sólido punto en la Escuela de Frankfurt (que tendrá notable influencia sobre la «Nueva Izquierda»). Tanto es así que, después de la guerra, en *Soviet marxism* (1958), Marcuse repetirá que «el tipo soviético de marxismo» resulta definido por una «represiva centralización totalitaria». E incluso, en una nota de la *Introducción,* él se sentirá obligado a precisar que: «en la presente obra el uso del término "socialista", referido a la sociedad soviética, no implica que esta sociedad sea socialista en el sentido dado al término por Marx y por Engels» *(Ib.,* página 8).

Cuando el Instituto para la investigación social se estableció en aquel centro del mundo capitalista que era la ciudad de Nueva York, los frankfurteses se encontraron frente a aquel otro tipo de vida contemporánea que era la así llamada «sociedad industrial avanzada» —que, en America, resultaba un anticipo de las «líneas de tendencia de la evolución social que se verificaría, grosso modo, algunos decenios más tarde en nuestro continente» (V. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte,* Roma, 1978, p. 21). Impresionados por los rasgos «totalitarios», más que por los pluralísticos y democráticos, de tal sociedad, los frankfurteses se propusieron enseguida desvelar sus mecanismos inhumanos y alienantes mediante un tipo de acercamiento crítico que Marcuse, casi veinte años después, habría de hacer conocer al público de todo el mundo mediante *El hombre a una dimensión* (1964). Acercamiento que consiste, substancialmente, en asimilar la sociedad industrial avanzada a una gran «máquina» que determina, y hasta pre-determina, todo aquello que el individuo es o hace, a través de la imposición a *priori* de necesidades, directrices y formas de pensar colectivas. Máquina que mediante la propaganda, cada vez más sofisticada, de la «industria cultural» (§901) consigue imprimir sobre todo «el marchamo de la unidad», y hacer del mundo una «prisión al aire libre» sobre la que campea una tétrica *Einheitsgesellschaft* (sociedad unitaria) (T. W. ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura,* Turín, 1972, p. 21).

En efecto, después de haber reducido a los individuos a simples funcionarios «del mundo como es» y después de haber impuesto sus formas «estereotipadas» de existencia, «el gigantesco altavoz» de la industria cultural, a través del cine, la radio, las biografías y las novelas populares, acaba por entonarles «un mismo estribillo: esto es la realidad tal cual es, como debe ser y como será siempre» (M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione,* Turín, 1969, p. 124).

891. LAS COORDENADAS CULTURALES: EL MARXISMO «OCCIDENTAL», LA TRADICIÓN «DIALÉCTICA» Y LAS FILOSOFÍAS «TARDOBURGUESAS».

Si el capitalismo de Estado, el comunismo y la sociedad avanzada constituyen las coordenadas *históricas* dentro de las cuales se ha formado la reflexión frankfurtesa, el marxismo «occidental» de Lukács y de Korsch, la tradición «dialéctica» de Hegel y de Marx, las filosofías «tardoburguesas» (de la *Lebensphilosophie* al Wiener Kreis), el psicoanálisis y el arte vanguardista representan las coordenadas *culturales.*

Los «puntos comunes» que unen a los frankfurteses con *Historia y conciencia de clase* de Lukács y con *Marxismo y filosofía* de Korsch son muchos. Entre ellos recordamos: a) la recuperación del espesor filosófico del marxismo y de sus matrices hegelianas; b) la importancia atribuida a la dialéctica y a las categorías de «totalidad» y de «alienación»; c) el abandono de la interpretación económico-determinista del marxismo y la acentuación de su fisonomía humanística e histórica; d) el relive concedido a la llamada superestructura; e) el rechazo del materialismo dialéctico de raíz engelsiana y soviética; f) la manera básicamente antidogmática de relacionarse con el marxismo, entendido como filosofía abierta y no como «exégesis de un texto sagrado». Los «puntos de divergencia» esenciales entre la Escuela de Frankfurt y el marxismo occidental (sobre todo el de Lukács) consisten, al contrario, en el rechazo de un saber histórico total y en la glorificación del Partido y de su papel (cfr. A. SCHMIDT, ob. cit., p. 18). Además, mientras que Lukács terminó por «alinearse» con las directrices de la Internacional Comunista, la Escuela de Frankfurt fue radicalizando cada vez más su fisonomía «herética» de marxismo «nuevo» y creativo, (más «desviante», como se ha dicho, que «militante»).

Tales diferencias se observan también en la desigual manera de relacionarse con Hegel (y, por reflejo, con Marx) —evidente desde la *Introducción* de Horkheimer y de los numerosos artículos, aparecidos en los años treinta, en la «Zeitschrift» (más tarde recogidos en *Kristische Theorie,* Frankfurt, 1968)—. Horkheimer reconoce en Hegel (contemplado como centro de la filosofía moderna) el mérito de la «dialéctica» y el

esfuerzo por proceder más allá de los dualismos clásicos de la historia del pensamiento. Además ensalza al filósofo alemán por haber desinteriorizado y desprivatizado la tradicional visión del hombre y por haber sostenido el destino social e histórico del Espíritu: «Hegel ha liberado esta autorreflexión de las ataduras de la introspección, y ha demandado a la historia el problema de nuestra esencia... Para Hegel, la estructura del espíritu objetivo... no emerge del análisis crítico de la persona, sino de la lógica dialéctica universal; su curso y sus obras no son el fruto de libres decisiones del sujeto, sino del espíritu de los pueblos hegemónicos, que se suceden a través de las luchas de la historia. El destiño de lo particular, se cumple en el destino de lo universal; la esencia, el contenido substancial del individuo no se manifiesta en sus acciones personales, sino en la vida del todo al cual pertenece. Con Hegel, el individualismo se ha transformado así en una filosofía social» *(La situación actual de la filosofía de la sociedad y los deberes de un Instituto para la investigación social,* en «Frankfurter Universitàtsreden», n. XXXVII, 1931, ps. 3-4 y sg.; trad, ital., en *Studi di filosofia della società,* Turín, 1981, ps. 29-30).

De Hegel rechaza, al contrario, sus aspectos sistemático-absolutistas, conexos a su pretensión de un saber omnicomprensivo, y los aspectos teológico-providenciales, conexos a su doctrina del Espíritu. En particular, al hegeliano saber infinito, Horkheimer opone la tesis según la cual el pensamiento marxista no se propone «conocer una "totalidad" o una verdad absoluta, sino transformar una determinada situación social» *(Ein neuer Ideologiebegriff?,* en «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», XV, 1930, p. 1). A la «mitología» idealista del Espíritu opone la tesis de los individuos concretos como «productores de la totalidad de las formas históricas de la vida» *(Teoria critica,* Turín, 1974, v.II, p. 187). A la «ontologización» y «fetichización» de la dialéctica, o sea, a la elevación panteística de la historia a realidad substancial, opone la tesis dialéctica como construcción humana: «considerada "en sí", la historia no *tiene* razón alguna, no es una "entidad", ni espíritu al cual debamos doblegarnos, ni un "poder", sino una suma conceptual de eventos resultantes del proceso social de vida de los hombres. La "historia" no da ni quita la vida a nadie, no plantea deberes ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden conseguir reducir los sufrimientos particulares o generales que ellos mismos o las potencias de la naturaleza han creado. La historia autonomizada panteísticamente en entidad substancial unitaria, no es otra cosa que metafísica dogmática» *(Gli inizi della filosofia borghese della storia,* Turín, 1978, p. 68). A la idea de una racionalidad intrínseca y pregarantizada de la historia, opone la tesis de la *imprevisibilidad* del devenir: «a quien actúa políticamente, la teoría materialista no le ofrece ni siquiera

el consuelo *de* que podrá alcanzar necesariamente su propio fin» *(Teoría critica,* cit., v. I, p. 104). En fin, al optimismo *metafísico* de Hegel y a su historicismo absolutorio y justificante, Horkheimer opone el conocimiento *pesimista,* madurado en la escuela de Schopenhauer, de que la andadura de la historia pasa «a través del dolor y de la miseria de los individuos» *(Gli inizi della filosofia borghese della storia,* cit., p. 67) y que en ella «la imagen de la justicia perfecta» «nunca puede realizarse del todo, ya que, incluso si un día una sociedad mejor substituirá al actual desorden y se desarrollará, la miseria pasada no será compensada ni será superada la necesidad de la naturaleza circundante» *(Teoría crítica,* cit., I, p. 366).

Como veremos, esta polémica antihegeliana, que manifiesta la inclinación de Horkheimer por «un Hegel sin Hegel, sin la prevaricación del sistema» (C. CASES, nota de introducción a la trad. ital. de *Gli inizi della filosofia borghese della storia,* cit., p. ix) y que choca simultáneamente con una cierta manera de entender a Marx, resulta importante tanto para distanciar el marxismo frankfurtés de aquél otro (sin duda más hegelianizante y absolutista) de Lukács, como para aferrar una de las matrices de la «dialéctica negativa» de Adorno y de su polémica contra la «totalidad hegeliana (§898), así como para comprender los resultados finales del pensamiento de Horkheimer (§897).

Paralelamente a este *encuentro-choque* con Hegel, la naciente Escuela de Frankfurt ha seguido desarrollando una incesante confrontación polémica con el conjunto de las filosofías «tardo-burguesas» de finales del ochocientos y principios del novecientos, por las que sus representantes, al menos al principio, han sido influidos: la filosofía de la vida, el historicismo, el neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el neopositivismo y el pragmatismo: «La teoría crítica... fue formulada indirectamente por una serie de críticas a otros pensadores o corrientes filosóficas. Por lo tanto, se desarrolló a modo de diálogo y su génesis fue dialéctica al igual que el método que se propuso aplicar a los fenómenos sociales. Sólo dentro de sus justos límites podemos comprenderla plenamente» (M. JAY, ob. cit., p. 63). En efecto, descartando las diversas tentativas «revisionistas» por amalgamar el marxismo con movimientos filosóficos de tipo burgués, Horkheimer, a través de la «Zeitschrift», se propuso conducir, en contra de las secuelas de las filosofías «metafísicas» y «adialécticas», una batalla histórica que sería seguida por los restantes maestros de la Escuela. Batalla dirigida a hacer valer la superioridad del marxismo crítico-dialéctico sobre las restantes formas de pensamiento.

Horkheimer entra en conflicto, sobre todo con la *Lebensphilosophie* (desde Dilthey a Bergson), acusándola substancialmente de: a) subrayar excesivamente la subjetividad y la interioridad, a expensas de la di-

mensión «material» del vivir y de la acción histórico social; b) combatir la degeneración del racionalismo burgués mediante un pensamiento anti-intelectualista próximo a la irracionalidad, olvidando que, tal y como escribirá más tarde Adorno, «la filosofía exige hoy, como en tiempos de Kant, una crítica de la razón mediante ésta, no su apartamiento o eliminación» *(Dialettica negativa,* Turín, 1982, p. 76). Como veremos, los frankfurteses expondrán opiniones análogas a propósito de la fenomenología y del existencialismo (§899) hablando, a propósito de tales filosofías, de «formalismo», «esencialismo», «antihistoricismo», «subjetivismo», «idealismo», «conservadurismo», etc. Con el tiempo, las diatribas frankfurtesas han terminado dirigiéndose sobre todo hacia el *neopositivismo* (cuyos miembros fueron obligados también a emigrar a América, donde hallaron un clima más favorable a sus ideas). Dejando para más tarde la exposición de las relaciones entre positivismo y teoría crítica (§900) recordemos que uno de los primeros ataques al neopositivismo estaba representado por un artículo de Horkheimer publicado en la «Zeitschrift» en 1937. En tal trabajo —en el que aparece ya el *esquema* de fondo de todas las controversias posteriores— él afirma que, a diferencia del empirismo, que en ciertos aspectos, ha revestido históricamente una importancia crítica e innovadora (tanto es así que los iluministas han utilizado sus ideas para combatir la cultura y el orden social existente) las actuales formas de positivismo se caracterizan por una absolutización acritica de los «hechos» y por una aceptación conservadora del status quo burgués: «Metafísica neoromàntica y positivismo radical se fundan ambos sobre la triste constitución de una gran parte de la burguesía que ha renunciado por completo a la confianza de poder mejorar la situación confiando en su propia capacidad, y temiendo un cambio decisivo del sistema social se somete pasivamente al dominio de los grupos capitalistas más fuertes» (Il *più resente attaco della metafisica,* en *Teoria critica,* cit., II, ps. 89-90). Idèntica repulsa manifiestan Horkheimer y los frankfurteses hacia el *pragmatismo* (§895). Declaradas simpatías mostraron, por el contrario, para con el psicoanálisis.

892. MARXISMO Y PSICOANÁLISIS: LOS ESTUDIOS SOBRE LA RELACIÓN AUTORIDAD-FAMILIA Y SOBRE LA PERSONALIDAD AUTORITARIA.

A lado del hegelianismo y del marxismo, el psicoanálisis se ha configurado, desde un principio, como uno de los componentes de la configuración crítica de la Escuela de Frankfurt. Anteriormente, las relaciones entre marxismo y psicoanálisis habían sido bastante tensas. En efecto, aunque algunos intelectuales de izquierda (por ejem. Trotzki) habían mirado favorablemente a la psicología de lo profundo, el comunismo orto-

doxo había terminado por declarar tabú a Freud y a sus seguidores, y por exaltar aquella visión soviética del comportamiento que es la reflexión de Pavlov — la cual, hacia 1930, ya ocupaba un lugar preeminente en la cultura soviética. Por otro lado, la tentativa realizada por algunos psicoanalistas de conjugar marxismo y freudismo había tenido poco éxito, como lo atestigua el caso de W. Reich, expulsado tanto del Partido Comunista como de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Emprendiendo autónomamente un programa de acercamiento entre marxismo y freudismo, los frankfurteses demuestran considerar, por el contrario, al psicoanálisis como una posible ciencia «auxiliar» de la teoría crítica, o sea, como una forma de saber capaz de «mediar» entre la esfera económico-social (la «estructura» de Marx) y la esfera político-cultural (la «superestructura») y de actuar como el eslabón dialéctico que faltaba entre la ciencia de la sociedad y el estudio del comportamiento individual (inconsciente).

Este programa aparece como evidente desde el primer número de la «Zeitschrift» (1932), donde se encuentra un largo artículo de Erich Fromm —miembro contemporáneo del Instituto Psicoanalístico de Frankfurt y del Instituto para la investigación social— titulado *Método y deberes de una psicología social analítica* (trad. ital. en AA. Vv., *Psicoanalisi e marxismo,* Roma, 1972). En este trabajo Fromm, insistiendo en las afinidades teóricas entre marxismo y psicoanálisis, realza su *común* intento «materialistico» de proceder *más allá* de la "conciencia" y de las "ideas" que los individuos se hacen de sí mismos («ideologías» o «racionalización secundaria»), para así comprender las auténticas fuerzas motrices de la realidad humana. Al mismo tiempo, él hace notar cómo Marx y Freud, si bien encontrándose en la misma valoración materialista de la conciencia vista como una estructura profunda, o sea, no como motor del comportamiento humano, sino como «reflejo de otras fuerzas escondidas» (ob. cit., p. 104), se diferencian uno de otro por el hecho de situar, en la base de todo, fuerzas económicas por un lado y fuerzas psíquicas por el otro. Llegados a este punto, podría parecer que entre el planteamiento histórico-social del marxismo y el psicológico-individual del psicoanálisis existe, más allá de las anteriormente citadas concordancias formales, una insuperable discordancia de métodos y contenido.

En realidad, puntualiza Fromm, la contradicción es sólo aparente. En efecto, puesto que el individuo es constitutivamente un ser social, la verdadera psicología que es el psicoanálisis estará, a la fuerza, entrelazada con la verdadera sociología que es el marxismo. Idea tanto más correcta si se piensa que, si bien los primeros influjos decisivos sobre el niño que crece provienen de la familia, ésta última y todos los ideales educativos por ella representados están condicionados por el fondo social y de clase de la familia misma. En otros términos: «La familia es

el medio a través del cual la sociedad o la clase imprime sobre el niño y, por lo tanto, sobre el adulto la estructura correspondiente a ella y por ella específica: *la familia es la agenda psicològica de la sociedad» (Ib.,* p. 106). Pero si la acción de las estructuras sociales pasa a través de la psique y resulta *mediada* por la familia, el psicoanálisis, investigando respecto a estas realidades, puede representar un explícito «enriquecimiento» para el materialismo histórico. Obviamente, el tipo de pensamiento analítico que, no sin forzamientos, Fromm intenta «conciliar» con un marxismo, es una forma de psicoanálisis oportunamente «domesticado» y «depurado» de los elementos que lo hacen inconciliable con aquél: como la noción de «pulsión agresiva, la visión pesimista del hombre, la interpretación ahistórica del complejo de Edipo,... (cfr. sobre este particular, las observaciones de G. BEDESCHI, ob. cit., ps. 30-35 y sg.).

Una tentativa substancialmente análoga por acercar el marxismo y el freudismo está representada por el ensayo de Horkheimer *Historia y psicología* (1932) y por el trabajo de Fromm *La caracteriología psicoanalítica y su significado para la psicología social* (1932; cfr. §894). El fruto más relevante del hecho de poner el psicoanálisis al servicio del marxismo crítico se encuentra sin embargo en los *Estudios sobre la autoridad y la familia,* un trabajo colectivo de los más significativos del Instituto, publicado en París en 1936. Esta obra, que es el producto de los cinco primeros años de la dirección de Horkheimer y que testimonia «el refinamiento de los instrumentos heurísticos» empleados por la escuela frankfurtesa en el análisis, según ángulos inéditos, de las estructuras sociales reales (cfr. S. MORAVIA, *Adorno e la teoría critica della società,* Florencia, 1975, p. 10), se divide en tres secciones. La primera está compuesta por los ensayos teóricos e históricos de Horkheimer, Fromm y Marcuse; la segunda, por una serie de encuestas metódicas sobre la moral sexual y sobre la relación autoridad-familia; la tercera, por estudios puntuales con carácter monográfico. Prescindiendo de las últimas secciones y del esbozo de «historia de las ideas» de Marcuse, nos detendremos, sobre todo, en los análisis *teóricos* de Horkheimer y de Fromm —los filosóficamente más relevantes de la obra— procurando evidenciar los puntos en los que sus indagaciones resultan substancialmente convergentes.

En la «Parte sociopsicológica», Fromm se pregunta «cómo es posible que el poder dominante en una sociedad resulte verdaderamente tan eficaz como la historia nos demuestra» (trad, ital., Turín, 1974, p. 79). Cierto, observa, el poder y la potencia externa, personificados por las autoridades en cada momento dominantes, son elementos indispensables para que exista una sumisión y obediencia de las masas *(Ib.).* Sin embargo, como ya había observado Horkheimer en la «Parte general», la opresión «por sí sola, no basta para explicar por qué las clases dominadas

han aguantado el yugo durante tanto tiempo» *(Ib.,* p. 12). En consecuencia, rechazando la base teórica del poder como aparato terrorista basado en la violencia material, Fromm (sensible como todos los frankfurteses al problema de las articulaciones que median entre el ser y la conciencia) afirma también que «esto no ocurre solamente por el miedo al poder físico y a los medios físicos de represión. Es verdad que, excepcionalmente y por tiempo limitado, puede verificarse también por este motivo. Una subordinación que se fundara únicamente en base al miedo de los medios coercitivos reales, precisaría de un aparato de dimensiones tales que, a la larga, resultaría excesivamente costoso; la calidad de la prestación de trabajo de los individuos obedientes por el sólo miedo externo se vería paralizada de un modo tal que, cuando menos, resultaría intolerable para la producción en la sociedad moderna, y se crearía además una debilidad y una inquietud en todas las relaciones sociales» *(Ib.,* página 79).

Para explicar el *hecho* del dominio, tanto Fromm con Horkheimer, recurren al concepto sociopsicológico de una «interiorización de la opresión» a través de las instituciones sociales, evidenciando, una vez más, la familia: «Entre las relaciones que tienen un influjo sobre el carácter espiritual de la mayor parte de los individuos, tanto a través de mecanismos conscientes como inconscientes, la familia tiene una particular importancia. Lo que suceda en ella forma al niño desde la más tierna edad, y desarrolla un papel decisivo en la formación de sus capacidades. El niño que crece en el seno de una familia experimenta la influencia de la realidad, al igual que ésta es mediatizada por el círculo familiar» *(Ib.,* p. 47). Por lo cual, continua Horkheimer, la familia, siendo una de las más importantes agencias educadoras, provee a la reproducción de los caracteres humanos solicitados por la sociedad y les suministra la indispensable actitud ante el comportamiento autoritario del cual depende en gran medida la subsistencia misma del ordenamiento burgués *(Ib.).* En efecto, en la familia «el padre tiene, en última instancia, siempre la razón» *(Ib.,* p. 55) y el niño percibe la sobresaliente superioridad del progenitor en todos los aspectos, desde el de la fuerza física al intelectual, desde el trabajo al apetito en la mesa (piénsese en la «carta al padre» de Kafka). Esto hace que la necesidad de una jerarquía autoritaria se haga en la mente del muchacho, «tan familiar y obvia que también la tierra y el universo, e incluso el más allá, sólo puedan ser experimentados bajo este aspecto» *(Ib., p.* 54).

Establecidas estas premisas, Horkheimer —tendiendo un puente entre el materialismo histórico y el psicoanálisis— sostiene que «cada uno de los mecanismos que están obrando en la familia para la formación autoritaria del carácter han sido investigados, sobre todo, por el psicoanálisis de lo profundo» (Ib., p. 56). En efecto, este último ha demostra-

do cómo las relaciones del niño con los padres, o con quienes les substituyan, condicionan el sentido de inferioridad de la mayor parte de los hombres y determinan «la concentración de toda la vida psíquica en torno al concepto de orden y de subordinación» *(Ib.)*. Sobre esta serie de problemas, el verdadero «especialista» es en cualquier caso Fromm, quien remitiéndose a la tesis central de Horkheimer, pero llevando el discurso a un plano más teóricamente psicoanalítico, escribe: «a través del Super-yo, la potencia externa se ve transformada, y precisamente de externa a interna. Las autoridades, en cuanto representadas por la potencia externa, son interiorizadas, y el individuo actúa conformemente a sus órdenes y prohibiciones, no sólo por el miedo a los castigos exteriores, sino por el miedo de la condición psíquica que ha erigido en sí mismo» *(Ib.*, p. 80). Este mecanismo de «introyección» de la autoridad, según Fromm, funciona con modalidades análogas tanto para con la autoridad *paterna* como para con la autoridad *social*. En efecto, a través de la identificación con el padre y la interiorización de sus demandas y prohibiciones, el Super-yo es investido de los atributos de la moral y del poder. A continuación, el Super-yo es *proyectado* de nuevo sobre los depositarios de la autoridad social. En otras palabras, el individuo inviste a la autoridad efectiva con los atributos del propio Super-yo *(Ib.)*.

A través de estos actos de proyección del Super-yo sobre las autoridades, estas últimas se substraen ampliamente a la crítica racional, y se las cree poseedoras de moralidad, sabiduría y capacidad, en una medida ampliamente independiente de su manifestación real. Esta «transfiguración» de la autoridad a través de la proyección de las cualidades del Super-yo, explica en efecto, según Fromm, aquella «veneración» por la autoridad que constituye una gran parte del vivir social. En efecto, le sería «muy difícil al adulto crítico tener el mismo sentido de veneración hacia las autoridades sociales dominantes, si ellas, a través de la proyección del Super-yo, no mantuvieran efectivamente las mismas cualidades que tuvieron en su momento los padres para con el niño acritico» *(Ib.*, p. 80). Hasta aquí puede parecer que entre marxismo y freudismo existe plena armonía. En realidad, observa Fromm, la concepción psicoanalítica tradicional resulta problemática a causa de la insuficiente valoración de la conexión existente entre la estructura familiar y la estructura social *(Ib.*, p. 83). Por ejemplo, cuando Freud dice que en el curso del tiempo los representantes de la sociedad se amparan en la figura del padre, esto es justo en cierto sentido externo y temporal, pero tal afirmación debe ser completada por la afirmación inversa, es decir, que el padre se sitúa al lado de las autoridades dominantes en la sociedad *(Ib.)*. En otras palabras, «la autoridad de que goza el padre en la familia no es una autoridad casual, "integrada" luego de las autoridades sociales; la autoridad del *pater familias* se funda, en último análisis, en la estructura autoritä-

ria de la sociedad en su conjunto. El padre, en la familia, es ante el hijo el primer (en el tiempo) mediador de la autoridad social, pero de ésta él es (en el contenido) no el modelo, sino el reflejo» *(Ib.).*

En cuanto espejo o lugar de mediación de la autoridad social, la familia representa, por su propia constitución, la célula conservadora que garantiza el status quo del cuerpo económico y político. Por eso, observa Horkheimer, «toda tentativa de mejorar las condiciones de la familia independientemente de la totalidad sigue siendo, al menos hoy, necesariamente sectaria y utópica, y desvía simplemente los deberes históricos que urgen» *(Ib,* p. 50). Tanto es así que todos los movimientos conservadores —políticos, morales o religiosos— han tenido muy clara la importancia básica de la familia como impulsora del carácter autoritario y se han impuesto como deber la consolidación de la misma con todos sus presupuestos, como la prohibición de la relación extra-matrimonial, la propaganda para la procreación y la educación de los niños, la relegación de la mujer al hogar doméstico, etc. *(Ib.,* ps. 58-59). En consecuencia, escribe Horkheimer, uniendo de un modo típicamente frankfurtés freudismo, marxismo y de perspectiva revolucionaria «hasta que la estructura fundamental de la vida social y la cultura de la época contemporánea, que reposa sobre ella, no se transformen radicalmente, la familia ejercerá su insubstituible función como productora de determinados tipos de caracteres autoritarios» *(Ib.,* p. 58).

Otro de los documentos fundamentales de la psico-sociologia frankfurtesa es *La personalidad autoritaria* (1950), que forma parte de la monumental investigación colectiva *Estudios sobre prejuicio,* promovida, en el exilio americano, por S. H. Flowerman y por Horkheimer (que no obstante no participó en la redacción de la obra). *La personalidad autoritaria* (vol. III de los *Studies in Prejudice),* escrita por T. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson y R. N. Sanford, se propone sacar a la luz tanto el «tipo antropológico» capaz de favorecer el nacimiento de los regímenes autoritarios y represivos, como el «potencial fascistico» ínsito en las sociedades liberal-democráticas. La tipología del carácter autoritario, tal como emerge del volumen, presenta, utilizando las palabras de Horkheimer en *The Lessons of Fascism:* «la adopción mecánica de los valores convencionales; la ciega subordinación a la autoridad combinada con un odio ciego hacia todos sus opositores, los diferentes, los excluidos; el rechazo de un comportamiento introvertido; un pensamiento rígidamente estereotipado; una tendencia a la superstición; una devaluación mitad moralista, mitad cínica de la naturaleza humana; la tendencia a la proyección» (trad. ital. en *La società di transizione,* cit., ps. 48-49).

893. CARACTERES GENERALES DE LA «TEORÍA CRÍTICA». MARXISMO Y UTOPÍA.

Simultáneamente a esta obra de confrontación (y de polémica) con el cuadro histórico y cultural contemporáneo, el pensamiento frankfurtés ha ido asumiendo cada vez más con mayor claridad aquella fisonomía peculiar de «teoría crítica de la sociedad» (o neomarxismo crítico y dialéctico) que, desde Horkheimer en adelante, se ha convertido en la bandera de la Escuela.

Globalmente considerada, la teoría de los frankfurteses es, o intenta ser, una mirada crítica al mundo teniendo como fin la transformación revolucionaria de la sociedad. Una primera característica de la misma es la *globalidad* y la *interdisciplinariedad* del método de investigación. Rechazando cualquier perspectiva analítico-sectorial de tipo «burgués», la Escuela de Frankfurt se propone, en efecto, reproducir la complejidad dialéctica de su objeto de estudio (la sociedad de hoy) a través de una serie de trabajos colectivos y multi-disciplinarios. Este plan de indagación resulta claro desde el *exordio* horkheimeriano, promotora de un planteamiento social-filosófico abierto a las integraciones empíricas: «la filosofía social debe ocuparse, sobre todo, de aquellos fenómenos que pueden ser entendidos sólo en conexión con la vida social de los hombres: del Estado, del derecho, de la economía, de la religión; en resumidas cuentas, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad» *(La situazione attuale della filosofia della società...,* cit., p. 28).

No obstante, el verdadero y propio «manifiesto» de esta tendencia es el prefacio al primer número de la «Zeitschrift für Sozialforschung», en el cual se lee: «La revista tiene como punto de mira la promoción de la teoría del proceso social actual mediante la concentración en los problemas de la sociedad de todas las ciencias especialmente importantes para su constitución. Las fuerzas económicas, psicológicas y específicamente sociales deben ser estudiadas a través de investigaciones en los respectivos sectores del saber en la perspectiva de su eficacia social. La revista trata también cuestiones filosóficas y de visión del mundo cuando son significativas para la teoría de la sociedad. Con la aplicación de los nuevos métodos y los datos de las ciencias especiales debe hacerse posible la comprensión de los procesos especiales... Entre los problemas específicos está, en primer lugar, el de la conexión entre los ámbitos culturales particulares, su recíproca dependencia y la conformidad a leyes de cambio. Una de las tareas primordiales para la solución de este problema es la constitución de una psicología social que salga al encuentro de las necesidades de la historia... Incluso si la revista está preferentemente orientada a una teoría de la historia de nuestra época, precisa de investigaciones históricas extendidas a las épocas más diversas... no deberán faltar

tampoco investigaciones sobre la dirección del futuro desarrollo histórico... Análogamente, no es posible un conocimiento de la sociedad actual sin el estudio de las tendencias que en ella llevan hacia una planificación económica...» (ZfS, Jahrgang I, 1932, ps. i-ii; cfr. A. SCHMIDT, ob. cit., ps. 99-100).

Una segunda característica de la teoría *crítica,* que define su «criticidad» programática, consiste en el rechazo de tomar la realidad tal como es y en la «encarnizada voluntad de transformarla» *(Teoria critica,* cit., vol. I, p. 190). Persuadidos de la inadecuación entre realidad y razón y convencidos de que el ser no es una estructura cerrada y pre-constituida, sino un campo abierto de condiciones sobre las cuales se puede intervenir dialécticamente, los frankfurteses —en contraposición a toda filosofía justificadora de lo existente— sostienen, que el mundo ya no *se halla* conforme con las espectativas racionales de los individuos, sino que debe ser sometido por ellos. Como puntualiza Horkheimer, si el juicio categórico es típico de la sociedad pre-burguesa («es así, y el hombre no puede hacer nada»); si el hipotético y disyuntivo es propio del mundo burgués («en ciertas circunstancias puede producirse este efecto, o es así o bien es de otro modo»); para la teoría crítica vale el principio: *«no es necesariamente así, los hombres pueden modificar el ser, las condiciones para hacerlo se dan ahora» (Ib.,* vol. III, ps. 171-72, nota; las cursivas son nuestras).

Todo esto presupone obviamente, en antítesis a toda profesión de «evaluabilidad» (cuya contrapartida inevitable es una afasia conservadora en relación con lo negativo del mundo), que la filosofía social, entendida como «interpretación filosófica del destino de los hombres» *(La situazione attuale,..,* cit., p. 28), tenga la posibilidad, e incluso el derecho-deber de «criticar» el presente a la luz de una serie de *criterios* o de *valores* englobados en la idea-proyecto de una «comunidad de hombres libres» *(Teoria critica,* cit., vol. II, p. 162) capacitada para garantizar «la felicidad de todos los individuos» *(Ib.,* p. 191) de un modo adecuado a las necesidades y las exigencias de la especie *(Ib.,* II, p. 189).

Por estos sus aspectos de fondo, la teoría crítica, situándose más allá de la tradicional oposición entre materialismo e idealismo, intenta ser realista y utópica a un tiempo. *Realista,* puesto que al no pensar que el espíritu sea «una entidad autónoma, separada por la existencia histórica» *(Ib.,* I, p. 9), acaba estando marxísticamente adherida a la sociedad en su desenvolverse «material», y hostil, por principio, a toda perspectiva interiorística, que olvida el hecho de que no basta «superar las antítesis *en el* pensamiento, sino que se precisa a su vez de la lucha histórica» *(Ib.,* I, p. 263; las cursivas son nuestras). *Utopistica,* puesto que viendo en la *humanitas* una promesa *todavía* por mantener y un valor *todavía* Por realizar (cfr. G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia,* Verona, 1974,

p. 153), mira sobre todo al futuro, convencida de que «las posibilidades del hombre son otras que las de realizarse en aquello que es dado hoy en día, otras que la acumulación de poder y de provecho» *(Teoria critica,* cit., vol. II, p. 191).

La naturaleza «utopista» de la teoría crítica —entendiendo por utopía «la crítica de aquello que es y la representación de aquello que debería ser» *(Gli inizi della filosofia borghese della storia,* cit., p. 63), o sea, no el ensueño abstracto de lo irrealizable, sino la lucha concreta por aquello que, aunque no hallándose hoy en la realidad, podría mañana encontrársele «lugar»— ha sido asumida y defendida por todos los frankfurteses, unánimemente persuadidos de que sólo pensando «aquello que es» *a la luz* de «aquello que no es» se puede hacer teoría auténtica (y no ideológica).

Emblemáticas son, a este propósito, las afirmaciones de Marcuse, que en *Philosophie und Kritische Theorie* (1973) defiende el binomio filosofia-utopia («El elemento utopistico ha sido, por mucho tiempo, el elemento progresivo de la filosofía: tales fueron las construcciones del Estado mejor, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz perpetua»; trad, ital., en *Cultura e società,* cit., p. 95) y que en la *Nota sobre la dialéctica* (1960), refiriéndose a Mallarmé, sentencia: «Lo ausente debe estar presente en cuanto la mayor parte de la verdad reside en lo ausente», «el pensamiento es, en efecto, el trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe», «¿qué somos entonces nosotros sin la ayuda de aquello que no existe?» (en *Ragione e rivoluzione,* Bolonia, 1976, p. 16). A análogas tesis recurre también continuamente Adorno, para quien la filosofía es el intento de considerar las cosas desde el punto de vista de la futura redención.

Esto no significa que la filosofía, para los maestros de la «Kristische Theorie», deba ofrecer un prototipo detallado del no-aún. El «futuro» o «lo otro», para ellos, permanece substancialmente *indecible,* exactamente como el Dios de la tradición hebraica del que hablará Horkheimer. El deber del pensamiento no es el de anticipar la configuración *concreta* del futuro, sino el de denunciar el presente y sus males. En otros términos, «se trata de una utopía que tiene un carácter más negativo que positivo, porque, a diferencia de la utopía clásica (Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier), la cual prescribía a veces hasta los detalles y la forma de la ciudad ideal, se concreta sobre todo en la crítica disolvente de la sociedad real» (N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía,* edi. Hora, Barcelona, 1994, vol. III, p. 800). Esta fidelidad a la utopía *negativa* ha sido repetida por los frankfurteses hasta el fin: «Profeso la teoría crítica; puedo, por lo tanto, decir qué cosa es falsa, pero no sé especificar qué cosa es justa» *(Zur Kritik gegenwärtigen Gesellschaft,* 1968, trad, ital., en *La società di transizione,* cit., p. 150). Es más, según el último

Horkheimer, la imposibilidad de definir el bien forma parte de nuestra constitutiva finitud y representa un útil antídoto contra dogmatismo absolutista (religioso o político) de aquellos que, pretendiendo conocer la idea del Bien, han hecho, por lo general, sufrir al prójimo: «nosotros podemos definir los males, pero no podemos decir qué cosa es absolutamente justa... El "duce" llámese Stalin o Hitler, presenta su nación como el bien supremo, afirma saber qué cosa es el bien absoluto, y los demás son el mal absoluto. A esto, la crítica debe oponerse, porque nosotros no sabemos qué cosa es el bien absoluto y, ciertamente, no lo es ni nuestra nación ni cualquier otra» *(Kritische Theorie gestern und heute;* conferencia veneciana de 1969; *editada en La società di transizione,* ob. cit., página 171).

La privilegiación del pensamiento negativo representa también el *trait d'union* entre la Escuela y el arte vanguardista, del que ella ha recibido varias influencias y con la cual, en virtud de sus actitudes de «rechazo» de lo existente, presenta declaradas afinidades electivas. En efecto, contrariamente a la doctrina leninista de la *Tendenzliteratur,* fautora del arte comprometido y politizado, y a las doctrinas de Lukács (§879) que llevan a ver en las obras de arte de vanguardia un signo de la decadencia burguesa, los frankfurteses, practicando una distinta sociología y filosofía del arte, perciben más bien una denuncia (indirecta) de la falta de lógica y de los tormentos no resueltos de la sociedad contemporánea, y la aspiración a un mundo totalmente *diferente* del actual (§902 y 908).

Delineadas la formación y las temáticas generales de la Escuela, sólo nos queda pasar al estudio de cada una de sus figuras. Ahora, si «la Escuela de Frankfurt» es una expresión con la cual se designa: «un *suceso* (la fundación del Instituto), un *proyecto científico* (denominado "filosofía social"), un *modo de proceder* (llamado "teoría crítica"), y, en fin, una *corriente* o movimiento» (PAUL LAURENT ASSOUN, *La Escuela de Frankfurt),* es indudable que sus mayores representantes, o sea, aquellos que han encarnado su identidad histórica y teórica, han sido Horkheimer, Adorno y Marcuse.

894. HORKHEIMER: LA LÓGICA DEL DOMINIO Y LA DIALÉCTICA AUTODESTRUCTIVA DEL ILUMINISMO.

MAX HORKHEIMER nace en Stuttgart en 1895, de una familia burguesa acomodada, por la que será educado dentro del espíritu del hebraísmo. En un principio trabaja al lado de su padre. A pesar de haber interrumpido sus estudios, no abandona sus intereses intelectuales. Escribe una serie de novelas, que sin embargo no publica. Durante su aprendizaje profesional y comercial encuentra a las dos personas que le serán

más cercanas en su vida: Rose Riekher y Friedrich Pollok. La primera, no obstante la inicial aversión de la familia, molesta por la elección «anticonformista» del hijo (Rose-Maidon era la secretaria del padre, era algo mayor y, sobre todo, no era hebrea) se convertirá en la amada consorte del filósofo: «mi matrimonio —dirá en una entrevista en 1970— se ha desarrollado de una forma tal que no sólo mi mujer habría dado su vida por mí, sino que ella es para mí la realidad más bella y más alta». El segundo, conocido estudioso de economía política, será hasta su muerte el amigo y confidente inseparable.

A los 18 años, en 1913, lee a Schopenhauer, del cual recibe una duradera influencia (el filósofo del dolor, será siempre para Horkheimer uno de los predilectos «compañeros del espíritu»). En 1918 se inscribe en la Universidad. En 1922 obtiene el doctorado *summa cum laude* con una tesis sobre Kant, escrita bajo la supervisión de Hans Cornelius, un estudioso de tendencias neocriticistas. En 1930 asume el cargo de profesor agregado de filosofía social en la Universidad de Frankfurt y de director del Instituto — cuyas vicisitudes, como hemos visto, quedarán desde entonces ligadas a su nombre: «No tenéis idea, dirá Pollok, de la cantidad de cosas, en la historia del Instituto y en los escritos de sus mienbros, que derivan de Horkheimer. Sin él probablemente todos nosotros nos habríamos movido en una dirección distinta (cfr. M. JAY, ob. cit., p. 445). En 1950, después del período americano (§889), regresa a Alemania, donde se había abierto de nuevo el Instituto cerrado 17 años antes por los nazis. Reanuda, junto a Adorno, la dirección de la Escuela y recupera su cátedra universitaria; en 1951 es elegido Rector de la Universidad de Frankfurt «idolatrado por los frankfurteses que eran felices por haber recuperado por lo menos a uno de los supervivientes de la cultura de Weimar. Frecuentaba a Konrad Adenauer y aparecía a menudo en la radio, en la televisión y en las páginas de los periódicos» *(Ib.,* p. 454). Desde 1954 hasta 1959 enseña de nuevo en América, en Chicago. Mientras tanto, se aleja cada vez más del marxismo, hasta el punto de autorizar con «titubeos» (en 1968) la publicación de los ensayos de los años treinta, con el temor de indeseadas instrumentaciones políticas. Abandona la enseñanza y la dirección del Instituto, por límites de edad, se traslada más tarde a Suiza, donde muere, en Lugano, en 1973. Entre sus obras recordamos los artículos aparecidos en la «Zeitschrift» (1932-41) y recogidos más tarde en *Teoría crítica* (1968), *Los inicios de la filosofía burguesa de la historia* (1930), *Hegel y la metafísica* (1932), *Crepúsculo* (1934), *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936), *El estado autoritario* (1942, inédito), *Dialéctica del iluminismo* (1947), *Eclipse de la razón* (1947), *La nostalgia del totalmente otro* (1970), *La sociedad de transición* (1972), *Estudios de filosofía de la sociedad (1972), Cuadernos, 1950-1969(1974).* Actualmente, la editorial Fischer de Frankfurt está preparando los *Gesammelte Schriften.*

Ante la *alienación* contemporánea del hombre, encarnada en la racionalidad homicida de los campos de concentración nazis, el poder terrorista de Stalin y la manipulación del individuo en la sociedad de masas, Horkheimer y Adorno se preguntan *por qué* la humanidad «en vez de entrar en un estadio verdaderamente humano se hunde en un nuevo tipo de barbarie». La respuesta a esta pregunta focal de la meditación frankfurtesa de los años cuarenta, que refleja la curva pesimista de un pensamiento desilusionado por los excesivos eventos de la historia, está contenida en la *Dialéctica del ilumnismo,* una investigación iniciada en 1924, terminada en 1944 y publicada en Amsterdam en 1947. En ella, Horkheimer y Adorno esbozan un tipo de sociopatología que procede de la sintomatología a la etiología. En efecto, siguiendo los pasos de un análisis descriptivo de la «enfermedad» de la civilización moderna, intentan elevarse a una interpretación filosófica de sus razones ocultas.

En el *Prefacio* a la nueva edición alemana de 1969 los autores declaran que «Ningún extraño podrá fácilmente hacerse una idea de la medida en la cual somos responsables ambos de cada una de las frases. Secciones enteras las hemos dictado conjuntamente; la tensión de dos temperamentos espirituales que se han aliado en la *Dialéctica* constituye su elemento vital» *(Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragment,* trad, ital., Turín, 1966. Las citas siguientes se refieren siempre a la edición de 1980, que es la primera edición íntegra de la obra. El texto arriba expresado se halla en la p. vii). En consecuencia, más allá de las discordantes suposiciones, los críticos (para una reseña razonada: cfr., por ejemplo, S. PETRUCCIANI, *Razón y dominio, Lo auténtico de la racionalidad occidental en Adorno y Horkheimer,* Roma, 1984, cps. I y II), resulta aún difícil establecer con exactitud la aportación *efectiva* de cada uno de los dos. Parece de todos modos que la idea del libro y algunas de sus categorías-tipo, por ejemplo la del «iluminismo» y de la «razón instrumental» llevan el sello determinante, aunque no exclusivo, de Horkheimer.

Ambos autores de la *Dialéctica* están convencidos de que la alienación contemporánea ahonda sus raíces en la «lógica del dominio» propia de Occidente y de la civilización humana en general, o que «la furiosa locura colectiva de hoy» estaba «ya presente en germen en la objetivación primitiva, en la mirada con la cual el primer hombre vio el mundo como una presa» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 151). En efecto, a diferencia del marxismo tradicional, propenso a ver la fuente de todos los males en la propiedad privada, Horkheimer y Adorno consideran que no es tanto la propiedad privada quien genera la actitud del dominio y de la apropiación cuanto la actitud del dominio y de la apropiación es lo que genera la propiedad privada. Por lo demás, argumentan

los dos autores, si fuera verdadera la crisis del marxismo ortodoxo, una vez abolida la propiedad privada debería decaer también el dominio. En cambio, la supresión de la propiedad privada de los medios de producción no implica, automáticamente, la eliminación de las distintas formas de dominio. Es más, estas últimas, como lo atestigua la evolución histórica del comunismo soviético, pueden resurgir bajo formas nuevas y aún más opresivas que las anteriores. Por lo cual, la inadecuación práctica de la teoría marxista clásica no hace más que confirmar la inadecuación teórica de la diagnosis marxista clásica.

Establecido que el dominio, con respecto a la propiedad privada, es un elemento fundador y no fundado, se trata de iluminar sus matrices y sus formas. Según nuestros autores, la lógica del dominio resulta substancialmente idéntica a la lógica *iluminística.* Obviamente, en este contexto, el concepto de «iluminismo» experimenta una evidente ampliación de significado, en cuanto deja de identificarse con aquello que los historiadores de la cultura todavía entienden con tal expresión (la filosofía de la *Aufklarung* del setecientos) para volver a ser una categoría típico-ideal apta para aludir a aquella línea del pensamiento «burgués» moderno que, partiendo de Descartes y Bacon, celebra sus triunfos en la cultura del setecientos y, más tarde, tras su estela, en el positivismo, el neopositivismo y el pragmatismo. Tanto es así que Adorno, en sus lecciones sobre terminología filosófica, advierte que el concepto de iluminismo reviste un «sentido extraordinariamente amplio», que comprende las «más diversas corrientes a partir de Descartes y Bacon» *(Philosophische Terminologie,* trad, ital., Turín, 1975, vol. I, p. 60).

Aunque hallando su propia manifestación *teórica* en determinados sistemas filosóficos, el iluminismo del que nos hablan Horkheimer y Adorno no se agota en una simple línea de pensamiento, puesto que se identifica con alguno más original, o sea, con la *praxis* misma (en el sentido marxianamente amplio del término) de la lógica del dominio. Tanto es así que, entendido «en el sentido más amplio de pensamiento en continua progresión» («im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkes das Ziel verfolgt») *(Dialettica dell' illuminismo,* cit., p. 11; cfr. T. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften,* Bd. 3, p. 19) ello acaba por coincidir con la historia misma de la civilización: «historia universal e iluminismo se vuelven la misma cosa» *(Ib.,* p. 53). Y puesto que para los frankfurteses decir iluminismo es decir burguesía, el concepto de «sociedad burguesa» experimenta, en sus obras, una correspondiente y análoga ampliación de significado, hasta el punto de que la *Odisea,* para ellos, se configura como «uno de los primeros documentos representativos de la civilización burguesa occidental» *(Ib.,* p. 8). En efecto, Horkheimer, en una carta de 1942 a L. Lòwenthal, escribe que «el iluminismo es aquí idéntico al pensamiento burgués, e incluso al pensamiento en general, dado que no

hay pensamiento, propiamente hablando, que en las ciudades». *Genéticamente* hablando, la actitud «iluminista» emana de un primordial impulso de auto-afirmación egoísta del hombre frente a la realidad, dictado, además de por el miedo a la muerte, por el miedo a lo «otro» y a lo «desconocido». Aunque se proponga combatir el mito, el iluminismo nace, pues, de un miedo mítico e irracional frente a las fuerzas que circundan el yo, y del consiguientemente proyecto de hacerse «dueño» suyo a través de su violenta fagocitación: «el iluminismo... ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y de hacerlos dueños» *(Ib.,* p. 11). En la base del iluminismo se encuentra, pues, una relación deformada entre el hombre y el ser consciente, consiguiente a la ruptura de la unidad y de la armonía entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, y al esfuerzo, por parte del hombre y del sujeto, por *imponerse* sobre la naturaleza y sobre el objeto, hasta la paranoica situación final en la cual «el sujeto es el centro» y «el mundo es sólo una ocasión para su delirio» *(Ib.,* p. 205). Sin embargo la lógica dominadora del iluminismo resulta enteramente minada por una dialéctica *auto-destructiva* que, trastocándose «objetivamente en locura» *(Ib.,* p. 219), lleva al hombre a perderse a sí mismo y a ser esclavo de su lógica de potencia. En efecto, «la tierra iluminada resplandece a la enseña de su triunfal desventura» («Aber die vollends aufgeklàrte Erde strahlt im Zeiche triumphalen Unheils» *(Ib.,* p. 11; cfr. T. W. ADORNO, *Ges. Schr.,* cit., p. 19).

Esto sucede porque el hombre, en su intento de ser el señor del mundo, en realidad se somete a sí mismo. En efecto, ahora «cortado» de la naturaleza, se convierte en un «instrumento» de los otros hombres y de sus mismas producciones, o sea, en un ser «alienado». Tanto más cuanto el proyecto iluminístico de la «conquista» del ambiente implica una antinatural ética de sacrificio, o sea, una renuncia por parte del individuo a las llamadas del instinto y del placer, en favor del trabajo y de la fatiga: «La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia» *(Ib.,* p. 62). Ya Fromm, en un artículo de 1932 titulado *La caracteriología psicoanalítica y su significado para la psicología social,* había sacado a relucir (tras la estela de Weber, Sombart, Troeltsch, etc.) cómo la mentalidad burguesa, junto al «desencanto del mundo», comporta escoger el «deber» en lugar del «placer», y cómo la devaluación burguesa de la sexualidad («Goza poco, recomendaba Franklin, el placer de la carne, excepto por motivos de salud o por condescendencia, nunca hasta llegar a cansarte o a debilitarte») implica, junto al maníaco culto al «orden», un tipo de hombre en posesión de un carácter psicoanalíticamente definido como «anal» (trad, ital., en AA. Vv., *Psicoanalisi e marxismo,* cit., p. 146; cfr. G. BEDESCHI, ob. cit., ps. 35-38).

Retomando este tipo de discurso, pero más allá de las preocupaciones «freudianas» de Fromm y en conexión con su comentario histórico-filosófico de las desventuras de Occidente, Horkheimer y Adorno ven en el «burgués» Ulises un caso paradigmático del espíritu iluminístico del sacrificio. En efecto, del mismo modo que Odiseo rechaza probar la flor de loto y comer los bueyes de Hiperión, para no disuadirse de su obligatoria misión, o acepta las invitaciones de «lecho y amor» de Circe (Odisea, X, 333 y sg), pero sólo después de que la maga haya jurado no transformarlo en cerdo, así el burgués puede consentir el placer sólo si ello no le impide conseguir sus fines. En una sociedad basada sobre el orden jerárquico y clasista de la división del trabajo, el «sacrificio» resulta sin embargo *desigualmente* repartido. En efecto, si bien el señor y el esclavo deben renunciar *ambos* al instinto, es el primero quien *establece* el tipo de sacrificio que el segundo debe aceptar. Para Horkheimer y Adorno esta situación se encuentra aludida sugestivamente en el encuentro de Ulises con las sirenas, «alegoría presagiadora de la dialéctica del iluminismo» *(Dialéctica del iluminismo,* cit., p. 42). Como es conocido, «el astuto navigator», para escuchar el canto hechicero de las sirenas se hace atar al palo mayor del barco, después de haber tapado con cera los oídos de sus compañeros de viaje. De esta forma él puede oír sus cantos sin ceder a la destructora invitación al placer y a la felicidad. Así, mientras «frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y dejar todo aquello que está a un lado», Ulises, si bien yendo al encuentro de sus llamadas de gozo, resulta igualmente atado al papel del deber: «Él oye, pero impotente, atado al palo del barco, y cuanto más fuerte se vuelve la tentación, con más fuerza se hace atar; al igual que, más tarde, también los burgueses se negarán con igual tenacidad a la felicidad, cuando más —aumentando su poder— la tendrán a su alcance. Aquello que ha oído quedará para él sin continuación: él no puede hacer otra cosa que indicar con la cabeza que lo desaten, pero será demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, saben únicamente del peligro del canto y no de su belleza, y lo dejan atado al palo para salvarlo y para salvarse ellos mismos con él. Ellos reproducen, con la suya propia, la vida del opresor, que ya no puede sarlirse de su rol social. Los mismos vínculos con los que está atado irrevocablemente a la praxis mantienen a las sirenas lejos de la praxis: su tentación es neutralizada a puro objeto de contemplación, a arte. El encadenado asiste a un concierto, inmóvil al igual que los futuros oyentes, y su grito apasionado, su petición de ser liberado, muere ya en un aplauso» *(Ib.,* ps. 41-42).

895. HORKHEIMER: LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y DE LAS FORMAS DE PENSAMIENTO CONEXAS A LA PRAXIS DEL DOMINIO.

Nacido como proyecto de hacer al hombre «dueño del ser» y de sacar al individuo «de su estado de minoría de edad», el iluminismo se ha girado —desde Odiseo a la actual sociedad tecnológica— hacia una inmolación del hombre mismo. Surgido como enemigo implacable del mito, él mismo ha acabado por revelarse como un mito, cuyo precio es la alienación progresiva de la especie. Según Horkheimer, en la base de esta dialéctica suicida está el triunfo de la «razón subjetiva», que él examina críticamente, sobre todo en *Eclipse de la razón,* una obra contemporánea de la *Dialéctica del iluminismo,* de la cual retoma y desarrolla algunas problemáticas.

En *Eclipse de la razón,* publicada en 1947, pero basada en una serie de conferencias pronunciadas 1944 en la Columbia University, Horkheimer —convencido de que «la denuncia de lo que comúnmente se llama razón es el mayor servicio que la razón puede hacer a la humanidad» *(Ob.,* cit., p. 160)— distingue entre una razón *objetiva* y una razón *subjetiva.* La primera es la de los grandes sistemas filosóficos (por ej.: Platón, Aristóteles, La Escolástica y el idealismo alemán) que tiende a individuar una razón capaz de hacer la función de *substancia* de la realidad y de *criterio* del conocimiento y del obrar, o sea, de guía para cuestiones de fondo como: «la idea del máximo bien, el problema del destino humano, el modo de realizar los fines últimos» *(Ib.,* p. 12). La segunda es la que se niega a conocer un fin último o, en general, a *valorar* los fines, deteniéndose solamente en establecer la *eficacia* de los medios. En otros términos, la razón subjetiva es propia de un tipo de racionalidad formal o instrumental que se limita a estudiar la *coherencia interna* de un determinado procedimiento, y la *funcionalidad* de ciertos medios en relación con ciertos fines, juzgando imposible un examen «científico» y «racional» de los fines, los cuales, perteneciendo al mundo del *deber-ser,* escaparían a toda comprobación empírica: «Subjetivándose, la razón también se ha formalizado». El formalizarse de la razón tiene implicaciones teóricas y prácticas de gran alcance. Para la concepción subjetivista, el pensamiento no puede ser de ninguna utilidad para establecer si un fin es deseable en sí. La validez de los ideales, los criterios de nuestras acciones y convicciones, los principios básicos de la ética y de la política, todas nuestras decisiones fundamentales, se hacen depender de factores distintos de la razón» *(Ib.,* ps. 14-15).

En efecto, si la razón, comportándose como órgano planificador «neutral hacia los fines», se reduce a una «finalidad sin fin alguno» por ello, se puede utilizar para todos los fines» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 94), resulta evidente que los fines se propondrán no en base a motiva-

dones objetivas, o sea, con referencia a la realidad y a la verdad, sino en base a motivaciones extra-racionales y utilitarísticas: «La razón ya se ha sometido completamente al proceso social; criterio único ha llegado a ser su valor instrumental, su función de medio para dominar a los hombres y a la naturaleza» *(Eclisse della raggione*, cit., p. 25). Tanto es así que los «oscuros escritores de la primera burguesía, tales como: Maquiavelo, Hobbes y Mandeville» se han hecho «portavoces del egoísmo del sujeto» y «han denunciado la armonía aun antes de que fuera elevada a doctrina oficial de los otros, de los serenos, de los clásicos» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 96). Análogamente, la literatura negra de De Sade, a la cual Horkheimer y Adorno dedican varias páginas de su obra, no ha hecho más que revelar y llevar a sus más crudas y coherentes consecuencias al egoísmo latente en la psique burguesa. En todo caso, si a los individuos se les impide la posibilidad de discutir críticamente sobre sus fines, estos últimos acabarán completamente en poder de los individuos y de los grupos que detentan, cada vez las riendas del poder (como los capitalistas de Occidente o los burócratas de la URSS). De ahí la paradoja típica de nuestra época: por completo racionalizada y tecnificada por lo que se refiere a los medios (incluidos los *lager)* pero supeditada a las decisiones irracionales del Poder por lo que se refiere a los fines.

Esto no significa que Horkheimer proponga una *vuelta* a la razón objetiva del pasado: «La tarea de la filosofía no consiste en defender obstinadamente una de estas dos concepciones a expensas de la otra, sino en alentar la crítica recíproca» por cuanto «falso no es uno u otro de estos dos conceptos, sino la hipostización de uno de ellos a expensas del otro» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 150).

La estigmatización horkeimeriano-adorniana de la razón subjetiva (recordemos que en la edición alemana *Eclipse of reason* ha sido incluido en un volumen titulado *Zur Kritik der instrumemtellen Vernunft,* Frankfurt, 1967), está unida estrechamente a una reseña polémica de aquellas filosofías de la modernidad que han acompañado y favorecido la aparición de la forma mentis según la cual: «el ser es visto bajo el aspecto de la manipulación y de la administración» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 90) y el yo es considerado en la perspectiva del «omnipotente mero tener» *(Ib.,* p. 18). Por ejemplo, Descartes, institucionalizando la contraposición hombre-naturaleza y teorizando ia primacía de la *res cogitans* sobre la *res extensa* no ha hecho más que repetir y fundar, según los cánones de la filosofía moderna, la voluntad de dominio que está en la base de Occidente —y que los primeros capítulos del *Génesis* han hecho popular con la figura del hombre rey de la creación y «único y absoluto dueño del mundo» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 93). La idea burguesa de la razón encuentra otro de sus adalides en *Bacon,* puesto que «la feliz unión en la que el piensa, entre el intelecto humano y la natura-

leza de las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence la superstición, debe mandar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la servitud de las criaturas, ni en su dócil aquiescencia a los señores del mundo. Este se halla a la disposición no sólo de todos los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, sino también de todos los obreros sin que importen sus orígenes...» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 12).

El *kantismo* expresa, a su vez, la tentativa iluministica de «incorporar» en el yo y en su «gestión activa y organizada» todo aquello que es naturaleza. En particular, con su revolución coperniana, Kant reduce el objeto a simple «material» caótico que, el sujeto tiene la misión de «formar» en virtud a determinados esquemas a priori, los cuales prescriben a la naturaleza cómo *debe ser.* Habiendo «anticipado instintivamente aquello que ha sido realizado conscientemente sólo por Hollywood: las imágenes son censuradas anticipadamente, en el acto mismo de su producción, según los módulos del intelecto conforme al cual deberán ser completadas» *(Ib.,* p. 90); el formalismo transcendental de Kant, representa así, el correlato filosófico de la mentalidad burguesa, la cual «ve a priori el mundo como la materia con la cual es fabricado» *(Ib.).* El *pragmatismo,* que juzga la consistencia de una idea en base a los resultados prácticos que de ella se derivan, elevando el éxito a criterio supremo de verdad, y haciendo de las teorías puros esquemas o planes de acción (cfr. *Eclisse della ragione,* cit., p. 42 y ensayos), se configura a su vez, como la manifestación doctrinal del praxismo eficentista de la sociedad burguesa y de su concepción instrumental de la razón. Por lo que se refiere al *positivismo* (viejo y nuevo) éste se identifica con la «filosofía» misma de la moderna sociedad técnico-industrial y con el ideal científico que la invade (§900).

896. HORKHEIMER: CIENCIA Y SOCIEDAD ADMINISTRADA. LOS RESULTADOS PESIMISTAS DE LA CRÍTICA AL ILUMINISMO: LA TEORÍA COMO ÚNICA FORMA DE PRAXIS.

El proceso frankfurtés a las filosofías de la «razón manipuladora» y del «mundo tecnicizado», o sea, de todas aquellas formas de pensamiento que han «dejado de lado la exigencia clásica de pensar el pensamiento» temiendo alejarse del «imperativo de guiar la praxis» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 33) alcanza también a la *ciencia.*

Ya en el ensayo de 1930, *Los inicios de la filosofía burguesa de la historia,* Horkheimer, hablando del «espíritu del Renacimiento» había puntualizado cómo éste, acercando la ciencia a la técnica y concibiendo la naturaleza como campo de explotación del hombre, había acabado por *ligar* el destino de la ciencia al de la burguesía — y viceversa. Este

modo de pensar reaparece también, con las debidas radicalizaciones, en la obra de 1947, en la cual el saber técnico-científico aparece como un componente *integrante* del proyecto iluminístico de conquista del mundo. En otras palabras: Horkheimer y Adorno, en la *Dialéctica del iluminismo,* no se limitan, marxianamente, a denunciar, el *uso* capitalistico de la ciencia, sino que tienden a ver en ella una entidad *orgánica* de la lógica occidental del dominio. Tanto es así que el libro se abre mediante una reprimenda a Bacon, el cual «ha sabido captar exactamente *el animus* de la ciencia sucesiva» (Ib., p. 12), y con la triste constatación de que «Aquello que los hombres quieren aprender de la naturaleza es como utilizarla para los fines del dominio integral de la naturaleza y de los hombres. No se considera nada más» *(Ib.).* Es más: en opinión de Horkheimer y Adorno la conexión entre ciencia y civilización iluminístico-burguesa resulta tan *estrecha* que incluso caracteriza los *procedimientos* de la ciencia, en particular de la matemática y de la lógica formal, que la cultura moderna ha elevado a «ritual del pensamiento» *(Ib.,* p. 33).

En efecto, puesto que la sociedad burguesa se basa en el intercambio y, por lo tanto, en la reducción de las cosas a su equivalente cuantitativo-numérico, «todo aquello que no se resuelve con los números, y en definitiva en el uno, se convierte, para el iluminismo, en apariencia; y el positivismo moderno lo confirma en la literatura. Unidad: ésta es la palabra clave, de Parménides a Russell» *(Ib.,* ps. 15-16). Tanto es así que el ideal de la sociedad burguesa es «el sistema» *(Ib.,* p. 15), y la lógica formal es, para ella, «el esquema de la calculabilidad del universo» *(Ib.,* p. 15). Esta reducción sociologizante de la ciencia galileana a la mentalidad burguesa, acompañada (cfr. también los artículos de la «Zeitschrift» por la denuncia de la inadecuación de los *procedimientos* analíticos generalizantes y mecanicísticos de la ciencia moderna, constituye uno de los lugares teóricos más característicos pero también más problemáticos y discutidos, de la Escuela. En efecto, mientras según algunos estudiosos la ciencia para los frankfurteses, se configuraría substancialmente como *un producto* del capitalismo, rechazable *en cuanto tal,* ya que está predeterminada, en sus métodos y en su estructura, por la sociedad burguesa-iluminista (éste es, por ejemplo, el pensamiento de L. Colletti y de G. Bedeschi), según otros las consideraciones de los frankfurteses, no estarían dirigidas contra de la ciencia, sino «contra la hipostatización positivista del método científico» (S. PETRUCCIANI, ob. cit., p. 320), y por ello lo que se criticaría «no sería la ciencia en cuanto tal, sino la ciencia en cuanto insertada en un cierto orden social» (U. GALEAZZI, ob. cit., p. 94). Tanto es así que «en una sociedad ya no antagonistica, la ciencia. .. sería probablemente otra ciencia, distinta también en su estructura y en sus métodos» *(Ib.,* p. 103). Una segunda controversia, relacionada con la primera, surge a propósito del *destino humano* de la ciencia en

el ámbito del pensamiento frankfurtés: ¿es pensable una ciencia que no esté al servicio de la lógica del dominio? o bien ¿la ciencia, en virtud de la ecuación saber = poder, es siempre inevitablemente la forma del conocimiento de la praxis apropiadora?. De cualquier modo que se piense a tal propósito, la existencia misma de tales interrogantes es suficiente para demostrar la objetiva *ambigüedad* y las verificables *oscilaciones* de los discursos frankfurteses, que ofrecen el *pretexto* (como sucede también en el caso de Marcuse: §906) para puntos de vista contrastantes, y a veces diametralmente opuestos. Ambigüedad y oscilaciones que algunos alumnos relevantes de la Escuela, como por ejemplo Hobermans, han denunciado abiertamente y a menudo.

Difícilmente contestable, al menos por cuanto se refiere al pensamiento de Horkheimer, resulta en cambio el resultado tendencialmente *pesimista* del discurso trazado en la *Dialéctica del iluminismo* y en *Eclipse de la razón.* Aunque convencido, más allá de toda actitud primitivística y de toda idealización protoromàntica del pasado (cfr. C. PIANCIOLA, *«Dialettica dell'Illuminismo» di Horkheimer e Adorno* en «Quaderni piacentini», n. 29, enero 1967, p. 71), de que el ideal de la historia es la reconciliación dialéctica hombre-naturaleza, es decir, la reconquista mediata de una mutua integración entre sujeto y objeto, bajo la insignia de la armonía (y no del conflicto), Horkheimer se muestra bastante escéptico sobre la *obtención* de tal meta. En efecto, la alienación reviste ahora, en su opinión, el carácter de un hecho intrínsicamente radicado en y connatural a la esencia misma de la civilización a la que pertenecemos: «Si quisiéramos hablar de una efermedad de la razón, esta efermedad debería ser entendida no como un mal que ha golpeado la razón en un momento dado, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón reside en el hecho de que ha nacido de la necesidad humana de dominar la naturaleza» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 151). A la *radicalidad* del mal denunciado corresponde pues, en Horkheimer, la *creciente* conciencia de las *dificultades* de la empresa revolucionaria y de lo inadecuado de las diversas terapias políticas concretas para frenar la tendencia suicida de la historia.

La progresiva desconfianza horkheimeriana ante la *praxis* revolucionaria tiene, como otra cara de la medalla, la exaltación del deber crítico de *la filosofía.* Esta simultánea «despolitización» y «filosoficación» del discurso horkheimeriano, ya evidente en *Dialéctica del iluminismo,* salta a la vista, sobre todo en *Eclipsis of Reason,* en la cual, por decirlo con Rusconi, «la regresión del análisis político al filosófico se ha consumado» (A. SCHMITD-G. E. RUSCONI, ob. cit., p. 125). En efecto, la filosofía, entendida como «teoría comprensiva de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia *(Eclisse*

della ragione, cit., p. 145), aparece en primer lugar como el instrumento a través del cual el hombre, reflexionando sobre el decurso de la civilización, adquiere *conciencia* de la *«locura»* en la cual ha caído, cuando, dejándose conquistar por la razón subjetiva, ha querido eregirse en *maitre et possesseur* de la naturaleza: «La razón sólo puede llegar a ser razonable *reflexionando* sobre el mal del mundo tal como es producido y reproducido en el hombre; en esta autocrítica, la razón, permanecerá al mismo tiempo fiel a sí misma, reafirmando y aplicando, sin ningún segundo fin, aquel principio de verdad que debemos solamente a la razón. La esclavitud de la naturaleza se traducirá en esclavitud del hombre y viceversa, mientras el hombre no *sepa entender* su misma razón y el proceso con el que ha creado y mantiene todavía en vida el antagonismo que amenaza con destruirlo. La razón puede solamente ser más que naturaleza dándose cuenta de su "naturalidad" —que consiste en su tendencia al dominio—, aquella tendencia que paradógicamente aliena de la naturaleza» *(Ib.,* p. 152; las cursivas nuestras).

En segundo lugar, la filosofía, para Horkheimer, tiende a «desenmascarar» todos los sistemas de pensamiento que se ponen al servicio de la lógica del dominio, incluidas aquellas visiones del mundo que, aunque auto-presentándose como «verdad» y «promesa de liberación», de hecho son cómplices y promotoras, más allá de la nobleza de sus ideales, de las prepotencias del mundo: «cristianismo, idealismo, materialismo, que contienen, *en sí,* también la verdad, tienen su parte de responsabilidad en las villanías que se han cometido en su nombre. Como adalides y portavoces de la potencia — y aunque sea la del bien— se han convertido a su vez en potencias históricas organizadas, y como tales han desempeñado un papel sangriento en la historia real de la humanidad: el de instrumentos de la organización» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 242). En ambos casos, la filosofía, en cuanto «correctivo de la historia» *(Eclisse della ragione,* cit., p. 159) capaz de colaborar en invertir el curso de los acontecimientos (cfr. *Ib.,* p. 140), resulte investida de una gran función y responsabilidad: «la filosofía será la memoria y la conciencia del hombre, y contribuirá a impedir que el caminar de la humanidad se asemeje al ciego girar de un loco en la hora del recreo». Todo esto significa que la filosofía, para Horkheimer, vuelve a ser de algún modo (idealisticamente y pre-marxianamente) la *antorcha de la historia,* incluso si se trata de un pensamiento que, ante la enorme potencia de lo negativo desvelado, *duda* de la capacidad humana por alcanzar lo positivo.

En este punto, la distancia entre el marxismo de Marx y el marxismo de la Escuela de Frankfurt, o sea, lo que Jay llama «la larga marcha de alejamiento» del marxismo clásico (ob. cit., p. 405), resulta evidente. Esquematizando los elementos de mayor fricción: 1) para Marx, las causas de la alienación residen en la propiedad privada de los medios de pro-

ducción y en la correspondiente antítesis entre una clase que explota y una clase explotada; para Horkheimer residen en cambio, en algo más radical: esto es, en la lógica del dominio subyacente en la razón instrumental. 2) Para Marx, la alienación moderna se encarna en un sujeto histórico determinado (la clase burguesa) y la desalienación pasa a través de un sujeto histórico igualmente determinado (la clase proletaria); para Horkheimer y Adorno, la alienación y la desalienación se encarnan en sujetos socialmente e históricamente indeterminados, tales como «la lógica del dominio» y «el rechazo crítico de lo existente». 3) Para Marx, el progreso de la humanidad supone, como condición suya, el dominio de la naturaleza, y por lo tanto el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, de las cuales forman parte integrante la ciencia y la técnica; para Horkheimer, el progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza, aumentado por la ciencia y por la técnica, está acompañado por un progresivo dominio sobre el hombre, que continúa también en la sociedad comunista. 4) Marx cree que la historia, más allá del dolor de lo negativo (la sociedad de clases), va generando necesariamente lo positivo (el socialismo); Horkheimer, considera que la historia es una noche de barbarie que tiende a *perpetuarse* a sí misma, más allá de cualquier proyecto de liberación, sin que deba seguirle necesariamente el alba de una nueva civilización. Es más, tal día, a los ojos de Horkheimer, parece ya improbable, y la realidad futura tiende más bien a configurarse, desde su punto de vista, como «Verwaltete Welt» (un mundo administrado). 5) En la visión revolucionaria de Marx, lo que cuenta no es la filosofía, sino la praxis, representada por aquel sujeto anticapitalista por excelencia que es el proletariado; en la óptica de Horkheimer la filosofía —en la época del Estado autoritario, de las revoluciones fallidas y del aburguesamiento del proletariado— aparece en cambio como la única y genuina semilla portadora de las posibilidades de liberación: «A la confianza en que, combatiendo por la libertad, los hombres habrían logrado mejorar sus condiciones de vida y que, a través de la unidad de razón y actuación práctica, habrían alcanzado su libertad, se ha añadido así la convicción de que la razón no tiene de que alegrarse si se limita solamente a ejercitar la negación y que por ello la única forma de praxis sigue siendo la teoría (A. PONSETTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione,* Bolonia, 1981, p. 276.

897. EL ÚLTIMO HORKHEIMER

En el ámbito de la historiografía contemporánea la figura del «último» Horkheimer no ha tenido mucha fortuna. En efecto, o 1) ha sido programáticamente ignorada o 2) ha sido «liquidada» como un tipo de

«involución conservadora» o 3) ha sido deformada con fines partidistas o 4) ha sido examinada sin explicar suficientemente las conexiones con el pensamiento anterior. En realidad, el fenómeno del último Horkheimer, constituye, objetivamente hablando, una aventura intelectual digna de toda consideración que se une en modo *orgánico* —como nos proponemos demostrar— tanto a los antecedentes de su autor como a la evolución general de la Escuela de Frankfurt.

Las meditaciones del último Horkheimer representan el resultado de *un proceso* de pensamiento que tiene su terreno preparatorio: a) las tesis de sus dos obras de 1947; b) en la desilución creciente por el marxismo práctico y en el progresivo alejamiento del marxismo teórico; c) en la acentuación cada vez más marcada del valor «libertad» en antítesis a toda aquella forma de sociedad «administrada»; d) en la recuperación de temáticas schopenhaurianas acerca de la finitud dolorosa del vivir; e) en la persuasión según la cual el rescate *total* de lo negativo no puede buscarse a nivel histórico e intramundano. Examinaremos analíticamente estos diversos argumentos que, en su conjunto, nos ofrecen los puntos cardinales del espacio teórico en el cual se mueve el último Horkheimer.

La adhesión de Horkheimer al marxismo, nace no sólo de una *defensiva* «respuesta a la tiranía de derechas» —como él ha subrayado en algunas entrevistas— sino también del *deseo originario* , profundamente radicado en este filósofo, de un mundo más justo y más libre: «Cuando, en los años veinte, surgió la teoría crítica, se lee en *Kritische Theorie gestern und heute,* se había inspirado en la idea de una sociedad mejor» (cit., p. 166). A pesar del fracaso de la revolución «espartaquista» de 1919, seguida, junto a Pollok, con viva ansiedad, Horkheimer había seguido creyendo en la posibilidad de una revolución en Occidente, capaz de derribar el nazismo. A continuación, el reforzamiento del régimen hitleriano y el descubrimiento, en los años de la guerra, de la lógica del dominio que rige la historia, le habían vuelto pesimista, como hemos visto, acerca de la posibilidad de una revolución que acabara con la «barbarie» contemporánea. Además, la definitiva consciencia, madurada en época estalinista, del fracaso del socialismo soviético (§890) había hecho que comenzara a ver, en el marxismo práctico, una «nueva forma de dominio» o de «capitalismo de Estado» y, en el marxismo teórico, la cobertura ideológica de un «nuevo mundo administrado». Esta persuasión, presente en la *Dialéctica iluminista* y, sobre todo, en *El Estado autoritario* y en *Eclipse de la razón,* había conducido a Horkheimer a un *replanteamiento* de los límites *estructurales* de la doctrina marxista.

Replanteamiento que, en sus líneas esenciales, puede ser resumido de este modo: En el marxismo la emancipación del hombre está ligada al desarrollo de las fuerzas productivas y al sometimiento de la naturaleza.

Ahora bien, puesto que tal proceso conduce en cambio a una sociedad económicamente planificada y políticamente autoritaria, se debe deducir que *Marx no tenia razón:* «el error de Marx consiste en suponer que a la ampliación de la racionalidad en la sociedad, cosa que él identifica con el más eficaz dominio de la naturaleza, están ligados la libertad verdadera y real y el desarrollo de todos los hombres» *(Il futuro della" teoria critica"*, coloquio con C. GROSSNER, trad, ital., en *Ifilosofi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, Roma, 1980, p. 327), «aquello que Karl Marx imaginó que era el socialismo es, en realidad, el mundo administrado» *(Kritische Theorie gestern und heute*, cit., p. 175). De este modo, el marxismo acaba por entrar, también, en la lógica ¡luministica típica de nuestra civilización, constituyéndose como una simple, y a la prueba de los hechos, aún más opresora "variante" suya (puede ser interesante recordar cómo también Adorno, en una conversación de 1969 con M. Jay (ob. cit., p. 409) insinuó que si Marx hubiera ganado todo el mundo se habría transformado en una «gigantesca fábrica»). No hay que extrañarse, dadas estas convicciones, de que Horkheimer haya llegado a una renovación de la teoría crítica y a un substancial abandono de la filosofía marxista de la historia — antes de forma *implícita* (en los años cuarenta y cincuenta), y después (en los años sesenta y setenta), de modo *explícito* y declarado, aunque fuera con una cierta «diplomática» y a veces «ambigua» cautela (no hay que olvidar que la explosión de la notoriedad internacional del Horkheimer «marxista» tiene lugar paradógicamente en un período en el cual él había iniciado desde hacía tiempo su camino de alejamiento del marxismo).

En el ámbito de esta nueva teoría crítica (Horkheimer habla de «teoría crítica más reciente» y distingue entre una teoría crítica «de ayer» y una teoría crítica «de hoy») ha ido subrayando cada vez más la importancia de la *libertad* individual. Por ejemplo, en la *Introducción* a los dos volúmenes de la Teoría Crítica (1968), afirma que hoy en día la cosa más importante es «proteger» y posiblemente «extender» la «limitada y efímera libertad del individuo», estando atentos a no arriesgarla «con acciones sin perspectiva» (ob. cit., vol. I, p. x), es más, comprometiéndose valientemente contra posibles retornos del «fascismo de sello hitleriano, estaliniano, u otros» *(Ib.*, p. xi). Citando un conocido pasaje de Rosa Luxemburg, que define la liquidación de la democracia por parte de Trotsky y Lenin como un «remedio aún peor que el mal al que se quiere poner fin», Horkheimer puntualiza que aun la «dudosa democracia» del llamado mundo libre, «con todos sus defectos», resulta «siempre mejor que la dictadura que hoy seguiría a su derrocamiento» *(Ib.*, p. x). Por lo cual, « en la práctica, una aplicación desconsiderada y dogmática de la teoría crítica a la realidad histórica cambiada, no haría más que acelerar el proceso que en cambio debería denunciar *(Ib.*, p. vii), y serviría

sólo para «Contribuir desde la izquierda al avanzace de la burocracia totalitaria» *(Ib.,* p. x), favoreciendo aquellos «presuntos estados comunistas» en los cuales el socialismo «ha sido ya desde tiempo pervertido en un insturmento de manipulación, como el verbo cristiano en los siglos sangrientos de la cristiandad» *(Ib.,* p. viii).

Análogamente, en la introducción a la edición alemana (1969) de la *Dialéctica del iluminismo,* vuelve a aflorar el imperativo por el cual «hoy se trata de conservar, extender, desplegar la libertad, más que de acelerar aunque sea mediatamente, la carrera hacia el mundo de la organización» (ob. cit., p. viii). Concepto repetido en *Kritische Theorie gestern und heute:* «nuestra teoría crítica más reciente ya no ha luchado por la revolución, puesto que después de la caída del nazismo en los países occidentales, la revolución conduciría a un nuevo terrorismo, a una situación terrible» (ob. cit., p. 168). «Debemos más bien salvar aquello que hace un tiempo se llamaba liberalismo, la autonomía del individuo» *(Ib.,* p. 175), «aquello que cuenta para nosotros es poder asegurar la autonomía personal al mayor número posible de sujetos» *(Ib.).* Tesis substancialmente idénticas reaparecen también en la conversación-entrevista de Otmar Hersche transmitida por la radio suiza en 1970. Si bien habiéndose prestado, a juicio de las izquierdas, a una instrumentalización de derechas del pensamiento de Horkheimer, de hecho, el «Gespràch» en cuestión, no hace más que repetir pensamientos ya conocidos: «Esta es mi firme convicción. Si hoy, en Occidente, tuviera lugar una revolución, sobre todo en los países en los cuales reina la democracia, el resultado podría ser solamente un empeoramiento general, porque así se abriría una vía más rápida y fácil hacia aquel control centralizado y unitario que es bastante sensato prever como una próxima realidad» *(Mondo amministrata?, Rivoluzione o libertà?,* Milán, 1972, p. 52). Esta defensa de la libertad, que por lo demás concuerda con la valorización del individuo nacida de la filosofía de la no-identidad de Adorno (§898), no significa que Horkheimer intente volver al liberalismo clásico. En efecto, su ideal preferido sigue siendo el de una libertad abierta a los valores de la socialidad y de la igualdad. Sin embargo, considerando imposible, en el mundo de la razón instrumental, una adecuada conciliación de libertad-socialidad-igualdad; él considera que hay que defender *ante todo* las limitadas y siempre amenazadas libertades del presente.

La sufrida consciencia del *alejamiento* entre ideal y real, y de la negatividad imperante en el mundo, han conducido a Horkheimer a reanudar el coloquio con el filósofo predilecto de su juventud: Arthur Schopenhauer. En la citada introducción del 68 a los Ensayos de la «Zeitschrift», él afirma que «el pesimismo metafísico, momento implícito en todo pensamiento materialistico genuino, me ha sido siempre familiar. Mi primer contacto con la filosofía se lo debo a la obra de Scho-

penhauer; la relación con la doctrina de Hegel y de Marx, la voluntad de comprender y modificar la realidad social, no han —a pesar del contraste político— cancelado la experiencia que he obtenido de su filosofia» *(Teoria critica,* cit., I, p. XI). En efecto, de Schopenhauer y de su desmistificante análisis del dolor del vivir, claramente aceptado y no filosóficamente «exorcizado», Horkheimer, por un lado, ha obtenido el estímulo para combatir contra el mal del mundo y, por otro, ha derivado la persuasión de que en la vida presente el hombre nunca podrá realizar plenamente sus ideales y vencer por completo el sufrimiento y la muerte: «por lo que se refiere a mí, yo he tenido siempre una cierta tendencia —aún deseando fervientemente la mejora de la sociedad— a seguir la lección de Schopenhauer, según la cual, el verdadero bien nunca llega a alcanzarse en este mundo real» *(Mondo amministrato?,* cit., p. 34).

La profundización de estas tesis han conducido al último Horkheimer a *radicalizar* la idea de la *finitud* intranscendible del hombre y el concepto de lo *no-absolto* del mundo. Paralelamente, él ha empezado a hablar de la esperanza en un mundo completamente *distinto* del actual, en el cual pueden encontrar satisfacción nuestros deseos más nobles y nuestro anhelo hacia una perfecta y consumada justicia. «Esperanza» que, Horkheimer en *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970), identifica con la «teología». En este documento-clave de la última fase de su pensamiento (que, más allá de toda tentativa de «minimización», se impone por su importancia) Horkheimer precisa: teología significa aquí la conciencia de que el mundo es fenómeno, que no es la verdad absoluta, la cual sólo es la realidad última. La teología es... la esperanza de que, a pesar de esta injusticia que caracteriza el mundo, no permite que pueda suceder que la injusticia pueda ser la última palabra» *(La nostalgia del totalmente Altro,* Brescia, 1972, p. 74-75).

En este punto, la conexión orgánica entre el sistema critico-utopistico de Horkheimer y su final conclusión "teológica" (en el sentido precisado) resulta evidente y lanza un rayo de luz sobre la *entera* experiencia intelectual y existencial de este filósofo. Experiencia que, a nuestro juicio, puede ser resumida y medida en los momentos siguientes: En virtud de su educación hebraica Horkheimer ha interiorizado en su propia psique el esquema de la esperana mesiánica y de la redención final. El alejamiento de la fe originaria y el encuentro con el marxismo lo han llevado a *laicizar* el mesianismo originario en una teoría de *la futura* redención intra-mundana del hombre. La pérdida de las esperanzas revolucionarias y la conciencia de la "ilusoriedad" de un mesianismo todo terreno manifiestamente desmentido por la finitud del hombre y del mundo — lo han llevado a la «transcendencia», ya no concebida como un simple y utópico «otro» mundano, sino como un meta-físico «totalmente Otro». Este proceso, si bien iluminando el «punto escabroso» (utilizando una

expresión de A. Schmidt) de las relaciones entre Horkheimer y la teología, no significa que nuestro autor haya vuelto a la teología tradicional (hebraica o cristiana) — como han sostenido algunas versiones apresuradas en evidenciar a toda costa el «paso de una posición materialista a una teísta» (alguien incluso ha hablado, a propósito del ensayo-entrevista de 1970, de «la confesión de un hereje en su lecho de muerte).

En efecto, la posición «teológica» de Horkheimer es del todo *particular*. En primer lugar, él no dice que Dios exista, sino que hay en nosotros la *nostalgia o* la *esperanza* de que él exista, con la correspondiente confianza en que esta existencia terrena no sea algo verdaramente «último» *(Ib.,* p. 80). En segundo lugar, nuestro autor declara que «sobre Dios no podemos expresar realmente nada» *(Ib.,* p. 70), puesto que cada prueba de su existencia y cada tentativa por declarar su esencia, se revelan falibles. Por ejemplo, «ante el dolor del mundo, ante la injusticia, es imposible creer en el dogma de una existencia de un Dios omnipotente y sumamente bueno» *(Ib.,* p. 69). En particular, «no es creíble la doctrina cristiana de que existe un Dios omnipotente e infinitamente bueno, al ver el dolor que desde milenios domina sobre la tierra» *(Ib.,* p. 72). En síntesis: Dios, para Horkheimer, no es una «certeza» metafísica, sino, sólo un angustiado «anhelo» *(Sehnsucht)* que *debe* seguir como tal, en cuanto «si Dios es un dogma positivo, tiene un efecto de separación, de división. En cambio, el deseo de que la realidad del mundo con todo su horror no sea la realidad última une entre sí a todos los hombres que no quieren ni pueden aceptar la injusticia de este mundo. Dios, se convierte así en el objeto del anhelo y del respeto humano; deja de ser objeto del saber y de la posesión» *(Bemerkungen zur Liberalisierung der Religión).*

Como lo atestigua la penúltima frase citada, la esperanza en Dios y en el infinito no comporta en modo alguno, según Horkheimer, inmovilismo y conservadurismo. En otras palabras, el retorno teológico a lo Otro «no significa que se haya negado la tentativa de construir una sociedad más racional, esto es, más justa» *(La nostalgia...,* cit. p. 90). Esto no quita que, el último Horkheimer, resulte bastante pesimista acerca de las tendencias generales de la historia. Esta desconfianza, más que de la «recuperación de Schopenhauer», de la «teología» o, como otros quisieran, del «persistente materialismo», deriva en primer lugar de la idea, madurada desde los años cuarenta, según la cual «la lógica inmanente de la historia y de la evolución social» marcha inevitablemente hacia un mundo totalmente administrado, o sea hacia una dimensión planetaria de alienación: «A través de la potencia creciente de la técnica, del aumento de la población, de la reestructuración de cada pueblo en grupos rígidamente organizados, a través de una competición sin ahorro de golpes entre los bloques contrapuestos en potencias, a mí me parece

inevitable la total administración del mundo... Yo creo que los hombres, en semejante mundo administrado, no podrán desarrollar libremente su capacidad, sino que se adaptarán a reglas racionalizadas. Los hombres del mundo futuro actuarán automáticamente: a una señal roja, se pararán; a una señal verde, proseguirán. Obedecerán a señales. La individualidad tendrá un papel cada vez más pequeño» *(Ib.,* ps. 97-98).

La estructura de pensamiento que caracteriza *La nostalgia del totalmente Otro* se encuentra también en los aforismos finales de *Notizen 1950 bis 1969,* los apuntes privados que, en 1972-73 Horkheimer, junto a Werner Brede, ordenó y recogió para la publicación (aparecida postumamente en Frankfurt dM. en 1974). En efecto, no obstante el intento por parte de algún estudioso de acreditar su substancia «marxista» o, por lo menos, «materialista», *incluso* en los *Cuadernos* de apuntes de los *últimos* años, encontramos «el concepto de un ser omnipotente y misericordioso ya no como un dogma, sino como una aspiración vinculante para el hombre, de modo que los sucesos atroces, la injusticia de la historia transcurrida hasta ahora, no deban ser el destino último y definitivo de las víctimas», con el importante añadido de que «esta idea parece acercarse —para la función central de la idea de la fe— a la solución protestante del problema. La diferencia de fondo es que fueron impuestas a esta fe demasiadas representaciones difícilmente aceptables, como por ejemplo la de la Trinidad; en otras palabras, que ella acaba por asumir intolerables rasgos constrictivos, recayendo —a pesar de todo— de nuevo en el dogma. De aquí la tendencia a formas de agresividad que se legitimizan en el plano religioso». También, en los *Cuadernos de apuntes,* encontramos la tesis de que, si bien la crítica marxiana a la economía política constituye «una base extremadamente racional para la comprensión del desarrollo social», la doctrina de Marx y de Engels acerca del fin de la «prehistoria» de la humanidad es «mesianismo mal secularizado respecto el cual el auténtico sigue siendo infinitamente superior». *También* en los *Cuadernos* campea, como valor supremo, no el socialismo, sino la *fidelidad a la libertad.* A este propósito, el lenguaje de *Notizen,* resulta inequívocamente claro: «Quién, en el mundo occidental y hasta en los Estados Unidos... afirme que precisamente los Estados Unidos son peores que cualquier otra nación, se contradice. Que pueda expresarse así sin terminar en la cárcel, o ser torturado hasta la muerte, lo debe precisamente a la afirmación de los Estados Unidos, sin los cuales el mundo estaría ya dividido entre varios Hitler del Este y del Oeste. Él puede ciertamente querer una sociedad mejor, justa; sin embargo su crítica a la existente debe incluir siempre la fidelidad a la libertad que se trata de salvar y de desarrollar, si no quiere que la violencia por el contestada, se convierta en el sentido inadvertido de su discurso» *(Ib.,* af. 327, ps. 179-80). «Hoy, una resistencia seria contra la injusticia social, compren-

de necesariamente la defensa de aquellas formas de libertad del orden burgués que no deben desaparecer, sino al contrario, extenderse a todos los individuos. De otro modo, el paso al llamado comunismo no comporta ninguna ventaja sobre el paso al fascismo, sino que se convierte en su versión en los Estados industrialmente atrasados...».

En fin, también en los *Cuadernos de apuntes* encontramos la idea de que, el pesimismo crítico no conduce al inmovilismo, sino que constituye un incentivo para *resistir* a lo negativo del mundo. Tanto es así que en el último fragmento de la colección, titulado *Por el no conformismo,* leemos: «Reconocer que la sociedad se encuentra en el camino que desde el liberalismo —caracterizado por la concurrencia de los individuos emprendedores— conduce a la concurrencia de formaciones colectivas, sociedades accionariales, asociaciones y bloques comerciales y políticos, no comporta necesariamente la consecuencia del conformismo. La importancia del individuo está desapareciendo, pero sin embargo puede intervenir críticamente en el proceso, en el plano teórico y también en el práctico, contribuyendo, con métodos actuales a la formación de colectivos no actuales que puedan defender al individuo en el espíritu de una auténtica solidaridad». Por lo demás, y en esto reside la nota dominante de la actividad de Horkheimer hacia el mundo: «La teoría crítica, que es una teoría pesimística, ha seguido siempre una regla fundamental: atenerse a lo peor, y anunciarlo francamente, pero al mismo tiempo contribuir a la realización de lo mejor» *(Mondo amministrato?,* cit., p. 110). «Este era nuestro principio: ¡Ser pesimistas en teoría y optimistas en la práctica!» *(Kritische Theorie gestern und heute,* cit., p. 180).

Todo esto significa que la teoría crítica «de hoy» tiene en común con la teoría crítica «de ayer» un mismo imperartivo de fondo, que es el expresado por Horkheimer en 1940 en *La función social de la filosofía:* «Debemos combatir para que la humanidad no quede completamente descorazonada por los horribles sucesos del presente, para que no desaparezca sobre la tierra la fe en un futuro digno del hombre...» *(Teoría Critica,* cit., vol. II, p. 304).

898. ADORNO: LA POLÉMICA CONTRA EL «SISTEMA» Y SU LÓGICA «PARANOICA».

THEODOR WIESENGRUND ADORNO nació en 1903 en Frankfurt dM. Su padre era un judio alemán, su madre, cantante, es la hija de un oficial francés de origen corso (y más remotamente, genovés) y de una cantante alemana. Es primo de aquel Walter Benjamin que, perseguido a muerte por los nazis, dejó el agudísimo y profundo volumen sobre la "Trajedia alemana", verdadera filosofía e historia de la alegoría. Ador-

no, que así se le llama con el apellido de soltera de su madre, es un hombre de parecida mentalidad, trágico-juiciosa, poco sociable y selvática. Crecido en un ambiente de intereses puramente teóricos (también políticos) y artísticos, sobre todo musicales, estudió filosofía y música y en 1931, llegó a ser docente en la Universidad de Frankfurt, donde enseñó filosofía hasta que fue expulsado por los nazis. Desde 1941 vive a pocos pasos de nosotros, en los Angeles. Este hombre singular ha rechazado durante toda su vida decidirse entre las profesión de la filosofía y la de la música. Estaba demasiado seguro de mirar hacia el mismo fin en los dos distintos campos. Su mentalidad dialéctica y la tendencia sociológico-filosófica se entrelazaban con la pasión musical de un modo que quizás hoy no sea el único y que tiene sus raíces en los problemas de nuestro tiempo (TH. MANN, *Romance de un romance. La génesis del «Doctor Fausto»,* en *Scritti minori,* Verona, 1958, p. 132).

Como resulta de esta presentación de Mann (que fue ayudado por el filósofo en la composición musical del *Doctor Fausto),* Adorno ha sido influenciado por Benjamin, aunque luego acabara por discordar con él. Pero quien marcó más su destino intelectual fue sin embargo Max Horkheimer, con el cual ha compartido las laboriosas vicisitudes de la Escuela y a la redacción, en los Estados Unidos, de la *Dialéctica del iluminismo* (§894). Después de la guerra regresó a Frankfurt, en donde reanudó la enseñanza y la guía del reconstruido *Institut für Sozialforschung.* En los años 60 se convirtió en uno de los puntos de referencia de los estudiantes en lucha, que sin embargo, acabaron acusándolo de inmovilismo, antirrevolucionario y de practicar, en sus relaciones, formas vulgares de contestación («las chicas se adelantan —recuerda la secretaria Elfriede Olbrica— enseñando sus pechos desnudos y carcajeándose ante el profesor...»; cfr. *El sesenta y ocho lo utilizó y lo destruyó,* «La República», fasc, de «Mercurio» del 1° de julio de 1989, ps. 13-15). Humillado y desilusionado, Adorno siguió con todo insistiendo en sus posiciones, contrarias a toda inmediata y violenta politización de la teoría filosófica: Yo he elaborado un modelo teórico, pero nunca habría imaginado que alguien intentara realizarlo con cócteles molotov...», «Quién después del asesinato de millones de personas en los estados totalitarios, aún hoy sigue preconizando la violencia no me tendrá nunca como seguidor...» (entrevista en «Der Spiegel» del 6 de mayo de 1969). Adorno murió en Suiza el 6 de agosto de 1969, dejando una requisima producción que va desde la filosofía a la crítica literaria, de la música a la sociología y de la estética a la crítica de la ideología.

Entre sus numerosas obras, de las cuales su editor Suhrkamp ha confeccionado la imponente mole de *Gesammelte Schriften,* recordamos: *Kierkegaard y la construcción de lo estético* (1933), *Dialéctica del iluminismo* (1947), *Filosofía de la música moderna* (1949), *La personalidad*

autoritaria (1950), *Mínima moralidad* (1951), *Prismas* (19551), *Sobre metacrítica de la gnoseologia. Estudios sobre Husserl y las antinomias de la fenomenología* (1956), *Lecciones de sociología* (1956), *Disonancia* (1956), *Notas para la literatura* (1958-1974), *Tres estudios sobre Hegel* (1963), *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana* (1964), *Dialéctica negativa* (1966), *Parva Aesthetica* (1967), *Palabras claves. Modelos críticos* (1969), *Dialéctica y positivismo en sociología* (1969), *Teoría estética* (1970) y *Terminología filosófica* (1973-74).

El motivo que caracteriza toda la producción de Adorno, unificando los fragmentos aislados de una filosofía que obliga al estudioso a «perseguirla en las investigaciones y en los textos más dispares, hallándola a menudo en donde menos se espera encontrarla — en una página sobre Schönberg, en un análisis del divismo cinematográfico, en una observación sobre el prejuicio antisemita...» (S. MORAVIA, *Adorno e la teoria della società,* Florencia, 1974, p. 2), es el rechazo de la mentalidad «sistemática» y la polémica contra toda forma de dialéctica «positiva». Desde la introducción académica pronunciada en la Universidad de Frankfurt, en mayo de 1931, en ocasión de su docencia, Adorno empieza, en efecto, mediante un programa teórico y metodológico explícitamente *antisistemático.* «Quién hoy escoge el trabajo filosófico como profesión, debe renunciar a la ilusión de la que partían anteriormente los proyectos filosóficos: que es posible aferrar, por la fuerza del pensamiento, la totalidad de lo real. Ninguna razón justificativa podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y cuya forma rechazan y reprimen toda pretensión de la razón: sólo polémicamente se ofrece al cognoscente como realidad entera, mientras concede sólo entre fragmentos y aislados en simples huellas, la esperanza de llegar alguna vez a la realidad verdadera y justa» («Utopia», 1973, n. 7/8, p. 3). Este rechazo por concebir la realidad como un sistema racional-compacto, y la correspondiente denuncia de la disgregación y disorganicidad del universo social contemporáneo, explican la declarada predilección adorniana por la escritura excéntrica y fragmentaria que él, análogamente a Benjamin, gustaba llamar «micrológica». Tras la estela de Nietzsche y de la vanguardia artística de nuestro siglo, Adorno considera, en efecto, que la filosofía, deba utilizar un tipo de «anti-lenguaje» capaz de reproducir el substancial disonante y negatividad de un mundo que, lejos de estar estructurado de un modo «inteligente» y «armónico», se presente en cambio como «casa del horror», o como ordenación «contradictoria» e «irracional».

La polémica contra el «sistema» halla una etapa decisiva en *Mínima moralidad* (1951), una obra entre las más fascinantes y significativas de nuestro siglo, la cual, ya desde el subtítulo *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Reflexiones sobre la vida «deteriorada» u «ofendida») revela la sensibilidad de Adorno ante la alienación del mundo de hoy, en

el cual «la vida no vive» y las «potencias objetivas determinan la existencia individual hasta los pasadizos más recónditos» , produciendo la disolución del sujeto». Y puesto que la filosofía tradicional (Adorno se refiere sobre todo a Hegel) se presenta como una "justificación de lo subsistente" que se sube al carro del triunfo de la tendencia objetiva» *(Ib.,* p. 6), él —mediante los 153 aforismos de su libro, que toman el camino de la «experiencia del intelectual en la emigración» y se elevan a «consideraciones de un más amplio alcance social y antropológico, con respecto a la filosofía, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto» *(Ib.,* p. 7)—, se propone desenmascarar precisamente aquello que los sistemas y las ideologias *cubren.*

Contra el método de la «marginación terrorista» practicada por los sistemas antiguos y modernos, que han «expulsado» de la realidad y de la teoría todo aquello que no concuerda con la «Razón dominante», o bien lo han «jerarquizado» metafísicamente, Adorno reivindica la importancia: de lo *individual* («hoy que el sujeto está en trance de desaparecer, los aforismos hacen propia la proposición de que «precisamente aquello que desaparece se considere como lo esencial», *Ib.,* p. 5); de lo *negativo* («se trata de establecer perspectivas en la cuales el mundo se descomponga, se extrañe, revele sus fracturas y sus hendiduras tal y como aparecerá un día, deformado, incompleto, en la luz mesiánica» *Ib.*, p. 153, p. 304); de lo *secundario* («la esquematización en importante y secundario, repite formalmente la jerarquía de valores de la praxis dominante», «la división del mundo en cosas principales y accesorias, que siempre ha contribuido a neutralizar, como simples excepciones, los fenómenos-clave de la extrema injusticia social, hay que perseguirla», *Ib.*, n. 28, p. 145); de lo *excéntrico,* de lo *no racional* y de lo *enfermo* («La dialéctica no puede detenerse en los conceptos de sano y enfermo, ni tampoco en aquellos otros, estrechamente afines de razonable y no razonable. Una vez que ha reconocido como enfermo el universo y sus proporciones... ve la única célula de curación en aquello que, medido por aquel orden, aparece enfermo, excéntrico, paranoico y hasta loco; y es verdad tanto hoy como en la Edad Media, que sólo los locos dicen la verdad al poder. Bajo este aspecto, el deber de la dialéctica sería el de consentir que la verdad del loco llegue a la conciencia de su propia razón...», *Ib.,* n. 45, p. 76); de lo *subjetivo* («Objetivo es el aspecto no controvertido del fenómeno, el cliché aceptado sin discusión, la fachada..., subjetiva es aquello que rompe la fachada, aquello que penetra en la específica experiencia de lo objetivo, se libera de los prejuicios aceptados y sitúa la relación con el objeto en el lugar de la decisión de la mayoria» *Ib.,* n. 43, p. 72).

El rechazo adorniano del «sistema» alcanza su cima y su fundamentación categorial más rigurosa en la *Dialéctica negativa* de 1966, uno de

los textos más comprometidos e impenetrables del filósofo, donde la crítica al sistema pasa nuevamente por la crítica a Hegel, ya debidamente llamado a «rendir cuentas» en *Tres estudios sobre Hegel* de 1963, un trabajo que en ciertos aspectos representa una anticipación del escrito de 1966. Según Adorno, el filósofo alemán tiene el mérito de haber insistido en la dialéctica, pero el demérito de haberla practicado mal, o sea, de un modo sistemático y místico, por cuanto él, había desarrollado una dialéctica «positiva» basada en la «identidad» de Sujeto y Objeto, Concepto y Cosa, Pensamiento y Ser, Racional y Real, Teoría y praxis, etc. Identidad que, bien mirado, implicaría la reducción y la *asimilación* del objeto al sujeto, de la cosa al concepto, del ser al pensamiento, y así sucesivamente. En efecto, puesto que el «omnívero» sujeto hegeliano no tolera nada que no haya sido «predigerido» por él, en cuanto «une siempre el apetito del digerir con el disgusto hacia lo no digerible» *(Dialettica negativa,* Turín, 1982, p. 144), el mundo, para él, se reduce a un «gigantesco juicio analitico» *(Ib.,* p. 139), esto es, a una tautología cósmica: «en la dialéctica de la Identidad no sólo se alcanza, como más alta forma de aquélla, la identidad de lo no-idéntico, el juicio sintético A = B, sino que el propio contenido de éste es reconocido como momento necesario para el juicio analítico A = A» *(Tre Studi su Hegel,* Bolonia, 1971, p. 168). En otras palabras, lo no-idéntico de Hegel es únicamente un momento provisional del realizarse de lo Idéntico, o sea del Espíritu que se hace objeto sólo para hacerse cumplidamente sujeto, con el inevitable resultado de que «el Sujeto-Objeto hegeliano es sujeto»: «Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt» *(Ib.,* p. 22; cfr. *Gesammelte Schriften,* Bd. 5, p. 261).

De este modo, el pensamiento identificante, haciendo «igual todo desigual», acaba por «sacrificar» lo heterogéneo a lo homogéneo y por hacer del mundo un sistema donde rige la lógica de la *unanimidad totalitaria:* «Hegel, como Kant, y toda la tradición, incluido Platón, toma partido por la unidad» *(Dialettica negativa,* cit., p. 141), «La gran filosofía estuvo acompañada por un celo paranoico de no tolerar nada más que a sí misma» *(Ib.,* p. 20). Esta violencia «paranoica» del sistema en relación con lo otro y lo diferente («que se retira cada vez más ante la persecución»), refleja claramente aquella «lógica de dominio» que Adorno, junto a Horkheimer, denunció en la *Dialéctica del iluminismo.* En efecto, el sistema, es el idealismo en el que desemboca, «lejos de ser una revocación del iluminismo, es su expresión más consecuente y radical. El sujeto que se erige como autónomo, como primero, como *constituens,* no puede admitir nada que le desmienta su primacía, y por ello acaba por reducir a sí mismo la totalidad de lo real: el idealismo es autonomía de la subjetividad elevada al absoluto» (S. PETRUCCIANI, *Razón y dominio,* cit., p. 119).

Delineando una especie de historia genealógica de la mentalidad sistemática, Adorno afirma que «el sistema, en el cual el espíritu soberano creía transfigurarse, tiene su historia primordial en lo pre-espiritual, en la vida animalesca de la especie. Los animales de presa están hambrientos» *(Dialettica negativa.,* cit., p. 21). Pero puesto que, continúa nuestro autor, alcanzar la presa es difícil, y a veces peligroso, es necesario que se produzca un fuerte estímulo. Estímulo que en los animales, es el hambre, y en aquellos animales racionales que son los hombres, es «la ira» por lo «distinto» asimilado a un ser «malo» y digno de persecución: «el sistema es el vientre convertido en espíritu, la ira es el signo de todo idealismo» *(Ib.).* La violencia famélica que está en la base del sistema y de su homogalización forzada de lo distinto, refleja a su vez la estructura del capitalismo moderno y del principio de *cambio* por el que se rige, en virtud del cual «entidades individuales y prestaciones no idénticas se vuelven conmensurables, idénticas», trasformando todo el mundo en idéntico, en totalidad» *(Ib.,* p. 131).

899. ADORNO: LA DIALÉCTICA NEGATIVA Y EL DEBER DE LA CULTURA «DESPUÉS DE AUSCHWITZ».

Contra «el engaño idealistico de la filosofía» *(Dialéctica negativa,* cit., p. 143); contra «el círculo mágico de la filosofía de la identidad» *(Ib.,* p. 158); contra el saber del objeto que «se revele como una estafa, puesto que este saber ya no es en modo alguno saber del objeto, sino teología de una (no/hsij noh/secs) formulada absolutamente» *(Ib.,* p. 143); contra «la barbarie arcaica por la cual el sujeto ávido no es capaz de amar lo extraño, lo que es diferente» *(Ib.,* ps. 153-154); contra «el deseo del ingerir y del perseguir» *(Ib.).* Adorno pretende hacer valer el principio antisistemático de la *separación* entre sujeto y objeto, entre concepto y cosa, racional y real, teoría y praxis, etc. Principio que se identifique con la misma *dialéctica negativa,* entendida como «consciencia consiguiente a la no identidad» *(«Dialektik ist das konsequente Bewubtsein* von Nichtidentitàt», *Ib,* p. 5; cfr. *Ges Schr.,* Bd. 6, p. 17), esto es, como un tipo de filosofía que, aunque partiendo de Hegel, llega anti-hegelianamente a reconocer como su tarea peculiar el «perseguir la inadecuación de pensamiento y la cosa» *(Ib.,* p. 137).

Si bien habiendo sabido introducir en la filosofía aquella «sal dialéctica» y aquel elemento «irritante» que es la contradicción, considerada no como un «error subjetivo» o una «metafísica enloquecida», sino como la estructura misma del objeto, Hegel se ha equivocado al reducirla a simple momento de paso de una síntesis final *conciliadora:* «La negación de la negación sería de nuevo identidad, ceguera renovada, proyec-

ción de la lógica deductiva» *(Ib., p.* 143). El concepto adorniano de una «dialéctica sin síntesis» hace pensar en el nombre de Kierkegaard, del cual él ya se había ocupado en su primer libro, *Kierkegaard y la construcción de lo estético* (1933), presentándolo como el teórico de una ontología subjetivístico-desesperada constreñida a buscar la salida en una transcendencia liquidadora del sujeto mismo. Ontología que, sociológicamente hablando, presentaría señas típicas de la individualidad pequeño-burguesa. Este retrato "polémico" no excluye, sin embargo, como ha hecho notar Cario Pettazzi, que *una* de las raíces de la revisión adorniana de la dialéctica resida precisamente en el autor de *Aut-Aut:* «Como la kierkegaardiana, también la dialéctica adorniana no conoce síntesis, mediación, conciliación, sino que es esencialmente diàdica; como Kierkegaard, Adorno ya no puede creer hegelianamente en la acontecida conciliación de la realidad, en la presencia de la síntesis» *(Th. Wiesengrund Adorno,* Florencia, 1979, p. 65).

El reconocimiento del la *realidad* insuprimible de la contradicción y de lo no-idéntico aleja la dialéctica negativa de las tendencias «devoradoras» de la gnoseologia idealistica y de las pretensiones "asimiladoras" del sistema: «la filosofía tradicional cree conocer lo diferente, haciéndoselo parecido, cuando así sólo se conoce a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería penetrar lo parecido determinándolo como lo propiamente diferente» *(Ib.,* p. 134). La admisión de la no-ingeribilidad subjetiva del objeto, irreductible a toda prevaricación del yo pienso, y la consciencia de que el concepto, más allá de toda impostatización idealistica suya, vive sólo en relación con un no-idéntico dado en la sensación, funda también, según Adorno, la verdad del materialismo: «con el paso a la primacía del objeto, la dialéctica se vuelve materialistica» *(Ib.,* p. 172). En efecto, «el objeto» se revela a la larga como una simple «máscara terminológica» viciada de gnoseologismo, para aludir a la «materia» y a lo «Material» *(Ib.).* Incluso si la dialéctica materialistica de Adorno, en cuanto «negativa, resulta estar bien lejos de las construcciones sistemáticas y dogmáticas del materialismo tradicional y del soviético.

Esta primacía materialistica del objeto, destruyendo la pretensión idealista de una deducción a priori de la realidad, comporta también un mayor «respeto» gnoseológico por todo aquello que es «particular», «histórico», «cualitativo», etc., y un rechazo categórico del ideal de un método omnicomprensivo e inmutablemente igual a sí mismo, esto es, que implique una nueva forma de «violencia» hacia el objeto. En otras palabras, «Adorno niega la existencia de un Método en sí. El conocimiento no posee principios formales establecidos de una vez para siempre, categorías predeterminadas, claves heurísticas convenientes para todos los usos. O mejor, las poseería, pero debe guardarse de ellas *si* (y ésta es

justamente la "gnoseologia" de Adorno) quiere evitar ser conocimiento-de-generalidades y abstracciones, para ser, en cambio, conocimiento-de-particularidades comprendidas en el modo más adecuado posible» (S. MORAVIA, *Adorno e la teoria critica della società,* cit., p. 22).

Comprobada la separación ineliminable entre concepto y cosa, cae el *mito panlogístico* del que la filosofía se ha nutrido desde siempre y del cual, el idealismo ha representado la visión extrema. Mito que, a los ojos de Adorno, aparece ya completamente roto, como lo atestiguan las repetidas afirmaciones: «la tesis de la racionalidad de lo real acaba siendo desmentida por la realidad» («die These von der Vernünftigkeit des Wirklichen von der Wirklichkeit dementiert wurde»), «La razón se vuelve impotente para aferrar lo real, no por su propia impotencia, sino porque lo real no es Razón» («Ohmächtig wird die Vernunft, das Wirkliche zu begreifen, nicht blob um der eigenen Ohnmacht Willen, sondern weil das Wirkliche nicht die Vernunft ist») *(Tre studi su Hegel,* cit., p. 110; cfr. *Ges. Schr.,* cit., p. 323).

Tesis que para Adorno resultan dramáticamente verdaderas sobre todo *después* de Auschwitz. El recuerdo de este emblemático lugar de sufrimiento asume en efecto, en Adorno, el doble valor: a) de una rememorización crítica (más allá de cualquier duradera «amnesia» y «mala fe» intelectual) del carácter delacerado e irracional de la civilización moderna; b) de una exasperada constatación de la quiebra de la cultura y de sus pretensiones «plasmadoras» y «optimísticas». En extremo significativas son, a este propósito, algunas consideraciones finales a la *Dialéctica negativa* que, escritas poco antes de la muerte de su autor, pueden ser tomadas como verdadero y auténtico testamento espiritual de este filósofo, que tanto ha meditado sobre las barbaries de nuestro tiempo: «Ella [la cultura] no puede tolerar el recuerdo de aquella parcela, porque... es inconciliable con su concepto de sí misma. Ella aborrece el hedor, porque ella huele, porque su palacio está construido con mierda de perro, como reza un pasaje grandioso de Brecht. Años después de que fuera escrita tal frase, Auschwitz ha demostrado inconfutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que pudiera llegar a suceder en medio de toda la tradición de la filosofía, del arte y de las ciencias iluminísticas, dice, mucho más que ella, por qué el espíritu no ha conseguido llegar a los hombres y modificarlos (cit., p. 331). «Toda la cultura después de Auschwitz, incluida la crítica contra ella, es basura» («Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik darán, ist Müll») (*Ib.*; cfr., *Ges. Schr.*, cit., p. 359).

También la filosofía, *después* de Auschwitz, no puede ser ya la de antes, o sea, una visión substancialmente justificadora de la realidad existente. Como lo es aún, por ejemplo, en dos experiencias de pensamiento sobre las que Adorno nunca ha dejado de reflexionar y con las que nun-

ca ha cesado de polemizar: la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger. En efecto, entre las muchas críticas dirigidas a Husserl y su descriptivismo fenomenológico (analíticamente discutidas en *Sobre la metacrítica de la gnoseologia. Estudios sobre Husserl y las antinomias de la fenomenología,* 1956), destaca la acusación de aceptación acritica de la realidad y de sus (no históricas) estructuras esenciales. El ser de Heidegger, en su espectral trascendencia, es interpretado a su vez como una enésima forma de absolutización de lo inmanente y de ontologización de lo óntico: «La transcendencia de Heidegger es la inmanencia absolutizada, endurecida contra su propio carácter de inmanencia» *(Dialettica negativa,* ob. cit., ps. 95-96). Tanto más cuanto la «jerga» heideggeriana, comenzando por *Ser y Tiempo,* no sería más que el giro utópico de un romanticismo agrario y precapitalista destinado a servir de grotesca cobertura ideológica de la vulgaridad concreta, y filosóficamente «digerible», del mundo (*Il gergo dell'autenticità,* Turín, 1989, en particular ps. 38-113; cfr. H. MÒRCHEN, *Adorno und Heidegger,* Stuttgart, 1981).

En polémica contra todos los sistemas apologéticos y adulcerativos de la realidad y en antítesis a cualquier opiácea fuga especulativa, Adorno afirma en cambio que la filosofía, debe incitar a los individuos a poner *remedio* a lo negativo: «Hitler impuso a los hombres, en el estado de su no-libertad, un nuevo imperativo categórico: organizar su forma de obrar y pensar de modo que Auschwitz no se repita, no suceda nada parecido» *(Dialettica negativa,* cit., p. 330). En otros términos, lo convicción de que el mundo no es racional no exime de la lucha *a fin de que* lo sea. Si la razón no es substancia o identidad ya dada, es sin embargo tarea y deber ser: Es "hybris" el hecho de que exista la identidad, que la cosa en sí corresponda a su concepto. Pero no se debería simplemente desechar el ideal: en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto, vive también la esperanza de que pueda volver a serlo» *(Ib.,* p. 134). La eliminación de tal «esperanza» del pensamiento de Adorno, comportaría pues un desconocimiento del *mesianismo latente* que está en la base de su obra (en la cual términos como «socialismo» y «redención» acaban significando la misma cosa). En efecto, no hay que olvidar que, en el trasfondo de la doctrina adorniana de la sociedad, se halla la tesis, rica en ascendencias hebraicas y románticas, de la *roptura* de una armonía originaria y del ideal de su reencuentro dialéctico más allá de la Odisea civilizadora de la historia (cfr. L. CEPPA *Introduzione* a *Minima moralia,* cit., y T. KICH, K. KODALLE, H. SCHWEPPENHAÜSER, *Negative Dialektik un die Idee der Versòhnung. Eine Kontroverse über Th. W. Adorno,* Stuttgart, 1973). Este ideal de la «reconciliación», que, dadas las premisas adornianas, no puede configurarse más que en los términos de un proceso indefinidamente *abierto* y nunca concluído, ex-

plica la gran *importancia* y *actualidad* que él, como Horkheimer (896), nunca ha dejado de atribuir a la filosofía. Tanto es así que si el último aforismo de *Minima moralia* sostiene que «la filosofía, la cual sólo podría justificarse a la vista de la desesperación, es el intento de considerar todas las cosas como se presentarían desde el punto de vista de la redención» (cit., n. 153, p. 304), la primera fase de la *Dialéctica negativa* advierte: «la filosofía, que un día pareció superada, se mantiene viva, porque ha faltado el momento de su realización» (cit., p. 3).

900. ADORNO: LA CRITICA AL POSITIVISMO Y LA POLÉMICA CONTRA LA SOCIOLOGÍA EMPÍRICA.

Paralelamente a la polémica contra el «sistema», Adorno ha conducido otra histórica batalla contra el positivismo, en el cual ha visto la típica filosofía de la sociedad administrada y la *Weltanschauung* dominante del hombre de nuestro tiempo. Al mismo tiempo ha desarrollado una obra de denuncia de la sociología empírica, considerada como el reflejo, en el campo de los estudios sociales, de la mentalidad positivista y neopositivista (el primer término, en los textos adornianos, usualmente incluye al segundo). Denuncia que se ha concretado en aquella conocida diatriba sobre el método de la investigación sociológica (la llamada *Methodenstreit*) que, en los años sesenta, ha contado con la intervención de autores tales como: Adorno, Popper, Habermas, Albert, Daehrendorf, Pilot, etc. (cfr. AA. Vv. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin, 1969).

Según Adorno, el límite principal del positivismo reside precisamente en aquel «culto de los hechos» que él sitúa en la base de su programa, sin darse cuenta de que los «hechos» no son entidades naturales inmediatas e inmutables, sino el *resultado* de un proceso histórico que hace que ellos sean «mediados a través de la sociedad» *(Ib.,* p. 101). En otras palabras, la mentalidad positivista, aplicada al estudio de la realidad humana, cambia «el epifenómeno, aquello que el mundo ha hecho para nosotros, por la cosa misma» *(Ib.,* p. 90). Por ejemplo, la distinción corriente entre música «clásica» y «popular», que el estudioso de orientación positivista, en sus encuestas y estadísticas, da por descontado que, si bien, aun siendo un «hecho» de un cierto tipo de sociedad, de la cual es el producto histórico, no es de ningún modo «una realidad última e irreductible, por así decir, natural» *(Ib.).* En virtud de este «fetichismo de los hechos», el positivismo también olvida que estos últimos, no son simples *datos* para describir y por describir y por clasificar, sino también, y sobre todo, *problemas* por interpretar, que exigen por lo tanto *criterios de valoración* explícitos. Criterios que condicionan los métodos

mismos, los cuales, a su vez, condicionan, y en algunos casos perjudican, los resultados de la investigación. En efecto, los métodos no son instrumentos neutrales y asépticos, como pretendía aquella especie de «puritanismo del conocimiento» *(Ib.,* p. 69) que es el positivismo, sino unos senderos de investigación cargados *ya* de teoría y sostenidos *ya* por opciones de distinto género, incluidas las políticas. La falacia última del positivismo se identifica pues con aquel «círculo vicioso» que constituye el «pretender indagar una cosa a través de un instrumento de investigación que decida junto con su propia formulación, qué es la cosa» («Prätendiert wird, eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung darüber entscheidet, was die Sache sei: ein schlichter Zirkel») *(Ib.,* p. 88; cfr. *Ges. Schr.*, Bd. 8, p. 201).

Los límites del positivismo, como se ha indicado, son también los límites de la sociología empírica, que se inspira en él y del cual desciende genéticamente y metodológicamente. Esta última anhela, en efecto, el constituirse como pura ciencia «descriptiva» y «objetiva» eliminando, de su ámbito, toda pretensión filosófica social, asimilada a un anacrónico residuo de una ya inaceptable mentalidad «especulativa», en lo peor, y no hegeliano, del término: Ahora, el uso lingüístico modifica el concepto de «especulativo» hasta transformarlo en su opuesto. Ya no se entiende, como en Hegel, en el sentido de la autoreflexión crítica del intelecto, de su limitación y de su autocorrecciòn, que viene entendido tácitamente según el modelo popular, que se representa la especulación como un tipo de pensamiento a rueda libre, sin ningún rigor, vano, del que están ausentes la autocrítica lógica y, por supuesto, la confrontación con las cosas» *(Ib.,* p. 13). Pero obrando así el positivismo olvida, o hace ver que no sabe, que en cada acercamiento a los «hechos» sociales siempre se halla presente y operante — de un modo explícito, y se quiera o no— una determinada concepción «filosófica» de ellos, o sea un aparato más o menos descubierto de categorías, juicios, valores y proyectos.

En consecuencia, contra el intento dogmático de desembarazarse de los conceptos generales «declarándolos mitológicos, ideológicos y superados»; contra la hinchada pretensión de querer pensar sin al mismo tiempo filosofar; o contra la ilusoria persuasión de poder hacer ciencia sin, por ello mismo, hacer filosofía, los partidarios de la sociología crítica «recurren explícitamente a la filosofía» («Die Dialektiker rekurrieren ausdrücklich auf die Philosophie») *(Ib.,* p. 10; cfr. *Ges. Schr.*, cit., p. 281), defendiendo su *radicalidad* de visión: «Los argumentos que se confían a la teoría analítica de la ciencia sin comenzar por examinar sus axiomas... caen víctimas de la máquina infernal de la lógica» *(Ib.).* Obviamente, tampoco los cultivadores de la sociología empírica pueden prescindir de la teoría: «Ningún representante serio de la investigación social

empírica sostiene... que su trabajo es posible sin alguna teoría, que el arsenal de los instrumentos de investigación se reduce a *tabula rasa* depurada de todo "prejuicio" y colocada ante los hechos a recoger y clasificar. Tal forma primitiva de empirismo cae ya ante la discusión, que ya viene de varias décadas, del problema de la selección de los objetos a estudiar. Sin embargo, la teoría se admite más como un mal necesario, como "ficción de hipótesis" que no reconocida plenamente como proposición autónoma» (M. HORKHEIMER - TH. W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Turín, 1966, p. 136). Por los mismos motivos, los cultivadores de la sociología empírica, no pueden prescindir de la filosofía. Con la diferencia de que, mientras la filosofía de estos últimos está *oculta* en los pliegues de su llamado «discurso evalutativo» y domina inconscientemente su análisis, la filosofía de los sociólogos dialécticos es manifiesta y *declarada,* incluso programáticamente asumida y defendida, en la convicción de que la sociología *presupone* siempre, en su base, una filosofía, o bien una idea general de aquello que el hombre *es* o *debe* ser. Por lo demás, ya Horkheimer, en los inicios de la teoría crítica, había juzgado «insuficiente» la sociología (empírica) y proclamado la necesidad, para comprender adecuadamente la dinámica social del siglo XX, de una visión histórico-filosófica de conjunto *(Teoría critica.*, cit., v. II, página 296).

En segundo lugar, Adorno acusa a la sociología positivista (sobre todo de tipo estadounidense) de mantenerse en una perspectiva analítico-sectorial y de concentrarse en una serie de «fotografías» parciales de cada hecho, o grupo de hechos, considerados de un modo atomístico, o bien de prescindir del contexto socioeconómico global en el cual se sitúan. Adorno reivindica en cambio la importancia fundamental, para la sociología, de la categoría de *totalidad:* «Cuando el positivismo hace pasar este concepto... por un residuo mitológico, precientífico, mitologiza, en su inagotable lucha contra la mitología, la ciencia» (*Dialettica e positivismo in sociologia,* cit., ps. 23-24). En este punto, para no tergiversar el discurso de Adorno, conviene tener presentes las siguientes consideraciones: 1) la «totalidad» de la cual nuestro autor se hace paladín en sociología, no se debe de confundir con el «el mito de la razón total», o sea con una ciencia absoluta de tipo hegeliano, que ha «saltado por los aires junto con su coactividad y univocidad» *(Ib.,* p. 18) y que él ha combatido incesantemente por sus miras «sistemáticas» (§898 y 899); 2) la llamada «dialéctica» a la totalidad no contradice la predilección adorniana por lo «micrológico» y por lo individual (§898), sino que resulta complementaria a ella. En efecto, si es verdad que lo individual vive en el todo, también es verdad, para Adorno, que el todo vive concretamente en lo individual: «Puesto que cada fenómeno esconde en sí toda la sociedad, la micrología y la mediación, a través de la totalidad se con-

trapuntean alternativamente *(Ib.,* p. 52); 3) la totalidad, según Adorno, existe, pero es «falsa» e «irracional» (*Minimamoralia*, cit., n. 29, p. 48), por lo cual la llamada a ella, reviste significados inequívocamente «revolucionarios», diametralmente opuestos a los implícitos en toda filosofía social de sello «organicístico».

Aceptado esto, sostener que «la interpretación de los hechos guíe a la totalidad» en cuanto «no hay ningún hecho social que no tenga su sitio y su significado» en ella, siendo la totalidad «preordenada a todos los sujetos individuales, puesto que éstos también en sí mismos obedecen a su presión» *(Dialettica e positivismo in sociologia,* cit., p. 21), no quiere decir, observa Adorno, que la totalidad sea, a su vez, un «hecho» empíricamente verificable al modo de los otros hechos, o, peor aún, que sea una «realidad antes existente en sí» *(Ib.,* p. 50). La totalidad es más bien el inmanente sistema global y el inmanente horizonte de comprensión, de los mismos hechos. En otros términos, la totalidad, aún no siendo un hecho, «no por ello... está más allá de los hechos, sino que es inmanente a ellos, en cuanto les es su mediación» *(Ib.,* ps. 21-22). Precisamente por esto, la totalidad de la que hablan los dialécticos no se identifica con «lo incondicionado» o «lo absoluto» de la metafísica prekantiana —como querrían aquellos que tachan a la sociología crítica de «criptoteología»—, sino con el sistema finito, aunque sea «impalpable» de la compaginación social: «Los científicos sospechan de los dialécticos, a quienes consideran afectados de megalomanía: en vez de recorrer virilmente el finito en todas sus partes (según la admonición de Goethe), de cumplir con el deber del día, de dar satisfacción a una tarea factible, se entretendrían con el poco comprometido infinito. Pero como mediación, sin embargo, de todos los hechos sociales, la totalidad no es del todo infinita, sino que está encerrada, acabada precisamente por la fuerza de su carácter de sistema...» *(Ib.,* ps. 50-51).

Otra acusación de fondo que Adorno dirige a la sociología empírica es la tendencia a desconocer lo negativo y a olvidar que la contradicción pertenece a la cosa y no solamente a su *conocimiento (Ib.,* ps. 24-25 y ensayos). Sin embargo, sintetiza nuestro autor, el mayor límite epistemológico y filosófico del positivismo es el de hacer pasar la organización *actual* de la ciencia por *la* ciencia misma, según un enésimo y subrepticio *círculo vicioso:* «Que los positivistas, con un gigantesco círculo vicioso, extrapolan de la ciencia las reglas que deben fundarla, es un hecho que tiene fatales consecuencias también para la ciencia, cuyo progreso efectivo comprende tipos de experiencias que no son a su vez prescritos y aprobados por la ciencia» *(Ib.,* p. 68).

Estos críticos concéntricos al positivismo y a la sociología desembocan en la imputación final de ***conservaturismo***. En efecto, según Adorno, al descriptivismo *teórico* de los positivistas y a su doctrina del cono-

cimiento como «reconstrucción repetitiva» de los hechos —inevitablemente «apologética» hacia los datos ensayados— corresponde, en el plano *práctico-político,* la idea según la cual el mundo no puede cambiarse desde sus raíces, sino, como máximo, «reformarse» (donde la reforma resulta también una maquiavélica estrategia de conservación).

901. ADORNO: LOS ANÁLISIS SOBRE LA «INDUSTRIA CULTURAL»

El análisis de la «industria cultural» moderna y de sus implicaciones sociales, psicológicas y antrapológicas constituye otro de los pilares característicos del pensamiento adorniano. Si bien juicios y reflexiones a este propósito se encuentran esparcidos en todos los escritos del filósofo, el texto que más ha profundizado en esta materia —y ya «clásico» en la cultura contemporánea— sigue siendo la tercera parte de la *Dialéctica del iluminismo,* que tiene como título «La industria cultural» y como subtítulo «Cuando el iluminismo se convierte en mistificación de masas». (cit., ps. 126-81).

Según Adorno, uno de los aspectos más característicos y visibles de la actual sociedad tecnológica es la creación del gigantesco aparato de la industria cultural, en la cual él ve un instrumento fraudulento de manipulación de las conciencias empleado por el sistema para conservarse a sí mismo y tener sometidos a los individuos. Inicialmente, precisa Adorno en el «Resumé über kulturindustrie», contenido en *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica* (Frankfurt, 1967), él y Horkheimer habían utilizado el término «cultura de masas» (*Massenkultur*). Dándose cuenta del carácter «ideológico» de tal expresión, que podría hacer pensar en una cultura que nace espontáneamente de las masas mismas, habían acuñado la locución, considerada más pertinente, de «industria cultural» *(Kulturindustrie),* la cual, aludiendo a la «preordenada integración, desde lo alto, de sus consumidores», llama enseguida la atención sobre el hecho de que el usuario no es en modo alguno, como se querría hacer creer, el «soberano» o el «sujeto» de tal industria, sino su objeto («Der Kunde ist nicht, wie die Kulturindustrie glauben machen möchte, König, nicht ihr Subjekt, sondern ihr Objekt»). También la expresión «mass-media» es juzgada inadecuada y mistificadora por cuanto pone entre paréntesis el elemento «pernicioso» del fenómeno al cual se refiere, o sea al hecho de que en la industria cultural «no se trata en primer lugar de las masas, ni de las técnicas de comunicación como tales, sino del espíritu que en aquellas técnicas es insuflado: la voz del dueño».

En efecto, según Adorno, los vehículos actuales de comunicación no son instrumentos *neutrales,* llenados, a continuación de contenidos ideo-

lógicos, sino instrumentos ya ideológicos *en origen.* En otras palabras, los mass-media no sólo *transmiten* ideología, sino que *son* ideología, independientemente de los particulares contenidos transmitidos (cfr. S. MORAVIA, ob. cit., p. 35). Tanto es así que la industria cultural contemporánea, antes aun que de los contenidos, o sea de *aquello que* dice, resulta calificada por las técnicas expresivas utilizadas, esto es, por *cómo* dice lo que dice. Técnicas que para Adorno se dirigen substancialmente a producir, en los individuos, estados de parálisis mental acompañados de una pasiva aceptación de lo existente. Por lo demás, observa nuestro autor, «el imperativo categórico» de la actual industria cultural, a diferencia del kantiano, no tiene nada en común con la libertad, puesto que simplemente reza: «debes adaptarte (du sollst dich fügen) sin especificar a qué; adaptarte a aquello que inmediatamente es, y a aquello que, sin reflexión tuya, como reflejo del poder y omnipresencia de lo existente, constituye la mentalidad común. A través de la ideología de la industria cultural, la adaptación toma el sitio de la conciencia...» («Resumé über Kulturindustrie», cit., p. 65). Todo esto resulta elocuentemente ejemplificado por fenómenos-clave como el cinema, la diversión y la publicidad, sobre los que insisten algunas de las páginas más significativas y brillantes de la *Dialektik der Aufklarung.*

Para Adorno (y Horkheimer) el cinema actual, tal como está estructurado vence de largo al teatro ilusionístico y provoca un bloqueo patológico de las facultades crítico-reflexivas del espectador, el cual, cautivado por los hechos que rápidamente pasan delante suyo, ya no piensan, sino que se *identifica* totalmente con la película, que se convierte, para él, en un duplicado de la realidad; es más, en la realidad misma, según el principio por el cual «la vida —al menos tendencialmente— ya no se debe poder distinguir del film sonoro» *(Dialettica dell'illuminismo,* cit., p. 133). La diversión constituye a su vez un tipo de «prolongación del trabajo en la época del capitalismo tardío» *(Ib.,* p. 145), puesto que la mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre, y determina tan integralmente la fabricación de los productos de recreo, que no puede asociarse a nada que no sea «las copias y las reproducciones del mismo proceso de trabajo» *(Ib.).* En tal método, la atrofia mental provocada por las ocho horas de trabajo mecánico en la fábrica o en la oficina, se propone de nuevo de un modo casi idéntico en el tiempo libre, que asume las formas de un verdadero y auténtico *aturdimiento* psíquico funcional ante las exigencias del sistema y su necesidad de organización del consenso: «Divertirse significa estar de acuerdo» («Vergnütsein heiβt Einverstandensein») *(Ib., p.* 154; cfr. *Ges Schr.,* p. 167), «Divertirse significa cada vez no deber pensar, olvidar el sufrimientü incluso allí donde se expone y está a la vista. En la base de la diversión hay un sentimiento de impotencia. Es, efectivamente, una

fuga, pero no ya, como pretende ser, una fuga de la mala realidad, sino de la última realidad de resistencia que ella aún puede haber dejado sobrevivir en los individuos» *(Ib.).*

La publicidad representa después, a los ojos de Adorno, el atontamiento perfecto y programado del individuo, puesto que consiste en circundar el objeto real con la propaganda de una serie de cualidades y de símbolos por lo general ilusorios, que tienen poco que ver con él, pero que el consumidor «confunde» inevitablemente con el objeto mismo, a pesar de los inevitables desmentidos a tal propósito (por ejemplo el coche «perfecto», que en realidad tiene bastantes defectos). Por lo demás el «defraudar» continuamente a los consumidores de aquello que continuamente promete es propio de *toda* industria cultural, para la cual el placer y la felicidad, más que términos de experiencia concreta y fruición, son objeto de falsa publicidad y *de promesa* ilusoria: «La letra de cambio del placer, que es emitida por la acción y por la representación, se prorroga indefinidamente: la promesa, a la cual el espectáculo, a fin de cuentas se reduce, deja entender malignamente que no se llegará nunca a lo sólido, y que el huésped deberá contentarse con la lectura del menú» *(Ib.,* p. 148).

Y con todo, según Adorno, es precisamente gracias a la masificación «estupidizadora» de los media (en virtud de las cuales el consumidor actual se convierte verdaderamente en el homérico «nadie») hace que el sistema siga sobreviviendo y ocultando sus «contradicciones» y sus «errores». En efecto, gracias al actual circuito de la industria cultural que amplía por todas partes sus tentáculos, el sistema acaba en posesión de los medios idóneos *para* difundir la ideología más *vital* para él: la persuasión de la «bondad global» de la sociedad tecnológica y de la «felicidad» (en el Oeste como en el Este) de los individuos heterodirigidos que la componen.

Ideas substancialmente parecidas reaparecen también en el último Adorno. En uno de los ensayos escritos poco antes de su muerte *(Freiheit* en *Stichworte. Kritische Modelle,* Frankfurt, dM., 1969) él, hablando del «tiempo libre», afirma que incluso en tal situación los hombres acaban presos de un «poder tiránico» que los controla en todas partes y en todo momento, haciendo que ellos «sean esclavos precisamente allá donde se sienten libres en grado sumo».

902. ADORNO: MUSICOLOGÍA Y ESTÉTICA. EL ARTE COMO UTOPÍA DE LO «OTRO»

Otro núcleo temático del pensamiento de Adorno que, en ciertos aspectos, está en la base de los otros, es la meditación sobre el arte, a la

cual el filòsofo ha dedicado los primeros artículos y su última obra (la *Teoría estética,* aparecida postumamente en 1970).

En el centro de la reflexión de Adorno se halla la música, en la cual él ha visto desde siempre el arte de las artes, y sobre cuya estructura ha elaborado su teoría estética general. En efecto, como se ha notado, Adorno no ha delineado antes una filosofía, depués una estética y luego una musicología, sino que, al contrario, de su pasión originaria por la música ha derivado una musicología crítica que después ha influido de modo decisivo en su estética y su filosofía. Las ideas generales de Adorno acerca de la música se encuetran expresadas ya en el ensayo sobre *La situación social de la música,* aparecido en el primer número de la «Rivista per la ricerca sociale» (1932). En este trabajo Adorno sostiene que la actual mercantilización de la música, que «ya no sirve a la inmediata necesidad y utilización, sino que se somete, corno todos los otros bienes, a la constricción del intercambio» *(Zeitschrift für Sozialforschung*, I, n. 1-2, p. 103) implica la desaparición de toda relación *inmediata* con ella y la afirmación de una profunda *fractura* entre música y sociedad. Tal mercantilización, que con el fenómeno de la «música ligera», llega a sus últimos y más alienantes niveles, se acompaña inevitablemente de un aturdimiento de las masas, para las cuales la música se convierte en aquello que ya Nietzsche había denunciado y profetizado: fundamentalmente una «droga».

Dado que esta fisura entre música y sociedad no tiene orígenes «musicales» (como sería el demonizado carácter «esotérico» de la *neue Musik*) sino «sociales», por cuanto resulta generada por el orden capitalista de la sociedad, tal fisura, según Adorno, no puede ser superada a nivel musical sino, sólo a nivel político y social. En la situación prerevolucionaria contemporánea la única cosa que puede hacer la música —se entiende aquella «auténtica»— es la de «representar en la propia estructura las antinomias sociales» y la «necesidad de su superación». En consecuencia, la posible función revolucionaria de la música de hoy, según Adorno, no se interpreta de un modo inmediato y directo, como querían los fautores de la música «popular y proletaria», sino de un modo inmediato e indirecto según lo que ya sucede en los vanguardistas musicales, sobretodo en Schònberg y en su escuela, para con la cual Adorno nutre destacada simpatía y predilección. En efecto la música dodecafònica, aun sin renunciar a la autonomía del hecho musical, acaba por producir una música sin duda más «revolucionaria» que la proletaria.

Esto sucede porque sus obras maestras, que tienen su fundamento en la «disonancia» y en 1a ruptura de los cánones de la belleza como armonía y perfección, tienen la capacidad de «representar» toda la disarmonía y laceración de nuestro mundo, y de hacer nacer la consiguiente «nostalgia» por una realidad armónica y conciliada. En este punto, esto es

en el rechazo de la politización de la música, y del arte en general, la diferencia, o la no-continuidad, entre Adorno y Benjamin, nos parece neta e inequívoca. En el ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* (1936), Benjamin sostiene, en substancia, que con la acaecida «reproducibilidad técnica» la obra de arte ha perdido «el aura» o el *quid* sacro que tiempo ha la caracterizaba (con las correspondientes connotaciones de «autenticidad», «singularidad», «elitismo», etc.), convirtiéndose en «anacrónica» para con el tiempo presente y abriendo la posibilidad de un arte nuevo y de masas, orientado en sentido comunitario y ya no «individualístico».

Adorno desconfía del arte popular y de su presunta carga «revolucionaria», puesto que tal arte, además de atentar contra la autonomía del hecho artístico y de sus leyes «inmanentes», *presupone* aquello que él no está dispuesto a aceptar, es decir: una romántica y en absoluto marxista-leninista confianza «en la potencia espontánea del proletariado en el proceso histórico», que olvida el hecho de que el proletariado «ha sido, él mismo, producido burguesamente» (carta del 18-3-1936 a Benjamin). En otros términos, el arte de masas, según Adorno, no se da cuenta de que las «masas», en el capitalismo, también tienen una «mentalidad» capitalista, que refleja la suciedad de la sociedad en la cual viven, como muestra por ejemplo la risa del espectador en el cinema, que «es todo lo contrario que bueno y revolucionario, sino lleno del mayor sadismo burgués» *(Ib.).*

La confianza en la *libertad* del arte y de sus potencialidades *utópico-revolucionarias* sostenida por Adorno desde los años treinta, permanecerá como un punto firme en toda su producción. En efecto, «si por un lado Adorno somete a una severísima crítica al arte de masas, denunciando su mercantilización y su papel de conservación del sistema de dominio, por otro lado él pone de nuevo, precisamente en el arte, gran parte de las esperanzas en un futuro redimido. Severo crítico de la cultura, él verá siempre en la negación de la cultura y del arte el peligro de liquidar un residuo, aunque contradictorio, de resistencia en el interior de la omnipotencia del sistema: en la cultura, aunque comprometida por su generación tecnocràtica y por su degradación a industria cultural, aunque culpable de no haber conseguido evitar Auschwitz, se ocultan impulsos críticos e instancias utópicas demasiado importantes para que nos podamos liberar de ella apresuradamente. Junto a la conciencia crítica de una filosofía intransigentemente negativa, el arte representa, quizás la última trinchera en medio de la barbarie invasora (C. PETTAZZI, *Th. Wiesengrund Adorno,* cit., ps. 221-222). Esta concepción del arte como vehículo «privilegiado»' de las instancias revolucionarias explica la defensa adorniana del arte de vanguardia moderno.

A diferencia de los marxistas ortodoxos y de Lukács (cfr. cap. I), Adorno percibe efectivamente en este tipo de arte el verdadero rechazo de la barbarie contemporánea y de la genuina *espera* de un mundo nuevo (que la revolución soviética ha intentado en vano edificar). Antes bien, precisamente porque este arte «expresa la subjetividad reprimida» y «la verdad sobre la monstruosidad dominante» (cfr. *Ohne Leitbild. Parva aesthetica*), llevando a la superficie «todo aquello que no se quisiera saber» y que «la ideología esconde» (cfr. *Filosofia della musica moderna e Note per la letteratura)*, es en él, y sólo en él, que Adorno confía el deber de hacerse intérprete, en la desesperanza del presente, de las esperanzas en el futuro: «En la representación más desconsolada de la angustiosa situación humana ofrecida por el arte vanguardista, se oculta la irrenunciable exigencia de felicidad: insistiendo en la imposibilidad de la felicidad en la realidad presente, el arte es testigo de la necesidad de una realidad distinta; el desconsuelo más absoluto, precisamente porque rechaza todo consuelo y por lo tanto conciliación con la realidad, hace brotar la esperanza en un futuro redimido» (C. PETTAZZI, cit., p. 222).

De ahí la celebración adorniana de algunos grandes maestros de vanguardia, sobretodo de Schönberg, Beckett y Kafka, cuyas obras maestras le parece que ejercen «una eficacia ante la cual las obras poéticas oficialmente comprometidas le parecen juegos de niños». En efecto, en cuanto «desmontaje de la apariencia» provocan la angustia «de la cual el existencialismo no para de hablar» (*Ib.*), favoreciendo «aquel cambio del comportamiento que las obras comprometidas se limitan a pretender» (Ib.). En particular, las creaciones de Beckett «gozan de la única fama hoy humanamente digna: todos se apartan de ellas asustados y sin embargo nadie puede hilvanar una charla sin convencerse de que aquellos excéntricos dramas y novelas tratan de aquello que todos saben y que ninguno quiere admitir. Para los filósofos apologéticos su *opus* puede estar bien como proyecto antropológico. Pero los argumentos que toca son argumentos históricos sumamente concretos: la abdicación del sujeto. El *ecce homo* de Beckett es aquél en que los hombres se han convertido. Ellos miran mudos desde sus frases, casi con ojos resecos de llanto» *(Ib.)*. Análogamente, quien por una vez haya sido sacudido por Kafka «ha perdido la paz con el mundo» *(Ib.*, p. 106), por cuanto «él lacera y derrumba la fachada que oculta la enormidad del dolor», transfigurando en sus símbolos las fuerzas monstruosas e inasibles del capitalismo, por las que el individuo resulta oprimido y reificado, si bien aspirando a liberarse de ellas mediante una imprecisa salvación: «En vez de curar la neurosis, Kafka busca en ella la fuerza terapéutica, es decir, la fuerza del conocimiento: las heridas que la sociedad imprime a fuego en el individuo él las lee como cifras de la no verdad social, como negativo

de la sociedad...», «La huida a través del hombre hacia lo no humano —ésta es la vía de la épica Kafkiana—».

Estas ideas generales sobre el arte, que están en la cúspide de la inmensa ensayística musical y literaria de Adorno, representan también el núcleo de fondo de la *Aestetische Theorie,* publicada *post mortem* en 1970. En esta obra monumental, que el filósofo hubiera querido dedicar a Samuel Beckett, Adorno recoge de manera orgánica el conjunto de sus reflexiones sobre el fenómeno estético, poniendo a prueba las relaciones entre arte y sociedad, arte y forma, mimesis y racionalidad, libertad y necesidad, conocimiento artístico y conocimiento científico, etc., en la tentativa de «restituir al arte no un puesto en el mundo actual, sino de devolverle su derecho a la existencia» (M. JIMÉNEZ, *Adorno, Arte, ideologia e teoria dell'arte,* Bolonia, 1979, p. 67). En efecto, más allá de los análisis pesimísticos sobre el mundo contemporáneo, sobre la integración del arte en la *Kulturindustrie*, sobre la problemática de la idea de la liberación, etc. Adorno insiste en que «la cultura es basura y el arte es uno de sus sectores; sin embargo el arte es serio porque es manifestación de la verdad» *(Teoría estética,* 1975-77). En otras palabras, en la época en que la emancipación garantizada por la técnica refluye en la formas más turbias de totalitarismo y de conformismo, la actividad artística, en cuanto «estremecimiento», «afasia» y «luz negra» (como en las manifestaciones más significativas de la pintura contemporánea) tiene el deber «si no de desmontar el gran engranaje, al menos de bloquearlo, o de demostrar la posibilidad de hacerlo» (S. GIVONE, *Storia dell'estetica,* Roma-Bari, 1988, p. 127).

La doctrina del arte como tensión utópica hacia «lo Otro» (= el futuro mundo desalienado), paralelo a la concepción de la filosofía como mirada sobre la redención, se ha acompañado en las últimas obras, sobre todo en la *Dialéctica negativa* (cfr. el ensayo «Meditazione sulla metafísica», cit., ps. 326-69), de una cierta tensión metafisico-religiosa sobre la cual han insistido algunos críticos (cfr. por ejemplo U. GALEAZZI, cit., ps. 135-48). También el amigo y colaborador Horkheimer, después de la muerte de Theodor, escribe: «Él siempre ha hablado de la nostalgia de lo Otro, pero sin utilizar nunca la palabra cielo o eternidad o belleza o algo parecido. Y yo creo, y esto es algo grandioso en su problemática, que él, interrogándose sobre el mundo, en último análisis ha entendido lo "Otro", pero estaba convencido de que este "Otro" no es posible comprenderlo describiéndolo, sino sólo interpretando el mundo tal como es, teniendo presente el hecho de que él, el mundo, no es lo único, no es la meta en la cual puedan encontrar descanso nuestros pensamientos» («Himmel, Ewigkeit und Schönheit» en *Der Spiegel* 33/1969, ps. 108-09; cfr. R. GIBELLINI, *Editorial* a la traducción italiana de *Nostalgia del totalmente Altro* cit., ps. 11-12).

La escurridiza indeterminación de los textos adornianos impone sin embargo, a propósito de estos argumentos, una cierta cautela crítica. En efecto, no hay que olvidar que «Adorno y compañeros parecen trasladar todo juicio definitivo sobre la religión al momento en el cual se haya realizado una sociedad más justa» y que «El problema de la existencia de Dios... quede también sin resolver y, por lo tanto, aplazado» (R. CIPRIANI, "Il fenomeno religioso secondo la Scuola di Francoforte", en AA. Vv., *La teoria critica della religione,* Roma, 1986, p. 24). Lo que parece cierto, y ahora ya suficientemente documentado, es en cambio, la matriz hebraico-mesiánica de aquella «esperanza hacia el futuro» que se halla en la base del utopismo crítico de Adorno.

903. MARCUSE: «FELICIDAD» Y «UTOPIA». LOS PRIMEROS ESTUDIOS

HERBERT MARCUSE nace en Berlín en 1898, de una familia hebrea de la alta burguesía. En 1917 se inscribe en el partido socialdemócrata alemán (SPD). Aun sin formar parte de la «Liga de Espartaco» siente simpatía y consideración para con ella. Tanto es así que, después del arresto y asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburg, se da de baja, como protesta, del SPD. De 1919 a 1922 estudia en Berlín y en Friburgo, donde entabla relación con Heidegger. Se licencia en 1922 con una tesis sobre la *Künstlerroman* (novela del artista). En Friburgo recibe también la influencia de Husserl. Sin embargo sus intereses teóricos acaban por encaminarse hacia el marxismo y la filosofía crítica de la sociedad. A principios de los años treinta entra en contacto con el Instituto de Frankfurt y colabora con Horkheimer en los *Studien über Autorität und Familie* (§886). A la llegada del nazismo y del segundo conflicto mundial se traslada, también él, a los Estados Unidos, donde, en Nueva York, se convierte en miembro del «Institute of Social Research», de la Columbia University. Desde 1942 hasta 1950 trabaja en la «Office of Strategie Services» y en la «Office of Intelligence Research». Más tarde, colabora en el «Russian Institute» de la Columbia University (1951-52) y en el «Russian Research Center» de la Harward University (1953-54), realizando investigaciones sobre la Unión Soviética.

En 1954 obtiene una cátedra de filosofía y politologia en la Brandéis University de Boston, pero en 1965 la pierde a causa de sus ideas radical-marxistas. Pasa luego a enseñar en la Universidad de San Diego (La Jolla), en California. En 1966 es nombrado docente honorario de la Universidad libre de Berlín Occidental, donde, en 1967, participa en un debate sobre el movimiento estudiantil, que en los «meses calientes» del sesenta y ocho ve en él uno de sus inspiradores. Marcuse muere en Starn-

berg, en Alemania, en 1979. Entre sus obras recordamos: *La antología de Hegel y la fundación de una teoría de lo histórico* (1932), *Razón y revolución. Hegel y el surgir de la teoría social (1941), Eros y civilización* (1955), *El marxismo soviético* (1958), *El hombre a una dimensión. La ideología de la sociedad industrial adelantada* (1966), *Cultura y sor ciedad* (1965), *El fin de la utopía* (1967), *Marxismo y revolución. Estudios 1929-1932* (1969), *Ensayo sobre la liberación* (1969), *Contrarrevolución y revuelta* (1972), *La dimensión estética* (1977-78). La editorial Suhrkamp de Frankfurt está publicando los *Schriften*.

En una primera fase de su pensamiento, de orientación fenomenológica existencial y caracterizada por una especie de *Heidegger-Marxismus*, se ve a Marcuse dedicado a fundamentar la acción revolucionaria del proletariado a través «del concepto de existencia auténticamente histórica, como ha sido determinada por Marx y continuada por Heidegger» *(Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en «Philosophische Hefte», I, 1928, p. 67; cfr. G. E. RUSCONI, *La Scuola di Francoforte,* cit., p. 160). Sin embargo, en su nueva reflexión sobre el materialismo histórico, llevada de manera poco ortodoxa, e influida por el «marxismo occidental», además de por los manuscritos juveniles de Marx, resalta bien pronto el interés por Hegel, que en este período halla su expresión más significativa en *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de ¡a historicidad* (1932), un denso volumen que en la filosofía idealista del ser permite vislumbrar una anticipación de la «historicidad» (*Geschichtlichkeit*) de Heidegger y de la «Vida» *(Leben)* de Dilthey, así como la base de una teoría dinámica y unitaria de lo real capaz de superar la vieja dicotomía de sujeto-objeto. Aún más decisivos, por lo que se refiere a los desarrollos de la problemática marcusiana, son los artículos de crítica de la cultura y de la sociedad del período 1933-38, en los cuales se encuentran en forma embrionaria algunas de las tendencias características del pensamiento maduro de Marcuse.

En el ensayo *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en la ciencia económica,* aparecido en 1933 en «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (vol. 69, n. 3), Marcuse se propone analizar filosóficamente el concepto de trabajo, mostrando el carácter limitativo y mistificador de la noción de «Arbeit» presupuesta por la ciencia económica (y la mentalidad corriente). Sobre este objeto él se refiere sobre todo a Hegel: «En el ámbito de la filosofía Hegel ha sido el último en estudiar a fondo la esencia del trabajo». Entre los economistas el trabajo se configura substancialmente como una actividad «económica» dirigida a satisfacer determinadas necesidades «materiales». En cambio, según Marcuse (que utiliza un lenguaje de origen existencialista), el trabajo no es *una* determinada actividad, sino más bien el modo de ser o la *«praxis* específica de la existencia humana en el mundo» *(Ib.*, p. 153).

Más concretamente, es el «hacer» o el «atarearse» por medio del cual solamente «el hombre llega a ser "para sí" aquello que él es» adquiriendo la *forma* «de su estar aquí» y al mismo tiempo haciendo «del mundo "su" mundo»

En consecuencia, el sentido primero y último del trabajo no es de tipo económico (la producción de los bienes), sino existecial (la autoproducción de la existencia misma). En otras palabras, en el trabajo no están en cuestión solamente los bienes o bienes vitales, sino, más profundamente, «el poder-suceder de la existencia humana en la plenitud de sus posibilidades» *(Ib.,* p. 164). Tanto es así que «todas y cada una de las necesidades tienen su fundamento último en esta necesidad original y permanente que la existencia tiene de sí misma» *(Ib., p.* 165). Refiriéndose a Friedrich von Gotti, Marcuse denomina esta insuficiencia de la existencia en sí misma, que se halla en la base del trabajo, con el término *Lebensnot* (necesidad de la vida): «En la *Lebensnot* se sobreentiende una situación "antològica": ella tiene su fundamento en la estructura del ser humano mismo, que no puede nunca dejarse-suceder inmediatamente en su plenitud, que debe, de modo duradero y permanente, "autoproducirse" *(Ib.,* p. 166). Según nuestro autor, el hacer del trabajo se cualifica por tres momentos: la duración existencial, la permanencia y su carácter esencial de peso. *(Ib.,* p. 157).

La *duración* del trabajo significa que el deber impuesto a la existencia humana no puede ser nunca absuelto en un único proceso de trabajo o en varios procesos de trabajo aislados, sino, sólo en su perdurable estar-en-trabajo o estar-en-el-trabajo *(Ib.).* Su *permanencia* significa que de él «debe "salir" algo que, por su sentido o su función sea más duradero que el acto aislado de trabajo y forme parte de un acontecer "universal"» *(Ib.).* El peso del trabajo significa que también *antes* de todos los agravios debidos a una específica organización social, él «somete el hacer humano a una ley externa que se superpone a aquélla: a la ley de la "cosa" que hay que hacer...» *(Ib.,* p. 159). En otras palabras, mientras en el «juego» (que no tiene duración ni permanencia esencial) el hombre no se conforma a los objetos, sino que hace de ellos «lo que le parece», experimentando la propia «libertad» y su estar «junto a sí», en el trabajo aparece sometido a las reglas inmanentes de los objetos sobre los cuales se ejercita, resultando, de algún modo, *fuera de sí:* «En el trabajo el hombre se encuentra continuamente alejado de su ser-sí-mismo y dirigido a alguna otra cosa, está continuamente junto a alguna cosa diferente y para otros» *(Ib.).*

Como es conocido, Marx había distinguido entre objetivación y alienación, sosteniendo que no es el trabajo *en cuanto a tal* (siempre obligado a hacerse «objetivo», o a fijarse en un objeto) lo que es alienante, sino sólo aquel *tipo* particular de trabajo que es el trabajo *asalariado,*

en el que el individuo resulta separado y sometido respecto a los frutos de su propia actividad. A diferencia del Luckács de *Historia y conciencia de clase,* Marcuse se muestra adecuadamente informado de tal distinción, como lo demuestra por ejemplo el ensayo de 1932 *Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico,* donde nuestro autor, en una nota, escribe: «"Reificación" indica la situación general de la "realidad humana" que resulta de la pérdida del objeto del trabajo, de la alienación del trabajador y que ha encontrado su expresión "clásica" en el mundo de dinero y de mercancias capitalista. La reificación debe, pues, distinguirse netamente de la objetivación... la reificación es un *modo* determinado (y precisamente un modo "extrañado", "falso") de la objetivación» *(Marxismo e rivoluzione,* Turín, 1975, nota 26, ps. 111-12). Ello no obstante, en el artículo sobre el trabajo Marcuse tiende a atribuir a éste una «cosidad esencial» y una «negatividad originaria», o sea un componente ineliminable de «alienación» (debido al hecho de que en la objetivación del trabajo el hombre está fuera de sí, junto a los objetos).

Sin embargo, esto no significa aún (como quisiera algún estudioso) que Marcuse llegue a identificar *tout-court* objetivación y alienación. En efecto, por como se expresa *en el resto* del artículo, aparece evidente que para el Marcuse de 1933 lo que es *verdaderamente* alienante, de modo «patológico», no es el trabajo (o la objetivación) *en cuanto a tal,* sino, marxianamente, un *cierto* tipo de trabajo (o de objetivación) que es el vigente en la sociedad capitalista. Veamos en qué sentido. En primer lugar, para Marcuse, la objetivación aun siendo un «peso» y aun conteniendo en sí un componente alienante, con todo representa siempre una condición «filosófica» sin la cual no hay trabajo, y por lo tanto el hombre: «la existencia, simplemente para que pueda acontecer, debe dejar acontecer esta objetividad, debe mantenerla, cuidarla, empujarla hacia delante...» *(Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro,* etc., cit., p. 169), «el hombre puede alcanzar su propio ser solamente pasando a través de lo otro desde sí mismo, él puede conquistarse a sí mismo sólo pasando a través de la "alienación" y el "extrañamiento"» *(Ib., p.* 171). Esta «primacía» del trabajo Marcuse también la utiliza en relación al juego (y de su libertad abstracta), que él considera *en función* (y no como substituto) del trabajo: «en el conjunto de la existencia humana, el trabajo es necesario y viene siempre "antes" del juego: el trabajo es el resultado, el fundamento y el principio del juego, puesto que este último es precisamente un desprenderse *del* trabajo y un tomar fuerzas *para* el trabajo» *(Ib.,* p. 156).

En segundo lugar nuestro autor distingue dos tipos de trabajo: uno obligado y dirigido a procurar lo «estrictamente necesario a la existencia» *(Ib.,* p. 177). Otro libre y situado más allá de la «producción reproducción material» de la existencia (en el sentido del joven Marx). En la

sociedad de clases, en virtud de la división del trabajo y de la dicotomía siervo-señor, el trabajo ha sido unilateralmente reducido a su primer aspecto, esto es, al económico: «El trabajo, que por sentido y esencia se encuentra en relación con el acontecer de la totalidad de la existencia, es decir, con la praxis en su doble dimensión (necesidad y libertad), se desplaza y cristaliza en la dimensión económica, en la dimensión de la producción y reproducción de lo necesario; esto sucede en el momento en que la bidimensionalidad de necesidad y libertad *en el interior* de la totalidad de la existencia se ha vuelto una bidimensionalidad de totalidades *diferentes* de la existencia...» *(Ib.,* p. 185). En consecuencia, el deber histórico («revolucionario») que corresponde al hombre es el de obrar de modo que «el trabajo, liberado del extrañamiento y de la reificación, vuelva a ser aquello que es en su esencia: la realización plena y libre del hombre entero en su mundo histórico» *(Ib.,* p. 186). Situación que para Marcuse se identifica con el *Reich der Freiheit* («reino de la Libertad») del cual hablaba Marx.

En *Para la crítica del hedonismo,* publicado en la «Zeitschrift für Sozialforschung» en 1938, Marcuse pasa revista a los méritos de la filosofía hedonística tradicional a la cual él atribuye, en contraposición a la llamada «filosofía de la razón» un valor histórico progresista: «En la protesta materialista del hedonismo se conserva un componente, generalmente proscrito, de la liberación humana, y por ello el hedonismo está ligado a la causa de la teoría critica; «la filosofía de la razón ha insistido en el desarrollo de las fuerzas productivas, en la organización libre y racional de las condiciones de vida, en el dominio sobre la naturaleza... el hedonismo, en cambio, en el desarrollo y en la satisfacción global de las necesidades individuales, en la liberación de un proceso de trabajo inhumano, en el rescate del mundo para el disfrute» *(Ib., p.* 116). Entre los deméritos, por otra parte, él enumera el subjetivismo y el conservadurismo social. En efecto, la doctrina hedonística, colocándose en el punto de vista «del individuo aislado» no ha sido capaz de plantear el problema objetivo de la felicidad y de su concreta realización histórica: «Para el hedonismo la felicidad permanece como algo exclusivamente subjetivo; el interés particular de cada uno, tal y como es, se afirma como el verdadero interés, y se legitima contra toda universalidad. Estos son los límites del hedonismo, su dependencia del individualismo de la competencia...» *(Ib.,* p. 116).

En el ámbito de este análisis histórico-crítico del hedonismo, Marcuse esboza también aquella teoría de la represión sexual como componente orgánico de la civilización del disfrute, que representará una de la ideas capitales de *Eros y civilización.* En efecto, observa Marcuse, si en el sistema capitalista «es sólo el trabajo abstracto quien crea el valor por el que se rige la justicia del intercambio, el placer no puede ser valor» *(Ib.,*

p. 132). Al contrario, si en nuestro tipo de sociedad «el placer tomara la delantera, se pondría en peligro la necesaria disciplina y se haría difícil el encaje puntual y seguro de la masa que mantiene en movimiento la máquina de todo el conjunto» *(Ib.,* p. 130). En otras palabras, si se quitaran los frenos al eros —escribe Marcuse refiriéndose al potencial socialmente revolucionario implícito en la sexualidad— el principio burgués del «trabajo por el trabajo» entraria en crisis, dado que «un ser humano no podría soportar en su interior la tensión entre el valor autónomo del trabajo y la libertad del placer: la miseria y la injusticia de las relaciones de trabajo se impondrían irresistiblemente en la conciencia de los hombres y convertirían en imposible su pacífico encaje en el sistema social del mundo burgués» *(Ib.,* p. 134).

Los conceptos de felicidad y de liberación se hallan también en la base de *Filosofía y teoría crítica,* aparecido en la «Zeitschrift» en 1937. Marcuse insiste sobre todo en la doble naturaleza, realista y utópica, de la teoría crítica, subrayando el valor «filosófico» de la fantasía. En efecto, suponiendo que por esta última, como han aclarado Aristóteles y Kant, se entienda «la capacidad de "intuir" un objeto aunque éste no se halle presente», se debe admitir, según Marcuse que, «sin la fantasía, toda conciencia filosófica permanece siempre sólo atada al presente o al pasado y alejada del futuro, que es lo único que ata la filosofía con la historia real de la humanidad» *(Ib.,* p. 106). Sin embargo ante la pregunta: «¿qué es lo que puedo esperar?», la fantasía no indica tanto, como han pretendido muchos filósofos, la felicidad eterna o la libertad interior, cuanto el desarrollo y la satisfacción, ya posible hoy, de las necesidades *(Ib.).* El *contenido* de la teoría crítico-utópica reside pues en las «necesidades» y en su adecuada satisfacción, es decir, en la «felicidad», que Marcuse, en polémica contra la línea dominante de la cultura occidental, dedica a celebrar las alegrías del «espíritu» en contraposición a los placeres del «cuerpo», interpreta en clave mundana y práctico-sensible.

La concepción de la felicidad como fin y medida de juicio de las realizaciones revolucionarias constituye uno de los rasgos *peculiares* del marcusianismo, que lo contraponen especialmente a cierto marxismo ortodoxo. Contra la pérdida del nexo indisoluble entre revolución y felicidad Marcuse afirma, no sin evidentes referencias críticas a la experiencia soviética: «Aquello que asume importancia no es que el proceso de trabajo sea regulado y planificado, sino la cuestión de qué interés determine la planificación, y si en este interés se conservarán la libertad y la felicidad de las masas. La no observancia de este elemento quita a la teoría algo de esencial, eliminando la imagen de la humanidad liberada, la idea de la felicidad, que debería distinguirla de toda otra forma de humanidad realizada hasta ahora. Sin libertad y felicidad en las relaciones sociales entre los hombres, el mayor aumento de la producción y la abolición de

la propiedad individual de los medios de producción permanecen ligados aún a la vieja injusticia» *(Ib.,* p. 96).

También de 1973 es el artículo *Sobre el carácter afirmativo de la cultura* (aparecido igualmente en la «Zeitschrift»), en el cual Marcuse sintetiza su juicio marxisticamente crítico sobre el modo tradicional de practicar la búsqueda teórica a través del concepto de «cultura afirmativa», entendiendo, como tal expresión, aquel tipo de cultura que «ha llevado, en el curso de su desarrollo, a hacer del mundo del alma y del espíritu un reino autónomo de valores, a desprenderlo de la civilización material para elevarlo por encima de ésta. Su rasgo característico es la afirmación que hay un mundo de valor superior y eternamente mejor, que a todos obliga y que se acepta incondicionalmente. Este mundo es esencialmente distinto del mundo efectivo de la lucha diaria por la existencia y, sin embargo, cada individuo puede realizarlo para sí "desde su interior", sin cambiar el mundo». Otro trabajo que contiene en embrión motivos futuros del marcusianismo, sobre todo de *El hombre a una dimensión, es Algunas implicaciones sociales de la moderna tecnología* (1941), aparecido en los «Studies in Philosophy and Social Sciences». En él, nuestro autor, analiza el «sistema tecnológico» que ha mecanizado y estandarizado el mundo», uniendo el criterio del «máximo útil a la máxima conveniencia» y extendiendo «su control total a todos los sectores de la vida», de modo que los hombres actúen según las reglas que aseguran el funcionamiento de la máquina. Este ensayo demuestra cómo también en Marcuse, paralelamente y contemporáneamente a Horkheimer y a Adorno, se va consolidando la tendencia a percibir lo «negativo» del mundo contemporáneo no tanto, o no sólo, en el capitalismo en sentido estricto, cuanto en el mecanismo tecnológico-totalitario que se encuentra en su base (cfr. G. BEDESCHI, cit., ps. 110-15).

904. MARCUSE: RAZÓN Y REVOLUCIÓN. HEGELIANISMO Y PENSAMIENTO NEGATIVO.

En *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), que constituye su segunda obra orgánica, Marcuse se propone substancialmente dos objetivos: 1) Rescatar a Hegel de la acusación de conservadurismo y de «nazismo», mostrando las implicaciones «revolucionarias» y «no-fascistas» de su pensamiento; 2) defender los derechos del pensamiento «negativo» contra la extendida mentalidad positivista: «Este —advierte el filósofo en una *Nota* de 1960, introductoria a una nueva edición del volumen— ha sido escrito en la esperanza de añadir una pequeña contribución al renacimiento no de Hegel, sino de una fa-

cuitad mental que corre el riesgo de desaparecer: el poder del pensamiento negativo» (trad. ital., Bolonia, 1976, p. 11).

Como es conocido, la discusión sobre el Hegel conservador o radical se remonta al ochocientos y se halla en la base de la escisión entre una Derecha (los «viejos hegelianos») y una Izquierda («los jóvenes hegelianos»). En nuestro siglo la controversia ha vuelto a tomar fuerza luego de la subida del fascismo y el nazismo. En efecto, algunos estudiosos liberal-demócratas, ante la victoria de las derechas europeas, han «demonizado» a Hegel (al cual se ha remitido de hecho Gentile para justificar el fascismo) percibiendo, en su pensamiento, la teorización filosófica del Estado-amo y el esquema conceptual de base («el primado del Todo sobre las partes») de todo totalitarismo. Esta línea de pensamiento, presente en el mundo anglosajón desde los años treinta, ha encontrado más tarde su expresión filosóficamente más agresiva en la obra de Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos* (cfr., cap. VI). Esto explica por qué en la *Prefación* del año 41 Marcuse puntualiza: «En nuestro tiempo el surgir del fascismo requiere una nueva interpretación de la filosofía de Hegel. Espero que el análisis expuesto en este libro demuestre que los conceptos fundamentales de tal filosofía, se oponen a las tendencias que han conducido a la teoría y a la acción fascista» *(Ib.*, p. 7). En la tentativa de establecer las «credenciales progresistas» de Hegel sigue un procedimiento particular, consistente en poner entre paréntesis algunas explícitas declaraciones *políticas* del filósofo alemán, a favor de las *consecuencias lógicas* de sus conceptos *teóricos.* De este modo, Marcuse está convencido de poder descubrir, más allá de la mampara conservadora del «sistema», la fecundidad intelectual del método.

Para demostrar su tesis, Marcuse se concentra sobretodo en la noción hegeliana de la razón, dotada a su parecer, de un «carácter claramente crítico y polémico» *(Ib.*, p. 33). En efecto, según Marcuse, la conocida proposición «Aquello que es racional es real, y aquello que es real es racional» no comportaría una (estética) canonización de lo existente y de su necesidad de ser tal como es, sino una dinámica puesta a la luz del hecho de que cuanto hay de irracional en la realidad no puede, a la larga, mantenerse como tal, debiendo, antes o después, volverse racional. En otras palabras, el aforismo hegeliano significaría, según Marcuse, que aquello que es real *debe* hacerse racional, mientras que lo irracional *debe* morir. Análogamente la substancia de la proposición según la cual «el pensamiento gobierna el mundo» sería que «Aquello que los hombres piensan que es verdadero, justo y bueno debería realizarse en la efectiva organización de su vida social» *(Ib.*, p. 29). Del mismo modo, «Según Hegel el giro decisivo que la historia había tomado con la revolución francesa consistió en el hecho de que el hombre había llegado a confiar en su mente y a atreverse a someter la realidad dada a los princi-

pios de la razón» *(Ib.,* p. 28 —Recordemos que el fundamento historiográfico de esta interpretación marcusiana ha sido puesta en duda en varias ocasiones, puesto que parece hacer de Hegel una especie de primer Fichte o de joven Marx—).

Dadas estas premisas, la conexión entre hegelianismo y teoría crítica, entre idealismo y pensamiento negativo resulta, según Marcuse, evidente e incontrovertible. En efecto, el concepto hegeliano de razón, presupone una constructiva «bidimensionalidad de esencia y de hecho» (para la cual aquello que es o parece ser no es aún aquello que debe ser o será) acaba por revestir un carácter abiertamente «contestatario» en frente de la realidad y por oponerse a «cualquier fácil aceptación del estado de cosas del momento» *(Ib.,* p. 33). Antes bien, funcionando como elemento disolvente de todo residuo «irracional» o históricamente «superado», la *Vernunft* hegeliana, a los ojos de Marcuse, se configura, al mismo tiempo, como un instrumento teórico «para analizar el mundo de los hechos desde el punto de vista de su intrínseca inadecuación» *(Ib.,* p. 12) y come un *imperativo* ético-político dirigido a recordar que «mientras permanezca una divergencia entre real y potencial, se debe actuar sobre el primero y cambiarlo hasta restituirlo en armonía con la razón» *(Ib.,* p. 33). En síntesis, para el hegelianismo como para la filosofía crítica que a él se remite, «la razón es la negación de lo negativo» *(Ib.,* p. 15) y su función reside «en derribar la seguridad y la satisfacción de sí, propias del sentido común, en debilitar la siniestra confianza en el poder y en el lenguaje de los hechos, en demostrar que la falta de libertad es tan intrínseca a las cosas que el desarrollo de sus contradicciones internas conduce necesariamente a un cambio cualitativo: la caída catastrófica del estado de las cosas establecido» *(Ib.,* p. 14).

Obviamente, por esta capacidad suya de hablar un lenguaje distinto de aquello que está codificado en el lenguaje de los hechos inmediatos, el pensamiento negativo acabará en una «íntima unión» con el arte de vanguardia: «La dialéctica y el lenguaje poético... se encuentran en el mismo plano. El elemento común consiste en la búsqueda de un "lenguaje auténtico"; el lenguaje de la negación como el Gran Rechazo a aceptar las reglas del juego en el cual los datos están falsificados» *(Ib.,* ps. 15-16). La defensa marcusiana de la tendencia «revolucionaria» del hegelianismo está acompañada por la demostración de la idea según la cual «El Estado "deificado" de Hegel no puede de ningún modo hacerse en confrontación con el fascista» *(Ib.,* p. 248). A este propósito, los argumentos elaborados por Marcuse son varios. Uno de los principales es que el Estado del filósofo alemán, a diferencia del fascista, representa un Estado de derecho (Rechtsstaat) dirigido a salvaguardar los derechos y las libertades de los ciudadanos. Otro argumento es que mientras en un régimen fascista la sociedad civil, o sea la esfera de los intereses parti-

culares, domina el Estado, en Hegel el Estado domina la sociedad civil *(Ib.)*. Además, mientras la concepción fascista del Estado es heredera de la tradición organicista, Hegel polemiza contra uno de los primeros y más influyentes teóricos organicistas: K. L. von Haller. En fin, recuerda Marcuse, Hegel ha sido duramente contestado por los principales filósofos políticos del Tercer Reich, desde A. Rosenberg hasta C. Schmitt, por lo cual se puede bien decir, con este último, que «el día en que Hitler subió al poder "Hegel", por así decir, murió» *(Ib.,* p. 460). Por cuanto se refiere a Gentile, «su» Hegel no es más que una caricatura reaccionaria del pensador alemán, que sigue un camino paralelo a la fracasada «reforma de la dialéctica» llevada a cabo por el neoidealismo italiano y británico *(Ib.,* ps. 442-50).

El retrato marcusiano del pensador alemán se propone también «esclarecer aquellos aspectos de las ideas de Hegel que le acercan a los ulteriores desarrollos del pensamiento europeo, y particularmente a la teoría marxiana» *(Ib.,* p. 7). El autor de *Razón y Revolución* considera, en efecto, que en los escritos filosóficos idealistas hay muchas intuiciones que anticipan conceptos y temáticas marxianas. Por ejemplo, Hegel había recogido la transformación del mundo de los objetos trabajados en un sistema de entidades independientes «regidas por fuerzas incontroladas y por leyes en las que el hombre ya no se reconoce a sí mismo»; había individuado el nexo histórico existente entre alienación y propiedad privada; había visto la relación entre acumulación de capital y empobrecimiento de los trabajadores; había individuado el fenómeno de la cuantificación del trabajo, que obliga a los individuos a un estado de «barbarie extrema», sobre todo a los sometidos al trabajo mecánico de las fábricas, y así sucesivamente. Sin embargo Hegel, en vez de exhortar a resolver *prácticamente* los problemas de la experiencia, los había *teóricamente* (y por ello mistificatoriamente) «resuelto» en la esfera de la filosofía. Su sistema plantea pues el problema del paso de la filosofía a la crítica socio-política, históricamente encarnada en Marx —de la cual Marcuse se ocupa en la segunda parte del volumen, titulada *El surgir de la «Teoría Social»*. Analizando los momentos en los que se articula el discurso de fondo de Marx (alienación, abolición del aprovechamiento y del trabajo, la plusvalía, etc.)—. Marcuse llega a delinear un Marx «radical» y «utópico», que ve en la revolución no un simple cambio de estructuras económicas, sino una transformación *total* del hombre: «La idea marxiana de una sociedad racional implica un orden en el cual no es la universalidad del trabajo, sino la realización universal de todas las potencialidades de los individuos lo que constituye el principio de la organización social... La humanidad se hace libre sólo cuando el perpetuarse material de la vida realiza la capacidad y la felicidad de los individuos asociados» *(Ib.,* p. 329).

En suma, un Marx y un marxismo bien lejos del comunismo soviético y de la *sociología positivista,* a la cual Marcuse dedica varias páginas de su libro, poniendo a la luz la acritica apología de lo existente que la caracteriza desde siempre, empezando por Comte que «separó la teoría social de la filosofía negativa con la cual estaba anteriormente ligada y la situó en el ámbito del positivismo» *(Ib.,* ps. 376-77).

905. MARCUSE: LA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN.

En la postguerra el modo «crítico-utópico» de entender el mensaje de Marx y el conexo rechazo del orden político contemporáneo han empujado a Marcuse a un replanteamiento global del destino histórico de Occidente y de sus posibles salidas futuras. En el curso de esta operación se ha encontrado aún otra vez en el freudismo (que había estudiado con asiduidad desde los años treinta), del cual se ha propuesto sacar instrumentos analíticos válidos para la comprensión de la «dialéctica de la civilización».

Como es conocido, alrededor de los años cuarenta, el psicoanálisis había ya experimentado un proceso de estabilización conservadora y había sido reducido a pura técnica terapéutica de «recuperación», para el ámbito social circundante, de los sujetos neuróticos. Este éxito del freudismo (que había encontrado sus manifestaciones más significativas en América) se había concentrado en un tipo de «emarginación» del filón «radical» del psicoanálisis, esto es de la llamada «izquierda freudiana». Tanto es así que Reich, como se ha indicado (§886), había sido oficialmente expulsado de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, y Geza Roheim, si bien fiel a Freud, había podido desarrollar su obra crítica sólo en el campo antropológico. La tendencia «conservadora» del psicoanálisis, tanto a nivel teórico como político, había favorecido el nacimiento de un movimiento «revisionista» neo-freudiano, representado sobre todo por Fromm, en abierta ruptura con la «ortodoxia» psicoanalítica. En este cuadro, la obra marcusiana puede ser considerada como una tentativa de releer a Freud «de izquierda», sin, por ello mismo, situarse tras la estela de los «revisionistas», acusados de cobardía intelectual y de moderantismo político, por haber abandonado las verdades más «explosivas» y potencialmente «revolucionarias» de la psicología de lo profundo, empezando por el papel basilar de la sexualidad en la psique humana. En otras palabras, a los revisionistas se les habría escapado el hecho de que «las exigencias libídicas empujan el progreso hacia la libertad y la satisfacción universal de las necesidades humanas... Inversamente, al debilitamiento de la concepción psicoanalítica, y particularmente de la teoría de la sexualidad, no puede sino llevar a un debilitamiento de la crítica

sociológica y a una reducción de la substancia social del psicoanálisis» *(Eros y civilización).*

Como hemos visto, los primeros ensayos de Marcuse contienen algunas influencias freudianas y reichianas. Tanto es así que en *Para la crítica del edonismo* (§897) Marcuse individualiza en la represión sexual uno de los ejes de la organización autoritaria y clasista de la sociedad, divisando en la libre excarcelación del eros una fuerza potencialmente subversiva del orden económico-político existente. Estos puntos están orgánicamente recogidos y desarrollados en *Eros y Civilización* (1955), la obra más característica de marcuse, cuya finalidad principal, por más que el nombre de Marx no sea nunca explícitamente citado, es la de «alinear la teoría freudiana con las categorías del marxismo» (P. A. ROBINSON, *La sinistra freudiana,* Roma, 1970, p. 141). El método seguido por Marcuse en esta operación es muy parecido al seguido por Hegel, puesto que consiste en el análisis de algunos conceptos-guía de Freud, con el fin de demostrar cómo de ellos se puede llegar a conclusiones «revolucionarias», antitéticas a las «conservadoras» del padre del psicoanálisis. En otras palabras, «Corrigiendo a Freud con Hegel y con Marx, Marcuse extrae el núcleo dialéctico implícito en su pensamiento y obtiene de sus mismas conclusiones lo contrario de lo que allí aparece. Marcuse pone a Freud contra Freud y de la contradicción consigue extraer el revés del pensamiento anunciado por el mismo Freud como propia unívoca conclusión. Él así, paradógicamente, extrae de Freud precisamente lo opuesto de lo que éste explícitamente sostiene, esto es: que es posble una sociedad no represiva, en la cual pueda afirmarse verdaderamente la felicidad del *Eros* liberado (T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Marcuse,* Roma, 1968, ps. 124-25). Todo esto presupone obviamente que el psicoanálisis no sea solamente o principalmente un instrumento psicológico-terapéutico, sino que sea, o pueda ser, una doctrina general, filosóficamente y sociológicamente relevante.

El punto de partida de *Eros y Civilización* —que evidencia la predilección marcusiana por el Freud «filósofo» antes que por el Freud «terapeuta»— reside en la tesis según la cual la sociedad se habría desarrollado gracias a la *represión* de los impulsos del instinto, en particular del «principio de placer» que representa en núcleo fundamental del individuo. Principio que el consorcio humano, para aumentar la productividad y para mantener el *orden* habría tenido que *sacrificar* al opuesto «principio de realidad». De acuerdo con Freud en percibir en la represión «el precio de la civilización» y en la neurosis su inevitable «malestar», Marcuse se diferencia de él en considerar que no es la civilización *en cuanto tal* quien es represiva, sino sólo aquel *tipo* particular de civilización que es la sociedad autoritaria y de clases que conocemos. Contestando la equiparación freudiana de civilización y represión, nuestro autor,

sostiene que el error de Freud consiste en no haber distinguido entre una remoción de base, es decir, entre una dosis mínima de control de los instintos (indispensable en la vida comunitaria) y un *surplus* de remoción solicitado por la particular forma *histórica* de civilización que se ha delineado en Occidente. En otras palabras, si bien admitiendo la distinción freudiana entre el principio del placer y el principio de realidad, y un cierto grado de sumisión del primero al segundo, Marcuse, historizando el principio de realidad, afirma que éste, en nuestra cultura, se ha concretado en una represión *adicional* que va más allá de las necesidades de supervivencia de un grupo humano, siendo funcional a las exigencias de un sistema económico-político dominado por aquello que él llama «el principio de prestación», o sea la casi total y «eficientística» utilización de las energías psicofísicas del individuo para propósitos productivos y laborables —en detrimiento de toda demanda subjetiva de felicidad y de placer.

Tal principio de prestación, variante contingente y alienante del principio de realidad, no implicaría solamente una represión de la sexualidad en general, sino también una dis-erotización del cuerpo humano, con toda la ventaja para la «tiranía genital». En otras palabras, según Marcuse, el principio de prestación se acompaña de una genitalización monogámica de la sexualidad, entendida como función procreadora que excluye cualquier libre juego del *eros* y cualquier uso de las zonas erógenas no-genitales. En consecuencia, advierte Marcuse, el fin de la vida, más que ser el de gozar y hacer gozar nuestro estar en el mundo, a título de libres sujetos-objetos libídicos, se ha convertido *históricamente* en el trabajo y el cansancio que los individuos han acabado por aceptar como algo «natural», o como el «justo» castigo por alguna culpa cometida, introyectando así la represión, según el principio de la llamada «autorrepresión del individuo reprimido» (*Eros e Civilità*, cit., p. 63).

Sin embargo, la civilización de la prestación, según Marcuse, no ha conseguido acallar completamente el impulso primordial hacia el placer, cuya *memoria* está conservada en el inconsciente y en sus fantasías: «La fantasía tiene una función de importancia decisiva en la estructura psíquica total: ella conecta las capas más profundas del inconsciente con los productos más altos de la consciencia (arte), el sueño con la realidad; conserva los arquetipos de la especie, las ideas eternas más reprimidas de la memoria colectiva e individual, las imágenes reprimidas y ostracizadas de la libertad» (*Ib.*, p. 168). El retorno de lo reprimido, según Marcuse, ha encontrado una de sus formas características en el *arte*, que ha evidenciado desde siempre el deseo humano de libertad, y personifica las instancias de una creatividad no alienada. En cambio «las categorías por las que la filosofía ha comprendido la existencia humana, han conservado la conexión entre razón y represión» (*Ib.*, p. 183), puesto que todo

aquello que pertenece a la esfera de los sentidos, del placer, de los impulsos, ha significado para ella «algo que está en antagonismo con la razón — algo para ser subyugado y frenado» *(Ib.).* Esto no quita que la protesta contra la represión haya podido encontrar, también entre los filósofos, exponentes de relieve. Por ejemplo, en la crítica nietzscheana el racionalismo occidental y en su propuesta de una aceptación alegre del ser y de su destino que retorna, Marcuse ve una actitud *erótica* hacia la vida: «La eternidad, desde hace tiempo el último consuelo de una existencia alienada, había sido reducida a un instrumento de represión desde que había sido relegada a un mundo transcendente —recompensa irreal para sufrimientos irreales. Aquí en cambio se reclama la eternidad sobre esta bella tierra— como eterno retorno a sus hijos, del lirio y de la rosa, del sol sobre las montañas y sobre los lagos, del amante y de la amada, del miedo por su vida, del dolor y de la felicidad» *(Ib.,* p. 153). También en Schiller y en su doctrina de la educación estética, Marcuse ve una forma de erotismo estético y lúdico antitético a la lógica represiva de la civilización occidental.

Por lo que se refiere a la dimensión del arte y del mito, las «figuras» en las cuales Marcuse individualiza la encarnación máxima de lo estético son Orfeo y Narciso. En efecto, mientras Prometeo es el héroe cultural de Occidente, en cuanto a símbolo de la ingeniosidad productiva, Orfeo es «la voz que no manda, pero canta» y que instituye, en el mundo, «un orden más alto — un orden sin represión» *(Ib.,* p. 192). Análogamente, la vida de Narciso, embelesado contemplando su propio cuerpo, es «una vida de *belleza* y su existencia es *contemplación» (Ib.,* p. 193). Ambos expresan pues el lamento de la naturaleza reprimida y la rebelión simbólica contra la lógica del trabajo que ha caracterizado la larga noche de la civilización.

Dando por sentado que el ideal de la historia es conseguir: 1) que los cuerpos de los hombres puedan volver a ser órganos de placer y no de fatiga, a través de una re-sexualización total del sujeto y de sus zonas erógenas, superando una sexualidad perversa-poliforma y que implica la transfiguración del sexo en *eros;* 2) que la existencia sea vivida como *juego,* es decir como una actividad libre y creativa, antitética del trabajo «alienado»; 3) que *Eros* (el conjunto de las fuerzas del amor) se imponga sobre *Thanatos* (el conjunto de las fuerzas de la destrucción y de la muerte) —no queda más que preguntarse si existen posibilidades *reales* aptas para preparar la llegada de una civilización no-represiva, capaz de conciliar historia y naturaleza, sociedad y felicidad. A este interrogante *Eros y Civilización* responde positivamente. Marcuse considera en efecto que el principio de prestación ha creado las precondiciones históricas para su propia abolición dialéctica. Esto se debe substancialmente al hecho de que el desarrollo tecnológico y la automatización de los procesos

productivos han puesto *las premisas* objetivas para una *posible* disminución radical de la cantidd de energía del instinto invertida en el trabao (y por lo tanto para una reducción «vertiginosa» de la jornada laboral), en beneficio del eros y de una eventual transformación del trabajo en juego: «En una civilización humana genuina, la existencia humana será más juego que fatiga, y el hombre vivirá más en un estado de libertad expansiva, que bajo las limitaciones de las necesidades» *(Ib.,* p. 207). En conclusión, la utopía de Marcuse quiere ser, en substancia, «el deseo de un paraíso re-creado basado en las conquistas de la civilización» *(Ib.,* p, 65). Utopía que aún siendo *técnicamente* posible requiere, para encontrar «lugar» en la realidad, una *voluntad* revolucionaria que por el momento falta, a causa del perdurar de una civilización del dominio manajada por fuerzas *interesadas* en el mantenimiento de formas represivas de existancia-asociada.

Que *Eros y Civilización* se mueve en una atmósfera *optimista* es un hecho. Sin embargo, ya en dos ensayos de 1957 Marcuse empieza a mostrarse menos convencido respecto a las posibilidades *objetivas* de una liberación (cfr. *Teoría de los instintos y libertad* y *La idea del progreso a la luz de la psicoanálisis). A continuación, en la Prefazione* politica 1966, Marcuse escribirá: «*Eros y Civilización:* con este título quería expresar una idea optimista, eufemista, más bien concreta, la convicción de que los resultados alcanzados por las sociedades industriales avanzadas podrían permitir al hombre invertir el sentido de la marcha de la evolución histórica, romper el nexo total entre productividad y destrucción, libertad y represión —podrían, en otras palabras, poner al hombre en condiciones de aprender la ciencia feliz *(gaya ciencia),* esto es, el arte de utilizar la riqueza social para modelar el mundo del hombre según sus instintos de vida, a través de una lucha concertada contra los agentes de muerte. Esta visión optimista se basaba en la hipótesis de que no predominasen más los motivos que en el pasado han convertido en aceptable el dominio del hombre sobre el hombre, de que la penuria y la necesidad del trabajo como fatiga ahora ya se mantuvieran en existencia "artificialmente", al objeto de preservar el sistema de dominio. Entonces había descuidado o minimizado el hecho de que estos motivos ya en vía de extinción han sido notablemente reforzados (si no substituidos) por formas más eficaces de control social. Precisamente las fuerzas que han puesto a la sociedad en condiciones de resolver la lucha por la existencia han servido para reprimir en los individuos la necesidad de liberarse. Allá donde el alto nivel de vida no sirve para reconciliación a las gentes con su propia vida y con sus propios gobernantes, la "manipulación social" de las almas y la ciencia de las relaciones humanas proporcionan la necesaria catexis de la libido...» *(Eros e Civilità,* cit., p. 33-34).

También la relación con Freud y con el modelo psicoanalítico se ha

vuelto progresivamente más problemática (cfr. *Lo obsoleto de la psicoanálisis,* 1963). Signo, todo ello, del incipiente paso de una antropología de la liberación a una antropología del dominio (cfr. E. ARRIGONI, *«L'uomo a una dimensione» di Marcuse e l'alienazione dell'individuo nella società contemporanea secondo gli autori della scuola di francoforte*, Turín, 1990, p. 37).

906. MARCUSE: LA SOCIEDAD UNIDIMENSIONAL Y EL INDIVIDUO «MIMÈTICO»

La otra obra fundamental de Marcuse, la que más lo ha impuesto a la atención mundial, es *Onne-Dimensional Man. Studies in the Ideology ofAdvanced Industrial Society*, una investigación de 1964 en la cual, retomando y vulgarizando temas de pensamiento ya presentes en Horkheimer y Adorno (§891 y 895) se propone demostrar cómo la sociedad industrial contemporánea tiende a ser «totalitaria».

Según Marcuse, decir que *las capacidades* de la sociedad actual son desmesuradamente mayores de cuanto nunca hayan sido en el pasado equivale a decir que el volumen del *dominio* de la sociedad sobre el individuo es desmesuradamente mayor de cuanto nunca haya sido en el pasado *(Ib.,* p. 8). Es verdad que nuestra sociedad se distingue de las demás por cuanto sabe domar las fuerzas centrífugas por medio de la Tecnología antes que por medio del Terror, sobre la doble base de una eficiencia aplastante y de un más elevado nivel de vida *(Ib.).* En efecto, explica Marcuse, el término «totalitario» no se aplica «solamente a una organización política terrorista de la sociedad, sino también a una organización económico-técnica, no terrorista, que opera a través de la manipulación de las necesidades por parte de intereses constituidos» *(Ib.,* p. 23). En otras palabras, el rostro totalitario de la sociedad actual consiste en el hecho de que ella impone *sus* exigencias económicas y políticas «sobre el tiempo de trabajo como sobre el tiempo libre, sobre la cultura material como sobre la intelectual» *(Ib.).* La tesis de formas rígidas de control por parte del sistema industrial-tecnológico presente, observa Marcuse, podría generar la acusación de una «sobrevaloración» excesiva de los *media,* que no tiene en cuenta el hecho de que las personas «sienten» efectivamente como «propias» las necesidades impuestas por la publicidad. En realidad, argumenta el filósofo, «La objeción no hace al caso» puesto que «el precondicionamiento no comienza con la producción en masa de programas radio-televisivos y con la centralización de estos medios. Cuando se llega a esta fase, las personas son seres condicionados por largo tiempo; la diferencia decisiva está en la *ocultación* del contraste (o del conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesi-

dades satisfechas y las insatisfechas» *(Ib.,* p. 28, las cursivas son nuestras).

Ocultación claramente «unidimensional», continúa Marcuse, porque si el trabajador y su jefe asisten al mismo programa televisivo y visitan los mismos lugares de vacaciones; si la mecanógrafa se pinta y se viste de una manera tan atractiva como la hija del patrón; si el negro posee un Cadillac; si todos leen el mismo diario, etc. — todo esto no significa la desaparición de las clases, sino el hecho de que los individuos actuales, más allá de las persistentes diferencias, tienen en común una *misma* «introyección» del universo de necesidades y de ideas que conviene a las élites dominantes *(Ib.).* O más bien, puesto que el término «introyección» (caro a la psico-sociologia de la escuela de Frankfurt) implica aún la existencia de una dimensión *interior* distinta de las exigencias *externas* y contraria a ellas, o bien una conciencia y un inconsciente individuales, *separados* de la opinión y del comportamiento públicos, tal término, desde el punto de vista de Marcuse, es ya inadecuado para describir la actual realidad de la *advanced industrial society*. En efecto, hoy en día, «la producción y la distribución en masa reclaman al individuo *entero,* y la psicología industrial ha dejado desde hace tiempo de estar confinada en la fábrica» por lo cual los «múltiples procesos de introyección parecen haberse fosilizado en reacciones casi mecánicas. El resultado no es la adaptación sino la *mimesis:* una identificación inmediata del individuo con *su* sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo» *(Ib.,* p. 30). Tanto es así que «las personas se reconocen en sus mercancías; encuentran su alma en su automóvil, en el tocadiscos de alta fidelidad, en la casa de dos plantas, en el equipamiento de la cocina» *(Ib.,* p. 29), sin ser capaces de distinguir críticamente entre necesidades «verdaderas» y necesidades «falsas».

Las necesidades falsas, precisa Marcuse, son aquellas que vienen impuestas al individuo por parte de intereses sociales particulares a los cuales interesa su represión; son las necesidades que perpetúan la fatiga, la agresividad, la miseria y la injusticia: «la mayor parte de las necesidades que hoy prevalecen, la necesidad de relajarse, de divertirse, de comportarse y de consumar de acuerdo con los anuncios publicitarios, de amar y odiar aquello que otros aman y odian, pertenecen a esta categoría» *(Ib.,* p. 25). Ciertamente, puede darse que el individuo encuentre extremo placer en satisfacerlas —«el resultado es por lo tanto una euforia en medio de la infelicidad»— pero esta «felicidad», insiste Marcuse, no es una condición que deba ser conservada y protegida si sirve para detener el desarrollo de la facultad crítica «de reconocer la enfermedad del conjunto y coger las posibilidades que se ofrecen para curarla» *(Ib.).* El substancial carácter «totalitario» y «unidimensional» de la sociedad actual no queda en modo alguno desmentido, según Marcuse, por el pretendido carácter «democrático» y «tolerante» de las instituciones políticas occi-

dentales: «No es sólo una forma específica de gobierno o de dominio de los partidos lo que produce el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y de distribución, sistema que puede ser muy bien compatible con un "pluralismo" de partidos, de periódicos, de "poderes que se contrarrestan"» *(Ib.,* p. 23).

En efecto, Marcuse está convencido de que los derechos y las libertades burgueses, si bien han sido factores de importancia «vital» en los orígenes y en las primeras fases de la sociedad capitalista (cuando han servido para promover una cultura material e intelectual más productiva y racional), hoy han perdido cualquier fuerza y contenido: «una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la cual habían llegado a ser parte integrante. La realización elimina las premisas» *(Ib.,* p. 21). De ahí la completa minusvaloración —y el explícito desprecio— de la democracia formal: «La libre elección de los dueños no suprime ni a los dueños ni a los esclavos» *(Ib.,* p. 27). «Una confortable, lisa, razonable, democrática no-libertad prevalece en la civilización industrial avanzada...» *(Ib.,* p. 21). Por lo que respecta a la «tolerancia» de la cual los Estados llamados democráticos se vanaglorian, Marcuse habla de *tolerancia represiva,* entendiendo, con este concepto, el método propio de las sociedades neocapitalistas, consistente en la tendencia a permitirlo todo (permisivismo), a condición de que ello, incluida la libertad de opinión, no perjudique *concretamente* los intereses de fondo del sistema. En consecuencia, no obstante las diferencias *formales* existentes entre ellos, Estados Unidos y Unión Soviética, desde el punto de vista de nuestro autor, presentan ambos una *substancial* estructura totalitaria, que se expresa en una manera de vivir y de pensar monodimensional *impuesta* a los ciudadanos. Esto se puede ver claramente en un pasaje emblemático del escrito marcusiano, que vale la pena citar enteramente: «El pensamiento a una dimensión es promovido sistemáticamente por los potentados de la política y por aquellos que les suministran informaciones para la masa. Su universo de discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan, las cuales, repetidas incesantemente por fuentes monopolizadas, se convierten en definiciones o dictados hipnóticos. Por ejemplo, "libres" son las instituciones que operan (o son utilizadas) en los Países del Mundo Libre; toda otra forma transcendente de libertad equivale, por definición, a la anarquía, o al comunismo, o es propaganda. "Socialistas" son todas las interferencias en el campo de la iniciativa privada que no son llevadas a cabo por la misma iniciativa privada (o por imposición de contratos gubernamentales), como el seguro médico extendido a todos y a todos los tipos de enfermedades, a la protección de la naturaleza de los excesos de la especulación, o la institución de servicios públicos que puedan perjudicar el provecho privado. Esta lógica totalitaria del hecho consumado tiene su

contrapartida en Oriente. Allá, la libertad es el modo de vida instituido por el régimen comunista, y toda otra forma transcendente de libertad es llamada capitalista, o revisionista, o pertenece al sectarismo de izquierda. En ambos campos las ideas no operativas no son reconocidas como forma *de* comportamiento, son subversivas» *(Ib.,* p. 34).

No es nada extraño, pues, que en esta situación el sujeto mimètico y unidimensional de la sociedad masificada actual tienda a hacerse «conciencia feliz» (o sea a creer «que lo real es racional» y que el sistema establecido, a pesar de todo mantiene las promesas) perdiendo así el sentido de la diferencia entre aquello que de hecho *es y* aquello que de derecho *debería* ser. En efecto, fuera del sistema en el que vive, el individuo no consigue percibir otros posibles o diferentes modos de existir y de pensar, o bien es llevado a considerarlos «abstracciones utópicas» o «fantasías inconsistentes» de las cuales su mente «concreta» y «científicamente» educada debe huir: «La tela de araña del dominio se ha convertido en la tela de la Razón misma, y la sociedad presente se ha enmarañado fatalmente en ella. Y los modos transcendentes del pensamiento parecen trascender la misma Razón» *(Ib.,* p. 181). De este modo, la *realidad consigue* englobar todo *ideal* que intente confutarla — incluido el arte, que si bien conservando en sí mismo la posibilidad «de nombrar aquello que de otro modo es innombrable» *(Ib.,* p. 256), se ve progresivamente vaciado en su carga contestadora y vuelto dócil a las exigencias del sistema y del mercado (cfr. *Ib.,* p. 80 y sgs.). Hoy, observa Marcuse, las contradicciones son eliminadas y los Don Giovanni, los Romeo, los Hamlet, los Fausto no son ya pensables como personajes trágicos sino sólo como neuróticos que se han de «adaptar» al entorno. En ellos, como en Edipo, piensa el psiquiatra: los cura *(Ib.,* p. 89). Tanto es así que «la mujer fatal, el héroe nacional, el beatnik, el ama de casa neurótica, el gángster, la estrella del cinema, el dirigente industrial carismàtico, desarrollan una función bastante distinta de la de sus predecesores culturales, e incluso contraria. Ellos ya no son imágenes de otro modo de vida, sino que son más bién híbridos o tipos salidos de la vida normal que sirven para afirmar más que para negar el orden constituido» *(Ib.,* p. 78).

La filosofía que corresponde a este tipo de sociedad y constituye una de sus estructuras portantes, es el «pensamiento positivo» a cuya demolición crítica Marcuse, sobre la base de su «pensamiento negativo», dedica numerosas páginas, entre'las más brillantes de su libro. En efecto, en el cientificismo neopositivista nuestro autor percibe la derrota de todo pensamiento de la protesta y el triunfo de una «filosofía a una dimensión» que hace la función de doble apologético de la sociedad unidimensional. No es sólo la potencia de los media y el éxito de la mentalidad positivista —inclinada a creer, con Wittgenstein, que la filosofía debe «dejar cada cosa como es»— lo que facilita la integración del individuo

en la sociedad, sino también aquello que Marcuse llama «desublimación represiva», es decir la concesión, por parte del sistema, de una (pseudo) libertad instintual que, de hecho, refuerza la sumisión del sujeto al sistema. Un caso típico es la *sexualidad.* Mientras en las sociedades anteriores la reivindicación de la libertad sexual tenía un poder de choque en relación con la sociedad existente, hoy, con la llegada de la «liberalización» del sexo (subrogado de la verdadera «libertad» del eros), la sexualidad se ha convertido en un poderoso instrumento de integración de conformismo, que opera al servicio del capitalismo. Por ello, mientras en las grandes figuras femeninas de la literatura europea (Fedra, Otilia, Ana Karenina, Emma Bovary, etc.) la sexualidad, aun apareciendo de forma altamente sublimada poseía una carga subversiva contra la moral social dominante, hoy la sexualidad desublime de los noveluchos de la industria del sexo «obra más *a favor* que *contra* el status quo de represión general, tanto que se podría hablar de "desublimación institucionalizada" *(Ib.,* p. 92).

Esta denuncia de la *falsedad* de la actual liberación representa uno de los temas constantes de la Escuela de Frankfurt, que encontramos también en Horkheimer y en Adorno. En efecto, bien lejos de justificar la reducción consumistica del amor al sexo, los miembros de la Escuela de Frankfurt han visto, en gran parte del erotismo contemporáneo, una vulgar alienación con la lógica capitalista de la instrumentalización y de la mercantilización de la persona humana. En consecuencia, más que el sexo «liberalizado» han visto como «socialmente revolucionario» el amor (cfr. V. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte,* cit., ps. 26-28). En una nota de *Contrarrevolución y revuelta* Marcuse escribe por ejemplo: «Sólo basta leer algunas de las poesías más auténticas de los jóvenes militantes (o ex militantes) para ver cómo la poesía, aun permaneciendo como tal, puede ser política también hoy. Son poesías de amor políticas en cuanto poesías de amor: no donde son elegantemente desublimadas en la liberación verbal de la sexualidad, sino al contrario, donde la energía erótica halla expresión sublime y poética — un lenguaje poético que llega ser el grito contra lo que se hace a aquellos hombres y a aquellas mujeres que en esta sociedad aman. Al contrario, la unión del amor y de la subversión, la liberación social propia del Eros se pierde cuando el lenguaje poético es abandonado por un lenguaje vulgar puesto en verso (o pseudo-versos). Existe la pornografía, o sea la publicidad sexual, propaganda del Eros exhibicionista y comercial. El lenguaje vulgar y las fotografías evidentes del sexo, y no las románticas poesías de amor, es lo que hoy tiene valor de cambio».

Puesto que el universo unidimensional del cual se ha hablado hasta ahora, coincidiendo con la sociedad «tecnológica», presupone que en su base está la *ciencia,* Marcuse no ahorra, a esta última, críticas de fondo:

la ciencia, *en virtud de su mètodo* y de sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el cual el dominio de la naturaleza ha quedado atado al dominio del hombre — atadura que corre el riesgo de ser total para este universo entero» *(El hombre a una dimensión,* cit., p. 179). Análogamente a los otros mienbros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse, a propósito de la ciencia, presenta también una posición globalmente *ambigua,* y, en ciertos aspectos contradictoria. En efecto, si por un lado la considera como parte *integrante* del mundo tecnificado y administrado del siglo XX y como algo orgánicamente funcional para la racionalidad «mecanizada» del iluminismo (según las tesis típicas de Horkheimer y Adorno), por otro lado la concibe como *«base potencial* de una nueva libertad para el hombre» *(Ib.,* p. 24), en virtud del razonamiento y de la consideración *dialéctica,* ya desarrollada en *Eros y Civilización,* según el cual «los procesos tecnológicos de mecanización y de unificación deberían liberar la energía de muchos individuos, haciéndola confluir en un reino aún inexplorado de libertad más allá de la necesidad *(El hombre a una dimensión*, cit., p. 22).

907. MARCUSE: «EL GRAN RECHAZO Y EL PROBLEMA DE LOS NUEVOS SUJETOS REVOLUCIONARIOS».

A pesar de los múltiples instrumentos de mistificación puestos en marcha por la sociedad tecnológica contemporánea para ocultar sus propias desviaciones, la razón *crítica,* según Marcuse, no puede más que ver en ella, *el absurdo organizado:* «esta sociedad es, en su conjunto, irracional» *(Ib.,* p. 8). Nace entonces el problema de ver *si* existen fuerzas capaces de desapuntalar el sistema y de poner en marcha el irrealizado proyecto marxista de la liberación del hombre. A este propósito, Marcuse aparece completamente escéptico sobre aquello que, en la tradición socialista, se ha creído por largo tiempo el sujeto revolucionario por exelencia: el proletariado de las metrópolis industriales. En efecto, si en las fases anteriores del capitalismo, al proletariado, siendo «una bestia de carga» le era *«absolutamente necesario y preciso* dar la vuelta a condiciones de vida *intolerables» (Ib.,* p. 46, nota 1), el proletariado actual, bien lejos de colocarse como «la necesidad viviente de la sociedad», aparece ya completamente *integrado* en el neocapitalismo y en su universo de valores (aquí Marcuse piensa sobre todo en la situación estadounidense). De este modo, en la vieja lucha entre los opuestos (burguesía-proletariado) ha penetrado la conciliación, o mejor «la integración» casi total entre los mismos: «En el mundo capitalista ellas son aún las clases fundamentales; sin embargo el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de modo que ya no aparecen

como agentes de transformación histórica. Un interés prepotente por la conservación y la mejora del status quo institucional une a los antagonistas de antaño en las áreas más adelantadas de la sociedad contemporánea» *(Ib.,* ps. 10-11).

Pero si el «pueblo», observa Marcuse, antaño fermentado por el cambio social, ha subido hasta convertirse en el fermento de la cohesión social *(Ib.,* p. 264) y si la capacidad de contener el cambio «es quizás el éxito más característico de la sociedad industrial avanzada» *(Ib., p.* 10), parecería que toda esperanza «revolucionaria» está destinada a ser *sofocada* por el sistema. Y en efecto, todo el discurso de *El hombre a una dimensión,* comenzando por el título, tiende a moverse en esta dirección. Sólo al final de la obra, Marcuse parece haber localizado *potenciales* nuevos sujetos revolucionarios, que, aun estando de hecho *dentro* del sistema, de derecho están *fuera,* viviendo en los márgenes de él y no participando en sus beneficios: «más abajo de la base popular conservadora está el substrato de los rechazados y de los extranjeros, de los explotados y de los perseguidos de otras razas y de otros colores, de los parados y de los inhábiles. Ellos permanecen fuera del proceso democrático; su presencia prueba como nunca cuán inmediata y real es la necesidad de poner fin a condiciones e instituciones intolerables. Por ello su oposición es revolucionaria aunque no lo sea su conciencia. Su oposición golpea al sistema desde fuera y por lo tanto no está desviado por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego, y así muestra que es un juego trucado» *(Ib.,* p. 265).

Sin embargo, comenta Marcuse, las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son lo bastante amplias para permitirle arreglos y concesiones en favor de los subproletariados, y sus fuerzas armadas están lo bastante adiestradas y equipadas para hacer frente a las situaciones de emergencia *(Ib.).* Por lo cual, si bien hay «la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos puedan tocarse aún por una vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y su fuerza más explotada» todo esto «no es más que una posibilidad» *(Ib.).* En todo caso, «la teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan llenar la laguna entre el presente y su futuro; no teniendo promesas que hacer ni éxitos que mostrar, permanece como negativa. De este modo quiere mantenerse fiel a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan la vida para el Gran Rechazo» *(Ib.).* Como se puede notar, además de quedarse en una extrema indeterminación acerca de los nuevos sujetos revolucionarios, Marcuse se muestra bastante escéptico en cuanto a la eventualidad de derribar el capitalismo, al estar convencido de que el «Gran Rechazo» acabe a su vez rechazado por el Sistema. En consecuencia, la conclusión del libro no hace más que replicar su inicio. En efecto, en las primeras páginas, después de haber notado él mismo cómo *El hom-*

bre a una dimensión oscila de extremo a extremo entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad avanzada es capaz de reprimir todo cambio cualitativo para el futuro que se puede prever; 2) que existen hoy fuerzas y tendecias capaces de interrumpir tal operación represiva y hacer explotar la sociedad —el filósofo escribe: «ambas tendencias se hallan entre nosotros costado a costado, e incluso sucede que una incluye a la otra. La primera tendencia predomina y cualquier condición que pueda darse para dar un vuelco a la situación es utilizada para impedir que esto suceda.

La situación podría modificarse por un incidente, pero, a menos que el reconocimiento de cuanto se hace y de cuanto se impide subvierta la conciencia y el comportamiento del hombre, ni siquiera una catástrofe producirá el cambio» *(Ib.,* p. 13).

En los escritos sucesivos a *El hombre a una dimensión,* el pensamiento de Marcuse, bajo la presión de los sucesos internacionales (desde la guerra del Vietnam a la lucha de los marginados estadounidenses, desde la explosión de la protesta juvenil a las batallas de los obreros europeos, desde los fermentos anticapitalistas del Tercer Mundo a la Revolución cultural china) ha ido progresivamente mitigando su pesimismo inicial respecto a las potencialidades revolucionarias ínsitas en el mundo actual. Tanto es así que él ha titulado significativamente un libro de 1967 (que refiere el éxito de un debate, registrado en un magnetófono, con los estudiantes de la Universidad Libre de Berlín) *El fin de la utopía,* entendiendo, con esta expresión, el hecho de que hoy ya existen las precondiciones materiales y técnicas, es decir los «lugares», donde las utopías, abandonando los no-lugares de la abstraccón, pueden finalmente concretarse en la realidad. En consecuencia, dejando de lado algunas posiciones extremistas e inmovilistas asociadas al concepto de «Gran Rechazo», y tratando de pasar de la «utopía» a la «estrategia», Marcuse, en una cerrada confrontación con la realidad social contemporánea, se ha propuesto proporcionar indicaciones y programas de acciones políticamente útiles para la Izquierda mundial: «En la ola del entusiasmo Marcuse tiende hoy —escribía Tito Perlini en 1968— a convertir el pensamiento negativo en estrategia de la lucha revolucionaria en el plano mundial como si tuviera que presentar su propia candidatura a líder del movimeinto revolucionario internacional» (cit., p. 189) «El de la organización —replicaba G. E. Rusconi en el mismo período— es quizás el elemento más nuevo de la temática marcusiana de los últimos escritos» *(La teoria critica della società,* Bolonia, 1968, p. 378).

Según algunos críticos, estas distintas formulaciones de la teoría de la revolución serían síntomas de debilidad teórica. En realidad, como ha hecho notar D. Kellner, uno de los mayores estudiosos actuales de Marcuse, representan simplemente respuestas distintas a situaciones distin-

tas *(H. Marcuse and the Crisis of Marxism,*Houndmills, 1984, p. 364). En efecto, para nuestro autor, el problema del sujeto revolucionario «no es algo preexistente... que se deba sólo rastrear en este o en aquel lugar. El sujeto revolucionario nace en la praxis, en el desarrollo de la conciencia, en el desarrollarse de la acción» (H. MARCUSE-K. POPPER, *Revolution oder Reform?,* Munich, 1971). Convencido de que las capacidades de autorregulación y de auto-ajuste del sistema han entrado ya en crisis, pero persuadido de que el concepto de revolución, tal como lo encontramos en la tradición comunista, ya no funciona ante las nuevas realidades industriales (cfr., *Es una mistificación la idea de revolución?,* en «Kursbuch», 1967, n. 9), Marcuse ha tratado de focalizar los posibles sujetos históricos de la revolución contemporánea que él, en el ámbito de una óptica «planetaria», ha individualizado substancialmente en tres núcleos de fuerza: 1) el grupo de la «disensión» (minorías raciales, intelectuales, estudiantes, etc.) activas en Norteamérica y en los países industriales avanzados; 2) las fuerzas de liberación nacional que actúan en el Tercer Mundo («los condenados de la Tierra»); 3) el proletariado metropolitano occidental aún políticamente luchador y ligado a las organizaciones tradicionales de izquierda (operante sobre todo en Italia y en Francia). En consecuencia, en oposición a algunas presentaciones «periodísticas» del pensameinto marcusiano —todavía importantes— resulta evidente que para este «maestro del sesenta y ocho» los destinos de la revolución mundial *no* están confiados ní al subproletariado urbano, ní a los estudiantes, ní al Tercer Mundo, sino a una amplia *agrupación* de fuerzas simultáneamente y coordinadamente, con vistas a una desestabilización del sistema capaz de preparar las *premisas* para el salto revolucionario: «*Todas* las fuerzas de oposición, aconseja Marcuse, sirven hoy para la preparación y sólo para la preparación, por otra parte indispensable, de una posible crisis del sistema» *(La fine dell'utopia*, Bari, 1968, p. 65; las cursivas son nuestras).

Confiado en la *sincronización* y en la *organización* de estas fuerzas, Marcuse resulta bastante escéptico sobre su acción *aislada* y *espontánea.* Por ejemplo, por lo que se refiere al subproletariado urbano, él subraya la esterilidad y peligrosidad de sus levantamientos indisciplinados y «suicidas». Por lo que se refiere al Tercer Mundo, si bien estando convencido de la importancia de sus luchas (por cuanto «la innovación conceptual que tiende a atribuir una parte de las funciones del proletariado metropolitano al proletariado de los países neocoloniales puede ser considerada como un correcto desarrollo del marxismo» *Ib.*, p. 163), sin embargo afirma no ver, por el momento, «ninguna amenaza revolucionaria del sistema tardo-capitalista ni siquiera en los frentes de liberación nacional de los países subdesarrollados» *(Ib.*, p. 65). Por lo que se refiere a los estudiantes, aunque por un lado sostiene que «en ellos aparece

quizás una nueva conciencia, un nuevo tipo humano con otro instinto para la realidad, la vida y la felicidad» y que «hoy no es posible ningún nuevo examen de los conceptos marxianos sin hacer referencia al movimiento estudiantil» *(El reino de la libertad y el reino de la necesidad,* informe de Korcula, ahora en «Problemas del socialismo» 1969, XI, 41, p. 755), declara por otro lado: «Nunca he sostenido que el movimiento estudiantil substituya hoy al movimiento obrero como posible sujeto revolucionario. He dicho en cambio que el movimiento estudiantil sirve hoy de catalizador, de estímulo preparatorio del movimiento revolucionario...» (H. MARCUSE-K. POPPER, *Revolution oder Reform?,*cit., p. 30). En relación a ciertos movimientos juveniles, como el «beat» o «hippy», Marcuse finalmente recuerda que «las ñores no tienen poder!» (Congreso de Londres de julio de 1967 sobre «Dialectics of Liberation») y que su oposición al sistema valdrá de algo sólo cuando, alineándose a la Izquierda, se darán cuenta de que el verdadero problema no es el retroceder a una civilización pre-tecnológica, sino ir hacia una sociedad post-tecnológica. En la clase trabajadora occidental el último Marcuse ha revisado en parte el esquema teórico de *El hombre a una dimensión.* En efecto, aunque insistiendo en el fenómeno de la «integración» obrera, sobre todo en los Estados Unidos y en Alemania, en un cierto punto, ha parecido mirar con esperanza al proleteriado italiano y francés, convencido de que éste, no obstante la socialdemocratización de los partidos comunistas que lo representan, puede liberar nuevas posibilidades de lucha, sirviendo, al menos en Europa, de baricentro revolucionario indispensable «para la eficacia del movimiento de oposición» *(È una mistificazione l'idea di rivoluzione?,* cit., p. 28).

908. MARCUSE: CONTRARREVOLUCIÓN Y NUEVA IZQUIERDA.

Como se ha indicado, el problema central de las fuerzas revolucionarias y de izquierda se ha manifestado —el Marcuse de los años sucesivos a *El hombre a una dimensión—* como el de la *organización:* «Han pretendido que fuese el padre de lo espontáneo... No es verdad. Hoy más que nunca estoy convencido de la necesidad de una vanguardia capaz de desarrollar conciencia en las masas» («Entrevista en «Il Manifesto» del 28-XI-1972). En efecto, no obstante la continua insistencia sobre el carácter negativo y utópico de su pensamiento y no obstante el rechazo a definir el modelo «concreto» de la sociedad futura, repetidos por ejemplo en el *Ensayo sobre la liberación* de 1969 («las posibilidades de la nueva sociedad son de tal modo "abstractas" y tan lejanas e incongruentes respecto al universo de hoy, que desacreditan cualquier intento de identificarlas en los términos de este universo». Marcuse ha continuado refle-

xionando sobre el tablero revolucionario mundial y sobre el problema de la fisonomía de las nuevas fuerzas anticapitalistas, considerando definitivamente «superada» por el desarrollo histórico la doctrina marxista clásica de la revolución, por cuanto pertenece «a un estudio superado de la productividad y de la organiozación capitalista» («Un nuevo examen del concepto revolucionario» en AA. Vv., *Marx vivo,* Milán, 1969, páginas. 179-89).

El documento más relevante de tales meditaciones es *Countrerrevolution and Revolt* (1972), fruto de una serie de conferencias mantenidas ante el público americano. Aunque es en general ignorado por la manualistica corriente, este escrito resulta importante sea para entender los resultados del pensamiento de nuestro autor, sea para desacreditar definitivamente la imagen de un Marcuse anclado en un pesimista y no comprometido «Gran Rechazo» que se agota en sí mismo. El punto de partida del escrito marcusiano —que refleja la nueva situación política internacional de los años sesenta y el incipiente reflujo de la Izquierda— es la tesis de que al nuevo estadio de desarrollo del capitalismo occidental tiende a corresponder una más o menos explícita contrarrevolución mundial. Obviamente, especifica Marcuse, se trata de una contrarrevolución en gran medida *preventiva* puesto que en las metrópolis de Occidente «no hay revoluciones recientes que anular ni revoluciones nuevas en el horizonte». En efecto, precisa el filósofo, en la fase más avanzada del capitalismo la revolución socialista aparece como la «más necesaria» y al mismo tiempo como «la más improbable» (*Contrarivolucione ey rivolta,* cit., p. 15). La más *necesaria* puesto que el sistema existente sólo se mantiene a través de la destrucción de los recursos de la naturaleza y de la vida humana, por lo cual se difunden las condiciones *objetivas* de su fin. La más *improbable* por cuanto el dominio del capital, extendido a todas las dimensiones del trabajo y del tiempo libre, controla la base popular a través de los bienes y los servicios que dispensa, y mediante un aparato político, militar y policíaco de gran eficacia *(Ib.,* p. 16).

Ello no obstante, Marcuse se declara persuadido de que «será precisamente la fuerza sin precedentes del capitalismo del siglo XX lo que generará la revolución del siglo XX — una revolución que tendrá base, estrategia y dirección bien distintas de aquellas que la han precedido, sobre todo de la Revolución de Octubre» *(Ib.,* p. 17). En efecto, continúa Marcuse, puesto que al nuevo orden de la sociedad actual corresponde un nuevo modelo de revolución, no se puede más que admitir que el neocapitalismo de los últimos años ha *extendido,* más que restringido, la «potencial base revolucionaria de las masas». Esto sucede porque un número siempre *creciente* de estratos de las clases medias, antes independientes, pasan hoy al servicio del capital y, análogamente a los obreros, aunque son utilizados para la creación de la plusvalía, resultan también *separa-*

dos del control de los medios de producción. En consecuencia, «la explotación se extiende más allá de las fábricas y de las oficinas, y más allá de los trabajadores manuales» (*ivi.*, p. 18), implicando un ejército de empleados asalariados, entre los cuales hay investigadores, técnicos, cuadros intelectuales, etc., es decir, categorías sociales que tienen poco que ver con el «proletariado» marxianamente entendido: «El capitalismo produce sus propios cavadores — pero su cara podrá ser muy distinta de la de los condenados de la tierra, de la miseria y de la necesidad» (*Ib.*, página 70).

Este ensanchamiento de la explotación a una parte más *amplia* de la población, junto a un mayor nivel de vida, constituye la realidad misma de la sociedad de consumo, entendida como «fuerza unificadora que integra, sin conocimiento de los individuos, clases tan distintas y en conflicto entre ellas» (*Ib.*, p. 24). Sin embargo, dado que el neocapitalismo alimenta necesidades *transcendentes* respecto a ello, que no pueden ser satisfechas si no se anula la estructura productiva burguesa, en el «sistema» existe una amplia gama de individuos potencialmente interesados en un (revolucionario) *salto cualitativo de la existencia,* o en «una transformación radical de las necesidades y de las aspiraciones mismas, tanto culturales como materiales, de la consciencia y de la sensibilidad, del trabajo y del tiempo libre» (*Ib.*, p. 26). Ahora, según Marcuse, la misión de una Nueva Izquierda —él se refiere a los Estados Unidos, pero tiene presente el contexto entero de los países industriales avanzados— debería ser justamente la de hacerse intérprete y guía de tal potencial revolucionario, hasta que «los individuos vivan la supresión de la propia condición como una necesidad vital y aprendan el camino y los instrumentos de la propia liberación». Sin embargo, el filósofo, sobre la base de la experiencia, está convencido de que la *New Left* sólo puede llevar a cabo eficazmente su misión mediante una «disciplina revolucionaria», surgida del convencimiento de que «se ha cerrado el período heroico del movimiento, el período de la acción feliz y a menudo especulativa» (*Ib.*, página 63).

Esto significa que para adquirir aquella fuerza cuantitativa y cualitativa que ahora falta, la Izquierda debe pasar de la fase de la espontaneidad a la de la racionalización, resolviendo «su complejo de Edipo a nivel político» e incorporando, más allá del rechazo individual, lo universal, es decir los valores sociales del futuro. En efecto, observa polémicamente Marcuse (la referencia al movimiento estudiantil es clara) *el uso* estandarizado del lenguaje vulgar, del erotismo anal pequeño burgués, de la basura como arma, todo son manifestaciones de la revuelta puberal contra objetivos equivocados: «El enemigo ya no está representado por el padre, por el patrón y por el profesor… En la sociedad en general la rebelión puberal tiene un efecto de breve duración; a menudo aparece infan-

til y bufonesca. Ciertamente, cuando la oposición de izquierda está aislada y es terriblemente fuerte, incluso los auténticos actos de protesta pueden asumir un carácter infantil bufonesco. La "madurez" sigue correspondiendo por definición a las clases hegemónicas, es decir, aquello que *es,* y entonces la sabiduría alternativa acaba siendo la del bufón y la del niño. Pero cuando asume caracteres que son propios de la clase hegemónica, por la frustración y por la represión que ella desencadena, la protesta es ignorada o bien castigada por las autoridades con buena conciencia y amplio apoyo popular». *(Ib.,* página 64).

Aun declarando su enésimo desprecio por la democracia burguesa y sus aparatos, Marcuse considera que una Nueva Izquierda, paralelamente al trabajo de «organización autodisciplinada» tiene que hacer propia, de algún modo, la estrategia que Rudi Dutschke definió como «larga marcha a través de las instituciones». En otras palabras, intentando dar una salida socialmente *concreta* y políticamente *provechosa* al «Gran Rechazo» (que en los tiempos de *El hombre a una dimensión* corría el riesgo de reducirse a una forma de pesimismo estetizante) Marcuse, parece ahora anteponer a la lucha frontal *contra el* Sistema la lucha *en el* Sistema, esto es, una línea política dirigida a construir, comenzando por las Universidades, por las «contra-instituciones» y por los «contra-cuadros» capaz de preparar el desmontaje del neocapitalismo y el subsiguiente choque revolucionario: «es necesario llegar a compromisos: ha acabado el tiempo del rechazo global a los "demócratas", o mejor, no ha llegado aún. La Izquierda tiene mucho que ganar con la protesta "legal" contra la guerra, la inflación y el desempleo, con la defensa de los derechos civiles y quizás también del "mal menor" de los resultados electorales» *(Ib.,* p. 69).

En otros dos capítulos del libro, de tipo más estrictamente filosófico, Marcuse se detiene sobre el nexo naturaleza-revolución (parte II) y arte-revolución (parte III). Por lo que se refiere al primer punto, Marcuse, desarrollando algunos temas ya presentes en otras obras (en particular en el *Ensayo sobre la liberación),* afirma que la liberación del hombre tiene como presupuesto la liberación de la naturaleza, entendiendo, por esta última, tanto la naturaleza *humana,* es decir los impulsos primarios y los sentidos, como la naturaleza *externa,* es decir el ambiente que rodea a los individuos. Tal liberación, precisa Marcuse, significa la *recuperación* de las «fuerzas naturales que exaltan la vida» y de los «caracteres sensuales y estéticos» que son extraños a una existencia derrochada en el juego de la competición. Esto no implica el retorno a un estadio pretecnológico, sino «el progreso en la utilización de los resultados de la civilización tecnológica con el fin de liberar al hombre y a la naturaleza del abuso destructivo de la ciencia y de la tecnología puestas al servicio de la explotación» *(Ib.,* p. 74). En efecto, insiste nuestro autor, toda

violación de la naturaleza es también una violación del hombre, por cuanto «La naturaleza mercantilizada, contaminada, militarizada, reduce el ambiente vital del hombre no sólo en el sentido ecológico, sino también en un sentido propiamente existencial» *(Ib.,* p. 75). En este cuadro, Marcuse critica la concepción de la naturaleza (externa) presente en la tradición marxista, es decir la idea de la naturaleza como *objeto* y campo de desarrollo de las fuerzas productivas: «de esta forma la naturaleza aparece así como la ha hecho el capitalismo: cosa, materia prima para la gestión y la explotación cada vez mayor de hombres y cosas» *(Ib.,* ps. 76-77). Nuestro autor polemiza también con la escasa importancia atribuida a la naturaleza *humana* para la transformación social, es decir con la poca atención prestada a la «sensibilidad» y a las «necesidades vitales». Él exalta en cambio los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx, por haber insistido sobre la «completa emancipación de todos los sentidos humanos y de todas las cualidades humanas» *(Ib.,* p. 79).

A propósito del arte, que en la obras tardías de Marcuse tiende a desempeñar un papel preeminente, nuestro autor afirma que en cada obra maestra se encuentra la presencia activa de un orden distinto del constituido, o bien el sueño de un mundo libre de los desacuerdos y de las contradicciones del mundo existente. Al final de *Contrarrevolución y revuelta,* después de haber advertido ulteriormente que «si no tiene una racionalidad propia la revolución no es nada» *(Ib.,* p. 158). Marcuse concluye su análisis con un profético llamamiento a las *dificultades* de la empresa revolucionaría: «la próxima revolución tendrá... ocupadas a generaciones y generaciones, y la crisis final del capitalismo podrá durar incluso un siglo» *(Ib.,* p. 161).

En su último escrito, *La dimensión estética* (1977), que él en una conversación mantenida poco antes de morir, definió como su testamento espiritual, Marcuse a vuelto a ocuparse del fenómeno artístico, del cual, tras los pasos de Adorno, ha remarcado el carácter estructuralmente «revolucionario». Y ello no porque el arte esté destinado a la clase obrera y a la lucha política *inmediata:* «El arte puede llamarse con todo derecho revolucionario sólo en relación consigo mismo, en cuanto contenido que ha tomado forma. El potencial político del arte reside solamente en su dimensión estética. Su referencia a la praxis es inexorablemente indirecta, mediata y huidiza. Cuanto más inmediatamente política es la obra de arte, tanto más debilita la fuerza del extrañamiento y los objetivos transcendentes de revolución radical. En este sentido puede haber más potencial subversibo en las obras líricas de Baudelaire y de Rimbaud que en el teatro didáctico de Brecht».

Por cuanto se refiere al destino futuro de la historia, Marcuse concluye su libro «testamentario» con una afirmación de *esperanza:* «El horizonte de la historia aún está abierto. Si el recuerdo de aquello que ha

pasado llegara a ser una fuerza motriz para la transformación del mundo, con ello se habrá emprendido la lucha para una revolución hasta ahora sofocada en todas las anteriores revoluciones históricas» *(Ib.,* p. 93).

BIBLIOGRAFÍA

889-893. Obras críticas en general: G. E. Rusconi, *La teoria critica della società,* Bolonia, 1968; T. Perlini, *Autocritica della ragione illuministica. Aspetti e movimenti del pensiero negativo,* in «Ideologie», 1969, 9-10; AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* a cargo de J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes, Frankfurt dM., 1971; G. Davidov, *Die sich selbst negierende Dialektik,* Frankfurt dM., 1971; K. Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissensoziologie,* Neuwied-Berlin, 1971; G. Therborn, *Critique and Revolution* (sin indicaciones de fecha y lugar); A. Schmidt-G. E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale,* Bari, 1972; M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurter School and the Institute of Social Research (¡923-1950),* Boston-Toronto, 1973; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte,* Verona, 1974; P. V. Zima, *L'Ecole de Francfort,* París, 1974; U. Galeazzi, *La Scuola di Francoforte,* Roma, 1975; W. Günter, *Die Wertvorstellungen der kritischen Theorie,* Bonn, 1975; A. Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie,* Munich, 1976; F. Apergi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950),* Florencia, 1977; L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici,* Milán, 1977; L. Casini, *Marcuse maestro del '68,* Roma, 1981; G. Bedeschi, *Introduzione alla Scuola di Francoforte,* Roma-Bari, 1985, 1987 (con una amplia bibliografía, general y específica, en las páginas 171-182); R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, teoretische Entwicklung, politisene Bedeutung,* Munich, 1986; P. L. Assoun, *La scuola di Francoforte,* trad. ital., Roma, 1988.

894-897. Principales Obras de Horkheimer: *Anfánge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hegel und das Probíem der Metaphysik. Montaigne und das Funktion des Skepsis,* Stuttgart, 1930, nueva edic. a cargo de A. Schmidt, Frankfurt dM. 1971; *Hegel und die Metaphysik,* Leipzig, 1932; *Dämmerung. Notizen in Deutschland,* Zurich, 1934; después Frankfurt dM., 1974; *Studien über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil,* París, 1936; *Die Juden und Europa,* en «Zeitschrift für Sozialforschung», 1939, VIH, 1-2; *Dialektik der Aufklarung* (en colaboración con Adorno), Amsterdam, 1947; *Eclipse of Reason,* New York, 1974; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* Frankfurt dM., 1967; *Kritische Theorie,* a cargo de A. Schmidt, Frankfurt dM., 1969, 2 vols.; *Traditionelle und Kritische Theorie,* Frankfurt dM., 1970; *Gesellschaft im Uebergang. Aufsätze, Renden und Vortrage, 1947-1970,* a cargo de W. Brede, Frankfurt dM., 1972; *Sozialphilosophische Studien. Aufsiitze, Reden und Vortrage, 1930-1972,* a cargo de W. Brede, Frankfurt dM., 1972; *Notizen 1950 bis 1969,* Frankfurt dM., 1974. — Además de estos, nos han quedado otros numerosos escritos. Un elenco de las obras de Horkheimer se encuentra en C. Grossner, *Verfall der Philosophie,* Reinbeck bei Hbg., 1971.

Crítica: G. E. Rusconi, *Horkheimer e la politica,* en «Utopia», 1970, 9-10; H. Gumnior-R. Ringguth, *Horkheimer,* Hamburgo, 1973 (con bibliografía crítica); A. Skuhra, *Max Horkheimer Eine Einfürung in sein Denken,* Stutttgart, 1974; L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellecttuali disorganici,* cit.; Z. Tar, *The Frankfurter School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno,* Nueva York, 1977: R. Buttiglione, *Dialettica e nostalgia,* Milán, 1979; A. Ponsetto, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione,* Bolonia, 1981; S. Petrucciani, *Ragione e dominio, L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer,* Roma, 1984.

898-900. Obras de Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen,* Tubinga, 1933; *Dialektik der Aufklärung* (en colaboración con Horkheimer), Amsterdam, 1947; *Philosophie der neuen Misik,* Tubinga, 1949; *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* Frankfurt dM., 1951; *Versuch über Wagner,* Berlín-Frankfurt dM., 1952; *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft,* Frankfurt dM., 1955; *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über husserl und die phänomenologischen Antinomien,* Stuttgart, 1956; *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt,* Gotinga, 1956; *Soziologische Exkurse* (en colaboración con Horkheimer), Frankfurt dM., 1956; *Aspekte der Hegelschen Philosophie,* Frankfurt dM., 1957; *Noten zur Literatur,* Frankfurt dM., 1958-1961-1965, 3 vol.; *Klangfiguren. Musikalische Schriften I,* Frankfurt dM., 1959; *Mahler. Eine Musikalische Physiognomik,* Frankfurt dM., 1960; *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölftheoretische Vorlesungen,* Frankfurt dM., 1962; *Eingriffe. Neun Kritische Modelle,* Frankfurt dM., 1963; *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II,* Frankfurt dM., 1963; *Der getruer Korrepeíitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis,* Frankfurt dM., 1963; *Drei Studien zu Hegel* Frankfurt dM., 1963; *Moments Misicaux. Neu gedruckte Aufsiitze,*

1928-1962, Frankfurt dM., 1964; ***Jargon** der **Eigentlichkeit. Zur deustche** Ideologie,* Frankfurt dM., **1964;** *Negative **Dialektik**,* Franfurt **dM., 1966; *OhneLeitbild.*** *Parva Aesthetica,* Francfurt dM., 1967; *Impromptus. **Zweite Folge neugedruckter musikalischen Aufsätzen**,* Frankfurt dM., 1968; *Stichworte. **Kritische** Modelle II,* Frankfurt **dM.,** 1969; ***Aesthetische Theorie**,* Frankfurt dM., 1970; *Kritik. Kleine **Schriftenzur** **Gesellschaft**,*Frankfurt **dM.,** 1971; ***Soziologische SchriftenI**,* Frankfurt dM., 1972; *Philosophische Terminologie,* Frankfurt **dM., 1973.—La** Editorial Suhrkamp ha publicado los *Gesammelte Schríften* de Adorno (Frankfurt dM., 1970 sgs.).

Crítica: R. Solmi, «Introduzione» a *Minima moralia,* trad. ¡tal. cit., ps. XI-LXI; AA. VV., *Zeugnisse Th. **W.** Adorno **zum** 60. **Geturtstag**,* a cargo de M. Horkheimer, Frankfurt dM., 1963; AA. VV., *Über Th. W. Adorno,* a cargo de K. Oppens, Frankfurt dM. 1968; AA. VV., *Die neue Linke nach Adorno,* a cargo de W. F. Schöller, Munich, 1969; O. Massing, *Adorno und die Folgen*, Neuwied-Berlín, 1970; AA. VV., *Th. W. Adorno. Zum Gedächtnis*, a cargo de H. Schweppenhäuser, Frankfurt dM., 1971; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno,* Roma, 1971; O. K. Werckmeister, *Ende der Aesthetik,* Frankfurt dM., 1971; F. Boeckelmann, *Ueber Marx und Adorno,* Frankfurt dM., 1972; M. Vacatello, *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi,* Florencia, 1972; AA. VV., *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*, Stuttgart, 1973; M. Jiménez, *Adorno. Art, ideologie et théorie de l'art*, París, 1973; S. Moravia, *Adorno e la teorìa critica della società,* Florencia, 1974; AA. VV., *Materialen zu Adornos ästhetischer Théorie,* Frankfurt dM., 1975; R. Bodei, *Adorno e la dialettica,* en «Rivista critica di storia della filosofia», 1975, 4; Id., *Segni di distinzione*, en Adorno, *// gergo dell'autenticità.* trad. ital., Turín, 1989, ps. VII-LXIII; R. Maurer, *Revolution und Kehre. Studien zum Problem gesellschaftlichetNaturbeberrschung*, Frankfurt dM., 1975; M. Jablinski, *Th. W. Adorno. Kritische Théorie als Literatur und Kunstkritik*,Bonn, 1976: A. Serravezza, *Musica, filosofia, società in Th. W. Adorno,* Bari, 1976; E. Rutigliano, *Teoria o critica. Sul marxismo di Adorno,* Bari, 1977; R. Nebuloni, *Dialettica e storia in Adorno,* Milán, 1978; G. Rose, *The MelancholyScience. An Introduction to the Thought ofAdorno,* Nueva York, 1978; M. Protti, *Homo Theoreticus. Saggio su Adorno,* Roma, 1979; U. Galeazzi, *L'estetica di Adorno,* Roma, 1979; C. Pettazzi, *Th. W. Adorno. Linee di origine e di sviluppo delpensiero (1903-1949)*, Florencia, 1979; H. Mòrchen, *Machí und Herrschafüm Denken von Heidegger und Adorno,* Stuttgart, 1980; Id., *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einerphilosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981; F. Volpi, *Adorno e Heidegger: soggettività e catarsi,* en «Nuova Corrente», 1980, 81, ps. 91-121; M. Barzaghi, *Dialettica e materialismo in Adorno,* Roma, 1982; S. Petrucciani, *Ragione e dominio,* Roma, 1984.

903-908. Obras de Marcuse: *Hegelsonlologie und die Grundlegung einer Théorie der Geschichtlichkeit,* Frankfurt dM., 1932; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise dfSocial Theory,* Nueva York, 1941; *Eros and Civilization. A PhilosophicalInquiry into Freud,* Boston, 1955; *Soviet Marxism. A Crìtical Analysis,* Nueva York, 1958; *One-dimensional Man. Studies in the Ideology ofAdvanced Industriai Society,* Boston, 1964; *Kultur und gesellschaft*, Frankfurt dM., 1965; *Das Ende der Utopie,* Berlín, 1967; *Psicanalisi epolitica,* trad. ital., Bari, 1968; *An Essay on liberation,* s.l., 1969; *Counterrevolulion and Revolt,* s.l., 1972; *Zeit-Messungen. Volträge*, Frankfurt dM., 1975; *Aestheíic Dimensión,* Munich-Viena, 1977.

Critica: AA. VV., *The Criticai Spirit. Essays in Honor of H. Marcuse,* a cargo de B. J. Moore y K. Wolff, Boston 1976; AA. VV., *Antworten aufMarcuse,* a cargo de J. Habermas, Frankfurt dM., 1968; H. H. Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der Kritischen Théorie H. Marcuse,* Colonia, 1968; T, Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse,* Roma 1968: J. M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse,* París, 1968; Id., *Marcuse et la nouvelle gauche,* París, 1973; M. Proto, *Introduzione a Marcuse,* Manduria, 1968; F. Perroux, *F. Perroux interroge H. Marcuse qui répond,* París, 1969; P. Mattick, *Kritik an H. Marcuse,* Frankfurt dM., 1969; trad. ingl. Nueva York, 1973; A. MacIntyre, *H. Marcuse. An Exposition and a Polemic*, Nueva York, 1970; R. W. Marks, *The Meaning of Marcuse,* Nueva York, 1970; H. Jansohn, *H. Marcuse. **Philosophiscche Grundlage seiner Gesellschaftskritik**,* Bonn, 1971; S. Lipshires, *Marcuse: **from** Marx to Freud and Beyond,* Connecticut University, 1971; J. P. Arnason, *Von Marcuse bis Marx,* Neuwied 1972; M. Schoolman, *The **Imaginary** Witness. The Criticai Theory **of H.**Marcuse,* Nueva York, 1980 (**bibliografía** en las ps. 359-393); L. Casini, *Marcuse maestro del **'68***, **Roma;** 1981; V. Georgheman, *Reason and Eros. The Social Theory of H. Marcuse,* Londres, 1981; B. Katz, *H. Marcuse and **the Art** of Liberation. An **Intellectual Biography***, Londres, 1982; G. Palombella, *Ragione e immaginazione. H. Marcuse 1928-1955,* Bari, 1982; D. Kellner, *H. Marcuse and the Crisis **of Marxism**,*Houndmills, 1984 (bibliografía en las ps. 480-500); P. Lind, *Marcuse and **Freedom***, Londres, 1985.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

909. TEOLOGÍA ACTUAL Y FILOSOFÍA

Uno de los fenómenos culturales más característicos de nuestro tiempo es el florecimiento de las llamadas «nuevas teologías», entendiendo, con esta expresión, el conjunto de las corrientes teológicas de matriz cristiana que se han desarrollado en Europa y en el mundo a partir de los años sesenta, en el intento de volver a pensar acerca del horizonte de la fe a la luz de los problemas y de las instancias sociales e intelectuales de la civilización contemporánea. Este «renacimiento» de la teología — que echa sus raíces en la reflexión teológica de la primera mitad del siglo y que encuentra precursores e inspiradores en figuras como Tillich y Bonhoeffer — es un dato que atañe de cerca también al pensamiento filosófico.

La *relación* entre filosofía y teología ha sido pensada según una gama de posibilidades teóricas e históricas distintas. Prescindiendo de sus articulaciones específicas, tales posibilidades se pueden reconducir a tres modelos generales de fondo: 1) la tesis según la cual teología y filosofía *coinciden* o porque a) la teología, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre el hombre y sobre el mundo *fuera* de la palabra revelada, *resuelve* en sí misma a la filosofía (como sucede por ejemplo en cierto teologar de tipo patrístico) o porque b) la filosofía, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre Dios y sobre el mundo *fuera* del discurso especulativo *engloba* en sí misma a la teología (como sucede por ejemplo en Hegel); 2) la tesis según la cual teología y filosofía son dos actividades estructuralmente disímiles y que se *eliden* mutuamente, puesto que una procede de la razón crítica y del hombre y la otra de la fe y de Dios — según un modo de pensar que, aunque esté dentro de visiones interpretativas *opuestas,* une por ejemplo a fideistas declarados como Lutero y Barth (para los cuales la «verdad» está en el bando de la teología y el «error» del lado de la filosofía) a racionalistas «duros» como Carnap y Hans Albert (para los cuales la «verdad» está en el bando de la filosofía o de la razón crítica, y la «falsedad» del lado de la teología; 3) la tesis según la cual teología y filosofía no se identifican completamente ni se excluyen del todo, sino que coinciden, o bien se relacionan entre sí, por lo menos *en parte.* En otros términos, según este

modelo, intermedio entre los dos anteriores, la teología es filosofía o por lo menos *encuentra* estructuralmente a la filosofía, en aquella específica zona o sección de ella que es la teología «racional» o «fundamental» o «apologética».

Obviamente estos diversos macro-modelos (que hemos expuesto en su tipicidad ideal) se especifican, en concreto, en una cantidad ilimitada de micro-modelos que, en el límite, son tantos cuantos teólogos hay. En cada caso, no es tarea del historiador de la filosofía establecer la «correcta» relación teórica que *debe* mediar, *de derecho,* entre teología y filosofía. Su trabajo es más modesto y consiste en *constatar* la relación histórica que une, *de hecho,* a estas dos actividades de la mente. Por lo que se refiere al pasado, el historiador pone de manifiesto ante todo cómo el variar de las filosofías se ha visto acompañado por el variar de las teologías. Por ejemplo, en los siglos en los que dominaba la filosofía platónica, hemos tenido las teologías platónicas de los Padres (Orígenes, Agustín, Gregorio de Nisa, etc.); en los siglos en los que dominaba la filosofía aristotélica hemos tenido las teologías aristotélicas de los grandes escolásticos (Tomás, Escoto, etc.). Análogamente, por lo que se refiere al Novecientos, durante los años en los que triunfaba el existencialismo hemos tenido las teologías existencialistas de un Tillich o de un Bultmann; durante los años en los que eran hegemónicos el pragmatismo y el neopositivismo hemos tenido las teorías de un Cox o de un Van Burén; durante los años en los que el marxismo encontraba eco hemos tenido una proliferación de las teologías políticas y de las teologías de la liberación, y así sucesivamente.

Todo esto es fácilmente comprensible y depende de la naturaleza misma de la teología, que siendo una reflexión *racional* sobre el problema de Dios y de la fe no puede menos que valerse de categorías lingüísticas y conceptuales extraídas de la cultura y de la propia época y, en particular, de aquella manifestación «pensante» de ella que es la filosofía. Dicho de otro modo, la filosofía es «el aire que el cuerpo de la teología respira. Sin aquélla, ésta muere» (AA. Vv., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*)Si la teología presupone constitutivamente la filosofía, esta última presenta a su vez verificables vínculos históricos, más o menos estrechos, con la teología. Tanto es así que no se comprendería la filosofía medieval y una buena parte de la renacentista y moderna (pensemos solamente en autores como Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Kierkegaard, etc.) sin una llamada explícita al cristianismo y a sus categorías teológicas. El mismo ateísmo moderno, en todas sus variantes (desde Feuerbach a Camus) no deja de ser la negación de una anterior afirmación (que en Occidente es la cristiana).

La existencia de esta conexión de hecho, o de este nexo histórico bilateral entre filosofía y teología explica el porqué en el ambiente de nues-

tra tradición cultural, no se dé nunca (realmente) una historia de la teologia falta de llamadas a la historia de la filosofia, y, viciversa, una historia de la filosofía falta de conexiones con el desarrollo de la conciencia religiosa y teològica. En consecuencia, consideramos que una historia de la filosofia actual (atenta a evitar exclusiones preconcebidas o partidistas) no pueda eximirse de ofrecer un examen adecuado del fenómeno imponente, también desde el punto de vista *cuantitativo* (de ahí la amplitud del tratamiento), de las nuevas teologías. Tanto más cuanto el «renacimiento» de la teología en el novecientos se ha traducido en un intenso «diálogo» (y en un fecundo entramado) con las filosofías del mundo de hoy, mientras estas últimas, por su lado, han vuelto a mirar con interés, independientemente de la adhesión mayor o menor a un credo religioso determinado, el *problema* de Dios y de lo Sacro. Además no hay que olvidar que las nuevas teologías, en cuanto teologías *fundamentales,* contienen en sí mismas un componente notable de filosofía e implican, como se ha dicho, una comparación programática con las distintas filosofías — resolviéndose incluso, en algunos casos, en sistemas filosóficos *tout-court* (como sucede con las «teologías de la muerte de Dios», las cuales, más que teologías son, en última instancia, filosofías).

910. LA TEOLOGÍA CATÓLICA Y PROTESTANTE EN LA PRIMERA MITAD DEL NOVECIENTOS.

En el curso del siglo XIX la conciencia religiosa de Occidente se encontró ante una serie de sucesos interconectados que representan el resultado de tendencias maduradas en los siglos anteriores: 1) la disgregación del *Corpus Christianum* y la aparición, en vez del Estado confesional, de un Estado laico y pluralista, basado en la tolerancia ante múltiples visiones del mundo y respetuoso de la libertad de conciencia de los ciudadanos; 2) el éxito de filosofías políticas alejadas de las posiciones de la Iglesia, como el liberalismo, la democracia y el socialismo; 3) la confianza cada vez mayor en los poderes de la razón crítica y de la ciencia, concebidas ambas, más allá de toda esclavitud de la tradición y del dogma, como instrumentos de progreso y como condiciones imprescindibles para alcanzar una real autonomía teórica y práctica, propia de un hombre ya «mayor de edad» (en sentido iluminístico-kantiano); 4) la consiguiente afirmación, al lado de la cultura cristiana, de una cultura laica o decididamente anticristiana, con puntos de ateísmo radical y teóricamente agresivo (Feuerbach, Marx, Nietzsche, etc.); 5) la difusión de la civilización urbana y de mentalidades «inmanentísticas» alejadas de la

dimensión religiosa de lo transcendente y de aquellos valores defendidos por las distintas iglesias.

Estos trastornos histórico-culturales, subjetivamente vividos como «traumáticos» por parte de los creyentes, acabaron por desembocar, en el curso del ochocientos, en una tendencia al «divorcio» entre cristianismo y civilización moderna. El fenómeno ha interesado sobre todo a la Iglesia católica, anclada desde el Renacimiento, a una relación de substancial antagonismo con las conquistas del mundo contemporáneo: «Aprisionada en la nostalgia de la cristiandad medieval como un momento ejemplar de su propia historia, ha considerado viciados de una fundamental ilegitimidad los procesos de cambio de la sociedad moderna. En los momentos que han señalado de modo decisivo las etapas de cambio histórico —desde la revolución copernicana a la revolución francesa, desde las crisis de la metafísica iniciada por Kant a las teorías darwinianas sobre el origen de las especies, desde la afirmación de los principios del Estado de derecho al nacimiento de los movimientos sociopolíticos inspirados en el marxismo— la Iglesia católica ha pronunciado puntualmente su veredicto de condena... sin abandonar nunca, hasta estos últimos tiempos, la convicción de que el modelo normativo de la sociedad humana era el realizado, bajo su guía, en la época de la cristiandad medieval... No es casual que en el "Índice de los libros prohibidos", un instrumento creado por la Iglesia de la Contrarreforma (1557) se encuentren elencadas casi todas las obras de las que se enorgullece la cultura moderna» (E. BALDUCCI, *Storia del pensiero umano,* Florencia, 1986, p. 566).

Expresión máxima de esta antítesis entre «civilización moderna» y «civilización católica» (como suena el título de una conocida revista jesuíta fundada en Italia en 1850) es el *"Syllabus"* (1864), en el cual Pío IX condenaba como herética la convicción según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y llegar a un acuerdo con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (prop. n. LXXX) y ponia en guardia contra los «errores» de la libertad de conciencia, de pensamiento y de prensa, sellando como no-cristiana la «perniciosa» doctrina según la cual «cada hombre es libre de abrazar y de profesar aquella religión que con la escolta de la luz de la razón haya reputado que es la verdadera» (prop. n. xv). A estas tomas de posición del magisterio correspondía, siempre por lo que se refiere al lado católico, una tenaz defensa de la teología sobre las propias posiciones, anclada, como se ha dicho, a un tipo de *apartheid* cultural interrumpido solamente por las cerradas polémicas en contra de las «aberraciones» externas: la Reforma, la nueva ciencia, el racionalismo, el deísmo, el criticismo, el idealismo, el método histórico-crítico, el evolucionismo, etc.

La misma encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, si bien atestiguando una creciente vitalidad cultural de la Iglesia, se colocaba en este

cuadro «defensivo» en relación con la modernidad (cfr. B. WELTE, *Zum Strukturwandel der Katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, en *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo, 1965, ps. 380-409). En efecto, promoviendo el estudio de los grandes maestros del Medioevo (filtrados a través de los esquemas de la Escolástica barroca y del racionalismo leibniziano) y luchando por la «instauración, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el pensamiento de S. Tomás de Aquino» (directiva que influirá en la manualistica teológica hasta el Vaticano II), la encíclica leoniana sancionaba ulteriormente el rechazo de la filosofía moderna por parte de la Iglesia católica (cfr. F. ARDUSSO, «Teologia contemporanea», *en Nuovo Dizionario di Teologia*, Milán, 1988, p. 2053).

Esta línea de contraposición frontal entre cristianismo y el mundo moderno, si bien siendo mayoritaria en el interior de la Iglesia (sobre todo romana, pero también luterana y calvinista) había sido polémicamente rechazada por algunos movimientos, tanto protestantes como católicos. Por lo que se refire al universo protestante, al lado de una rígida defensa de la ortodoxia (y del Estado confesional), se había desarrollado hacia finales del ochocientos, una corriente de teología liberal que se inspiraba en figuras como Schleiermacher, Hegel y Strauss. Representado sobre todo por ADOLF VON HARNACK (1851-1930), discípulo de A. RITCHL (1822-89) y autor de *La historia de los dogmas* (3 vol., 1886-89), la teología «liberal» (así llamada por su independencia en relación con la «profesión de fe» tradicional y por sus conexiones con la cultura y la política del liberalismo) se basaba en un estudio histórico-crítico de las Escrituras, que negaba tanto los milagros como los dogmas —si bien declarando su propia adhesión al Evangelio y a la Reforma. Convencido de que la religión es el complemento de las realizaciones humanas y de que el cristianismo es el complemento de la religión, la teología liberal— y en esto reside su aspecto históricamente más importante— defendía la idea de una armonía de fondo entre fe y cultura, entre cristianismo y mundo moderno.

Por lo que se refiere al lado católico, la oposición a la actitud antimoderna aparece primero con el «catolicismo liberal», es decir con aquel gran movimiento, manifestado en Europa a partir de la Restauración, que se proponía poner de acuerdo el catolicismo y las «modernas libertades» (las mismas que el *Syllabus* había condenado categóricamente. A continuación, el ataque cultural más sólido al «pasadismo» católico (defendido por los así llamados «intransigentes») fue el modernista (§690). Como escribe E. Buonaiuti, «con el término "modernismo" se ha venido prácticamente a designar aquel movimiento, muy complejo y vario en sus múltiples expresiones, que, entre el ocaso del siglo XIX y los primeros decenios del **XX,** se delineó simultáneamente en varios países católicos, con el propósito de rejuvenecer la enseñanza teológica e histórico-

religiosa oficial, para poner el espíritu en armonía con las exigencias y los resultados de la cultura crítica y filosófica contemporánea. No se debe con todo olvidar que el apelativo, con su sutil sentido ironizante, fue utilizado inicialmente por escritores contrarios al movimiento que entraron en polémica en los primeros años de este siglo. Los modernistas, por su parte, no buscaban más que, como se dijo en su *Programa italiano,* asumir la actitud "de cristianos y de católicos, que viven en armonía con el espíritu de su tiempo''» (voz «Modernismo», en *Diccionario literario Bompiani*, edi. Hora, Barcelona, 1988, p. 313). En otras palabras, como puntualizaba Léonce de Grandmaison «es modernista el que alimenta la doble convicción: 1) que sobre puntos concretos, relativos al fondo doctrinal y moral de la religión cristiana, puede haber conñictos reales entre la posición tradicional y la moderna; y 2), en este caso, es lo tradicional lo que debe por lo común adaptarse a lo moderno, a través de retoques y, si es necesario, de un cambio radical o abandono» («Études», vol. 176, 1923, p. 868; cfr. AA. Vv., *Enciclopedia filosófica,* Roma, 1979, vol. V, p. 823).

En el novecientos los modernistas y los teólogos liberales han sufrido un mortífero contragolpe: los primeros por obra del Papa, los segundos por obra de la «revolución teológica» de Barth. La reacción pontificia al modernismo tomó cuerpo en la *Pascendi*, una encíclica emanada por Pío X en 1907, que contenía, junto a la condena, una «magistral exposición» como dijo G. GENTILE, «de los principios filosóficos de todo el modernismo» (Il *modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Bari, 1909; III ed., Florencia, 1962, p. 48). La *Pascendi* marcó un ulterior refuerzo de la neoescolástica, puesto que Tomás acabó por ser señalado —de un modo aún más explícito de cuanto había ocurrido con la *Aeterni Patris*— como garante de la verdadera ortodoxia y de la verdadera filosofía. La *Pascendi* marcó una fecha crucial en la batalla católica en contra de la modernización, puesto que «no se limitaba a condenar el modernismo como "síntesis de todas las herejías''... La encíclica preveía también una serie de medidas disciplinarias dirigidas de modo particular a los miembros del clero sospechosos de modernismo. Esto dio lugar no sólo a la condena de varias obras (que fueron incorporadas al *índice de los libros prohibidos* sino también a múltiples actos dirigidos a excluir de la enseñanza en los seminarios y en las escuelas y a marginar de la vida eclesiástica muchos miembros del clero» (F. TRANIELLO-G. CRACCO-A. PRANDI, *Corso di storia,* Turín, 1984, p. 254).

Con ía primera guerra mundial, junto a la crisis de la civilización del ochocientos y de sus filosofías, se produjo también el ocaso de la teología liberal y el ascenso de la «teología dialéctica» de Barth (§843). Insistiendo kierkegaardianamente sobre la «infinita diferencia cualitativa» entre el tiempo y lo Eterno y afirmando que Dios no es la plena realización

del hombre, como creía la teologia liberai, sino su salvifica negación y puesta en crisis, Barth, sobre la base del principio según el cual «Dios puede ser conocido sólo a través de Dios», condenaba en bloque toda tentativa *humana* (racional, filosófica, «religiosa», etc.) de alcanzar lo Inalcanzable, rechazando mientras tanto todo ilusorio compromiso entre palabra divina y palabra humana, fe y cultura, cristianismo y filosofías hegemónicas. En consecuencia, también con Barth el «encuentro» entre teología y cultura sufría, a su modo, un golpe que lo paraba. Sin embargo, el «núcleo fuerte» de la instancia modernista —la necesidad de tejer una relación orgánica entre inteligencia de la fe y cultura contemporánea— resurgió pronto de sus cenizas, manifestándose de modos distintos y aparentemente lejanos unos de otros. En el campo protestante, tomó la forma de un disenso *interno* a la teología dialéctica. Como es conocido, «al nuevo movimiento se adhirieron, inicialmente, también Brunner, Bultmann, Miebuhr, Gogarten y Tillich; pero se alejaron cuando se trató de escoger una nueva expresión para el mensaje de los Fundadores. Era, en efecto, claro que aquel mensaje no podía tener eficacia, si no se traducía a un lenguaje moderno, comprensible para el hombre del siglo XX. Pero ¿qué lenguaje se tenía que escoger? ¿El bíblico, o bien el filosófico, o el secular? En este punto volvió a ponerse sobre el tapete la cuestión de la posición de la filosofía en el seno de la teología» — y, contemporáneamente, de la relación con la modernidad (B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo,* vol. II. *I teologi protestanti e ortodossi,* Turín, 1969, p. 18).

Entre los católicos, el tema de la apertura al mundo contemporáneo fue recuperado por algunos movimientos teológicos de Alemania y Francia en el período comprendido entre las dos guerras y en el inmediatamente posterior al segundo conflicto. En Alemania, donde la crisis modernista se había sufrido en tono menor (cfr., F. ARDUSSO, ob. cit., p. 2054), el diálogo con las nuevas corrientes culturales y filosóficas prosiguió sobre todo por obra de estudiosos como R. GUARDINI (1885-1968), K. ADAM (1876-1966) y E. PRZYWARA (1889-1972), mientras la insatisfacción con respecto a la teología académica tomó cuerpo en la llamada «teología kerigmática», llevada a cabo, en los años 1936-40, por un grupo de jesuítas de Innsbruck (J. A. Jungmann, H. Rahner, etc.) defensores de una «teología del anuncio».

En el espacio de tiempo comprendido entre los años 1935 y 1955 (mientras K. Rahner, en Alemania, sentaba las bases para una obra de renovación teológica que habría dado sus frutos más significativos en el período conciliar) la *leadership* de la renovación católica pasó a los franceses. En particular, en la segunda mitad de los años treinta, Marie Dominique Chenu, de la facultad dominicana de Le Saulchoir, puso en marcha una obra de rejuvenecimiento de la teoría escolástica «haciendo suyos, entre

otros, los principios que habían llevado, algunos decenios antes, al surgir del modernismo: preeminente sobre todos, la necesidad de distiguir entre la realidad revelada, que es la presencia misma de Dios en la vida del hombre, y las fórmulas con las cuales expresarla, ligadas a las contingencias culturales y por lo tanto también ellas mudables» (E. BALDUCCI, ob. cit., ps. 570-71). Unos diez años más tarde, esta exigencia se repetía y se emprendía por parte de algunos jesuítas de Lión (H. De Lubac, J. Daniélou, G. Fessard, H. Bouillard) pero con fines distintos: en cuanto, más que en la revolución interna de la escolástica ellos estaban interesados en la presencia de la teología en la cultura contemporánea. La vía maestra para realizar esta tarea era el retorno, más allá de la escolástica medieval, a la teología de los Padres de la Iglesia: «retorno motivado, obviamente, no por una nostalgia restauradora, sino por la convicción de que el lenguaje simbólico con el que los Padres expresan el misterio revelado es, no sólo más rico, sino también más actual que las secas conceptualizaciones escolásticas. Es pues para inventar el presente por lo que esta teología se vuelve al pasado: de aquí el nombre de *théologie nouvelle* con la cual es habitualmente designada» *(Ib.,* p. 571).

Notable resonancia, siempre por lo que respecta a Francia, tuvieron también las llamadas «teologías del laicado» (Y. M. Congar), las «teologías de las realidades terrenas» (G. Thils), las «teologías del trabajo» (M. D. Chenu), etc.— con sus correspondientes discusiones sobre la naturaleza del humanismo cristiano, sobre la relación entre salvación e historia (que opusieron los «escatologistas» a los «encarnacionistas» y sobre las relaciones entre marxismo y cristianismo. Discusiones en las que tomaron parte grandes personalidades cristianas laicas como Jacques Maritain (§782) y Emmanuel Mounier (§685). Además no hay que olvidar que desde 1940 Teilhard de Chardin, en una serie de escritos que serán dados a conocer al público internacional sólo en la segunda mitad de los años cincuenta, había intentado poner en marcha un original proyecto de síntesis entre los datos de la ciencia y el mensaje cristiano. Sin embargo tras la *fiumani Generis* de Pío XII (1950), también sobre la teología progresista francesa cayó la sombra de la sospecha y de la semi-proscripción. Solamente con la llegada de Juan XXIII (1958) se inició una fase de «deshielo».

911. LAS «NUEVAS TEOLOGÍAS»: CARACTERES GENERALES.

La aceleración de la historia que se verificó en los años sesenta después de la puesta en marcha del proceso de distensión internacional y de la instauración de un clima de confianza hacia el futuro y hacia los

«cambios» tuvo profundas repercusiones también sobre la teología.

Por lo que se refiere al catolicismo (e, indirectamente, al cristianismo mundial) la gran novedad del período fue indudablemente el Concilio Vaticano II (convocado por Juan XXIII en 1962 y cerrado por Pablo VI en 1965), que, en vez de traducirse en una enésima denuncia de los «extravíos» del mundo moderno, se concretizó en cambio en una renovación *global* de la Iglesia parangonable por su radicalidad, al llevado a término por Lutero y Calvino en la época de la Reforma. En efecto, persiguiendo el ideal «de la puesta al día» promovido por Juan XXIII, el Concilio, no sin luchas y laceraciones internas, acabó por «abrir» (como se dijo) la Iglesia al mundo, superando definitivamente aquello que H. Küng ha denominado el «paradigma medieval-contrarreformista» *(Teologia in cammino*, Milán, 1978, p. 17). Como lo atestiguan los diversos documentos publicados, sobre todo la *Gaudium et spes*, el Concilio asumió una actitud irénica y optimista con respecto a la civilización moderna, pasando abiertamente, después de siglos de relación «defensiva», del «anatema» al «diálogo». Por este esfuerzo suyo de «coordinar» Iglesia y mundo, el Vaticano II puede ser considerado como el histórico punto de llegada de los proyectos de renovación surgidos en los decenios anteriores (§904) y como la substancial «rehabilitación» de aquellas corrientes teológicas que habían luchado por una Iglesia más sensible a «los signos de los tiempos».

El Concilio «ratificó» también el derecho a la libertad religiosa (cfr. *Declaratio de libértate religiosa*, n. 1 y 2) defendido por los católicos liberales y rechazado por el *Syllabus*, dejando de lado el ideal de una Iglesia de Estado: «llegará un día en que la discusión sobre la libertad religiosa se contará sin duda entre los eventos más importantes del Concilio... Repitiendo... el slogan anteriormente citado, en esta discusión se consumaba, en la basílica de Pedro, el fin del medioevo, e incluso el fin de la era constantiniana» (I. RATZINGER, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II,* Brescia, 1966, p. 37). Además, aun sin enfrentarse explícitamente al problema de la posición del teólogo en el interior de la Iglesia, el Concilio pareció atenuar la doctrina del magisterio como «principio» de la teología y «norma próxima y universal de verdad» (en la cual habían insistido las encíclicas del ochocientos y primer novecientos) y pareció conceder una mayor libertad a la investigación teológica.

Junto al Vaticano II, otro factor que ha sido considerado como uno de los «epicentros ideales» de la teología actual, sobre todo protestante, ha sido el descubrimiento postumo de Bonhoeffer, que paralelamente al éxito de las obras de Tillich, ha contribuido a llamar la atención de los estudiosos sobre el problema general de la fe en un mundo convertido en «adulto»: «¿Es posible creer, y al mismo tiempo vivir en el siglo XX y en su cultura, sin que las dos cosas se encuetren en contraste entre

sí?. Se trata de una pregunta que, formulada de otro modo, se encuentra [además de en Tillich] también en Rudolf Bultmann, en Dietrich Bohoeffer, John A. T. Robinson, Paul von Burén, etc., en toda la nueva "teología"» (J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia*, Brescia, 1969, página 64).

Si tuviéramos que agrupar y tipificar las «nuevas teologías» en base a las coordenadas teóricas que definen el campo temático de sus investigaciones podríamos distinguir entre: 1) teologías ligadas a las problemáticas de la «secularización»; 2) teologías ligadas a las problemáticas de la «renovación» del pensamiento católico y de la «puesta al día» de la Iglesia promovida por el Concilio Vaticano II; 3) teologías ligadas a las problemáticas de la «esperanza»; 4) teologías ligadas a las problemáticas de la «liberación» y de la «praxis»; 5) teologías ligadas a las problemáticas «hermenéuticas» y a las «epistemológicas»; 6) teologías ligadas a las problemáticas de la «identidad» y de la «especificidad» cristiana. Detengámonos brevemente sobre estos puntos, que constituirán materia de tratamiento analítico en las páginas siguientes.

Las problemáticas de la «secularización» han ocupado buena parte de la teología protestante (y católica) de los años sesenta. Partiendo del presupuesto sociológico-filosófico del triunfo, en el ámbito de la civilización contemporánea, de formas de vida laicas y desacralizadas y de que el cristiano, al menos por lo que se refiere al «Primer Mundo», se encuentra viviendo en un contexto religiosamente indiferente, no-cristiano o sediciente post-cristiano (donde el ateísmo, de fenómeno de élite se ha convertido en fenómeno de *masa)*, este tipo de teología, representado sobre todo por H. E. Cox (§930), ha proclamado la necesidad de una «alineación» del cristianismo con las nuevas estructuras sociales del hombre «metropolitano» o «tecnopolitano». Partícipe de las mismas problemáticas es también la «teología de la muerte de Dios», encarnada sobre todo por autores como W. Hamilton (§932) y T. J. J. Altizer (§9 33), que han propuesto una aceptación *total* de la secularidad — hasta el extremo límite del ateísmo y del más completo horizontalismo historicista (§931).

Las problemáticas de la «renovación» de la teología y de la «puesta al día» de la Iglesia han ocupado —antes, durante y después del Vaticano II— a amplios sectores de la cultura católica. El representante más conocido de estas temáticas ha sido Karl Rahner (§§921-926), el teólogo puntero del Concilio y el teórico de aquel «giro antropológico» gracias al cual, desde los años cuarenta, «El interrumpido diálogo con los representantes de las modernas filosofías y teorías de la historia se ha retomado de nuevo y precisamente allá donde se había interrumpido: en la discusión con el Kant de la crítica transcendental y con el idealismo alemán, teniendo en cuenta el encuadre categorial de la fenomenología, del exis-

tencialismo, del personalismo» (J. B. METZ, «La autoridad eclesial frente a las exigencias de la historia de la libertad», en AA. Vv., *Una nuova teologia politica,* Asís, 1971, p. 63).

La problemática de la «esperanza» (§997) que se inscribe característicamente en el clima de «espera» de los años sesenta, ha dado origen a un amplio movimiento teológico interconfesional que ha desembocado en el pensamiento de J. Moltmann (§998) y, en parte, en la teología de la «revelación como historia» de W. Pannenberg (§1000). Dado por hecho que la teología no es una reflexión a posteriori sobre el mundo, sino un activo «pensar hacia adelante», tal corriente, como afirma Cox en *No dejarlo a la serpiente,* ha contribuido a difundir la idea según la cual «el único futuro de la teología es convertirse en teología del futuro» *(On not leaving it to the Snake,* Londres, 1968, p. 12). En estrecha conexión con la problemática de la esperanza se halla la de la «liberación» y de la «praxis». Problemática que, en teología, se ha traducido en una serie de corrientes interconfesionales que tienen como objeto la liberación de la humanidad de toda forma de esclavitud o de alienación: social, racial, sexual, ambiental («teología política», «teología negra», «teología de la liberación latinoamericana», «teología feminista», «teología del ambiente», etc.). Poniendo el acento sobre la «praxis», es decir sobre el paso de la contemplación a la acción, estas teologías se han propuesto demostrar cómo el cristianismo no es un «obstáculo» para la liberación de los pueblos (según el esquema típico de la cultura laica del ochocientos), sino más bien un «impulso» o un «vehículo» para alcanzar tal objetivo. Para defender estas tesis, las teologías de la liberación y de la praxis no han ahorrado críticas contra el cristianismo «metafísico» e «intimista» de la tradición y contra la política «conservadora» del magisterio — dando por descontada la validez de la denuncia marxista y neomarxista de la «impotencia» de la Iglesia ante los problemas *estructurales* del mundo: «Ella se enfurece con las camisas rotas, pero no con los *slums* con sus chiquillos medio desnudos y hambrientos y sobre todo no lo hace con las circunstancias que mantienen en la miseria a las tres cuartas partes de la humanidad. Ella condena a las muchachas desesperadas que abortan un embrión, y luego extienden sus bendiciones a la guerra que mata a millones de hombres. Ella ha estatalizado a su Dios, lo ha estatalizado en una organización eclesiástica y ha heredado el imperio romano bajo la máscara del crucifijo» («Sie hat ihren Gott verstaalicht... und das römische Reich beerbt unter der Maske des Gekreuzigten») (E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt dM., 1961, en *Gesamtansgabe,* Bd. VI, p. 312)

Otra problemática típica de la teología contemporánea es la «hermenéutica», que aun habiendo encontrado sus manifestaciones más conocidas en los teóricos de la «nueva hermenéutica» (§1011), en los neo-

bultmannianos y en Schillebeeckx (§1012) ha acabado por implicar a todas las teologías-actuales. Distinta, pero relacionada con la problemàtica hermenéutica, es la «epistemológica», que, partiendo de la constatación de que «En las modernas universidades la teología es tan poco «reina» como poco la Iglesia es aún en el mundo moderno la "corona de la sociedad" (J. MOLTMANN, voz «Teologia» en *Enciclopedia del Novecento,* Roma, 1984, p. 539) se ha interrogado, sobre todo con Pannenberg, acerca de los fundamentos de legitación de la teología misma, en el ámbito de una confrontación crítica con las perspectivas más actuales de la filosofía de la ciencia.

Todas estas aproximaciones, más allá de sus diferencias específicas, presentan varios puntos de vista en común. Empleando un término que Kuhn ha utilizado en epistemología y que Küng, siguiendo sus pasos, ha introducido en la teología, podríamos decir que entran en un mismo «paradigma» o «modelo interpretativo general» definido por algunas elecciones metodológicas y teóricas de base. Ante todo la nueva teología, de acuerdo con la «forma mentis» de la modernidad, se caracteriza por un acentuado *interés por el hombre,* concebido como punto de salida y meta de llegada del discurso teológico. Profesando una forma de antropocentrismo *metodológico* que se opone al cosmocentrismo (de los griegos) y al teocentrismo (de los medievales), los nuevos teólogos (desde Rahner a Gutiérrez, de Cox a Metz) consideran en efecto que la teología, aun teniendo como centro absoluto la Palabra de Dios, no pueda hacer menos que pasar *a través* de aquel primer captante y destinatario último del mensaje salvador que es el hombre. En consecuencia, la nueva metodología «será más introversa (o por lo menso antropoversa) que extroversa, en el binomio sujeto-objeto partirá mucho más del sujeto que del objeto, desde lo bajo, como se dice, antes que desde lo alto, del interior antes que del exterior...» (C. VAGAGGINI, «Teologia», en el *Nuovo dizionario di Teologia,* cit., p. 1634). En otras palabras, «la nueva teología es un discurso hecho a) al hombre; b) sobre el hombre; c) a la medida del hombre, es decir según sus instancias, su mentalidad, su lenguaje, a la luz de la Revelación divina. En este sentido se dice que en teología ha habido un giro antropológico» (B. MONDIN, *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Urs von Balthasar*, Roma, 1978, p. 10).

En segundo lugar, la nueva teología se caracteriza por su atención hacia otra categoría típica de la modernidad: *la historia.* En efecto, más que hacia las estructuras inmutables y meta-temporales de la metafísica clásica, los nuevos teólogos se muestran sensibles hacia las estructuras dinámico-evolutivas de la experiencia y hacia el específico contexto sociocultural en el cual los hombres trabajan. Esta mediación de la teología con la historia se acompaña de una desespiritualización y desprivatización del análisis, que se muestra dirigido a reformular el mensaje

evangélico en términos socialmente relevantes, a través de un tipo de razonamiento que postula el paso de una razón teòrico-contemplativa (para la cual los significados de la fe son instituidos independientemente de la acción) a una razón práctico-social (para la cual la «ortodoxia» es tal sólo en la «ortopraxia». En tercer lugar, la nueva teología se caracteriza por el ideal de un «hablar creíble de Dios» que tenga en cuenta las inquietudes, las necesidades y la mentalidad del hombre contemporáneo — tal como se expresan a través de los conceptos y el lenguaje de determinados *filósofos* (existencialismo, neopositivismo, marxismo, etc.) o de algunas *ciencias humanas* (sociología, psicología, antropología, etc.). De ahí el polémico rechazo de lenguajes ya desuetos (de tipo platónico, aristotélico, tomistico, etc.) y la vistosa alineación de los teólogos en las corrientes filosóficas de moda, a través de una aproximación «ya no renunciataria (teología liberal), ni opositiva (teología dialéctica), sino críticointegrativa» (P. VANZAN, Introducción a AA. Vv., *Lessico dei teologi del secolo XX,* Brescia, 1978, p. XXI).

Aproximación que consiste substancialmente en mostrar cómo el mensaje cristiano tiene la capacidad de salir al encuentro de las expectativas del hombre de hoy y de proponer soluciones (consideradas) más eficaces que las avanzadas por las diferentes filosofías. Por ejemplo Tillich, ante un hombre presa de la angustia y adoctrinado en el existencialismo, ha presentado a Cristo como el "Nuevo Ser" que lo salva de la nada; P. van Burén, a un hombre respetuoso de los cañones de verdad de la ciencia y empapado de neopositivismo le ha ofrecido un «Evangelio secular»; J. Moltmann, a un hombre proyectado hacia el futuro y fascinado por las filosofías de la revolución le ha propuesto la dimensión escatològica de la esperanza; L. Boff, a un hombre oprimido por las injusticias e influido por el marxismo le ha indicado la figura del Cristo «Salvador» y, así sucesivamente.

En cuarto lugar, la nueva teología se caracteriza por una toma de conciencia de la naturaleza inevitablemente «perspectual» y «falible» de sus tesis, En efecto, los nuevos teólogos se han dado cuenta del «círculo hermenéutico» (§1012) que se halla en la base de toda afirmación sobre el mundo y han constatado definitivamente que «la teología no es un *Ktêma es aéi*, una época construida de una vez por todas, como si fuera una geometría sobrenatural, que se perfecciona y aumenta deductivamente a partir de los *articuli fidei,* como la ha concebido una cierta escolástica», sino una actividad que «vive en situación, relacionada con los diferentes contextos culturales, en la "línea de los confines" —utilizando una expresión de Tillich—, pero una línea de los confines extremadamente móvil...» (R. GIBELLINI, *La teologia di Jürgen Moltmann,* cit., p. 207). Contemporáneamente, la nueva teología ha dejado de lado la presunción, difundida sobre todo en el área católica, «de que aquello

que es propio de su objeto de estudio (el dogma) sea también una propiedad del mismo estudio y que por lo tanto la teología pueda llamarse dogmática además de por su contenido también por su forma. Este prejuicio estaba difundido en el pasado a causa de la estabilidad que había durado siglos de una única teología. Tal estabilidad podía hacer creer que la elaboración teológica adquirida era definitiva e inmutable, al igual que los dogmas. Hoy se ha descubierto que esto no puede ser verdad. La teología es una interpretación del dogma y no el dogma mismo y las interpretaciones pueden ser varias y mutables. Por otro lado la teología es una ciencia humana y por lo tanto se halla sujeta a todos los límites y a todos los cambios propios de cualquier ciencia humana» (B. MONDIN, cit., p. 10).

Este conocimiento de la naturaleza humana e histórica de las fórmulas teológicas se ha empleado por los teólogos contemporáneos, también como posible antídoto contra el inevitable *escepticismo* que brota de la incesante proliferación, en el interior de una *misma* religión, de teologías no sólo *diversas*, sino también opuestas entre sí. Particularmente significativa a este propósito, es una página de la teóloga radical Dorothee Sölle, que intentando encauzar la alternativa escéptico-crítica (lúcidamente expuesta) lleva al extremo la tesis de la matriz existencial e histórica de los trabajos teológicos: «Si el objeto de la teología fuera Dios, sólo Dios, que reina en la eternidad, la ciencia que se ocupa de él debería contentarse con las reiteraciones de máximas eternamente verdaderas. Es cierto que habrían podido surgir controversias doctrinales, pero habrían debido resolverse ya en el curso del primer siglo de la historia de la Iglesia, y la teología en el sentido occidental, como ciencia viva, capaz de transformarse, siempre dispuesta a la disputa, habría tenido que dejar de existir ya desde hace mucho tiempo. Existe, de hecho, una forma de cristianismo en el cual las cosas están así: la iglesia ortodoxa. Ella ha permanecido inmune a las corrientes de la cultura; inmutable y perenne conserva en sí su validez, la verdad probada de una vez para siempre, reconocida obligatoriamente y formulada definitivamente. Para nosotros las cosas son distintas. Los más viejos de nosotros tendrán necesidad de una mano entera para enumerar las distintas teologías con las cuales se han encontrado durante la vida, y aún no se ve el fin de los cambios. *Este estado de hechos admite dos explicaciones: o el objeto de la teología no es Dios, sino más bien las representaciones humanas y los sueños rosados proyectados en el cielo, que se disfrazan como ciencia de las cosas sobrenaturales, o bien es voluntad de Dios que la teología se transforme,* y precisamente porque ella no trata de él como de un ser celestial, sino del hombre sobre el cual Dios dirige la mirada. Tratar el hombre solamente puede significar tratar del hombre real, mudable, histórico.

La teología debe pues transformarse, si quiere tener un sentido. Debe

distinguir entre la concepción del mundo, propia de una determinada época, y la fe, entre las leyendas y su verdad, entre la mitología pasada y la existencia presente...» *(Porqué la teología se transforma?,* en *Die Wahrheit ist Konkret,* Oltem, 1967).

En todo caso, aunque sea dentro de ópticas y matices distintos, la nueva teología ha tomado nota de que no existe *una* teología en singular, sino una teoría «en plural», es decir una múltiple posibilidad de ópticas teológicas, que reflejan la multiplicidad irreductible de los puntos de vista, de las filosofías, de las culturas, de las civilizaciones, etc. El rechazo de toda «gestión totalitaria de la teología» (utilizando una expresión de J. Moltmann) y la aceptación explícita del pluralismo teológico (entendido como realidad fisiológica y no como degeneración patológica) no se refieren sólo al universo protestante, sino también al católico. En efecto, el Concilio Vaticano II ha señalado el ocaso del monolitismo filosófico y teológico anterior y ha coincidido con la ratificación, no sin opositores internos, de la legitimidad teórica y práctica del pluralismo. Sin embargo, los «peligros» potenciales del pluralismo y la «Babel» de hecho instaurada, según algunos, el día después del Concilio, han empujado al magisterio católico a retomar la obra de «vigilancia» sobre los teólogos y a redimensionar cierto «mal entendido» pluralismo infiltrado en la ciudadela católica: «Aunque la situación de la Iglesia acrecienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible a través de Cristo»; ambiguas, y hasta incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de localizar el error y la obligación de alejarlo, hasta el rechazo formal de la heregía como remedio extremo para tutelar la fe del pueblo de Dios» *(La pluralidad de la fe y el pluralismo teológico,* Documento de la Pontificia Comisión Teológica Internacional, en «La Civilización católica» 1973, II, p. 368. prop. n. 8). De ahí aquella «tensión» endémica entre estudiosos y jerarquías eclesiásticas, que constituye una parte integrante del «panorama» de la nueva teología, sobre todo de matriz católica.

En sexto lugar, la nueva teología se caracteriza por una tendencia al empuje «ecuménico» (en sentido lato), puesto que ha contrapuesto al particularismo anterior el principio del «diálogo» con las otras confesiones religiosas y visiones del mundo. Todo esto ha comportado no sólo una «desconfesionalización» de la teoría, sino también, al menos a nivel de intenciones, su «deseuropeización» y «planetarización» de principios. Con el declive del horizonte eurocèntrico del pensamiento teológico, evidenciado por la explosión de las teologías del Tercer mundo, se ha abierto camino, entre algunos teólogos, la exigencia (o el ideal) de una *Universal theologie*, es decir una «teología ecuménica crítica» entregada a unir en lugar de dividir «y ello en dos direcciones: *ad intra,* en el dominio

de la ecumene intraeclesial, intercristiana, y *ad extra,* en el dominio de la ecumene mundial extraeclesial, extracristiana, con sus distintas regiones, religiones, ideologías y ciencias» (H. KÜNG, *Teologia in cammino,* cit., p. 229). De ahí la tipica valoración, por parte de los nuevos teólogos, de todos aquellos valores católicamente (= universalmente) auténticos que pueden alojarse en toda confesión cristiana, en toda religión no-cristiana, en toda cultura e, incluso, en toda forma de ateísmo.

El «paradigma» implícito de las nuevas teologías y, sobre todo algunos puntos específicos (como por ejemplo el antropocentrismo, la homologación de las filosofías de moda, la mentalidad praxeológica, el ultra-ecumenismo, etc.), resultan en cambio ausentes en aquella que podríamos llamar la problemática de la «identidad» y «especificidad» cristiana, es decir aquel tipo de teología (portadora de un nuevo paradigma) que, reaccionando contra cierto «eclecticismo» y «modernismo» de las nuevas teologías, ha intentado recuperar la *singularidad* irreductible (y, si es menester, anti-moderna) del cristianismo. El representante sobresaliente de este tipo de «teología post-moderna» (se podría definir como tal) ha sido el católico Hans Urs von Balthasar. Promotor (antes) y fustigador (después) de las aperturas conciliares, Balthasar (§§1016-1021) ha teorizado una forma genial de «estética teológica» que, a los ojos de muchos, ha acabado por configurarse (junto a la renovada vitalidad del pensamiento tomistico y neoescolástico) como uno de los baluartes más aguerridos contra aquella parte de antropocentrismo, historicismo, relativismo, posotivismo, praxismo, horizontalismo, etc. que confluiría en las nuevas teologías. Expresión de la misma búsqueda de una identidad cristiana capaz de fijar la peculiaridad de la fe en su relación con la mentalidad mundana y moderna es también la «teología de la cruz» del protestante J. Moltmann (§1013), que comparte sin embargo las peculiaridades praxísticas de la teología política y de las diversas teologías de la liberación.

Después de haber distinguido algunas de las tendencias más notables de la nueva teología, no nos queda más que pasar al estudio de cada corriente y de cada autor. En nuestra exposición, aunque manteniendo separado el filón protestante del católico, señalaremos la naturaleza *inter-confesional* de algunos movimientos y la uniformidad resultante al menos sobre ciertos puntos, en ambas líneas teológicas, que por primera vez en la historia (después de siglos de incomprensiones recíprocas) han dado inicio a la práctica del *syntheologèin* sin menoscabo, en el interior de este tendencial con-teologar de hecho, de la mayor *radicalidad* del pensamiento protestante respecto al católico (más atado a la tradición y "frenada" por la autoridad eclesiástica).

En este capítulo nos detendremos en las relaciones entre filosofía y teología desde Tillich a Rahner. En un capítulo sucesivo (v. cap. VII),

tomaremos en examen figuras y movimientos más recientes, que se han inspirado en experiencias filosóficas como el marxismo, la hermenéutica, la epistemología, etc.

912. TILLICH: LA CAÍDA DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA Y EL DRAMA DEL HOMBRE DEL SIGLO VEINTE.

El programa de las «nuevas teologías» encuentra en Tillich a uno de sus principales precursores. Es más, aunque no entrando, en sentido estricto, en el área cronológica de las nuevas teologías, Tillich, como Bonhoeffer, pertenece en muchos aspectos a su atmósfera «ideal».

PAUL TILLICH nace en 1886 en Starzeddel, en la Prusia oriental, y estudia filosofía y teología en Berlín, Tubinga y Halle, dedicándose, en particular, a la profundización de Schelling. Después de haber conseguido la licenciatura en ambas disciplinas (1911 y 1912) y después de haber sido ordenado pastor de la Iglesia evangélica luterana (1912) en 1914, al estallar la guerra es nombrado capellán castrense del ejército alemán. La experiencia del conflicto mundial ejerce sobre él una gran influencia y lo persuade tanto del ocaso de los mitos del ochocientos como del carácter precario del compromiso cristiano-burgués. Después de la guerra se convierte en uno de los *leaders* del movimiento «socialismo religioso» y empieza a publicar libros y artículos. Enseñante en Berlín en 1919, profesor interino de teología en Marburgo en 1924 (donde conoce a Heidegger), docente de ciencia de las religiones en Dresde en 1925, en 1929 pasa a enseñar en Frankfurt, donde, al no existir una facultad de teología, ocupa la cátedra de Filosofía de la religión que había sido de Scheler. En 1933, cuando el nazismo toma el poder, Tillich —primer profesor no hebreo en sufrir esta vejación— es destituido de la cátedra (sea por su actitud generalmente anti-hitleriana, sea por haber alabado la expulsión de estudiantes nazis que habían golpeado a colegas hebreos y de izquierdas).

Gracias al interés de R. Niebuhr consigue emigrar inmediatamente a América y encuentra un puesto entre los profesores de la «Union theological Seminary», de la cual dirá: «Si Nueva York es el puente entre los continentes, la Union Seminary es la carretera de aquel puente, sobre la cual se mueven las Iglesias del mundo. Un flujo continuo de visitantes de todos los países y de todas las razas pasaban a través de nuestro patio. Era casi imposible ser provincianos en tal ambiente. Una de las cosas que agradecía a la Union, era la perspectiva mundial de sus visiones teológicas, culturales y políticas» (*La mia ricerca degli assoluti*, trad. ital., Roma, 1968, p. 29). La experiencia americana de Tillich, que enseña contemporáneamente en la Columbia University, favorece su profundiza-

ción en la psicología de lo profundo y corrobora su convicción de la necesidad de volver a pensar el cristianismo de un modo acorde con las estructuras sociales y culturales de la civilización contemporánea. Después de un dificultoso período de adaptación al nuevo ambiente (sobre todo por razones de idioma), Tillich empieza a encontrar admiradores y partidarios siendo, después de la guerra, el teólogo más conocido e influyente de norteamérica. En 1955 fue llamado a Harward y, a continuación, a la «Divinity School» de Chicago, donde enseña hasta su muerte (1965).

Como se puede ver por este esquema biográfico, Tillich ha sido partícipe no sólo de dos mundos geográficos y sociales (la vieja Europa y América), sino también, en parte, de dos edades y culturas (la del ochocientos y la del novecientos). Por esta razón ha sido definido como un teólogo «de la frontera», o sea un estudioso destinado a pensar sobre el punto de demarcación *(on the boundary; aufder Grenze)*: «Estar en el *confín* entre dos épocas, dos culturas, dos disciplinas, dos naciones, fue sentido por Tillich, dialécticamente, como un deber y al mismo tiempo como un destino» (M. BOSCO, *Paul Tillich tra filosofia e teologia,* Milán, 1974, p. 17, nota). En efecto, en el escrito autobiográfico titulado *Sobre la linea del confín,* Tillich «pone su entera trayectoria humana y teológica bajo el signo simbólico y casi profético, del "confín", entendido no como elemento de separación, sino como lugar ideal de distinción y oposición, y juntamente de referencia y mediación» *(Ib.).* De ahí el carácter mediador y sintético de su discurso teológico, basado en la idea de «correlación».

La obra principal de Tillich es *Systematic Theology*, una auténtica suma teológica cuyo proyecto se remonta a los años veinte y que le supuso cuarenta años de fatigas. El primer volumen es de 1951, el segundo de 1957 y el tercero de 1963 (publicados en un único volumen en 1967 por la University of Chicago Press). Entre sus otras obras recordamos: *El corage de existir* (1952); *El nuevo ser* (1955); *Religión bíblica y búsqueda de la realidad última* (1955); *La era protestante* (1948); *Dinámica de la fe* (1957); *Sobre la linea del confín* (1964); *El futuro de las religiones* (1966); *Mi búsqueda de lo absoluto* (1967). En Alemania ha sido publicada la edición de las *Gesammelte Werke* (Stuttgart, 1959).

La matriz histórica y cultural de la teología de Tillich está representada por el clima «de crisis del optimismo del ochocientos» provocada en Europa por el primer conflicto mundial. En un pasaje autobiográfico él habla, en efecto, de una «mutación» interior producida en su mente después de la experiencia de la guerra y de sus horrores: «La transformación sucedió en la batalla de La Champagne en 1915. Hubo un asalto nocturno. Durante toda la noche no hice más que moverme entre heridos y moribundos. Muchos eran íntimos amigos míos. Durante toda aque-

lla horrible noche caminé entre hileras de gente que moría. En aquella noche una gran parte de mi filosofía clásica alemana se rompió en pedazos —la convicción de que el hombre era capaz de adueñarse de la esencia de su ser, la doctrina de la identidad de la esencia y de la existencia... Recuerdo que me sentaba bajo los árboles de los bosque franceses y leía *Así habló Zarathustra* de Nietzsche, como hacían muchos otros soldados alemanes, en continuo estado de exaltación. Esta era la liberación definitiva de la heteronomía. El nihilismo europeo proclamaba el dicho profético de Nietzsche, "Dios ha muerto". Y sí, el concepto tradicional de Dios desde luego había muerto» (cit. en «Time», de marzo de 1959, p. 47; cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, Turín, 1967, ps. 21-22). De esta confesión, es particularmente significativa la última frase, por cuanto «ella encierra todo el programa teológico de Tillich, el cual, convencido de que el concepto tradicional de Dios no tiene ningún significado para el hombre moderno, dedicará toda su vida y gastará todas sus energías para transformar el mensaje cristiano, para darle una expresión nueva...» B. MONDIN, cit., p. 22).

Al principio de *Systematic theology* Tillich escribe en efecto que un sistema teológico «debe encararse con dos exigencias de fondo: la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad por cada nueva generación» *(ST.*, I, p. 3). Y en efecto —fiel a este programa de *mediación* de la verdad perenne del cristianismo con la situación específica del hombre de hoy— Tillich ha perseguido constantemente el ideal de una teología llamada «apologética» *(apologetic theology).* Con este término (utilizado en un sentido más amplio que el tradicional) alude a un tipo de teología capaz de «participar» adecuadamente en la «situación» del propio tiempo — entendiendo, por esta última, no ya la condición psicológica o sociológica en la cual viven algunos individuos o grupos, sino el conjunto de las formas científicas, artísticas, económicas, políticas y éticas con las cuales ellos expresan su interpretación de la existencxia, o sea «la totalidad de la auto interpretación creativa del hombre en un período particular» (*ST.*, I, ps. 3-4).

Según Tillich, la auto comprensión situacional de los hombres del siglo XX —que se manifiesta sobre todo en el modo en que ellos hablan de sí mismos en la literatura, en el teatro y en el arte— está caracterizada por la *angustia y* encuentra en el *existencialismo* su más típica manifestación filosófica. En efecto, el individuo contemporáneo «no sólo tiene tras de sí una serie de catástrofes terribles, sino que continúa viviendo en una situación grávida de posibles catástrofes.

En vez de hablar de progreso habla de crisis... Ha vivido el no-ser que baña a todo ser como un océano amenazador... ha vivido la muerte como el traspaso de innumerables hombres a los cuales la naturaleza había prometido una vida más llena, y como la amenaza inminente en todo

momento sobre el propio ser. Ha vivido la culpabilidad en un grado inconcebible para la imaginación humana, y ha entendido no ser excusable incluso cuando sólo era culpable de su propio silencio... ha aprendido a dudar no sólo de los juicios de los demás, sino también del suyo propio, que era para él el más seguro... y si se pregunta cuál es el sentido de su ser, se le abre delante un abismo, en el cual se atreven a mirar sólo los más valientes; el absimo de lo absurdo» *(Auf der Grenze,* Stuttgart, 1962, p. 128 y sgs.; cfr. N. Bosco, ob. cit., p. 19).

En consecuencia, abandonada la mentalidad de aquellos que «no quieren aceptar más que una confirmación repetida de algo que ya conocen o creen conocer», la teología actual, en cuanto «teología apologética» o « teología que responde» *(answering theology),* deberá *medirse* con el moderno «desencanto», mostrándose idónea para *dialogar* fraternalmente no sólo con los creyentes, sino también con los no creyentes y sus vanguardias culturales. En este esfuerzo, la teología deberá despojarse de símbolos y expresiones arcaicos — valiéndose de un lenguaje inédito, capaz de encontrar palabras nuevas para una sapiencia antigua y de mezclarse con los lenguajes ya secularizados del hombre de hoy. De ahí el programa tillichiano, tomado en parte del de Bultmann, de una «transmitificación del cristianismo» (B. Mondin) o de una «metamorfosis de los símbolos» (R. Cantoni).

Proyecto que no se detiene ni siquiera ante la palabra *Dios:* «si para vosotros aquella palabra no significa gran cosa, traducidla, y hablad de los abismos de vuestra vida, del manantial de vuestro ser, de vuestro interés supremo, de aquello que tomáis en serio sin ninguna reserva. Quizás, para hacerlo, deberéis olvidar todo aquello tradicional que habéis aprendido acerca de Dios, quizás hasta la palabra misma. Porque si sabéis que Dios significa profundidad, querrá decir que sabéis mucho sobre Él. Os será imposible entonces deciros ateos o incrédulos. Porque no podéis pensar ni decir: —La vida no tiene profundidad! La vida misma es llana. El ser mismo es solamente superficial— Si podéis decirlo con absoluta seriedad, seréis ateos; si no, no lo sois. Quien sabe sobre lo profundo sabe sobre Dios» *(Si scuotano le fondamenta,* trad. ital., Roma, 1970, p. 65).

913. TILLICH: EL MÉTODO DE LA «CORRELACIÓN».

El programa Tillichiano de una «teología apologética» está acompañado de la profunda revisión metodológica de la teología que recibe el nombre de «principio de correlación», el cual, en el sistema de nuestro autor, representa «el principio hermenéutico supremo, el canon interpretativo fundamental, el ángulo de observación preferido» desde el cual mirar la escena del mundo (B. MONDIN, ob., cit., p. 44).

El término «correlación», según Tillich, puede ser utilizado de tres maneras (cfr. *ST.,* I, p. 60). Puede designar la correspondencia de dos series de datos («the correspondence of different series of data»), como en las tablas estadísticas; puede sugerir la interdependencia lógica de los conceptos («the logicai interdependence of concepts»), como en las relaciones polares; puede indicar la interdependencia real entre dos cosas o sucesos («the real interdependence of things or events»), como en los conjuntos estructurales *(Ib.).* En el principio de correlación el término se emplea en su tercer significado y se concibe como dependencia e independencia simultáneas de dos factores («as a unity of the dependence and independence of two factors», *ST.*, II, p. 13). Como tal, el principio de correlación presupone la existencia de dos entidades distintas (ni separables ni confundibles) capaces de entrar en una relación de mutua interdependencia y de recíproco enriquecimiento.

En el sistema de Tillich, el principio de correlación —del cual él no se considera el «descubridor», sino simplemente quien lo ha practicado «de modo cconsciente y abierto» (consciously and autospokenly)— sirve ante todo para pensar la relación entre pregunta (del hombre) y respuesta (de Dios). En efecto, según tal principio —que se identifica, en concreto, con «la explicación de los contenidos de la fe cristiana mediante problemas existenciales y respuestas teológicas en interdependencia recíproca» (*ST.*, I, p. 60)— la respuesta de Dios existe en relación con la pregunta del hombre (que condiciona su *forma) y* la pregunta del hombre existe en relación con la posible respuesta de Dios (que garantiza su *autenticidad* y profundidad). Dicho de otro modo: «Dios responde a las preguntas de los hombres y bajo la expectativa de las respuestas de Dios el hombre plantea sus interrogantes»; «Las respuestas contenidas en la revelación adquieren significado solamente si se ponen en conexión con las cuestiones que se refieren a la totalidad de nuestra existencia, o sea con las cuestiones existenciales» (*ST.*, I, p. 61).

Algunos estudiosos han acusado a Tillich de encadenar a Dios en una relación *necesaria* con el mundo, o sea de hacer *depender* el Creador de la criatura y de minar la libertad y la transcendencia de Dios. A este tipo de críticas, nuestro autor, ha replicado diciendo que la correlación hombre-Dios añade alguna cosa *también* del Infinito —de otro modo no sería real— pero lo añade sólo porque ha sido querida *libremente* por el propio Infinito: «La correlación humano-divina no es una necesidad para Dios, pero es, con todo, siempre una realidad» (B. MONDIN, ob., cit., p. 50). Además, Tillich ha aclarado que «la pregunta y la respuesta son independientes una de otra, en cuanto resulta imposible *derivar* la respuesta de la pregunta o la pregunta de la respuesta» (*ST.*, II, p. 13; cursivas nuestras). La respuesta de Dios no puede ser inferida de la pregunta del hombre, puesto que Dios, como puntualiza el supernaturalis-

mo, se manifiesta solamente a través de Dios mismo («God is manifest only through God», *ST.*, II, p. 14). A su vez, la pregunta del hombre no surge de la respuesta de Dios, puesto que ésta, como enseña el naturalismo, le preexiste, configurándose como precondición estructural de la revelación misma: «El hombre no puede recibir respuesta a preguntas que él no ha suscitado» (*ST.*, II, p. 13). Es más, no sólo la pregunta procede del hombre, sino que *es*, en definitiva, el hombre: «La pregunta que el hombre hace es él mismo... él hace la pregunta la formule o no. No puede no hacerla, porque su ser mismo es la pregunta» (*Ib.*;cfr. también la edición alemana, que evidencia al máximo el tono «heideggeriano de este pasaje: «Die Frage, die der Mensch stellt ist er selber... er stellt die Frage, ob er sie ausspricht oder nicht. Er kann sie nicht umgehen, denn sein Sein selbst ist die Frage»).

Sin embargo, aunque procediendo del hombre, la pregunta no encuentra respuesta *en el* hombre mismo, o en la realidad que lo rodea, sino sólo en Dios. En consecuencia, el correlacionismo de Tillich implica un simultáneo rechazo del *supernaturalismo* (De Barth) o del *naturalismo* (de los filósofos). En efecto, si el primero considera la verdad revelada «caída en la situación humana de un mundo extranjero como un cuerpo extraño» el segundo pretende obtener las respuestas a los interrogantes existenciales del hombre de su condición natural.

914. TILLICH: DIOS COMO «RESPUESTA» A LAS «PREGUNTAS» DEL HOMBRE.

El principio de correlación y el esquema pregunta-respuesta representan el perno arquitectónico de *Systematic Theology* y de todas las obras de Tillich.

La *summa* de Tillich consta de tres volúmenes. El primero está dividido en dos partes, que tratan respectivamente de la razón y de la Revelación (*Reason and Revelation*), del ser y de Dios *(Being and God).* El segundo toma en examen al hombre y a Cristo (*Existence and the Christ*). El tercero está dividido también en dos secciones, que analizan la vida y el Espíritu *(Life and Spirit)*, la historia y el Reino de Dios (*History and the Kingdom of God*). Como se puede notar, Tillich procede siempre dicotòmicamente, puesto que por un lado se sitúa en el ángulo de la «pregunta» del *hombre* y del otro en el punto de vista de la «respuesta» de *Dios* —dejando entender, desde el principio, que la respuesta al problema de la razón es la revelación, al problema del ser Dios, al problema del hombre Cristo, al problema de la vida el Espíritu, al problema de la historia el Reino de Dios.

Por cuanto se refiere a la polaridad razón-revelación, Tillich demues-

tra cómo el primer término, participando de la alienación global del hombre, acaba por quedar atrapado en una serie de conflictos insolubles (entre autonomía y heteronomía, absolutismo y relativismo, formalismo y emotivismo) que la condenan a la impotencia. Además, el examen de la *razón* coloca en primer lugar un dilema de base, consistente en el hecho de que el conocimiento verificable es cierto, pero incapaz de aferrar al hombre en sus raíces, mientras que la comprensión profunda del hombre no puede ser sometida a una total verificación. De ahí la desesperanza de la verdad o la acogida de la revelación. En efecto, según Tillich, sólo el *Lógos* (divino) es capaz de ofrecernos la clave para *resolver* los conflictos del *Lógos* (humano). Esto significa que la Revelación no es, barthianamente, lo *opuesto* de la razón, sino *la profundidad misma* de la razón *(ST.*, I, p. 79 y sgs.), en cuanto aquella se erige como respuesta adecuada a las máximas cuestiones del intelecto, según el teorema típico del correlacionismo: «La razón es el presupuesto de la fe, y la fe es el cumplimiento de la razón. No hay ningún conflicto entre la naturaleza de la fe y la naturaleza de la razón; se compenetran (*theyare within each ather*)» (*Dinamics of Faith*, Nueva York, 1957, ps. 76-77).

La correlación razón-Revelación está acompañada por la correlación filosofia-teologia (y por tanto de su simultánea independencia-dependencia). Por un lado, filosofía y teología aparecen independientes, por cuanto la primera se fundamenta en una serie de interrogantes formulados desde abajo por obra del hombre (que tiene por guía la razón), mientras la segunda se basa en una revelación desde lo alto por obra de Dios (y tiene como único Maestro al Cristo). Por otro lado resultan interdependientes por cuanto las preguntas (insolubles) de la filosofía *remiten* a las respuestas (reveladas) de la teología y estas últimas vienen *al encuentro* de las primeras — configurándose en efecto como respuestas *adecuadas* a todos aquellos interrogantes (sobre el ser y la existencia) que el hombre, sobre la base de la razón, ya se ha planteado por su propia cuenta, aunque no pudiendo resolverlos con sus simples fuerzas (Tillich, en armonía con la tradición protestante, no considera válidas ni las pruebas de la existencia de Dios ni los intentos metafísicos de la filosofía clásica).

En virtud de esta correlación, la teología, según nuestro autor, debe siempre hospedar en sí un momento firmemente filosófico, consistente en *asumir* plenamente la condición humana y sus preguntas naturales («como si nunca hubiera recibido ninguna respuesta reveladora»), para después mostrar cómo la respuesta satisfactoria a ellas se encuentra únicamente en la revelación. La riqueza «filosófica» de la teología, entendida a la manera de Tillich, consistirá por lo tanto en el doble intento (que en realidad es uno solo) de mostrar, por un lado, cómo los *datos* de la condición humana encuentran una respuesta conveniente exclusi-

vamente en la fe, y por otro lado cómo las verdades bíblicas y cristianas, más allá del lenguaje arcaico en que se expresan, reflejan de lleno la condición humana. Por ejemplo, escribe Tillich, palabras como «pecado» y «gracia» hoy parecen haberse vuelto «extrañas» y poco elocuentes. Y a pesar de ello, «no hay substituciones para palabras como "pecado" y "gracia". Pero hay un camino para redescubrir su significado, el mismo que nos lleva a la profundidad de nuestra existencia de hombres. En aquella prufundidad estas palabras fueron concebidas; *allí* obtuvieron su fuerza en el curso de los siglos; *allí* deberán ser encontradas en cada generación, y por cada uno de nosotros». En efecto, si por pecado entendemos el estado de *alienación* en el cual el hombre vive, y por gracia entendemos la *salvación* de tal condición, entonces tales palabras adquieren inmediatamente su alcance existencial profundo.

Cuanto se ha dicho explica por que Tillich ha mostrado constantemente interés por la filosofía y por los filósofos y ha declarado abiertamente su propia deuda para con los estudios especulativos: «nuestra existencia teológica experimentaba importantes influencias procedentes de otros lados. Una de ellas fue nuestro descubrimiento de Kierkegaard y el turbador impacto de su psicología dialéctica. Fue un preludio de cuanto sucedió en los años veinte, cuando Kierkegaard se convirtió en el santo de los teólogos no menos que en el de los filósofos. Pero fue solamente un preludio; en efecto, prevalecía aún el espíritu del siglo XIX, y nuestra esperanza era que la gran síntesis entre cristianismo y humanismo se pudiera cumplir con los instrumentos de la filosofía alemana clásica. Otro preludio de cuanto hubiera podido suceder en el futuro existió en el período entre mis años de universidad y el comienzo de la primera guerra mundial. Se trató del encuentro con el segundo período de Schelling, especialmente con lo que se conoce como "Filosofía Positiva". Aquí se produce la ruptura filosóficamente decisiva con Hegel y el principio de aquel movimiento que hoy se denomina existencialismo. Yo estaba maduro para acogerlo, cuando apareció con toda su fuerza después de la primera guerra mundial, y lo vi a la luz de aquella revuelta general contra el sistema de la reconciliación de Hegel, que se desencadenó después de la muerte de Hegel y que, a través de Kierkegaard, Marx y Nietzsche, ha llegado a ser decisiva para el destino del siglo XX».

Esta ininterrumpida frecuentación tillichiana de la filosofía, de la cual él también fue docente de mérito, no autoriza sin embargo a una lectura de su obra en clave reductivamente «filosófica» —como han pretendido aquellos críticos que han creído ver, en su pensamiento, una ontología filosófica de los resultados místicos o una manifestación de duda filosófica radical o bien una doctrina de tipo existencialista (cfr., por ejemplo, CH. COCHRANE, *The Existencialist and God*, Filadelfia, 1956). En efecto, la «vocación» profunda y las «intenciones» últimas de Tillich han

sido siempre de tipo iniquivocamente teològico: «Estos estudios parecían presagiar un filósofo más que un teólogo... Pero a pesar de ello, yo era un teólogo, porque en mi vida espiritual predominan, como han predominado siempre, el interrogante existencial de nuestro interés supremo y la respuesta existencial del mensaje cristiano» *(La mia ricerca degli assoluti,* cit., p. 21). En otros términos, Tullich no es un filósofo disfrazado de teólogo, sino un estudioso que ha considerado que no se puede hacer teología sin, al mismo tiempo, hacer filosofía: «Como teólogo he tratado de seguir siendo filósofo y viceversa» *(The Interpretation of History*, Nueva York, 1936, p. 40).

La segunada polaridad estudiada en *Systematic theology* es la polaridad ser-Dios. El hombre, afirma Tillich, es el ente que es y sabe que es y en el cual el ser en general se hace problema y objeto de investigación. Tanto es así que incluso aquellos que pretenden librarse de la ontología no pueden evitar presuponer, también ellos, un *concepto* de la realidad y una visión de conjunto de las cosas. A los neopositivistas, que querrían poner fuera de juego la ontología por razones semánticas, Tillich hace notar por ejemplo que: «existe al menos un problema sobre el cual el positivismo lógico, como todas las filosofías semánticas, debe operar una elección: ¿cuál es la conexión de los signos, de los símbolos, de las operaciones lógicas con la realidad? Cualquier solución que se quiera dar a este problema expresa alguna cosa sobre la estructura del ser. Es ontológica. Y una filosofía que es tan radicalmente crítica ante las otras filosofías debería ser lo suficientemente autocrítica para descubrir y evidenciar sus presupuestos ontológicos». En consecuencia, la filosofía, *cada* filosofía, no puede dejar de desembocar en un discurso ontológico sobre la estructura del ser («Philosophy asks the question of reality as a whole; it asks the question of the structure of being», *ST.*, I, p. 20). Sin embargo, el ser del cual el hombre hace experiencia resulta ser estructuralmente finito, esto es, mezclado (en todas sus dimensiones y categorías) con el no-ser. Por lo cual, la única «respuesta» adecuada a la precariedad del ser es Dios —que la teología (supliendo las lagunas de la ontología) nos presenta como el Ser mismo *(Being-it self)* y como el «Fundamento del ser» *(Ground of Being).* En esta noción —que Tillich considera más conforme a la mentalidad actual y a su predilección por la metáfora de la profundidad respecto a la de la altura— subyace una doble polémica. La primera contra el *supernaturalismo* (que sitúa a Dios *fuera* del mundo). La segunda contra el *naturalismo* (que *confunde* a Dios con las cosas, el Absoluto con la naturaleza).

En efecto, según Tillich, Dios, aunque está presente en las cosas y *en la* naturaleza, no es *las* cosas y *la* naturaleza, sino el «fundamento» de ellas, o sea la «potencia del ser» *(Power of Being)* que erige en ser al propio ser (cfr. *ST.*, I, ps. 64-65; II, ps. 5-10). Como tal, Él está más

allá de nuestras palabras, que nacen siempre de la experiencia de lo finito y reflejan sus caracteres. Tanto es así que ningún discurso sobre Dios (positivo o negativo) puede *decir* de manera adecuada, a Dios. Por lo cual, la única alternativa es la de callar del todo (cosa imposible) o bien hablar del Absoluto con una «docta ignorancia», o sea de un modo «simbólico» con plena conciencia de la distancia insuperable que separa el discurso humano *sobre* Dios *de* Dios.

La tercera polaridad tomada en consideración por Tillich es la polaridad hombre-Cristo. El hombre, según nuestro autor, vive en un estado de extrañamiento y de caída, o sea de alejamiento de su propia esencia y de su propio Fundamento originario: «el estado de toda nuestra vida es la alienación de los demás y de nosotros mismos, porque estamos alienados del Fundamento de nuestro ser, del origen y del fin de nuestra vida...»; «El hombre trabaja y sufre, porque es el ser que sabe de su finitud... La inquietud oprime al hombre por toda su vida, como sabía Agustín. Un oculto elemento de desesperación está en el alma de todo hombre, como descubrió el gran protestante danés Kierkegaard». Esta situación de agustiniana «inquietud» y de kierkegaardiana «enfermedad mortal» no puede ser derrotada con medios *humanos (ST.,* II, p. 80). Creerlo sería, y es, el mayor error: «desde el fondo mismo del pecado, de la alienación, de la desesperación humana —escribe N. Bosco resumiendo el pensamiento de nuestro autor— asciende la invocación, la "esperanza contra toda esperanza" de una vida nueva y distinta. Pero dado que todo aquello que es humano, finito, existente, histórico, está sometido a la alienación y al pecado, y por lo tanto es desesperadamente "viejo" y descontado en su impotencia y ambigüedad, la novedad o *vendrá* de otro lugar que no sea la humanidad, la existencia, la historia o no vendrá en absoluto. Pero fuera de la existencia, parece no haber más que la esencia, la virtualidad pura, y por lo tanto del todo inoperante. ¿De dónde podrá venirnos, pues, la salvación? Hay otra dificultad. La novedad venida desde fuera, para podernos salvar verdaderamente, debe echar sus raíces en la existencia, hacerse nuestra; pero en tal caso ¿no se convertirá ella misma en presa de la alienación, y por lo tanto incapaz de salvarse a sí misma y a nosotros?».

Según Tillich, el único modo de superar la dificultad es postular «un ser esencial que en las condiciones de la existencia supera la distancia entre esencia y existencia» (*ST.*, II, ps. 118-19), o sea una existencia finita pero *no* alienada. En efecto, esta última, en cuanto existente «diferirá de toda esencia concebible; en cuanto finita pero no alienada diferirá de todo existente conocido; difiriendo de todo aquello que podemos pensar o conocer será, en efecto, novedad absoluta y sin precedentes: inimaginable (pero no incomprensible) paradoja. Y sus signos distintivos serán opuestos a los de la alienación y a los del pecado: perfecta adecuación

de la existencia a la esencia; perfecto equilibrio entre los polos de la estructura ontològica; completa falta de impiedad de hybris, de concupiscencia, o sea perfecta aceptación de la propia finitud, y en consecuencia ausencia total de ambigüedad, perfecta transparencia al fundamento del ser, perfecta "santidad"... Pero, ¿se puede creer rezonablemente que una existencia tal se haya producido o podrá producirse alguna vez? Conocemos por ventura a alguien que responda a la descripción?... La respuesta de Tillich es que nosotros conocemos realmente una existencia semejante, una sola: aquella que los Evangelios nos describen como la existencia de Jesús de Nazareth, llamado el Cristo» (N. Bosco, ob., cit., p. 105). Existencia que, para nuestro autor, es la de un Nuevo Ser *(New Being)* que rescata la existencia de la alienación y de la enfermedad mortal que la acecha, anunciando una «Nueva Creación» (cfr. *The New Being,* Nueva York, 1955, p. 15 y sgs.).

En el tercer y último volumen de la *Systematic Theology* Tillich elabora una teología de la cultura, de la Iglesia y de la historia, mostrando cómo el hombre vive ya proféticamente en el finito y en el tiempo, y por lo tanto de un modo inevitablemente imperfecto y fragmentario —estando la vida «señalada por la ambigüedad» *(ST.,* II, p. 132)— la salvación aportada por Cristo. Concentrándose en la polaridad vida-Espíritu, Tillich enseña cómo la vida, considerada en sus niveles propiamente humanos de moralidad, cultura y religión, está informada y potenciada por una Presencia espiritual (el Espíritu Santo) que la *vivifica* perennemente. Tratando en fin de la polaridad historia-Reino de Dios, Tillich sostiene que los hechos históricos adquieren un rostro y un significado sólo a partir de la Revelación y a través del símbolo del Reino de Dios. Este último por un lado es histórico, por otro superhistórico. En cuanto histórico participa del devenir de la historia, en cuanto superhistórico disuelve sus ambigüedades e imperfecciones (cfr. E. SCABINI, *Il pensiero de Tillich,* Milán, 1967, ps. 168-222; N. BOSCO, ob. cit., ps. 147-78). Más que en la Iglesia, el Reino de Dios encuentra su actuación mundana en la comunidad espiritual, concebida como «comunidad del Nuevo Ser» (*ST.*, III, p. 155). Obviamente, mientras en el Cristo el Nuevo Ser es perfecto y total, en la Comunidad espiritual, a la cual pertenecen potencialmente todos los hombres, el Nuevo Ser es aún fragmentario (*ST.*, III, página 150).

915. TILLICH: DE LA ANGUSTIA AL «CORAJE DE EXISTIR».

Uno de los aspectos más característicos del pensamiento de Tillich es su intención de proponer, depués de Auschwitz y Hiroshima, un mensaje de vida basado en el coraje de existir. En efecto, en vez de atrincherar-

se en un optimismo teológico cómodo, basado en la «exorcización» del no-ser, Tillich se ha esforzado en comprender y, de algún modo, hacer *propias*, las razones pesimísticas del individuo actual, para después injertar, sobre ellas, las propuestas de la fe.

Esta sensibilidad de Tillich ante lo negativo forma una unidad con la curvatura «existencial» de su obra y con la fisonomía «existencialística» de su teología. Aunque no compartiendo las *soluciones* propuestas por el existencialismo, Tillich ha subrayado muchas veces la *importancia* de dicha corriente filosófica, tanto en relación con su trayectoria especulativa como en relación con la cultura del novecientos: «Al mismo tiempo en que Heidegger se encontraba en Marburgo como profesor de filosofía, influyendo en algunos de los mejores estudiantes, me encontré ante el existencialismo, en la forma que había asumido en el siglo XX. Se necesitaron años, antes de que me diera plenamente cuenta del impacto de este encuentro sobre mi pensamiento. Resistí, me esforzé en aprender, acepté el nuevo modo de pensar más que las respuestas que proporcionaba»; «El existencialismo... representa el significado más vivido y amenazador del ''existencialismo''... No es la invención de un filósofo o de un novelista neurótico; no es una hipérbole de sensación por amor de lucro y de celebridad; no es un morboso jugar a la negatividad...»; «Así como Kant consideraba el descubrimiento de la matemática un suceso afortunado para la razón, yo considero el descubrimiento del análisis existencial un suceso afortunado para la teología» («Das nueu Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie» en *Mensch und Wandlung*, Eranos-Jahrbuch XIII, Zurich, 1955, ps. 251-274, cfr. ps. 260-261).

El motivo del «coraje de existir» circula en toda la obra de Tillich y encuentra un tratamiento específico en el libro homónimo de 1952, que, por sus pliegues filosóficos, merece una adecuada atención. Puesto que el coraje de existir, comienza Tillich, se cosntituye en antítesis a la angustia ((*anxiety*)del vivir, su análisis no puede ser separado del estudio de esta última, según el principio de una simultánea «ontología de la angustia y del coraje». Para Tillich la angustia es el estado de consciencia existencial, por parte de un ser, de su posible no ser: «la angustia está producida no por el abstracto conocimiento del no ser, sino de la consciencia de que el no ser es una parte de nuestro ser. La angustia es producida por la percepción de la caducidad universal, no por la experiencia de la muerte de los demás, sino por la impresión que estos hechos ejercen sobre la siempre latente consciencia de nuestro destino de muerte». En efecto, el hombre es un ser finito y, como tal, hay en él una copresencia de ser y de no-ser que se traduce en una constante amenaza de la nada: «La angustia es la finitud experimentada como la propia finitud *(Anxiety is finitude, experienced as one's own finitude).* Ésta es

la angustia naturai del hombre en cuanto hombre, y en un cierto sentido de todos los seres vivientes» *(Ib.).*

La angustia se distingue del miedo, puesto que aquélla, como han mostrado los maestros del existencialismo, no tiene un objeto determinado. La angustia y el miedo están sin embargo unidos —precisa Tillich— puesto que el individuo se inclina a reemplazar la angustia con los miedos que de alguna manera puede afrontar: «La mente humana no es solamente, como dijo Calvino, una fábrica incesante de ídolos; es también una fábrica incesante de miedos para evitar la angustia *(Ib.,* p. 33). Tillich distingue tres tipos de angustia: la angustia del hado y de la muerte; del vacío y de la falta de significado; de la culpa y de la condena. La angustia de la muerte nace de la conciencia de la total pérdida del yo consiguiente al fin biológico, mientras la angustia del hado deriva del carácter contingente e imprevisible de nuestro ser. La angustia de la falta de significado se genera por la «falta de interés supremo, de un significado que da valor a todos los significados. Esta angustia está provocada por la pérdida de un centro espiritual, de una respuesta, aunque fuera simbólica e indirecta, del interrogante del significado de la existencia. La angustia del vacío está suscitada por la amenaza del no ser sobre los especiales contenidos de la vida espiritual» *(Ib.,* p. 38). La angustia de la culpa y de la condena es la amenaza implícita en la autoafirmación moral del hombre. Estas distintas formas de angustia encuentran su manifestación última en el estado de desesperación, en el cual «Se nota que el no ser ha ganado» *(Ib.,* p. 43). Aunque copresentes, dichas formas están distintamente distribuidas a lo largo de la historia, puesto que al final de la civilización antigua predomina la angustia del hado y de la muerte; al final de la Edad Media la angustia moral; al final de la época moderna la angustia espiritual» *(Ib.,* p. 45 y sgs.).

Expresando la situación de un ser finito ante la amenaza del no-ser, la angustia representa un dato (ontológico) ineliminable de la condición humana: «La angustia es existencial en el sentido que pertenece a la existencia como tal y no a un estado anormal de la mente como la angustia neurótica» *(Ib.,* p. 34). En consecuencia, Tillich reprocha a los médicos y a los psicoterapeutas haber confundido la angustia existencial con la angustia neurótica, la culpa existencial con la culpa neurótica, el vacíio existencial con el vacío neurótico y haber querido reducir la angustia a alguna forma patológica para curar, olvidando que más allá de la angustia neurótica o psicótica existe una angustia primordial, y «normal» connatural a nuestro ser. Angustia que no debe ser ignorada o evitada, sino hecha consciente y afrontada. Tanto más cuanto la angustia normal nos ofrece una posible clave de interpretación de la angustia patológica: «quien no consigue cargar sobre sí mismo con coraje su propia angustia, puede conseguir evitar la situación extrema de la desesperación

refugiándose en la neurosis. Éste se agarra aún, pero es una medida limitada. La neurosis es el modo de evitar el no ser evitando el ser» *(Ib.,* página 51).

La fallida distinción entre plano ontológico y plano psicòtico, entre angustia existencial y angustia neurótica, explica por lo tanto la reductiva «medicalización» y «psiquiatización» de la angustia, o sea su institucionalización de enfermedad que se debe curar y controlar con terapias adecuadas. En realidad, comprobada la presencia de una angustia existencial universal, medicina, filosofía y teología no pueden sustraerse a colaborar entre sí: «La profesión médica tiene como objeto ayudar al hombre en algunos problemas existenciales, aquellos que normalmente reciben el nombre de enfermedades. Pero no puede ayudar al hombre sin la continua cooperación de todas las demás profesiones cuyo objeto es ayudar al hombre como hombre»; «He aquí por que representantes cada vez más numerosos de la medicina en general y de la psicoterapia en particular buscan la cooperación de los filósofos y de los teólogos» *(Ib.,* p. 55; cfr. S. MISTURA, *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria,* Turín, 1978, p. 59 y sgs.).

Según Tillich, la angustia y la desesperación no excluyen, si acaso implican —dialécticamente y Kierkegaardianamente— la esperanza, puesto que quien ha tocado «los abismos más profundos de la autodestrucción y de la desesperación», siempre puede alcanzar las «cotas más altas de coraje y de salvación». El coraje es en efecto el contrapunto del ser (*Courage is the self-affirmation of being in spite of the fact of non-being*)» *(Ib.,* p. 113). Tillich está convencido de que, tanto el esfuerzo sociopolítico de vencer la angustia del individuo a través de su inmersión total en la vida de grupo (como en las formas actuales de colectivismo comunista o de conformismo democrático neocapitalista), como la tentativa existencialista de crear el coraje de existir sobre sí mismo y sobre una heroica aceptación del sinsentido del mundo, resultan igualmente incapaces de afrontar la «multiforme amenaza del no ser» encarnada por los diversos tipos de angustia: «El coraje... debe arraigarse necesariamente en un poder del ser que sea más grande que el poder del propio yo y el poder del propio mundo *(Ib.).* Esto significa que todo tipo de coraje de existir, lo sepa o no, presenta «una manifiesta u oculta raíz católica» *(Ib.).*

La fe, entendida como «el estado de quien está comprometido hasta lo último» («Faith is the state of being ultimately concerned» *Dinamics of Faith,* cit., p. 1), es en efecto el estado de estar *cogidos* por el poder del ser-en-sí: «El coraje de existir es una expresión de fe, y el significado de "fe" debe entenderse a través del coraje de existir. Nosotros hemos definido el coraje como autoafirmación del ser no obstane el no ser. El poder de esta autoafirmación es el poder del ser, que actúa en todo acto con coraje. La fe es la experiencia de este poder». Uno de los símbolos

más elocuentes de esta victoria religiosa sobre lo negativo se encuentra en la conocida talla de Alberto Durerò *El Caballero, la Muerte y el Diablo,* sobre la cual, nuestro autor, proporciona un lapidario pero significativo comentario: «Un caballero encerrado en su armadura cabalga a través de un valle acompañado por la Muerte y el Diablo. Impávido, meditabundo, confiado mira ante sí. Está solo, pero no solitario. En su soledad participa del poder que le da el coraje de afirmarse a pesar de la presencia de la negatividad de la existencia...» *(Ib.,* p. 117). Fuera de la fe, según Tillich, no puede existir ni esperanza ni salvación verdaderas: «¿Cómo es posible el coraje de existir —argumenta nuestro autor en contra del existencialismo ateo— si todos los caminos para crearlo están cortados por la experiencia de su insuficiencia absoluta? Si la vida carece de significado como la muerte, si la culpa es dudosa como la perfección, si el ser no tiene más significado que el no-ser, sobre qué podemos basar el coraje de existir?» *(Ib.,* p. 126).

Sin embargo, la fe de la cual habla Tillich, precisamente porque pasa *a través* de la experiencia de la duda y de la falta de significado, supone la idea de un «Dios por encima de Dios (*God above God*)» *(Ib.,* p. 13 y sgs.), o sea una superación del teísmo tradicional y de la ontología que lo sotiene. En efecto, «la respueta [de la teología] debe aceptar como presupuesto suyo el estado de la falta de significado. No es respuesta si exige la eliminación de este estado... Quien se siente roído por la duda y la falta de significado no puede librarse de ellas; pero busca una respuesta que sea válida *dentro* del estado de su desesperación, y no fuera» *(Ib.,* ps. 126-27; cursivas nuestras). En otros términos, aquello que Tillich propone no es la exorcización metafísica del no-sentido, sino su superación *a través* de la fe: «El coraje de tomar sobre sí mismo la angustia de la falta de significado es el confín hasta el cual puede llegar el coraje de existir. Más allá sólo hay el no-ser. Pero por este lado vuelven a establecerse todas las formas de coraje en el poder de aquel Dios que está por encima del Dios del teísmo. *El coraje de existir tiene sus raices en aquel Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda» (Ib.,* p. 136) — o sea aquel Dios que se aparece al hombre cuando éste, sobre la base de la «experiencia de un mundo caótico y de una existencia finita» parece hundirse ya en las arenas movedizas de la duda y de la insignificancia completas. Dicho de otro modo: la esencia de la fe consiste en creer que *a pesar de todo* la vida tiene un significado y un vislumbre de esperanza.

En consecuencia, la fe teorizada por *The Courage to Be* se revela como la inversión paradójica (en sentido kierkegaardiano) del nihilismo y del ateísmo del hombre del siglo **XX.** En efecto, según el protestante Tillich, es solamente a través del salto de la fe, y no ciertamente a través de la razón natural, que podemos afirmar con seguridad que la vida tiene sen-

tido y que lo positivo está destinado a triunfar sobre lo negativo. Pretender lo contrario, como querría la metafísica clásica, además de ilusorio, sería satánico, por cuanto es solamente en base a la *experiencia* del coraje de existir, y por lo tanto desde *el punto de vista de la fe*, que nosotros adquirimos la seguridad de la superioridad del ser sobre el no ser, e incluso de su afirmación a través del propio no ser («La autoafirmación del ser sin el no ser tampoco sería autoafirmación, sino una inamovible autoidentidad. Nada sería manifiesto, nada expresado, nada revelado», *Ib.*, p. 129).

En conclusión, el Dios de Tillich se confirma, a todos los niveles, como la respuesta a la pregunta hecha por la finitud humana. Bonhoeffer y todos los estudiosos que a él se remiten han visto, en tal Dios, una especie de Dios «Tapa agujeros» (§919). En realidad, desde el punto de vista de Tillich —que es el tradicional— el hombre, siendo ontológicamente «agujereado» (o sea sin metáforas, estructuralmente finito) no puede dejar de relacionarse con Dios como con una «Plenitud» infinita que, sólo ella, puede colmar el vacío de la finitud, o sea dar sentido y plenitud a su indigente (y angustioso) existir.

916. BONHOEFFER: VIDA Y OBRAS.

Otro precursor genial de las «nuevas teologías» es DIETRICH BONHOEFFER, estudioso protestante que vivió en la primera mitad del novecientos y fue conocido mundialmente sólo en la segunda mitad del siglo.

Bonhoeffer nace en Breslau en 1906. En 1912, su padre Karl, que era un conocido psiquiatra, se trasladó a enseñar a Berlín, ciudad en la cual Dietrich vive la mayor parte de su juventud junto a sus numerosos hermanos y hermanas. A los dieciséis años decide ser pastor y frecuenta durante dos semestres la Universidad de Tubinga. De vuelta a Berlín (1924), en 1927 se licencia en teología dogmática. En los años siguientes se dedica al ministerio pastoral. En 1928 es vicario de la Comunidad protestante de Barcelona. En 1930 consigue la habilitación para la enseñanza. Después de una estancia en Nueva York, en 1931, es profesor interino en la facultad de teología de Berlín. Además de la enseñanza continúa ejerciendo la actividad pastoral. Mientras tanto en Alemania Hitler (1933) sube al poder y la Iglesia evangélica oficial se pone al lado del nacionalsocialismo aceptando la conocida nota relativa a los arios *(Arienparagraph)* que prohibía la ordenación de pastores de origen hebreo. Bonhoeffer, en cambio, es de los primeros en intuir y estigmatizar el carácter anticristiano de la ideología de Hitler. En febrero de 1933, en una transmisión radiofónica dirigida a la juventud tiene el valor de insinuar que cuando el *Führer*, el jefe, se vuelve ídolo, su imagen desciende a la de

un *Verführer*, o sea a la de un seductor. La transmisión fue interrumpida inmediatamente, pero las relaciones entre nuestro autor y el nazismo resultaron cada vez más tensas.

En octubre de 1933 se traslada a Londres en la comunidad evangélica alemana, tratando de movilizar contra el nazismo a las Iglesias reformadas. En 1935 regresa a Alemania, por invitación de Barth, para dirigir en Finkenwalde el seminario que debía preparar a los pastores de la «Iglesia confesante» (surgida en polémica con las actitudes filo-nazis de la Iglesia oficial). El 5 de agosto de 1936 es borrado de la enseñanza. En 1937 el seminario de Finkenwalde es cerrado por la Gestapo. En 1939 es invitado a América para dictar una serie de cursos, de donde regresa la víspera de la guerra («para estar cerca de mi pueblo en la prueba»). Incorporado a la Resistencia, es puesto al corriente, por su cuñado Hans von Donhnanyi, del plan para derrocar al régimen elaborado por el general Beck y por el Almirante Canaris, y hace cuanto puede para oponerse al nazismo, convencido —como él mismo dirá con una famosa comparación— de que el deber del cristiano no es solamente el de ocuparse de las victimas dejadas en el suelo por un demente que conduce alocadamente un coche por una carretera llena, sino también hacer todo lo posible para prohibirle conducir.

El 5 de abril de 1943, durante la ola de represión que tuvo lugar a causa del primer atentado contra Hitler, es arrestado y encarcelado en Tegel, cerca de Berlín, bajo la acusación de alta traición y, más tarde, de derrotismo. Después del segundo atentado al Führer, la Gestapo descubre documentos relativos a contactos secretos entre los conjurados alemanes y los Angloamericanos. La posición de Bonhoeffer se agrava. El 7 de febrero de 1945 marcha hacia Buchenwald.

En la madrugada del 9 de abril Bonhoeffer, con sólo 39 años, después de un proceso sumario, es ahorcado y quemado en el campo de exterminio de Flossenburg. El médico del campo nos ha dejado este testimonio: «A través de la puerta semiabierta de una habitación de los barracones ví que el pastor Bonhoeffer, antes de quitarse el vestido de prisionero, se arrodilló en profunda oración con su señor. La oración tan devota y confiada de aquel hombre extraordinariamente simpático me conmovió profundamente. También en el lugar de la ejecución hizo una breve oración, y entonces subió con coraje y resignado al patíbulo. La muerte llegó después de pocos segundos. En mi actividad médica de casi cincuenta años, no he visto nunca morir un hombre con tanta confianza en Dios» (H. M. Lunding). En Flossenburg fue colocada más tarde una lápida recordatoria en la cual Bonhoeffer es señalado como «testimonio de Cristo entre los hermanos».

Las obras de Bonhoeffer han sido recogidas en los 6 volúmenes de la *Gesammelte Schriften* (Munich, 1958-74). Entre las principales recor-

damos: *Sanctorum communio*, (1930), un tratado de eclesiología presentado por nuestro autor como tesis de licenciatura; *Akt und Sein* (1931), un estudio dirigido a demostrar cómo el problema de una presentación adecuada de la Revelación no puede ser resuelto ni por un pensamiento de acto (de tipo kantiano y barthiano) ni por un pensamiento del ser (de tipo heideggeriano y católico); *Nachfolge*(Secuela), un tratado de espiritualidad nacido durante la experiencia de Finkenwalde; *Ethik*, obra póstuma incompleta que recoge una serie de fragmentos redactados entre 1939 y 1943; *Widerstandund Ergebung* (Resistencia y rendición), el libro postumo que recoge las famosas «cartas desde la cárcel» del teólogo. Publicado en 1951 por su amigo Eberhard Bethge, con un título que se inspira en una frase de la carta del 21-2-1944 («debemos afrontar debidamente el destino... y someternos a él en el momento oportuno»), el volumen tuvo enseguida resonancia mundial, y en 1966, al llegar a la 13ª edición, fué ligeramente ampliado. Tres años después fue traducido al italiano (Milán, 1969) con una introducción de Italo Mancini, autor de la primera monografía italiana sobre Bonhoeffer (Florencia 1969).

En 1970 Bethge publicó una edición renovada de la obra que contenía la casi totalidad de las cartas de nuestro autor, con, además, las cartas de sus interlocutores: padres, hermanos, parientes y el mismo Bethge. Faltaban sin embargo las cartas a su prometida, puesto que Maria von Wedemeyer no ha querido hacerlas públicas, limitándose a permitir la publicación de algunos fragmentos («The Other Letters from Prison»), en *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 23, n. 1, 1967). Recientemente (Milán, 1988) ha aparecido, a cargo de Alberto Gallas, una nueva edición de la traducción al italiano de la obra (a la cual nos hemos referido para las citas).

Bonhoeffer no es un autor fácil. Originalidad y oscuridad, con él, van al mismo paso, sobre todo por cuanto se refiere a las formulaciones teológicas del último período. Además, las circunstancias de su vida no le permitieron ordenar de modo orgánico y sistemático sus intuiciones. No es de extrañar entonces, si en su obra hay contrastes y si muchas interpretaciones de su pensamiento —como observa H. Cox en tiempos de mayor fortuna de sus ideas— parecían las respuestas al test de Roschach, en cuyas manchas cada observador ve cosas distintas. Sólo en tiempos más recientes, tras el ocaso de la «moda Bonhoeffer» (que dominó en los años sesenta) su teología ha empezado a ser estudiada de un modo más desinteresado y objetivo, más allá de posiciones tendenciosas a favor o en contra.

En la base de todo intento de reconstrucción de la teología de nuestro autor está en primer lugar el problema de continuidad o no de su iter teológico. La conocida tesiss de H. Müller (desarrollada en *Von der Kirche zur Welt*, 1961) según la cual las cartas desde la cárcel documenta-

rían una «censura» a un «corte epistemológico» radical en el interior de su pensamiento, hoy en día encuentra poco crédito entre los estudiosos, que en su mayoría parecen inclinarse por la hipótesis de un «desarrollo en la continuidad» aunque, obviamente, entendiéndolo de distintas maneras.

917. BONHOEFFER: LA FIDELIDAD AL MUNDO.

El hilo conductor que atraviesa las múltiples expresiones del pensamiento de Bonhoeffer —y que representa la «cifra» misma de su teologar— es la tesis de la «fidelidad al mundo» (cfr. A. DUMAS, *Une théologie de la realité: Dietrich Bonhoeffer,* Ginebra, 1968). Tanto es así que algunos estudiosos han visto, en su obra, una especie de nietzscheanismo cristiano dirigido a proporcionar un fundamento *teológico,* en lugar de ateo, al motivo originario de la fidelidad a la tierra (cfr. por ej.: U. PERONE, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer,* Roma, 1976, cap. I). La idea de una aceptación alegre de las realidades terrestres y de una participación activa en los sucesos del mundo, entendido como «el lugar al cual está atado nuestro vivir y morir» constituye en efecto el *leit-motiv* de muchos escritos bonhoefferianos.

Entre los numerosos pasajes a este propósito, vale la pena citar algunos: «No es mi intención despreciar la tierra en la cual tengo la posibilidad de vivir. Le debo fidelidad y agradecimiento. No puedo sustraerme a mi suerte.. con el vivir de esta vida en un ensueño, pensando en el cielo... Debo ser huésped con todo lo que esto implica. No debo cerrar mi corazón a la participación de mis deberes, a los dolores y a las alegrías de la tierra... (*Gesammelte Schriften,* Munich, 1965, Bd. IV, p. 538 y sgs; cfr. D. Bonhoeffer *Treue zur Welt-Meditationen,* a cargo de O. Dudzus, Munich, 1971, trad. ital., *Fedeltà al mondo,* Brescia, 1978, p. 15); «Es la tierra de Dios aquélla de la que se ha sacado al hombre. De ella recibe su *cuerpo.* Su cuerpo forma parte de su ser. Su cuerpo no es su prisión, su involucro, su exterior, lo es él mismo. El hombre no "posee" un cuerpo, ni "posee" un alma, sino que "es" cuerpo y alma. El hombre al principio es verdaderamente su cuerpo, es uno...»; «La seriedad de la existencia humana consiste en su atadura a la tierra, que es madre,; en su ser como cuerpo. Su existencia él la tiene como existencia sobre la tierra: no ha venido al mundo terrenal desde lo alto, arrojado y sometido a un destino cruel, pero es llamado fuera de la tierra, en la cual dormía y estaba muerto, por la palabra de Dios, el Omnipotente» *(Creazione e caduta,* trad. ital., Brescia, 1977, pg. 48); «Dios y su eternidad quieren ser amados con todo el corazón y no de manera que quede comprometido y debilitado el amor terrenal, sino en cierto sentido como *cantus fir-*

mus, respecto al cual las otras voces de la vida suenan como contrapunto» *(Resistenza e resa,* carta del 20-5-1944; trad. ital., p. 373); «Nuestro matrimonio —escribe Bonhoeffer a su prometida— será un sí a la tierra de Dios; fortalecerá nuestro coraje para actuar y para realizar algo sobre la tierra» («Le altre lettere dal carcere», trad. ital., en *Resistenza e resa,* cit., *Apéndice,* p. 509).

De este apasionado decir sí a la vida y a la tierra es manifestación emblemática aquel tipo de «filosofía del sol» de rasgos griegos y mediterráneos que encontramos en su pasaje de *Resistencia y Rendición:* «Puedo bien imaginar —escribe Bonhoeffer a su amigo Bethge— que alguna vez comience a odiar el sol. Pero, sabes, quisiera poderlo percibir aún una vez en toda su fuerza, cuando resplandece sobre tu cabeza y poco a poco inflama todo el cuerpo, de modo que sabes nuevamente que el hombre es un ser corpóreo; quisiera cansarme de él en vez de los libros y de las ideas, quisiera que despertara mi existencia animal, no aquella animalidad que disminuye el ser hombre, sino aquella que lo libera del enmohecimiento y de la inautenticidad de una existencia sólo espiritual, y hace al hombre más puro y feliz. El sol, en resumen, quisiera no sólo verlo y gozar de algunas de sus migas, sino experimentarlo corporalmente. El entusiasmo romántico pone con el sol, que se emborracha solamente de amaneceres y ocasos, no conoce en absoluto al sol como fuerza, como realidad, sino sólo como imagen. No puede entender de ningún modo por qué el sol puede ser adorado como Dios...» (Carta del 30-6-1944, página 415).

Este culto a la tierra conduce a Bonhoeffer a polemizar contra toda forma de cristianismo ascético e incorpóreo, hasta el punto de escribir a su prometida que «los cristianos que están sobre la tierra con un solo pie, estarán con un solo pie en el paraíso» («Le altre lettere del carcere», cit., p. 509). Él profesa, en efecto, un abierto desprecio, de sabor nietzschiano, hacia «todos los soñadores e hijos infieles de esta tierra» *(Venga il tuo regno,* trad. ital., Brescia, 1976, p. 26), persuadido de que: «Somos hombres al margen del mundo a partir del momento en que inventamos aquel truco tan malo consistente en hacernos religiosos, e incluso cristianos, ignorando la tierra. Se vive muy bien en esta zona tan al margen del mundo. Cada vez que la vida empieza a ser peligrosa o demosiado comprometida, se levanta un vuelo y nos alzamos ligeros y sin preocupaciones, hasta las llamadas religiones eternas. Se salta el presente, se desprecia la tierra, nos sentimos mejores que ella; en efecto, al otro lado de las derrotas en este mundo hay a nuestra disposición victorias eternas, que pueden obtenerse con una gran facilidad» (ps. 25-26).

De ahí la idea-programa de un cristianismo protestatario hacia lo existente y fuertemente crítico ante el cristianismo institucionalizado y oficializado de la Iglesia: «Este punto es hoy sumamente decisivo para no-

sotros: se trata de ver si nosotros cristianos tenemos fuerza suficiente para testimoniar al mundo que no somos soñadores y no vivimos en las nubes, que no dejamos pasar las cosas como son, que nuestra fe efectivamente no es el opio que nos vuelve contentos en medio de un mundo injusto; que, precisamente porque aspiramos a aquello que está en lo alto, con más tenacidad y energía protestamos en esta tierra» (*Gesammelte Schriften,* cit., Bd. IV, p. 70 y sgs.); «¿Es posible que el cristianismo, que en su tiempo empezó tan revolucionario, ahora tenga siempre una tendencia conservadora? ¿y que cada nuevo movimiento tenga que abrirse camino sin la iglesia, que la iglesia esté siempre atrasada en veinte años, en captar la substancia de aquello que sucede?» *(Ib.).*

Este ideal total de fidelidad al mundo no implica sin embargo una forma de vitalismo o de inmanentismo, puesto que, a diferencia de lo que sucede con Nietzsche, se apoya teológicamente sobre Cristo — el Dios que se ha vuelto hombre ha venido al mundo para redimir al mundo. En efecto, según Bonhoeffer, «no puede darse una auténtica fe sin mundanidad (P. L. LEHMANN, «Fede e mondanità nel pensiero di Bonhoeffer», en AA. Vv., Dossier Bonhoeffer, trad. ital., Brescia, 1971, p. 163). Cristo *y* el mundo: he aquí, más allá de todo reduccionismo interpretativo, el núcleo estructural y vector de funcionamiento del discurso de Bonhoeffer.

918. BONHOEFFER: LA DOCTRINA DE LAS COSAS «ÚLTIMAS» Y «PENÚLTIMAS» Y EL PROBLEMA ÉTICO.

La demostración del hecho de que la creencia en Cristo comporta simultáneamente la creencia en Dios *y* en el mundo, o sea la tesis según la cual «en Cristo se nos ofrece la posibilidad de participar al mismo tiempo de la realidad de Dios y del mundo: no de una sin la otra» (*Etica*, trad. ital., Milán, 1969, p. 164), implica, por parte de Bonhoeffer, un rechazo del llamado «pensamiento de dos niveles», o sea de la teoría tradicional de las «dos esferas». Argumento que se desarrolla sobre todo en la *Ética.*

Según nuestro autor, inmediatamente después de la época neotestamentaria, la visión cristiana del mundo se ha caracterizado por una contraposición entre *dos* esferas, una divina, santa y sobrenatural (y por lo tanto «cristiana») y otra secular, profana y natural (y por lo tanto «no-cristiana»). Este esquema conceptual presupone, evidentemente, que «se encuentran ciertas realidades fuera de la realidad de Cristo» (*E.*, p. 165) y crea la posibilidad de una existencia confinada a una sola de estas esferas, o sea a una existencia espiritual que no participa de la del mundo y de una existencia secular autónoma respecto a la esfera de lo sacro:

«El monje y el protestante liberal del siglo XIX personifican estas dos posibilidades» (*E.*, p. 166). Ahora, cuando Cristo y el mundo son contemplados como dos esferas que se contraponen mutuamente, al hombre le queda una única posibilidad: tener a Cristo sin el mundo o el mundo sin Cristo. En ambos casos caemos en un error, porque en el primero se olvida que para el cristiano «no existe ningún lugar de refugio fuera del mundo, ni en concreto ni en la interioridad espiritual», y en segundo lugar que «no se da *ninguna* auténtica existencia en el mundo *fuera* de la realidad de Jesucristo» (*E.*, p. 168; cursivas nuestras). En efecto, presentar la realidad cristiana como esfera autónoma del mundo significa impedir al mundo la comunión con Dios, establecida a través de Cristo; mientras que concebir la realidad profana como una esfera autónoma de Dios significa negar la adopción del mundo en Cristo. Lo cierto, declara Bonhoeffer, es que «no existen dos realidades, sino *una sola, y* precisamente la realidad de Dios que en Cristo se ha revelado en la realidad del mundo» (*E.*, p. 166), hasta el punto de que «El mundo, las cosas naturales, las realidades profanas, la razón son a priori acogidas en Dios, no existen "en sí y por sí''» (*E.*, p. 167). En síntesis, Cristo es la unidad encarnada de sacro y profano, puesto que, tal como la realidad de Dios, en el Hijo, ha entrado en la realidad del mundo, «así aquello que es cristiano existe solamente en las cosas mundanas, aquello que es "sobrenatural" en las cosas naturales, las cosas santas en las profanas, las reveladas en las racionales» (*E.*, p. 167). Por lo cual, «quien confiesa su propia fe en la realidad de Jesucristo como revelación de Dios, confiesa creer al mismo tiempo en la realidad de Dios y en la del mundo; en efecto, en Cristo él encuentra a Dios y al mundo *reconciliados*» (*E.*, p. 169; cursivas nuestras).

El punto de vista de Bonhoeffer acerca de las relaciones Dios-mundo, sacro-profano, halla su más eficaz ilustración y fundamento en la doctrina de las cosas últimas y penúltimas, a la cual está dedicada la sección más acabada de toda la *Ética* (escrita en la calma de la abadía benedictina de Ettale, en las montañas bávaras, entre finales de 1940 y principio de 1941). Por realidades «penúltimas» Bonhoeffer entiende todas aquellas que preceden a la justificación del pecador por la sola gracia, y que se consideran tales solamente después de que se haya realizado el descubrimiento de las realidades últimas, o sea las verdades de la fe. En efecto, una «realidad es penúltima solamente a partir de la última, o sea en el momento mismo en que es invalidada» (*E.*, ps. 113-14). Según Bonhoeffer, en la vida cristiana la relación entre las cosas penúltimas y últimas puede tener dos soluciones extremas: una *radical* (de tipo luterano) y una de *compromiso* (de tipo católico o protestante-liberal). En la solución radical se tienen en cuenta sólo las realidades últimas y la *fractura* que las separa de las penúltimas. En ésta, último y penúltimo se configu-

ran por lo tanto como contrarios que se excluyen mutuamente. Cristo es el enemigo de todo penúltimo, y todo penúltimo es el enemigo de Cristo. No hay distinciones, sino «una única distinción: por Cristo o contra Él» (*E.*, p. 108). Y viceversa, en la solución de compromiso se atribuye a lo penúltimo una consistencia suya o autonomía en relación con lo último, que no alcanza a «comprometer» o «amenazar» a lo penúltimo en su concreción y cotidianidad.

Estas dos soluciones, observa Bonhoeffer, son igualmente extremistas e inaceptables aun conteniendo, cada una, elementos de verdad. Son extremistas en cuanto sitúan las realidades penúltimas y últimas en una contraposición tal que las hace recíprocamente incompatibles. En el primer caso las realidades últimas destruyen las penúltimas. En el segundo las últimas son de hecho excluidas de las penúltimas. En ambos casos unas «no soportan» a las otras (*E.*, p. 109). Son inaceptables puesto que el radicalismo nace siempre de una aversión consciente o incosnciente para con aquello que existe, y el compromiso de una aversión consciente o inconsciente para con las realidades últimas. Ambas acaban hallándose, por lo tanto, lejos del *verdadero* cristianismo. Rechazando tanto el *verticalismo* de la primera posición, que deja sitio sólo a lo último y no concede nada a lo penúltimo, como el *horizontalismo* de la segunda posición, que salvaguarda los derechos de lo penúltimo sólo a condición de sacrificar los de los último. Bonhoeffer defiende una tercera solución, que recuerda la barthiana *analogia fidei. Tal resolución consiste en reconocer a lo penúltimo, y por lo tanto al mundo y al hombre, una especie de consistencia que tiene su fundamento y su justificación sólo en lo último (cfr. B. MONDIN, I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi cattolici*, Turín, 1969, vol. I, p. 240) y en reconocer a lo último el hecho de obrar *ya*, de algún modo, en lo penúltimo (cfr. M. Bosco, *D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte*, Turín, 1975, p. 91).

Según Bonhoeffer tal esquema de solución no existe en abstracto, sino sólo en la concreción del Cristo, entendido como estructura en la cual último y penúltimo son dados *a un mismo tiempo:* «El problema de la vida cristiana no encuentra una respuesta decisiva ni en el radicalismo ni en el compromiso, sino solamente en Jesucristo. Solamente en Él se resuelve la relación entre las realidades última y penúltima (*E.*, p. 111). En efecto, solamente Cristo es «estructura» *(Struktur)* y «forma» (*Gestalt*) de la realidad que toma forma *en la* realidad, garantiza la recíproca, aunque polémica, coexistencia entre la realidad del mundo y la de Dios. Esto sucede puesto que Él es, indisolublemente, el Dios hecho hombre, el crucificado y el resucitado: «Una ética cristiana construida exclusivamente sobre la encarnación conduciría fácilmente a la solución de compromiso; una ética construida solamente sobre la cruz o sobre la resurrección de Jesús caería en el radicalismo

o en el espiritualismo exaltado. El conflicto se resuelve sólo en la unidad» (*E.*, página 112).

Precisamente porque están unidas en Cristo, realidades últimas y penúltimas, deberán estarlo también en nosotros: «La vida cristiana es el amanecer de las realidades últimas en mí, es la vida de Jesucristo en mí, pero es también un vivir en las realidades últimas en espera de las supremas. La seriedad de la vida cristiana reside exclusivamente en las realidades últimas, y sin embargo también penúltimas tienen su seriedad» (*E.*, p. 120). Por lo demás, observa nuestro autor, que realidades últimas y penúltimas estén, y *deban,* permanecer íntimamente *atadas* entre sí está demostrado por la historia misma de la cristiandad occidental, en la cual la duda (moderna) sobre las realidades últimas ha acabado por poner en peligro las realidades penúltimas, y, viceversa, la ruina de las realidades penúltimas ha comportado una aún más acentuada depreciación de las realidades últimas — en una especie de espiral satánica que puede ser bloqueada solamente por la puesta en marcha del principio según el cual «Es preciso... reforzar las penúltimas anunciando con más fuerza las últimas, e igualmente proteger las últimas salvaguardando las penúltimas» *(Ib.).*

Esta teoría de las cosas últimas y penúltimas. si por un lado evidencia el esfuerzo de Bonhoeffer de proceder más allá de las parejas tradicionales de «gracia-naturaleza», «sagrado-profano», «sobrenatural-natural», «cristiano-secular», «Iglesia-mundo», etc., por otro lado enseña desde ahora como toda lectura de Bonhoeffer en clave de teología de la secularización o de teología de la muerte de Dios resulta unilateral y destinada a entrar en conflicto con demasiados textos del estudioso alemán. En efecto, según nuestro autor, la vida y la historia subsisten en virtud de la *mediación* de Cristo y lo penúltimo tiene sentido y valor sólo en relación con y en función de lo último. En consecuencia, la posición de Bonhoeffer no puede ser reducida a la de un naturalismo inmanentístico de fondo ateo o panteístico, puesto que para él las realidades naturales (y por lo tanto el hombre en-sí y el mundo-en-sí) están envueltas en la nada, e incluso, independientemente de Cristo, son constitutivamente nada: «La vida en sí, rigurosamente hablando, es nada, un abismo, una caída al vacío...» (*E.*, p. 126). Igualmente improponible es la reducción de la teología de Bonhoeffer a una forma de humanismo «comprometido» y filantrópico, puesto que en tal caso decaería la dimensión escatològica de lo último, y lo penúltimo —en cuanto paganamente y *pre* cristianamente absolutizado— sería, él mismo, lo último. Por otro lado su posición, como bien sabemos, resulta igualmente lejana de toda forma de transcendentalismo sobrenaturalístico, o sea del Dios-en-sí de la metafísica clásica, puesto que para él Dios, en virtud de Cristo, es dado *con* el mundo y *en el* mundo (aun no siedo *el* mundo).

Estrechamente vinculada a las doctrinas teológicas que hemos examinado hasta ahora se encuentra aquella particular sección del pensamiento de Bonhoeffer que se conoce con el nombre de *ética.* Coherentemente con sus premisas cristocéntricas, Bonhoeffer percibe en la ética *humana* una especie de empresa prometeica dictada por los *hybris* y condenada al fracaso. En efecto, a su parecer, el conocimiento del bien y del mal puede tenerlo sólo quien posee la regla absoluta, o mejor, *es* la regla absoluta del bien y del mal, o sea Dios. Por lo cual pretender juzgar y obrar éticamente, significa cosiderarse iguales a Dios, esto es, acunarse en la promesa diabólica de la serpiente («eritis sicut deus scientes bonum et malum»). Tanto es así que las éticas puramente humanas y filosóficas, desde las metafísicas a las positivistas, se envuelven en una maraña de dificultades inextricables —que bíblicamente, se simbolizan con los «conflictos» farisaicos— sin conseguir unir de un modo satisfactorio intención, situación y resultado (en cuanto la consciencia contempla solamente la intención, la ley sólo el resultado y la existencia sólo la situación). La *única* ética posible es la ética cristiana («hecho ético» y «hecho cristiano» forman una sola cosa), o sea una ética que consiste en establecer la *Voluntadde Dios* encarnada en Cristo: «El punto de salida de la ética cristiana no se da por la realidad del propio yo ni por la realidad del mundo, ni tampoco por la realidad de las normas y de los valores, sino por la realidad de Dios en su revelarse en Cristo» (*E.*, p. 160).

Este fundamento cristológico de la ética permite a Bonhoeffer delinear los rasgos de una ética de la *responsabilidad,* entendiendo, por esta última, una teoría cristiana del actuar libre y proyectual, implicando, al mismo tiempo, el respeto por la realidad y la aceptación del riesgo, la ignorancia de sí y la relación con los demás (efectuándose plenamente en la *Stellvertretung,* o sea en la «representación» y en la «substitución», o en el «total abandono de la vida personal a favor del otro hombre»). La aceptación de la realidad *en* Cristo, que está en la base de la doctrina de lo último y de lo penúltimo, y que substancia toda la ética de Bonhoeffer, no implicó, obviamente, una sumisión positivistica o historicística a la realidad efectiva, sino un compromiso apasionado con ella, que no excluye, sino que postula, una actitud de discernimiento entre positivo y negativo: «En Crsito se encuentra el criterio de juicio para adecuarse a la realidad y para contestarla, o bien, en la perspectiva bonhoefferiana, para serle fiel del modo más aunténtico: un modo que implica aceptación y rechazo, repartición y juicio, participación y crítica. Exactamente como —apenas es preciso recordarlo— Bonhoeffer hizo en relación con su propia patria partícipe de su destino hasta asumir sus culpas, pero al mismo tiempo resistente hasta la sangre» (V. PERONÉ, ob. cit., página 29).

919. EL ÚLTIMO BONHOEFFER: DIOS Y EL MUNDO «ADULTO».

La última fase del pensamiento teológico de Bonhoeffer está representada por *Resistencia y rendición,* la ya mencionada obra postuma que recoge las cartas, las poesías y los esbozos escritos desde la cárcel en los últimos años de su vida. El carácter fragmentario e inacabado de tales trabajos, nacidos de la pluma de un hombre obligado a vivir en condiciones de existencia incómodas —caracterizadas por el aislamiento, por el calor, por el insomnio, por los interrogatorios, por el alejamiento de las personas queridas, etc.— es inversamente proporcional a la *importancia* del terna tratado: el futuro del cristianismo y de la idea de Dios en un mundo adulto («La cuestión ésta: Cristo, y el mundo convertido en adulto»). Argumento que constituye el aspecto más característico y más conocido (pero también más controvertido) de la entera meditación de Bonhoeffer.

El punto de partida del último Bonhoeffer, representado sobre todo por las cartas a su amigo Bethge (en particular aquellas que comprenden el período de tiempo que va del 30 de abril al 23 de agosto de 1944), es el reconocimiento de la secularización de la civilización moderna: «Yo parto del hecho de que Dios cada vez más empujado fuera de un mundo que se ha vuelto adulto, del ámbito de nuestro conocimiento y de nuestra vida, y de que desde Kant en adelante ha conservado un espacio sólo más allá del mundo de la experiencia» *(Resistencia y rendición*, Carta del 30-VI-1944). En efecto, argumenta históricamente Bonhoeffer en uno de los pasajes centrales de *Resistencia y rendición*: «El movimiento en la dirección de la autonomía del hombre (entendiendo con esto el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en la ciencia, en la vida de la sociedad y del Estado, en el arte, en la ética y en la religión), que se inicia (no quiero entrar en discusión sobre la fecha exacta) alrededor del siglo XIII, ha alcanzado en nuestro tiempo una cierta conclusión. El hombre ha aprendido a bastarse por sí mismo en todas las cuestiones importantes sin la ayuda de la "hipótesis de trabajo: Dios". En las cuestiones referentes a la ciencia, el arte y la ética, esto es un hecho consumado, que prácticamente nadie se atreve ya a discutir; pero desde hace unos cien años esto vale en una medida cada vez mayor para las cuestiones religiosas; se ha visto que todo funciona también sin "Dios", y no menos bien que antes. Exactamente como en el campo científico, también en el ámbito generalmente humano "Dios" es cada vez más rechazado de la vida y pierde terreno» (*R.*, Cartas del 8-IV-1944, p. 389-99).

Este proceso que lleva a la autonomía del mundo, puntualiza nuestro autor, en el mes siguiente, «es *una* gran evolución. En teología, ante todo

Herbert de Cherbury, que ha sido el primero en afirmar la suficiancia de la razón para el conocimiento religioso. En moral: Montaigne y Bondin, que elaboran reglas de conducta en el lugar de las órdenes. En política: Maquiavelo, que separa la política de la moral común y crea la doctrina de la razón de Estado. Más tarde, muy distinto de él en los contenidos, pero parecido en lo que se refiere a la perspectiva de la autonomía de la sociedad de los hombres, H. Grotius, que formula su derecho natural como derecho de los pueblos, válido ''etsi deus non daretur'', "incluso si Dios no existiese". En fin, la contribución final de la filosofía: por una parte el deísmo de Descartes: el mundo es un mecanismo, que avanza autónomamente, sin intervención de Dios; por otro lado el panteísmo de Spinoza: Dios es la naturaleza. Kant en substancia es deísta, Fichte y Hegel son panteístas. En todas partes, la meta del pensamiento es la autonomía del hombre y del mundo. (En las ciencias de la naturaleza la cosa empieza evidentemente con Nicolás de Cusa y con Giordano Bruno y su doctrina —herética— de la infinidad del mundo... Un mundo infinito —como quiera que sea concebido— se basa en sí mismo, ''etsi deus non daretur''. La física moderna pone en discusión, ciertamente, la infinidad del mundo, pero sin con ello caer en el concepto antiguo de su perfección). Dios entendido como hipótesis de trabajo moral, político, científico es eliminado, superado; pero lo es también como hipótesis de trabajo filosófico y religioso (Feuerbach!)» (*R.*, Cartas del 16-VII-1944, p. 439).

Pues bien, puesto que la historiografía protestante y la católica están de acuerdo en ver en esta adquisición progresiva de autonomía una secesión creciente de Dios y de Cristo, sucede que cuanto más nos dirigimos a Dios y a Cristo *contra* esta evolución, tanto más esta última interpreta a sí misma como *anti*-cristiana (*R.*, Cartas del 8-VI-1944, p. 399). Es más, el mundo, habiendo dejado a sus espaldas el estado de «minoridad» (*Unmündigkeit*) y habiendo entrado iluminísticamente en el de «mayoría» *(Mündigkeit)*, aparece tan «seguro de sí» que nada parece impedirle seguir su camino. Para contener esta «inquietante» seguridad del mundo la apologética cristiana ha bajado al campo de distintos modos. Por ejemplo, proponiendo una especie de «salto mortal hacia atrás al medioevo» (*R.*, Cartas del 16-7-1944, p. 439). Aunque, replica nuestro autor, «el principio de la Edad Media es la heteronomía en forma de clericalismo» (*Ib.*), por lo cual el retorno a él se configura como un simple gesto de desesperación realizado a costa de la realidad: «Es un sueño con las notas de: "Oh, si conociera el camino del retorno, el largo camino hacia la tierra de la infancia''» *(Ib.,* p. 400).

En consecuencia, más allá de estas discusiones de retaguardia, la apologética cristiana ha preferido seguir otra vía de contraposición al mundo moderno: la tradicionalmente «religiosa», consistente en demostrar

que el hombre por sí solo, *sin* Dios, no puede hacer nada. El concepto bonhoefferiano de religión, y la correspondiente antítesis entre religión y fe, son de ascendencia barthiana, si bien para nuestro autor se enriquecen con nuevos y originales desarrollos. Como es conocido, el teólogo de Basilea había opuesto el camino que del hombre y sus «necesidades» intenta llegar a Dios (= la religión) a la vía que desde Dios, de un modo imprevisible y gratuito, lleva al hombre (= la fe). Partiendo de Barth, el cual había acabado por «restaurar» la religión en nombre de la revelación, el último Bonhoeffer intenta ver en la religión (o en el llamado «apriori religioso») un fenómeno históricamente transitorio: «estamos yendo al encuentro de un tiempo completamente no religioso; los hombres, tal como son, simplemente no pueden ser religiosos» (*R.*, Cartas del 30-IV-1944, p. 348).

Y esto, probablemente, no sólo en el sentido (banal) de un desaparecer de hecho de la religión, sino en el sentido (más profundo) de su crisis de derecho: «Aquello que "ya" ha decaído —puntualiza Alberto Gallas— no son pues las manifestaciones religiosas (y por esto un eventual "renacimiento" suyo no contradice las tesis de Bonhoeffer), sino la aptitud de la religión para ser forma expresiva de la efectiva relación de Dios con el hombre actual y de la posible "sincera" relación del hombre actual con Dios» (La centralità del Dio inutile», *Saggio introduttivo* en *R.*, p. 31-2). Aunque Bonhoeffer no define de un modo completo el concepto de religión, intenta individuar, con sus aspectos constitutivos, el dualismo metafísico y platónico, la actitud individualista, intimista, legalista, y —sobre todo— la tendencia a representarse a Dios como un «Tutor» o un «Tapa agujeros». Hablando de un Dios «Tapa agujeros» (*Lückenbüsser)* Bonhoeffer intenta aludir, «con deliberada irreverencia» (I. Mancini) a la concepción según la cual Dios se manifiesta a sí mismo sobre todo en las situaciones insolubles de la vida y del pensamiento, configurándose en definitiva como un tipo de *deus ex machina*, o sea como una especie de «esparadrapo de consolación en la farmacia religiosa» (E. Bethge); «Las personas religiosas hablan de Dios cuando el conocimiento humano (alguna vez por pereza mental) ha llegado a su fin o cuando las fuerzas humanas fallan — y en efecto aquello que llaman en su ayuda es siempre el *deus ex machina*, como solución ficticia a problemas insolubles, o bien como fuerza ante el fracaso humano; siempre pues aprovechando la debilodad humana o frente a los límites humanos» (*R.*, Cartas del 30-IV-1944, ps. 350-51).

En efecto, el ámbito en el cual la defensa tradicional de Dios parece tener más éxito está constituido por el espacio existencial de las cuestiones últimas: «la muerte, la culpa — a las que sólo "Dios" puede dar una respuesta y para los cuales hay necesidad de Dios, de la Iglesia y del Pastor» (*R.*, Carta del 8-VI-1944, p. 399). Pero ¿qué pasaría, se pre-

gunta Bonhoeffer, cuando llegara un día en que tales cuestiones ya no existieran como tales, o sea cuando también ellas tuvieran que encontrar una respuesta sin Dios? «En este momento, prosigue nuestro autor, intervienen los epígonos secularizados de la teología cristiana, o sea los filósofos y los psicoterapeutas, y demuestran al hombre seguro, satisfecho, feliz, que en realidad es infeliz y está desesperado, solamente que no quiere reconocer encontrarse en una situación infeliz, de la cual no sabía nada y de la cual solamente ellos pueden salvarlo. Donde hay salud, fuerza, seguridad, simpleza ellos husmean un dulce fruto por roer o en el cual depositar sus maléficos huevos. Ellos, ante todo, intentan empujar al hombre hacia una situación de desesperación interior, y después han ganado la partida» *(Ib.)*.

Sin embargo, este procedimiento, que obliga a «agredir a algún infeliz cogido en un momento de debilidad y, por así decir, violentarlo religiosamente» (*R.*, Carta del 30-IV-1944, p. 349); funciona solamente, según el antiexistencialista y anti-tillichiano Bonhoeffer, en «un pequeño número de intelectuales, de degenerados, de aquellos que se creen la cosa más importante del mundo y que por lo tanto se ocupan con gusto de ellos mismos» (*R.*, Carta del 8-VI-1944, ps. 399-400). En cambio el hombre simple, que pasa sus días entre trabajo y familia, según nuestro autor, no tendría «ni tiempo ni ganas de ocuparse de su desesperación existencial y de considerar su felicidad quizás modesta bajo el aspecto de la "tribulación", del "cuidado", de la "desventura"» *(Ib.)*. Dando por hecho que los ataques de la apologética cristiana al mundo que se ha vuelto adulto resultan globalmente «sin sentido» (en cuanto representan «la tentación de hacer volver al período de la pubertad a alguien que ya es hombre, o sea que depende de cosas de las cuales, de hecho, ya no depende», *Ib.*; de «baja calidad» (en cuanto tratan de aprovechar la debilidad de una persona con objetivos que le son extraños y que no ha aceptado libremente», *Ib.*); «no cristianos» (en cuanto «Cristo es cambiado por un determinado nivel de la religiosidad del hombre, o sea por una ley humana» *Ib.*); Bonhoeffer hace su tesis característica según la cual Dios encuentra al hombre en *el centro y* no en *los limites* de sus posibilidades existenciales: «yo quisiera hablar de Dios no en los límites, sino en el centro, no en las debilidades, sino en la fuerza, no, por lo tanto, en relación con la muerte y con la culpa, sino en la vida y en el bien del hombre» (*R.*, Carta del 30-IV-1944, p. 351); «Dios quiere ser objeto de nuestro culto no en las cuestiones no resueltas, sino en las resueltas» (*R.*, Carta del 29-V-1944, p. 382); «La Iglesia no está allí donde fallan las capacidades humanas, en los límites, sino que está en el centro del pueblo» (*R.*, Carta del 30-IV-1944, p. 351).

Con estas premisas, el problema fundamental del último Bonhoeffer «qué es verdaderamente para nosotros, hoy, el cristianismo, o también

quién es Cristo» *(Ib.,* p. 348), no puede evitar ser traducido a la cuestión, dejada sin resolver por Barth, de cómo hablar de Dios y del cristianismo de un modo *no-religioso,* respetando la alcanzada autonomía y madurez del mundo. En efecto, en un contexto social ya no religioso, la única metodología de anuncio del mensaje cristiano parece ser la interpretación no-religiosa del cristianismo mismo: «Yo quiero por lo tanto alcanzar esto, que Dios no sea relegado de contrabando en algún último espacio secreto, sino que se reconozca simplemente la mayoría de edad del mundo y del hombre, que no se "vista" al hombre en su mundanidad, sino que se lo compare con Dios en sus posiciones más fuertes, *que se renuncie a todas las astucias curiles,* y no se consideren la psicoterapia y la filosofía existencial instrumentos que abren la puerta a Dios» *(R.,* Carta del 8-VII-1944, p. 423, cursivas nuestras).

Al contrario, en nombre de la «honestidad intelectual» *(intellektuelle Redlichkeit)* si se quiere de verdad hablar de Dios de un modo no-religioso es necesario hacerlo sacando a la luz el ser-sin-Dios-del mundo: «no podemos ser honestos sin reconocer que debemos vivir en el mundo ''etsi deus non daretur''» (*R.*, Carta del 16-VII-1944, p. 440); «debemos vivir como hombres capaces de enfrentarnos a la vida sin Dios» (*Ib.*); «El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios es el Dios ante el cual estamos permanentemente. Delante y con Dios vivimos sin Dios» (*Ib.*); «Ser cristiano no significa ser religiosos de una determinada manera... sino que significa ser hombres» (*R.*, Carta del 18-VII-1944, página 441).

920. EL ULTIMO BONHOEFFER: EL «ENIGMA» DE UN PENSAMIENTO «OBSCURO».

Que las tesis de *Resistencia y rendición,* sobre todo las últimas citadas, contienen en sí algo «enigmático» es un juicio difícilmente contestable — sin que por esto se deduzca la poco generosa conclusión de Barth según la cual Bonhoeffer sería un pensador substancialmente «impulsivo, visionario» (Carta a P. W. Herrenbrück del 21-12-1952; cfr. *Die mündige Welt,* Munich, 1955, I, p. 121 y sgs.). Por lo demás, el primero en admitir «la obscuridad» de algunas de sus expresiones ha sido el mismo Bonhoeffer.

¿Qué significa por ejemplo la afirmación según la cual debemos «hacer frente a la vida sin Dios»? ¿Quizás que debamos volvernos ateos *tout court*? Una lectura de este tipo, que haría de Bonhoeffer un heraldo de la secularización y de la muerte de Dios choca palmariamente contra los textos, puesto que nuestro autor escribe que «vivimos *sin* Dios pero *Delante* y *con* Dios» (cursivas nuestras). Pero ¿qué quiere decir teológica-

mente y filosóficamente hablando, que «Delante y con Dios vivimos sin Dios» (en el texto original: «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott»)? Obviamente, una expresión de este tipo es una patente autocontradicción (dictada por una mente transtornada) o tiene este sentido: debemos vivir sin el falso Dios Tutor y Tapa agujeros de la «religión» en presencia del Dios verdadero de la «fe» concebido no ya como un enemigo de la autonomía del hombre y de la mayoria de edad del mundo, sino como su estímulo y garantía («Dios nos da a conocer que debemos vivir como hombres capaces de afrontar la vida sin Dios»). En otras palabras, Bonhoeffer intenta probablemente decir, tras la estela de todo su discurso acerca de la «religión», que debemos dejar de considerar a Dios en términos de solución de nuestros problemas o de nuestro egoísta usufructo para relacionarnos con Él en los términos del amor — es decir que debemos renunciar a pensar como paganos (= de un modo «religioso») para pensar finalmente como cristianos (= según la «fe»).

El Dios de los cristianos, puntualiza en efecto Bonhoeffer, no es el Ser sumo que viene al encuentro de las nencesidades de los hombres, esto es, un mito que sirve para proteger al individuo de sus miedos y favorecer sus deseos, sino un paradójico Dios «impotente» que se manifiesta en el sufrimiento de Cristo crucificado: «"Los cristianos están cerca de Dios en su sufrimiento", esto distingue a los cristianos de los paganos. "No podéis velar conmigo una hora?", pregunta Jesús en el Getsemaní. Esto es el vuelco de todo aquello que el hombre religioso espera de Dios» *(R.,* Carta del 18-7-1944, p. 441). Pero el Dios cristiano, observa al mismo tiempo Bonhoeffer, está mucho más cerca cuando más parece que nos abandona. El Dios impotente que nos abandona y que nos dice que suframos con Él es precisamente el Dios verdadero que está *con* nosotros. En otros términos, «el abandono es la forma de compañía adecuada a este hombre en este mundo: «la forma que no reduce (más bien exalta) la responsabilidad del hombre, y substrae a Dios a la de otro modo inevitable reducción a "tapa agujeros"» (A. GALLAS, «La centralità del Dio initule», cit., p. 43). En conclusión, sólo estando dispuesto a vivir sin el Dios-tutor de la religión se puede encontrar al Dios verdadero de la fe y nos podremos disponer a vivir como hombres que han alcanzado la mayoría de edad.

Todo esto explica por qué Bonhoeffer, eliminando toda antítesis o competencia ante la idea de Dios y el progreso del hombre hacia la autonomía, se muestra confiado en el proceso moderno de la secularización: «El mundo adulto está más sin Dios que el mundo no adulto, y precisamente por esto quizás más cercano a Él» (*R.*, Carta del 18-VII-1944, p. 442), «La mayoría de edad del mundo ya no es entonces motivo de polémica y de apologética, sino que realmente es entendida mejor de cuanto se comprenda a sí misma; es decir, a partir del evangelio, de Cristo»

(*R.*, Carta del 8-VI-1944, p. 402). De cuanto se ha dicho se comprende por qué Bonhoeffer también cree que Cristo puede ser verdaderamente el Señor de *todos* — y por lo tanto también de quienes rechazan la creencia en Dios tal como se ha producido históricamente hasta ahora, o sea bajo las formas de la «religión». En efecto, según Bonhoeffer, «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida» (*R.*, Carta del 18-VII-1944, p. 422). Por lo tanto, en vez de «hablar» religiosamente de Dios (contra este tipo de «locuacidad fácil» nuestro autor propone entre otras cosas la llamada «disciplina de lo arcano» —*l'Arkandiszplin*—dirigida a proteger con el silencio, el nombre de Dios) el creyente más bien debe «obrar» mundanamente a favor del prógimo, sabiendo que Cristo llama a consufrir (*mitleiden*) con Él por los dolores del mundo: «Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con un ser, el más alto, el más potente, el mejor que se pueda pensar —ésta no es una auténtica transcendencia— sino más bien a una nueva vida en el ''estar-para-los-demás'', en particular del ser de Jesús. La transcendencia no es el compromiso infinito no alcanzable, sino el próximo que se da cada vez, que es alcanzable» (*R.*, «Proyecto para un estudio», p. 462). En consecuencia, como se ha observado algunas veces, el pensamiento de Bonhoeffer parece «reconocer francamente y sin reservas la autónoma humanidad del hombre» y se inclina a configurarse como una respuesta aún más radical que la barthiana al ateísmo y al humanismo de Feuerbach, puesto que «Mientras éste había querido renegar de Dios para salvar la grandeza del hombre, Bonhoeffer intenta demostrar cómo se puede creer en Dios y al mismo tiempo en el hombre» (F. ARDUSSO, G. FERRETTI, A.M. PASTORE, U. PERONE, *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Turín, 1980, p. 157, cursivas nuestras; desde ahora denominado con la abreviación AA. Vv.).

Esto es sin duda verdad, aunque hay que añadir que el pensamiento de Bonhoeffer, más allá de sus ''intenciones'', aparece objetivamente en equilibrio entre dos tendencias contrapuestas —la autonomistica y secularística por un lado, la teológica y cristocéntrica por otro— entre las cuales no parece encontrar motivos de medicación eficaces. En efecto, ¿cómo se concilia, en Bonhoeffer, la interpretación positiva de la autonomía del mundo moderno —la cual implica, por su explícita admisión, que el mundo «vive y se basta a sí mismo», teniendo las leyes de su propio ser y de obrar *en sí mismo*— con la segunda tesis según la cual la realidad tiene sentido y espesor solamente *en virtud de Cristo*? ¿Cómo puede Bonhoeffer subrayar simpatèticamente el proceso de secularización de la edad moderna —naciente de la idea de la positividad y autonormalidad de la vida humana— y al mismo tiempo permanecer fiel a su radical y no desmentida doctrina de lo último y de lo penúltimo, la cual implica que la «vida en sí, rigurosamente hablando, es un nada»

(*E.*, p. 126; cfr. §918) que adquiere un sentido únicamente *en* Cristo, *por* Cristo y *con* Cristo? En otros términos aún, ¿cómo puede, Bonhoeffer, dar por descontado que el mundo, desde la política a la moralidad, pueda «funcionar» en base a *sus* leyes inmanentes y defender al mismo tiempo una lectura cristológica de lo real que hace de Cristo la Estructura o la Forma de la realidad y el manantial de *todo* sentido o valor: «Todo aquello que hay de humano y de bueno en el mundo perdido, está en el lado de Jesucristo» (*E.*, p. 120); «si ha vivido un hombre como Jesús, entonces y sólo entonces para nosotros hombres vivir tiene un sentido» (*R.*, Carta del 21-VIII-1944, p. 474)? En otras términos, como ha observado por ejemplo Nynfa Bosco, «nadie tiene el derecho de olvidar que, aún en la *Ética, y* en las mismas cartas desde la cárcel, Bonhoeffer expresa, sobre el hombre, el mundo, la historia *en sí* juicios de una negatividad tan radical que no hubieran disgustado ni siquiera al joven Barth» (*D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte*, Turín, 1975, p. 133).

Por otro lado, ¿una reivindicación radical de la autonomía del hombre no comportaría, quizás, un ateísmo o agnosticismo, esto es, la perspectiva —inaceptable para el creyente Bonhoeffer— de un vivir sin Dios en presencia de *ningún* Dios? Pero entonces ¿se debe concluir que el ser-hombres presupone necesariamente ser-cristianos y que fuera de Cristo no hay humanidad? Tal parece ser, en ciertos aspectos, la respuesta de Bonhoeffer. En un apunte titulado «Si es posible una palabra de la Iglesia al mundo» (que se remonta con toda probabilidad al período de Tegel) nuestro autor, en efecto, escribe: Ahora uno se hace la pregunta de saber si verdaderamente el mundo y los hombres existen solamente con motivo de la fe en Cristo; la respuesta es afirmativa, en el sentido de que Jesucristo ha vivido para el mundo y para los hombres, y por lo tanto, solamente cuando todo tiende hacia Cristo, el mundo es realmente mundo y el hombre realmente hombre, según *Mt.*, 6, 33. Reconocer que todo lo creado existe por motivo de Cristo y subsiste en él (*Col.*, 1, 16 y sgs.) es el único modo de tomar verdaderamente en serio al hombre y al mundo» (*E.*, Apéndice IV, p. 305).

Pero llegados a este punto, ¿qué queda de tan celebrada autonomía (en sentido moderno) del hombre? Es más, volvemos a preguntarnos, una vez postulada la presencia estructurante (o «formal») de Cristo en el ámbito de la realidad, ¿no resulta excluida a priori la *auto*-normatividad del mundo? ¿Quizás que Bonhoeffer no resulta más coherente con su propio cristocentrismo de partida, cuando escribe, en el mismo apunte, que «ante Dios no hay autonomía, puesto que la ley de Dios que se revela en Jesucristo es ley de todos los ordenamientos terrenos» (*Ib.*), por lo cual «La predicación de la Palabra de Dios hecha por la Iglesia saca a la luz los límites de cualquier autonomía? (*Ib.*). Ugo Perone, refiriéndose a las dificultades relativas a la reivindicación bonhoefferiana de la

autonomía del hombre, escribe: «Indudablemente aquí se puede suscitar un problema, que... recorre la totalidad del pensamiento teológico de Bonhoeffer. Si el fundamento último de la realidad del hombre está en Cristo, ¿cómo puede existir un verdadero encuentro de la realidad del hombre y de la realidad de Dios? En otras palabras, si la realidad humana encuentra en Cristo fundamento, como se la puede aún llamar realidad *del* hombre? O aún, la autonomía del hombre ¿no se niega con esto, inmediatamente después de haber sido admitida? No faltan argumentos para responder a esta objeción, aunque nos parece que sigue conservando una cierta validez. O mejor dicho, me parece que esta objeción, precisamente por fidelidad a Bonhoeffer, debe plantearse y superarse» (ob., cit., página 88).

Francamente, según los *textos* de nuestro autor, no vemos cómo pueden existir «argumentos» convincentes para superar tal objeción — o sea cómo Bonhoeffer puede poner de acuerdo lógicamente la tesis (de matriz ¡luministica y moderna) de la autonomía del mundo, concebido como organismo que «vive y se basta» a sí mismo, con la tesi (de matriz teológica y protestante) según la cual sin Cristo el mundo no tiene, *por sí mismo,* sentido o valor. Para desatar este nudo crítico algunos estudiosos han entrado en la vía de la «historicización», consistente en atribuir el primer polo del dilema (la autonomía del mundo), al ultimísimo Bonhoeffer (el del año 44) y el segundo polo (el cristocentrismo luterano) al Bonhoeffer precedente. Sin embargo esta hipótesis, como ya se ha indicado a propósito de la presunta «coupure» del pensamiento bonhoefferiano (§916), no aparece suficientemente sufragada por los documentos que están a nuestra disposición, por cuanto el último Bonhoeffer, aunque subrayando (y exasperando) el tema de la autonomía, no abandonó, con todo, la motivación cristocéntrica.

Otros estudiosos han tratado de superar la dificultad afirmando que para el ultimísimo Bonhoeffer ser-cristiano significa en definitiva ser-hombre, o sea vivir de manera libre y responsable la propia humanidad de tal modo que la llamada a Cristo y la llamada a la autonomía no se encuentren en una relación de potencial antítesis, sino de substancial armonía (y de recíproco reforzamiento). Sin embargo, si ser cristianos quiere decir simplemente ser hombres, ¿qué *diferencia* (substancial) existe aún entre los cristianos y los demás hombres, entre el cristianismo y los filósofos de la modernidad? ¿Tal vez que el cristianismo es sólo una exhortación a vivir como mayores de edad (en sentido iluminístico-kantiano) y a realizar de manera altruista el propio estar-en-el-mundo? Obviamente, si se respondiera en sentido positivo a esta pregunta, como hará cierta teología de la secularización y de la «muerte de Dios», no sólo se perdería de vista la *especificidad* del cristianismo, sino que se perdería su apertura a lo transcendente.

Viceversa, si se respondiera, con mayor fidelidad a Bonhoeffer y a sus textos, que ser cristianos no implica «el plano y banal ser-aquí de los iluminados, de los atareados» (*R.*, Carta del 21-VII-1944, p. 445), puesto que presupone toda una serie de creencias de fe, de actitudes éticas y de promesas escatológicas (que giran alrededor del suceso de la muerte y resurrección de Cristo), nos encontraremos otra vez aún que tendremos que observar que el hombre, lejos de bastarse a sí mismo, puede ser hombre sólo en virtud de Alguien (Cristo-Dios) que lo hace verdaderamente tal. Tanto es así que Bonhoeffer llega a decir que el mundo puede (y debe) «funcionar» *sin* Dios («etsi Deus non daretur») sólo a condición de entender, por Dios, el Dios «tapa agujeros» de la religión — pero no ciertamente el Dios "verdadero" de la fe (el Dios «en presencia» del cual estamos y debemos estar). Por otra parte, ¿desde cuándo un cristiano ha podido hipotizar que el mundo pueda funcionar *sin* Cristo-Dios? Una propuesta de este tipo ¿no equivaldría quizás, por parte de un creyente, a un vulgar suicidio teológico (y lógico)? En síntesis, desde cualquier ángulo en que se mire la cuestión, estamos obligados a reconocer que la teología de Bonhoeffer se encuentra ante antinomias y osbcuridades de fondo, que ninguna elucubración interpretativa ha conseguido hasta ahora resolver.

En consecuencia, la tentativa bonhoefferiana de salvar, *junto a* Dios, la autónoma humanidad del hombre y la autónoma mundanidad del mundo, bien lejos de ser algo «pacífico» (o de dar por descontado en su validez) esconde en sí un avispero de problemas teológicos y filosóficos, que ponen a la luz la dificultad *estructural* de su proyecto de poner de acuerdo *dos* tradiciones de pensamiento (la teológico-cristiana y al iluminístico-laica) históricamente y conceptualmente distintas, y, en ciertos aspectos, *opuestas.* Obviamente, este carácter *bifronte* del pensamiento de Bonhoeffer, aun poniendo en evidencia el nudo problemático en el cual se debate su filosofar teológico (del cual, en último análisis, nacen más preguntas que respuestas), no disminuye en absoluto, sino que acentúa, la *originalidad* de su manera teológica de relacionarse con el mundo moderno. Originalidad con la cual no ha podido (y no puede) dejar de medirse la cultura contemporánea, que ha sacado del mártir de Flossenburg —además de una lección ejemplar de vida y de fe— una fuente inagotable de estímulos y de «provocaciones» intelectuales.

921. RAHNER: VIDA Y OBRAS.

En el ámbito católico, la problemática de la «renovación» de la teología está representada sobre todo por Rahner, activo desde los años cuarenta y convertido después en la figura intelectual sobresaliente del Concilio Vaticano II.

KARL RAHNER nace en Friburgo de Brisgovia en 1904. Crecido en una familia católica (de la cual fue huésped Pier Giorgio Frassati), en 1922, siguiendo el ejemplo de su hermano Hugo, ingresa en la Compañía de Jesús. De 1924 a 1927 estudia filosofía y, desde 1929 hasta 1932, teología. Durante sus estudios de filosofía profundiza sobre todo en Tomás de Aquino y Kant, inspirándose en las ideas de Joseph Maréchal (1878-1944), que había puesto en confrontación el tomismo con el cristianismo, tratando de utilizar el método transcendental de Kant con el propósito de un replanteamiento de la teoría tomistica del conocimiento. Ordenado sacerdote (1932), por voluntad de sus superiores, que pensaban utilizarlo como docente de historia de la filosofía, Rahner es enviado a Friburgo para especializarse, donde enseñaba, entre otros, M. Heidegger. Gracias a este último, entra en contacto con el pensamiento existencialista europeo. Hablando más tarde de su relación con el filósofo alemán, limitada substancialmente a *Essere e Tempo*, Rahner declarará: «Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir grandes influencias en mi campo específico porque sobre estos argumentos él no escribió ninguna frase. En cambio, en cuanto al modo de pensar, en cuanto al coraje de poner en cuestión muchas cosas tradicionales que se consideran obvias, en cuanto al esfuerzo de incluir en la teología cristiana de hoy también la filosofía moderna: aquí he aprendido alguna cosa de Heidegger y le estaré siempre agradecido (K. RAHNER, *Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss*, Friburgo, 1984; trad. ital., *La fatica di credere*, Roma, 1986, p. 49).

En Friburgo, aunque siguiendo las lecciones y los seminarios de Heidegger, trabaja con el católico Martin Honecher, que sin embargo le suspende la tesis de licenciatura (dedicada a problemas de gnoseologia tomistica), acusándolo de inspirarse en el autor de *Essere e Tempo* y los filósofos modernos *(Ib.,* p. 45). Él, con todo, no tuvo que rehacer su tesis (que sería publicada más tarde con el título *Geist in Welt*) puesto que sus superiores lo «desviaron» *(Ib.)* a Innsbruck a estudiar teología. Aquí, hacia finales de 1936, se licencia en teología y, en el verano siguiente, obtiene la residencia para enseñar teología dogmática. Después del cierre de la facultad teológica de Innsbruck por parte de los nazis, se refugia en Viena, donde se dedica a la formación teológica de sacerdotes, religiosos y laicos. Hacia el final de la guerra es capellán en Baviera y vuelve a enseñar dogmática (desde 1945 hasta 1948). En 1949 es catedrático en Innsbruck. Con el Concilio Vaticano II su fama y su prestigio internacional aumentan notablemente. A pesar de la hostilidad abierta en ciertos ambientes eclesiásticos, que en vísperas del Concilio le dictan la prohibición de escribir, es plenamente rehabilitado tanto por Juan XXIII, que lo nombra «perito» conciliar (permitiéndole así seguir e influir sobre los trabajos de la Assise), como por Pablo VI, que en 1969

lo nombra miembro de la comisión intelectual de teólogos católicos (sobre la compleja evolución de las relaciones entre Rahner y el Concilio, cfr., H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführungin sein Leben und Denken*, Friburgo, 1985).

En 1964 pasa a la Universidad de Munich, donde es llamado a suceder a Romano Guardini en la cátedra de filosofía de la religión y *Weltanschauung* católica. En 1967 es docente en Münster. En el decenio 1966-76 su actividad se caracteriza por un compromiso incansable en favor de la difusión de los principios del Concilio y por la particular atención con la cual sigue los nuevos movimientos post-conciliares, comprometidos en la problemática de la secularización y en el «diálogo» con el ateísmo y el marxismo. En este período, Rahner aparece realmente, a pesar de los continuos ataques del ala conservadora del catolicismo, como «la más fuerte potencia teológica del momento». Tanto es así que en una encuesta entre los estudiantes de la Universidad Pontificia Gregoriana, a la pregunta «¿Cuáles son a vuestro parecer los teólogos que hoy tienen mayor influencia?» el 48% respondía «Karl Rahner», el 20% «S. Tomás de Aquino» y «E. Schillebeeckx»; el 17% «S. Agustín» y «Küng», etc. (en «Orientierung» 14 de septiembre de 1972; cfr. K. RAHNER *Nuovo Saggi*, Roma, 1975, vol. v, Editorial). Convertido en profesor emérito (1971), Rahner transcurre el período posterior en Munich. En los años ochenta regresa a Innsbruck, donde muere el 30 de marzo de 1984 — mientras su pensamiento, paralelamente a la extinción de ciertos entusiasmos conciliares, aparecía ya muy «superado».

La actividad publicística de Rahner se ha desarrollado a un ritmo incesante y comprende casi 4.000 títulos. Entre sus primeras obras, de carácter específicamente filosófico, o de unión entre filosofía y teología, encontramos *Geist in Welt* («El espíritu en el mundo», Innsbruck, 1939, reelaborada a cargo de J. B. Metz, Munich, 1957, la ya citada tesis de licenciatura de nuestro autor, que versa, como indica el subtítulo «Sobre la metafísica de la consciencia finita en Tomás de Aquino»; *Hòrer des Wortes* («Oyente de la palabra», Munich, 1941, reelaborada a cargo de J. B. Metz, Munich, 1963), el escrito filosófico más importante de nuestro autor, surgido de un curso de clases dictadas en Salzburgo en el verano de 1937. La principal colección de los escritos teológicos de Rahner está formada por los *Schriftenzur Theologie*, en varios volúmenes (Einsiedeln, a partir de 1954; trad. ital., Edizioni Paoline, Roma, a partir de 1964). Entre estos últimos recordamos: *Saggi di antropologia soprannaturale* (Roma, 1965), *Saggi teologici* (Roma, 1965), *Saggi di cristologia e di mariologia*(Roma, 1965), *Saggi di spiritualità* (Roma, 1966), *Saggi sulla Chiesa* (Roma, 1966) y, sobre todo, los *Nuovi Saggi*, en varios libros (Roma, empezando en 1968). Otra colección de escritos teológicos es *Sendung und Gnade* («Misión y gracia», Innsbruck, 1959). En

la serie «Questiones disputatae », señalamos de K. Rahner *Zur Theologie des Todes* («Sobre la teología de la muerte», Friburgo, 1958). *Das Problem der Hominisation* («El problema de la Hominización», Friburgo, 1961, en colaboración con P. Overhage), *Christologiesystematisch und exegetisch* («Cristologia. Prospectiva sistemática y exegética», Friburgo, 1972, en colaboración con W. Thüsing).

Entre los muchos trabajos de carácter más divulgativo nos limitamos a indicar: *La fe en el mundo* (Friburgo, 1961), *Yo creo en Jesucristo* (Einsiedeln, 1968), *Libertad y manipulación en la iglesia y en la sociedad* (Munich, 1970), *Transformación estructural de la iglesia como deber y como chance* (Friburgo, 1972), etc. Entre los trabajos editoriales de Rahner sobresalen: la segunda edición de *Lexikon fürTheologie und Kirche* (1957-67), el *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964-69), el léxico teológico *Sacramentum mundi* (1967-69), «Concilium» (fundada con E. Schillebeeckx) y la «Revista Internacional de Diálogo».

El trabajo final de Rahner está representado por *Crundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff deChristentums* («Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo», Friburgo, 1976), una formidable obra que retoma los motivos de fondo de su pensamiento (Metz la ha saludado como «la única *Summa* teológica de nuestro tiempo».

922. RAHNER: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.

Rahner es uno de los teólogos del novecientos que más ha insistido en la indispensabilidad de la filosofía por parte de la teología: «no puede haber presentación de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía. Una teología no-filosófica sería una mala teología. Y una teología que sea mala no puede prestar el debido servicio a la proclamación de la revelación» *(Nuovo Saggi,* vol. I, trad. ital., Roma, 1968, p. 150), «no existe teología que no incluya inevitablemente en sí filosofía, que pueda reflexionar y reflexione de hecho sobre la fe cristiana sin el auxilio de una filosofía» *(Nuovo Saggi,* vol. V, trad. ital., Roma, 1975, p. 109). En efecto, según Rahner, una teología totalmente «autónoma» de la filosofía, esto es, anclada en posiciones «positivistico-fideísticas», estaría totalmente destinada a caer «en una filosofía banal, no verificada críticamente» *(Uditori della parola,* trad. ital., Turín, 1967, p. 55) o sea en una «filosofía sofisticada teológicamente y en el fondo falsa» *(Ib.,* p. 54). Además, una teología que no tuviese en su base una filosofía dirigida a demostrar de un modo filosófico, e independientemente de la teología misma, una abertura *constitutiva* del hombre hacia Dios, correría el riesgo de hacer de la fe algo «colgado en el aire», o sea privado de un significado *substancial* para el hombre.

En consecuencia, aun siendo consciente de vivir en «un tiempo en el cual incluso entre los teólogos católicos está difundido un escepticismo exagerado ante una teología fundamental y una justificación "racional" de la fe» (*Ib.*), Rahner proclama el «oportet philosophari» (*Nuovo Saggi*, vol. III, trad. ital., Roma, 1969 p. 75) y la conveniencia de una «filosofía fundamental» capaz de suministrar una sólida base «teorético-científica» a la teología. Pero ¿qué caracteres debe poseer una filosofía que quiera ser *autónoma* y, al mismo tiempo, *preparatoria* respecto a la teología? Según Rahner, una filosofía de este tipo no puede ser sino «una antropología metafísica» o «una antropología teológica fundamental», o sea un discurso especulativo sobre el hombre («antropología») dirigido a sacar a la luz su constitucional «predisposición» o «idoneidad» ante una posible auto-revelación de Dios («antropología *teológica»)* y capaz de servir como base o preámbulo racional de la teología («antropología teológica fundamental»). En otros términos, la filosofía de la religión debe configurarse como «metafísica de *una potentia oboedientialis* respecto a la revelación de Dios transcendente» (*Uditori della parola*, cit., p. 209).

Este esquema teórico, según Rahner, presenta indudables ventajas metodológicas respecto a las tradiciones protestantes y católicas. En efecto, a diferencia de la filosofía protestante de la religión —que hace de Dios la simple objetivación de la subjetividad humana (pensemos en la teología liberal y su inversión atea en Feuerbach) o bien el término contradictorio, y absolutamente imprevisible, del hombre (pensemos en la teología dialéctica del primer Barth)— la posición de Rahner permite «demostrar cómo la apertura positiva a una eventual revelación de Dios, y por lo tanto a la teología, forma parte de la constitución esencial del hombre sin que por esto el contenido de la revelación se convierta en un correlato objetivo, determinable sólo a la luz de tal apertura» (*Ib.*, p. 54). Por cuanto se refiere al catolicismo, Rahner confirma que la propia filosofía de la religión tiene la ventaja de suministrar un fundamento filosófico más directo y satisfactorio de la revelación, por cuanto «en la teología fundamental tradicional se explica sólo de modo muy inadecuado cómo el hombre por una parte, a fuerza de su constitución esencial y de su naturaleza espiritual, puede ser capaz de recibir tal "ampliación" de sus conocimientos, y por otra parte cómo estos conocimientos revelados no son ya fundamentalmente una realización necesaria de su constitución esencial» (*Ib.*, p. 45).

Al mismo tiempo, aquélla tiene la ventaja de proporcionar un concepto de filosofía «cristiana» aún más adecuado y respetuoso para con las recíprocas autonomías entre filosofía y teología. En efecto, según Rahner, la filosofía resulta «cristiana» no porque la teología hace la función de norma negativa que la preserve del error (según el modelo escolásti-

co), sino porque, demostrando con la sola fuerza de la razón cómo el hombre está estructuralmente abierto a una posible revelación de Dios, «se supera» necesariamente en teología: «La filosofía es cristiana en un sentido auténtico y originario, cuando se constituye con medios propios a sí misma y, por lo tanto, al hombre en cuanto *bautizable* y llega por sí misma a una actitud por la cual se dispone ser superada por la teología fundada eventualmente por Dios. Tal ''superación'' se entiende en el triple significado que tal término tiene, por ejemplo, en Hegel: la filosofía se supera, o sea se anula a sí misma, en cuanto agota su propia misión y renuncia a la pretensión de ser la última justificación existencial de la vida humana» *(Ib.,* p. 51). Por lo cual, la filosofía, entendida en su justo significado, tiene siempre un carácter «porvenirístico», en cuanto ella es siempre «preparado Evangelii». Y esto «no en el sentido de un bautizo posterior, sino porque constituye al hombre como posible oyente del mensaje de Dios

En conclusión, el futuro de la filosofía es necesariamente la teología: «Dios ha querido la verdad de la filosofía, solamente porque quería para nosotros la verdad de un propio autodesvelamiento... por esto Él tuvo que crear a aquél que la podía callar, tuvo que crear al filósofo que, pudiendo experimentar personalmente a Dios como aquél que calla sobre sí mismo, podía aceptar la revelación *como gracia» (Nuovi Saggi,* vol. I, trad. ital., Roma 1968, p. 144).

923. RAHNER: EL «GIRO ANTROPOLÓGICO».

El giro metodológico que Rahner piensa haber realizado en teología —sea en la «teología fundamental» sea en la «teología de la revelación»— consiste en el que él mismo ha definido como «giro antropológico» (*antropologische Wende*)o «giro antropocéntrico» (cfr. *Nuovo Saggi,* vol. III, cit., ps. 45-72).

El hilo conductor de tal giro consiste en la idea según la cual «La antropología es el "lugar" que incluye toda la teología» (AA. Vv., *Muysterium Salutis*, trad. ital., Brescia, 1970, p. 12). Esta confirmación no implica de ningún modo un rechazo del teocentrismo tradicional. En efecto, una vez interpretado el hombre como el «ser de la absoluta transcendencia hacia Dios», teocentrismo y antropocentrismo dejan de configurarse como términos de una alternativa para convertirse en una única cosa expresada desde dos ángulos diversos *(Nuovo Saggi,* vol. III, cit., p. 45). En otros términos, el antropocentrismo teológico rahneriano no excluye la *centralidad* ontológica y teológica de Dios, sino que expresa simplemente un rechazo metodológico «de aquella teoría que considera al hombre como un tema particular al lado de muchos otros (los ángeles

o el mundo material, por ejemplo); o que afirma la posibilidad de enunciados sobre Dios que no sean al mismo tiempo enunciados sobre el hombre o viceversa» *(Ib.,* p. 46). Análogamente, el antropocentrismo teológico no está en absoluto en contradicción con el «cristocentrismo», por cuanto hablar de Cristo para los cristianos, significa hablar del hombre y viceversa» *(Ib.).*

Este «giro antropológico» forma una unidad con el modo «transcendental» de plantear los problemas teológicos. Por «teología transcendental», o «antropología teológica transcendental» Rahner entiende la búsqueda de las estructuras antropológicas *a priori* que hacen posible y significante, por parte del individuo, la aceptación de las verdades a posteriori de la revelación, haciendo que él sea constitucionalmente *receptivo* ante ellas. El hecho de que en las verdades (históricas) de la revelación el hombre encuentre una respuesta a posteriori a sus propias (intemporales) exigencias a priori, no significa sin embargo (la advertencia es importante) que, según Rahner, el a posteriori sea *deducible* del a priori. En efecto, aunque en el hombre exista una receptividad a priori para con el a posteriori —o sea para el mensaje de salvación— no se puede establecer absolutamente a priori ni que Dios deba hablar, ni *cómo* y cuándo deba hablar. En consecuencia, aun viniendo al encuentro de las espectativas a priori del hombre, o sea de su estructura ontológico-existencial, la salvación, desde el punto de vista de nuestro autor, representa un indeducible dato a posteriori, o sea alguna cosa que eventualmente se "muestra" de hecho (por obra de Dios), pero que no se "demuestra" nunca de derecho (por obra del hombre). Por aclararlo todo con un ejemplo del mismo Rahner: «La persona concreta que yo amo, aquella a la que mi amor encuentra, en la cual mi amor se realiza (sin la cual éste no existe) no puede ser deducida de las posibilidades apriorísticas de un hombre, sino que es más bien un ''factum'' imprescindible, superabundante, un hecho histórico. Sin embargo, el amor hacia la persona concreta se autocomprende sólo si entiende que el hombre es un ser que, para no traicionar su esencia, debe encontrar necesariamente en el amor su propia realización...» *(Ib.,* p. 56).

Análogamente, la realidad de Cristo salvador no puede ser deducida de la expectativa humana en «un absoluto portador de la salvación», puesto que resulta soteriológicamente indispensable que el hombre, más allá de toda deducción transcendental, «encuentre» de hecho a Jesús de Nazareth y vea en él *al* portador auténtico de la salvación: «La aparición histórica de un Salvador absoluto, la encarnación del Logos divino en nuestra historia, es el milagro absoluto que nos viene al encuentro sin que pueda ser deducido y por lo tanto sin que pueda ser especulativamente arrebatado» (*Corso fondamentale sulla fede,* trad. ital., Roma, 1977, 4ª ed. 1984, p. 272). Sin embargo, la fe en Cristo alcanza la *plena*

comprensión existencial de sí misma sólo cuando llega a aferrar que Cristo es la respuesta absoluta a la demanda absoluta de salvación que está en el hombre. Como se puede notar, entre Rahner y Tillich existe, a este propósito, una básica concordancia, puesto que ambos tienden a concebir la revelación como una serie de (libres) respuestas *divinas* a una serie de (necesarias) peticiones *humanas:* «La importancia soteriológica de un objeto de la teología... puede convertirse en un tema de interrogación solamente en la medida en que se vuelve también tema la *capacidad de recepción* "soteriológica" del hombre *hacia* este objeto» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 57).

Si bien ha sido acusado varias veces de «reducir» los misterios de Dios y de la salvación «a la medida» del hombre (o al significado existencial que poseen para el individuo), Rahner está convencido de que la teología transcendental (quedando a salvo el carácter sobrenatural e indeducible de las verdades de la fe) es el único modo válido de hablar con provecho de Dios al hombre de hoy. En efecto, a su juicio, sin una reflexión transcendental dirigida a someter los enunciados teológicos a una verificación de su valor antropológico, el cristianismo correría el riesgo de aparecer, a los ojos de los demás, como una especie de «lírica conceptual» *(Ib.,* p. 59) o de «gratuita mitología» *(Ib.)* inaceptable para una mente adulta: «El hombre hoy ya no considera dignos de fe los *contenidos* de la revelación y esto por culpa de la teología. Por ello, no es del todo ilógico que él piense que puede dudar también sobre *el hecho* de la revelación» *(Ib.,* p. 66), «Tratamos de mirar con la máxima objetividad posible la situación espiritual de nuestros días: una persona no educada en un ambiente y según una mentalidad cristiana, oye el enunciado: "Cristo es el Dios hecho hombre"; su primera reacción es la de rechazarlo, como si se tratase de un mitologema a descartar a priori como objeto de reflexión y de discusión (como hacemos también nosotros *cuando oímos que el Dalai Lama se considera una reencarnación de Buda*)» *(Ib.,* p. 65). En cambio, gracias a la reflexión transcendental, las verdades de la fe se aclaran en toda su seriedad y profundidad, configurándose como verdades que aún no procediendo *del* hombre están, con todo, dirigidas *al* hombre y tienen, pues, un substancial (y no accidental) significado antropológico.

Este deseo de salir al encuentro de la «forma mental» (*Denkforum*) específica de la modernidad, explica también la actitud de Rahner ante Tomás de Aquino y las posibilidades de utilización de su filosofía. Como se ha indicado, Rahner es de formación tomista y sus escritos filosóficos o están dedicados explícitamente a Tomás o abundan en pasajes tomísticos. Sin embargo, *su* Tomás no quiere ser el que ha sido «embalsamado» por cierta neoescolástica, sino un Tomás interpretado y desarrollado en conformidad con la disposición típica del pensamiento moderno.

Esto aparece evidente desde su primera obra filosófica, comprometida en buscar los «puntos de contacto» (*Berührungspunkte*) entre el tomismo y los clásicos de la cultura moderna y en delinear un Tomás en diálogo con Kant y Heidegger. Nada atemorizado por el riesgo de «bastardear» el tomismo (cosa que le será varias veces echada en cara) al principio de su estudio proclama, en efecto: «Si el lector en este sentido recibe la impresión de que aquí está operando una interpretación de Tomás que procede de la filosofía moderna, el autor no considera tal constatación como una deficiencia, sino como un mérito del libro. Yo por el hecho de que él no sabía por qué otro motivo se podría ocupar de Tomás, si no a causa de los problemas que mueven su filosofía y las de su tiempo» (*Geist in Welt*, Innsbruck, 1939, p. 13 y sgs.).

También más tarde, Rahner conservará, en relación con su maestro predilecto, una actitud de máxima libertad intelectual. Extrañamente significativo, a este propósito, es el retrato histórico-filosófico de Tomás delineado por nuestro autor en una conferencia radiofónica de 1970: «No debemos ver en Tomás —como ha hecho León XIII— el mar en el cual confluyen todos los posibles ríos de la sabiduría y del conocimiento, tanto que no quedaría más que llegar a él sin necesidad de recorrer a otras fuentes de conocimiento y de inspiración. También él es hijo de su tiempo y no ha dicho todo aquello que nosotros debemos hoy investigar y conocer. Sin embargo no tenemos necesidad de apartarnos de él ni siquiera para conocer aquello que debemos reconocer, sufrir y hacer como cristianamente y teológicamente característico de nuestro tiempo. El instrumento teológico de procedencia griega, del que él se sirve en su propia teología, podrá ser ampliamente hijo de un pensamiento objetivista y cósmico en vigor *antes* del giro copernicano de la filosofía. Su pensamiento reflexiona quizás aún poco explícitamente sobre la historicidad del hombre y de su actividad intelectual y mira aún la historia de cerca con ojo simple y casi ingenuo. Pero no es menos cierto que Tomás se halla en el principio de aquel mundo que aún hoy es el nuestro, un mundo profano y no ya simplemente sacrai de un modo tangible. Él, en efecto, es el gran filósofo y teólogo de un sistema de amplio aliento, que reconoce todo aquello que es genuinamente real, colocándolo al mismo tiempo en el sitio que le compite en un gran ordenamiento. Es el teólogo que, yendo en contra de su propio ambiente conservadoramente pío, ha reconocido finalmente con todas las letras la autonomía de la filosofía. Es el teólogo para el cual Dios no es un momento particular, aunque sea el más alto, en el interior del mundo, sino aquel que opera en el mundo sólo a través de ''causas segundas'', a través de ralidades y fuerzas que son propias del mundo autónomo. Él se sitúa también en el origen de aquel proceso de reflexión teológica, en el cual la fe cristiana deja expresamente el mundo a su propia auto-

nomía y a su propia responsabilidad» *(Bekenntnis zu Thomas von Aquin,* en *Nuovi Saggi,* vol. V, ob. cit., páginas 19-20).

Coherentemente con esta imagen del filòsofo, Rahner opina que el pensamiento de la *Summa Theologiae* se debe dirigir a una visión del mundo ya no cosmocéntrica (como era la de los antiguos) sino antropocéntrica (como la de los modernos). Nuestro autor considera, en efecto, que el paso de la «filosofía de las cosas» a la «filosofía del hombre» representa un «cambio de época» en la historia del pensamiento, del cual ya no es posible prescindir: «Platón, Aristóteles, Tomás serán siempre filósofos actuales, siempre podrán decirnos algo «moderno». Sin embargo, queda como un dato de hecho (incluso si la teología practicada en el ambiente eclesiástico lo ha advertido solamente desde hace unos cuarenta años) que una filosofía actual y por lo tanto también la teología *no* puede o no debe permitirnos quedar atrasados en relación con la revolución antropológico-transcendental llevada a cabo por la filosofía moderna a partir de Descartes, Kant, a través del idealismo alemán (comprendidas las corrientes de oposición) hasta la fenomenología, la filosofía existencialista y la ontología fundamental de hoy» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 61).

Ciertamente, observa Rahner, «toda esta filosofía es, si así se puede expresar, profundamente cristiana (con pocas excepciones, como Blondel), en la medida en que se define como filosofía transcendental del sujeto autónomo... *(Ib.,* ps. 61-62). Sin embargo, «la misma filosofía es también profundamente cristiana (mucho más de cuanto han admitido aquellos que, partiendo de la filosofía escolástica moderna, la han criticado). En efecto, en una concepción radicalmente cristiana, el hombre no es un momento en el interior de un mundo constituido por cosas, ni está sometido a las coordenadas de conceptos ondeos derivados de él. El hombre es, en cambio, *el* sujeto de cuya libertad depende el destino de todo el cosmos» *(Ib.,* p. 62).

En conclusión, si el antropocentrismo constituye «el elemento cristiano presente en la situación histórica del espiritu moderno» *(Ib.)*, es posible, y hasta obligarorio, remitirse a él como el momento «ya imprescindible» de «una actualísima filosofía cristiana y por lo tanto de una, otro tanto actual, teología» *(Ib.).*

924. RAHNER: EL HOMBRE COMO «OYENTE» DE LA PALABRA.

La obra filosófica más notable de Rahner es *Hörer des Wortes* (1951, 1963), en la cual retoma algunas ideas de *Geist in Welt* (1939), desarrollándolas a la luz de una proyectada «ontología del hombre» dirigida a aclarar, sobre la base del método antropológico-transcendental, la constitutiva *apertura* del hombre a Dios y a su *posible* revelación.

Contrariamente a cuanto podría parecer a primera vista o a cuanto podrían sugerir algunas presentaciones manuelísticas, *Hòrer des Wartes* no es un libro fácil. al contrario, como ha observado C. Fabro, «se cuenta ciertamente entre los más arduos de la producción filosófica actual; por el estilo a menudo retorcido y huidizo, por la acumulación de expresiones de la más diversa procedencia, por la simultaneidad de los planos de consideración (lógico, óntico, ontológico, metafísico) y por el continuo paso de uno a otro, por el proceder extemporáneo de las citas tomísticas...» *(La svolta antropologica di Karl Rahner,* Milán, 1974, p. 29). Dificultad, hay que añadir, que resuena inevitablemente en cada *intento* (que quiera ser textualmente fiel) de exposición de su contenido.

«La esencia del hombre, escribe Rahner, es la absoluta apertura al ser en general; en una palabra, el hombre es espíritu. Esta es la primera proposición de la antropología metafísica» *(Uditori della parola,* cit., p. 66). En efecto, observa heideggerianamente nuestro autor, planteando el problema ontológico acerca del significado del ser del ente, el hombre ya manifiesta un conocimiento provisional del ser en general *(Ib.,* p. 67). Esta situación, que implica el «conocimiento» o la «transparencia» del ser del ente («omne ens est verum»), comporta también, según Rahner, que ser y conocer constituyen una unidad originaria, esto es, que sea «intrínseca a la naturaleza del ser del ente y la relación cognoscitiva consigo mismo» *(Ib.,* p. 68). Ahora, estando el conocerse, en su concepto originario, poseído por sí mismo, se sigue que un ente se posee a sí mismo en la medida en que es ser (Ib.). Obviamente, la forma en que cada ente se posee (o conoce) a sí mismo no es unívoca, sino análoga —en cuanto «el *grado* de conocimiento y autotransparencia (''subjetividad'') corresponde al grado de valor del ser» *(Ib.,* p. 77)— a lo largo de una escala que va desde los entes más bajos hasta la vida inmanente del dios trino *(Ib.,* ps. 75-82).

Por lo que se refiere al hombre, su apertura al ser consciente en el hecho de que el individuo puede escoger y juzgar a cada uno de los entes sólo sobre la base de un conocimiento aunque sea implícito e irreflexivo, del ser: «Toda afirmación, en efecto, se refiere a un ente determinado y se actúa sólo sobre el fondo de un conocimiento precedente, aunque sea implícito, del ser en general» *(Ib.,* p. 64). Este conocimiento inexpresado del ser *(unausdrücklische Seinsverständnis* es llamado *Vorgriff.* Con este término central de su construcción filosófica, que en la edición italiana es traducido por «percezione previa», nuestro autor alude, en efecto, a la pre-comprensión (o *pre-aprehensión*) del ser por parte del hombre. Tal asimiento anticipante del ser, puntualiza Rahner, se identifica con la capacidad, propia del espíritu humano, de prolongarse dinámicamente hacia la extensión indeterminada de todos los objetos posibles,

o sea hacia aquel horizonte *ilimitado* en el cual «se recortan» su *limitación* todos los objetos conocidos o cognoscibles.

La existencia de una percepción previa del ser explica dos fenómenos característicos de la condición humana: 1) «la inevitabilidad» de la interrogación metafísica; 2) la orientación «necesaria» hacia Dios. Por lo que se refiere al primer punto, Rahner declara que el problema metafísico es sólo la expresión formal y reflejo de nuestro quehacer cotidiano con el ser: «el problema ontológico universalísimo es sólo la formulación más universal, revertida de una forma problemática, del juicio que el hombre como tal pronuncia siempre y necesariamente en cada pensamiento y acción suyos» *(Ib.*, p. 157). Tanto es así que la metafísica abstracta del filósofo no es otra cosa que la conceptualización explícita de la metafísica concreta del hombre común. Por lo que se refiere al segundo punto, Rahner sostiene que con la ilimitada apertura del ser también se confirma necesariamente al mismo tiempo (*mitbejaht*)la apertura al Absoluto: «Con la necesidad con que se efectúa esta percepción previa... se confirma ya, aunque no se nos la represente, la existencia de un ente que tiene la posesión del ser, es decir, de Dios» *(Ib.*, ps. 94-95). En efecto, escribe Rahner en uno de los pasajes-clave de su disertación, nosotros podemos experimentar lo finito sólo en virtud de la pre-comprensión del Absoluto *implícita* en la percepción previa: «Die *Bejahung* der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer Mòglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt, durch den die Begrenzung des endlichen Seienden, allererst als solche erkannt wird» *(Hórer des Wortes*, 2ª ed. Munich, 1963, p. 84); «La *afirmación* de la perfección real de un ente postula como condición de su posibilidad la afirmación de un esse absolutum. Esto ya se confirma implícitamente en la percepción previa del ser en general, a través de cuya limitación el ente finito es conocido en primerísima línea como tal» *(Uditori della parola,* cit., p. 95).

Según Rahner, que con estas explicaciones no está demostrando la existencia de Dios (como han opinado algunos críticos) sino nuestra *apertura* gnoseológica y metafísica al Absoluto, la percepción previa no equivale a «una prueba puramente a priori de Dios» o, más exactamente (como se debería decir para prevenir equívocos), a una asunción a priori de la *idea* de Dios, puesto que la *Vorgriffy* su vastitud «se pueden conocer sólo como condición real y necesaria de todo conocimiento de un ente real, de lo cual son condición necesaria» *(Ib.).* O sea, aquello que nosotros llamamos conocimiento o experiencia transcendental de Dios es un *conocimiento aposteriórico* en cuanto... sucede sólo y siempre en el encuentro con el mundo... en este sentido tiene razón la tradición secular escolástica cuando subraya, contra el ontologismo, que el hombre posee *solamente* un conocimiento aposteriórico de Dios a partir del mundo»

(Corso fondamentale sulla fede, cit., p. 81). En otros términos, la deducción rahneriana hace hincapié en el hecho de que nosotros, no pudiendo percibir nada empírico y limitado si no es en el fondo de un *ilimitado* horizonte de ser, no podemos dejar de tener una noción, aunque sea vaga y confusa, del infinito —y por lo tanto de conocer *implícitamente* a Dios: «Por esto Santo Tomás, refieriéndose naturalmente a los seres capaces de conocimiento intelectivo, puede decir con toda verdad: ''omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito''» *(Uditori della parola,* cit., p. 96).

Todo esto implica que el hombre es «espíritu», o sea que él vive su vida «en continua tensión hacia el Absoluto, en una apertura a Dios» *(Ib.,* p. 97). Esta situación, advierte nuestro autor, no es una circunstancia que pueda verificarse o no en el hombre, a su «beneplácito», puesto que es la estructura misma que lo hace tal: «Él es hombre solo porque está en camino hacía Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. Él es siempre el infinito totalmente abierto a Dios» *(Ib.,* ps. 97-98). Tanto es así, añade Rahner en una nota, que «No es él quien abre por sí mismo la relación con Dios: su apertura le es intrínseca por sí: él sólo puede "neutralizarla" o "acogerla" *(Ib.,* p. 98, nota n. 9). La tesis según la cual el hombre, *antes* de formarse la *idea* explícita de Dios y de hablar sobre Él, está ya en posesión de una comprensión original y no reflexiva del Absoluto, es una de las convicciones más radicales de Rahner, sobre la que ha insistido repetidamente en todas sus obras, y sobre todo en el *Curso fundamental sobre lafe:* «El conocimiento de Dios siempre se produce de manera atemática y desprovisto de nombre, y no existe solamente desde el momento en que comenzamos a hablar. Cada discurso al respecto, aunque necesario, remite sólo y siempre a esta experiencia transcendental como a aquella en la cual aquello que llamamos "Dios" se dice siempre silenciosamente al hombre» (ob. cit., p. 41).

Verificada la existencia de una relación primordial con el Infinito, parecería que Dios es «el ser siempre abierto y revelador» y que su luz ha «brillado» desde siempre en todo hombre. Pero en tal caso no tendría sentido hablar de una revelación (histórica) de Dios, puesto que Él sería desde siempre el-ya-completamente-revelado. Surge así el problema: «de qué manera una antropología y una metafísica cristianas deben explicar la naturaleza del hombre para hacer que, a pesar de su transcendencia sobre el ser en general y la transparencia interior del ser, esta transcendencia no anticipe el contenido de una posible revelación y siga siendo posible por lo tanto una libre apertura de Dios...?» *(Ib.,* p. 106). Rahner intenta resolver la cuestión en páginas de lo más enredadas y repetitivas, que, reducidas a lo asencial, llevan a las conclusiones siguientes.

En primer lugar, Dios no es en modo alguno el Ser totalmente abierto porque el hombre, en virtud de la finitud de su espíritu, «no puede

alcanzar por sí mismo un conocimiento positivo de aquello que "trasciende" el ámbito del mundo finito, aunque el más allá, presente en la experiencia transcendental del límite, condicione y haga posible su conocimiento sensible» *(Ib.,* p. 109; cfr. *Ib.,* p. 117). Por lo demás, el hecho mismo de que el hombre se plantee la *pregunta* acerca del ser es signo de que él *no* conoce el ser (y por lo tanto) a Dios en toda su cognoscibilidad y transparencia: ««Si así fuera, o el hombre debería "poseer" de un modo absoluto "el ser", y ser Dios mismo, o bien el ser absoluto de Dios debería mostrarse al hombre por sí mismo. Pero si el hombre poseyera en una medida absoluta el ser en su propia transparencia o *esta* transparencia fuera en él el principio inmediato de su autorrealización en la que en lenguaje teológico llamamos beatífica, el ser problematicable y afirmado tan transparente en sí no podría al mismo tiempo ser para él originariamente problemático» *(Ib.,* p. 118).

En segundo lugar, Dios aparece frente al hombre, ser inteligente y libre, como una Potencia inteligente y libre que lo sujeta: «Dios es el fin de la percepción previa del espíritu humano precisamente en cuanto aparece como potencia libre frente a lo finito» *(Ib.,* ps. 123-24), «el hombre siendo inteligente, en el conocer en cuanto tal el ser absoluto, se encuentra frente a él como frente a una *persona* libre y dueña de sí misma» *(Ib.,* p. 124). Ahora, delante de este Dios libre —y de las posibilidades aún no agotadas de su libertad— el hombre no puede dejar de esperar, con amor, su posible automanifestación. Es verdad que el hombre no sabe aún *si* y *cómo* el Ignoto libre, que escapa a sus cálculos, tiene intención de actuar: «Dios es el *misterium imperscrutabile,* cuyos caminos son inexplorables y cuyas decisiones son imprevisibles» *(Ib.,* p. 127). Sin embargo, él no puede eximirse de «tender» el oído hacia lo Eterno, en la esperanza de que este último rompa su silencio y abre sus abismos al espíritu finito. Por lo cual, si la primera proposición de la antropología metafísica de Rahner sostiene que «el hombre es espíritu», la *segunda* afirma que «el hombre es ente que, amando libremente, se encuentra ante el Dios de una posible revelación» *(Ib.,* p. 145).

Pero el hombre es el ente-en-espera de Dios, «dónde está en la existencia del hombre el punto concreto en el cual puede «tender» el oído a una posible revelación de Dios, para poderle oír realmente, en el caso de que ésta, como autoapertura de Dios, suceda efectivamente o haya sucedido?» *(Ib.,* p. 149). ¿Quizás tal revelación habrá que buscarla o hipotetizarla en la pura interioridad del espíritu, en el «éxtasis» del alma fuera del espacio y del tiempo o en la obscura interioridad de un «sentimiento profundo» en cuya infinita ansia habla el infinito? *(Ib.).* A estas preguntas Rahner responde que no es posible determinar aprioristicamente *un* lugar privilegiado de la revelación, «de modo que se lo pueda reponer en una parte bien definida de la constitución esencial del hombre»

(Ib., p. 153). La única tesis a priori que se puede afirmar a este propósito —sin implicar una limitación previa de los modos de la revelación divina— es que ella deberá tener como lugar efectivo el hombre mismo *(Ib.,* p. 154).

Ahora, puesto que el hombre es por naturaleza espíritu, y el espíritu, en cuanto libertad encarnada en el espacio y en el tiempo, es por naturaleza historia e historicidad, el «lugar» de una posible revelación divina será necesariamente la *historia* del hombre *(Ib.,* p. 155). Además, puesto que el ser extra-mundano de Dios, mientras el hombre siga siendo lo que es, no puede manifestarse directamente (como sucederá en la visión beatífica) sino sólo a través de la palabra entendida como «signo representativo de aquello que no es dado en sí mismo» *(Ib.,* p. 153) — se sigue que la revelación de Dios coincidirá con la palabra en forma humana, de Dios. Estamos por lo tanto en la *tercera* y última proposición de la antropología metafísica de Rahner: «el hombre es el ente que en la historia debe tender el oído a una eventual revelación histórica de Dios a través de la palabra humana» *(Ib.,* p. 208). En este punto, habiendo demostrado la idoneidad del hombre hacia la revelación y habiendo establecido algunas condiciones transcendentales de ella —en base al principio de que «Dios puede revelar sólo aquello que el hombre puede escuchar» *(Ib.* ps. 153-54)—, la filosofía ya ha agotado su misión de «antropología teológica fundamental». En su lugar aparece pues la teología positiva que se ocupa del *hecho* (y ya no de la simple *posibilidad)* de la revelación.

925. RAHNER: EL OPTIMISMO SALVÌFICO UNIVERSAL.

Si como filósofo Rahner se ha concentrado sobre todo en la constitutiva apertura del hombre a Dios y en los presupuestos antropológico-transcendentales de la Revelación, como teólogo se ha movido en casi todos los campos de la fe cristiana, aportando siempre —como lo demuestra el enciclopédico corpus de los *Schriftenzur Theologie*— una impronta original.

El núcleo temático e histórico de la teología de Rahner está constiotuído por la «gracia salvificante», entendida como misterio supremo en el que se apoya toda la Revelación y vida de la Iglesia. Remitiéndose a las enseñanzas del Concilio Vaticano II (que a su vez se remite a M. J. Scheeben), nuestro autor afirma la existencia de una «jerarquía» entre los misterios y la posibilidad de reconstruir, partiendo de un misterio principal, toda la arquitectura de las verdades cristianas. En efecto, «si Trinidad y encarnación están implícitas en el misterio de la gracia, se entenderá que la gracia no solamente forme *parte* del núcleo de la realidad

de la revelación y de la salvación, sino que lo constituya» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 58). En la base del interés rahneriano por la gracia, que es el misterio que toca al hombre *desde más cerca,* no está solamente la perspectiva «antropocéntrica» en la cual se mueve su pensamiento, sino también una «preocupación» teológica de primer orden: la posibilidad *universal* de la salvación. Problema que representa quizás —a nuestro parecer— el aspecto humanamente e intelectualmente más característico de su obra de teólogo.

Según Rahner, el cristiano no debe sentirse miembro de un pequeño grupo de «esotéricos» o de «fanáticos» que creen ser los únicos y exclusivos depositarios de la gracia y de la salvación (cfr. *Nuovi Saggi.*, vol. I, cit., ps. 667-68), sino «un hombre que no quiere un paraíso del que otro sea exlcuído de entrada» *(Nuovi Saggi,* vol. V, cit., p. 696), o sea un individuo persuadido de la necesidad «de atribuir también a los no cristianos una *chance* de salvación» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 639). En efecto, se ha preguntado toda su vida este teólogo, preocupado por la suerte *eterna* de gran parte del genero humano: «¿Puede quizás el cristiano creer, aunque sea solamente por un instante, que un innumerable grupo de sus hermanos se pierda? ¿Puede admitir que el inmenso grupo de criaturas humanas no sólo vivientes antes de la venida de Cristo, desde la más remota antigüedad (cuyos horizontes cada vez son llevados más hacia atrás por la paleontología), sino también los vivientes en el presente y los destinados a llegar al mundo en el futuro, sean por principio excluidos inevitablemente de la plenitud de la vida y despiadadamente condenados a una eterna oscuridad?» *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 761).

Rahner considera que «el optimismo salvifico universal» representa «uno de los resultados más notables del Vaticano II» *(Nuovi Saggi,* vol. V, cit., p. 683) y «uno de los fenómenos más sorprendentes del desarrollo de la consciencia de la fe» por parte de la Iglesia —sobre todo «ante el mundo profano y extracristiano» *(Ib.,* p. 686). En consecuencia, él declara «sorprenderse» bastante al constatar cómo durante el Concilio «ha habido pocas controversias sobre tal optimismo salvador, cómo el ala conservadora ha presentado poca oposición sobre este punto, cómo una cosa de este tipo ha pasado inobservada en el palco...» *(Ib.,* p. 683). No obstante, insiste nuestro autor, refiriéndose a la segunda tesis según la cual Dios concedería la posibilidad de salvación también a los no-cristianos y a aquellos que han ignorado el Evangelio, «quien conoce un poquito la historia de la teología y de las declaraciones magisteriales de la Iglesia, no acabará nunca de maravillarse... En su oído, en efecto, resuena aún la frase: quien no cree será condenado. Él piensa en la doctrina agustiniana de la "masa condenada" de la cual Dios en su inefable gracia salvará un grupo de elegidos, mientras todos los otros no *bautizados* seguirán en su justo castigo. Recuerda cuántos teólogos han existido

hasta el día de hoy, los cuales, apoyándose en sutiles diferencias doctrinales, nunca han querido comprender el sentido de la afirmación mencionada por nosotros [la concerniente a la universal voluntad redentora de Dios], o bien han tratado siempre de eludir su significado simple y claro, su fuerza, aferrándose en cavilosas sutilezas» *(Nuovi saggi,* vol. I, cit., p.679).

El propio Rahner recuerda algunas de estas «sutilezas»: aquella según la cual los no-cristianos no serían capaces de creer porque no tienen la revelación histórica de la palabra divina «y sin una auténtica fe, ninguna salvación es posible» *(Ib.,* p. 68); aquella según la cual los no-cristianos, siendo como menores de edad y por lo tanto no aptos para la salvación, alcanzarían solamente el anti-infierno (el «limbo»), como los niños que mueren sin ser bautizados (Ib.); aquella según la cual los no-cristianos no estarían comprendidos en la revelación y en la gracia por justa sentencia, ya que ellos, por su grave culpa contra la ley natural, se habrían hecho indignos, desde el principio de tal encuentro con la revelación verbal y con la gracia divinizante (*Ib.*);aquella según la cual los no-cristianos deberían por lo menos haber vislumbrado la revelación primordial acaecida en el paraiso terrestre— como si esta última, observa nuestro autor, hubiera «podido transmitirse, a través de algo como son dos milenios de años» *(Ib.).*

Los documentos conciliares a los que se refiere Rahner para defender su propio optimismo salvifico son substancialmente la *Lumen gentium* (n. 16 del segundo capítulo), la *Gaudium et spes,* (ns. 19-21-22 del primer capítulo de la primera parte) y el Decreto sobre las misiones (n. 7). En estos escritos se reconoce en efecto, como proclama la *Gaudium et spes,* que «Cristo... ha muerto por todos (cfr. *Rom.* 8,32) y la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina», por lo cual «debemos suponer que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de participar, en el modo que Dios conoce, del misterio pascual» *(Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* cap. I, n. 22). Sin embargo, los documentos vaticanos, como indica el mismo Rahner, no sólo motivan su opinión «con extrema brevedad y genericidad» *(Nuovi Saggi,* vol. III, cit., p. 227) sino que declaran que «solamente Dios conoce los caminos a través de los cuales los cristianos alcanzan la salvación y la justificación» *(Ib.,* p. 228). Nuestro autor opina en cambio que el teólogo debe reflexionar *ulteriormente* sobre tales problemas, a costa de recorrer «vías aún inexploradas» *(Ib.).* Además, él estima que no existe ««algún motivo» para no extender incluso a los ateos las lapidarias declaraciones conciliares acerca de los hombres de «buena voluntad», en cuanto sería «arbitrario» reconocer «en línea de principio a un pagano politeísta, definido por Pablo como "sin Dios" (*Ef.* 2,12), una posibilidad de salvación esencialmente mayor que la que se atribuye a un ateo

moderno, cuyo "ateísmo" personal es ante todo el producto de su situación social» *(Ib.,* p. 225).

La doctrina de la existencia de una eficaz voluntad salvífica de Dios es desarrollada por Rahner a través de una original utilización de los conceptos de «gracia», «revelación» y «salvación». Tomando posición ante el problema de si la gracia es un don creado o increado, nuestro autor afirma que no es la comunicación de una verdad sobrenatural distinta a Dios, sino la comunicación misma de Dios a los hombres, en cuanto Él, queriendo que todos se salven (cfr. 1 *Tim.* 2,4) no puede dejar de «ofrecerse» a cada uno. En consecuencia, la gracia constituye un «existencial» de la condición humana concreta *(Corso fondamentale sulla fede,* cit., p. 163). En efecto, Dios, según Rahner, es el Ser que llena, por medio de una oferta absoluta, el *vacio* que está en el hombre bajo la forma de una pregunta igualmente absoluta: «la transcendencia del hombre ya en un principio es querida como el espacio de una autocomunicación por parte de Dios, en la cual solamente tal transcendencia encuentra su realización total. El vacío de la criatura transcendental existe en el orden que es el único real, porque la plenitud de Dios crea este vacío *con el fin* de participarle de sí mismo» *(Ib., p.* 171).

El hecho de que la gracia se haya concedido a los hombres como «existencial de su existencia concreta» *(Ib.,* p. 175) y represente por lo tanto un «existencial perenne» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 631) no excluye obviamente su carácter «sobrenatural». En otros términos, si bien el hombre está constitutivamente «abierto» a la gracia, esta última, en cuanto «existencial sobrenatural» es el fruto de un *gratuito y* amoroso don de Dios: «Nos adentramos... en el corazón de la concepción cristiana de la existencia cuando decimos: el hombre es el evento de una libre, absoluta autocomunicación gratuita y perdonante por parte de Dios». *(Corso,* cit., p. 161). En consecuencia, puntualiza nuestro autor, lo existencial de la gracia no se convierte en algo «natural» por el hecho de que sea concedida a *todos* los hombres» *(Ib., p.* 175). La universalidad de la gracia comporta la universalidad de la *revelación* de Dios al individuo. En efecto, si la gracia divina no está «a unos pocos... intermitente y puramente individualista, sino que es la íntima y sola dinámica perenne y universal de todo suceso humano» *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 681), hay que admitir a la fuerza que «siempre en la historia de la humanidad debe estar operando una revelación sobrenatural de Dios dirigida a la humanidad y de modo tal que alcance efectivamente a cualquier hombre» *(Corso,* cit., p. 201). Pero si siempre llueve la gracia y la revelación se «despliega» o «brilla por todas partes» *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 681) debe existir una posibilidad de salvación en *todo* punto del espacio y del tiempo. Es más, la historia del mundo llega a ser historia de la salvación, sin que ésta excluya la posibilidad paralela de la perdición, en

cuanto «la salvación no operada en libertad —avisa católicamente Rahner— no puede ser salvación» *(Corso,* cit., p. 200).

A la previsible objeción según la cual una gracia universal, una revelación *universal* y una posible salvación *universal* podrían, entre otras cosas, disminuir: a) el alcance de la revelación *histórica;* b) la función *imprescindible* de la Iglesia en el proceso de la salvación; c) la importancia *fundamental* de las misiones, nuestro autor responde con una serie de argumentaciones entrelazadas. La primera dificultad encuentra, por parte del propio Rahner, una formulación pregnante: «si Dios desde siempre y en todo lugar se ha comunicado en si mismo, en su Pneuma santo..., si toda la historia de la creación ya se encuentra sujeta por una autocomunicación divina..., entonces parece que por parte de Dios ya no pueda verificarse nada nuevo» *(Ib.,* ps. 190-91). Dicho de otro modo: qué relación existe entre la revelación universal de Dios a través de la transcendencia humana y la particular e histórica de Dios a través de Cristo? Según Rahner, el único modo correcto de conciliar «el suceso histórico y el espacio-temporalmente puntiforme de la cruz» *(Ib.,* p. 406), o sea la revelación «categorial» con la auto-oferta universal de Dios, o sea con la revelación «transcendental», es vislumbrar, en la primera, la punta o el completamiento esencial de la segunda: «la historia de la revelación tiene su vértice absoluto cuando la autocomunicación de Dios a la realidad criatural espitritual de Jesús... alcanza para tal realidad y por lo tanto para todos nosotros su meta insuperable» *(Ib.,* p. 233).

A la segunda objeción, la relativa a la posibilidad de una salvación universal que parecería disminuir la necesidad de la Iglesia y de una fe eclesialmente explícita con el fin de la salvación, Rahner responde que: «debiendo nosotros tener presente ambos principios juntos: la necesidad de la fe cristiana y la universal voluntad salvifica del amor y de la omnipotencia divina, nos es posible hacerlo únicamente de una manera. La manera es la siguiente: todos los hombres deben, bajo cierto aspecto, pertenecer a la Iglesia... A su vez, eso quiere decir que deben existir varios grados de pertenencia a la Iglesia» *(Nuovi Saggi,*vol. I, cit., p. 761). En efecto, continúa nuestro autor, por un lado deben existir grados de sentido *ascendente,* que van del simple bautizo a la profesión de la fe cristiana y al reconocimiento del gobierno visible de la Iglesia, para llegar después hasta la comunión de vida en la eucaristía y en la santidad realizada. Por otro lado deben existir también en sentido *descendente*, pariendo del hecho explícito de haber recibido el bautismo para llegar hasta un cristianismo no-oficial o anónimo *(Ib.).*

926. RAHNER: LOS CRISTIANOS ANÓNIMOS.

La tesis de la posibilidad universal de la salvación desarrollada por Rahner desemboca pues en la doctrina de los llamados «cristianos anónimos» *(Die anonymen Christen)*, que representa uno de los conceptos más interesantes, pero también más discutidos y atacados, de su teología.

Nuestro autor reconoce que la expresión «cristianos anónimos» puede suscitar «alguna dificultad» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 622) aunque considerándola «inevitable, mientras no se avance una propuesta mejor» *(Nuovi Saggi,* vol. V, cit., p. 694). En efecto, el adjetivo «anónimo» implica que a la cosa connotada le falta el nombre, «pero por el hecho de que una semilla no sea aún una planta desarrollada, no se dice que se le deba negar el nombre que la planta, en el cual está destinada a desarrollarse, lleva» *(Ib.,* p. 693). En todo caso, según Rahner, un hombre puede ser llamado cristiano anónimo cuando «por un lado, de hecho ha aceptado libremente, a través de la fe, la esperanza y la caridad, el ofrecimiento de la autoparticipación sobrenatural por parte de Dios y, por otro lado, no es aún simplemente un cristiano desde el punto de vista social (a través del bautismo y la pertenencia a la Iglesia) y en su conciencia objetivamente (a través de la fe cristiana explícita, brotada de la escucha del mensaje cristiano explícito)» *(Ib.,* p. 681). En otros términos, cristiano anónimo o «implícito» es aquel que, aun encontrándose fuera del perímetro social de la Iglesia y aun no siendo cristiano en un sentido «eclesial kerigmático, institucional, categorial histórico» *(Ib.,* p. 682) resulta hallarse en posesión de la gracia santificante y aparece por lo tanto «justificado y santificado, hijo de Dios, heredero del paraíso, positivamente dirigido por la gracia a su salvación eterna y sobrenatural aún antes de haber aceptado un credo explícitamente cristiano y de haber recibido el bautismo» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., ps. 624-25).

Todo esto sucede porque Dios, como sabemos, se auto-participa (o revela) a todos a través del existencial sobrenatural de la gracia y por lo tanto concede a todos la posibilidad de la fe y de la salvación «aun sin contacto con la predicación explícita del Evangelio» *(Nuovi Saggi,* vol V, cit., ps. 692-93). Y puesto que la salvación alcanzada o alcanzable por cualquier hombre es la salvación de Cristo o *propter Christum* —en cuanto «otra salvaión no existe» *(Saggi di antropologia soprannaturale,* Roma, 1969, p. 566; cfr. también *Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 762)— aquel que se deja «coger» por la gracia es necesariamente un *crsitiano* aunque lo sea de un modo «implícito». La teoría del existencial sobrenatural permite por lo tanto, según Rahner, poner un rayo de luz sobre aquello que los textos del Concilio no se «atreven» a aclarar: esto es, cómo puede existir, en un hombre sin Evangelio, una fe sobrenatural en Dios. En verdad, puntualiza Rahner, esta fe es operante siempre que un hombre, acep-

tando su propia apertura al Infinito, y por lo tanto a sí mismo, acepte al mismo tiempo el auto-ofrecimiento gracioso de Dios, pero todo esto ¿no está en conflicto con la falta de consciencia, por parte de todos los hombres, de ayer y de hoy, de la auto-comunicación de Dios? Y, ¿cómo puede un ateo convencido pertenecer al grupo de los cristianos anónimos?

A esta dificultad, nuestro autor, responde distinguiendo entre transcendental y atemático y plano categorial y reflejado, o sea entre consciencia *implícita* («en lo profundo del corazón») y consciencia *explícita* (a nivel verbal y conceptual). Sobre esta base nuestro autor llega a contemplar la posibilidad de una auténtica fe «interior» incluso en quien se profesa ateo «de palabra», y de una efectiva incredulidad «de corazón» también en aquel que se declara «verbalmente» creyente. En otros términos, la distinción rahneriana entre plano profundo y plano reflejado contempla la eventual coexistencia entre «ateísmo categorial» y «teísmo transcendental», y, viceversa, entre «teísmo categorial» y «ateísmo transcendental». En efecto, aclara nuestro teólogo, «la aceptación categorial de Dios, hecha en el nivel de la teoría, y la decisión categorial no representan aún una garantía de que el hombre tome realmente en serio, también en las dimensiones más profundas de su libre decisión transcendental, la relación transcendental y necesaria que lo ate a Dios. En palabras más simples: Puede verificarse que un hombre o sin más un "cristiano" acepte a Dios en la objetivación de su propio conocimiento y de su propia libertad. Puede verificarse que llegue a declararse "teísta" y crea atenerse a las normas morales fijadas por Dios: y con todo seguir negando a Dios en el fondo de su corazón pecando contra la moral y la fe. Todo esto no es menos posible de cuanto lo sea la coexistencia entre un ateísmo categorial y un ateísmo transcendental...» (*Nuovi Saggi*,vol. III, cit., ps. 237-38).

Según Rahner, la doctrina de los cristianos anónimos no comporta de ningún modo la inutilidad de la predicación explícita. En efecto, el cristianismo anónimo precede ciertamente, pero no convierte en superfluo al cristianismo explícito; es más lo *reclama* para su misma esencia y dinámica específica *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 632). De ahí el permanente valor del impulso misionero: «Sería estúpido pensar que el argumento del "crsitianismo anónimo" disminuye la importancia de la misión, de la evangelización, de la palabra de Dios, del bautismo y así sucesivamente *(Nuovi Saggi,* vol. I, cit., p. 770). Es más, replica nuestro autor, la concepción del cristianismo anónimo puede servir como indispensable postulado o como fecunda premisa del esfuerzo misionero: «por ejemplo, un japonés, estudiante de teología pastoral en Japón, me decía que tal teoría constituye para él el presupuesto necesario que le permite desarrollar la obra misionera, porque así puede llamar al cristiano anónimo presente en el pagano y no simplemente adoctrinarlo desde el exterior con una enseñanza» *(Nuovi Saggi,* vol. IV, cit., p. 695).

A pesar de estas puntualizaciones, la teología rahneriana de la salvación ha dado pie a distintas críticas (para algunas de las cuales, y para la bibliografía correspondiente, cfr. ANITA RÒPER, / *cristiani anonimi*, trad. ital., Brescia, 1967). Por ejemplo, se ha sostenido que si un hombre puede llamarse *auténticamente* cristiano sólo en virtud de su plena y *explícita* pertenencia a la Iglesia de Cristo (sellada por el bautizo) no existirá ningún cristiano «anónimo», y mucho menos, un cristianismo anónimo. O bien se ha replicado que Rahner, más allá de las sutilezas verbales, acaba objetivamente por poner en duda el rol *decisivo* de la Iglesia en el interior de la economía de la salvación y el alcance *vital* de las misiones. O bien se ha acusado a nuestro autor de manipular *libremente* los datos de la Revelación y de hacer teología especulativa en detrimiento de la positiva: «Pero aquí ¿no se ha razonado demasiado? Da la impresión de que en Rahner la razón no hace ya de esclava sino de señora» (B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo,* vol..I, cit., p. 154).

Además se ha destacado que Rahner, con su doctrina del ateísmo, ha ido bastante más allá del moderado optimismo salvifico de la Iglesia, enfrentándose no sólo a la Biblia y sus invectivas contra los no creyentes (que él interpreta en el sentido de simples "discursos de amenaza") sino también a algunas declaraciones magisteriales del propio Vaticano II. Por ejemplo, en la *Lumen gentium* se dice que «el Santo Concilio... enseña, apoyándose en la Sagrada Escritura y en la Tradición , que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, porque sólo Cristo, presente entre nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia, es el Mediador y el camino de la Salvación, y Él mismo, incluyendo expresamente la necesidad de la fe y del bautismo (cfr. *Marco* 16,16; *Juan* 3,5), ha confirmado al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la cual los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por esto no pueden salvarse aquellos hombres que, aun no ignorando que la Iglesia católica ha sido fundado como necesaria por Dios mediante Jesucristo, no quieran entrar en ella o en ella perseverar» *(Constituzione dogmática sulla Chiesa,* n. 14). En efecto, la teoría de los cristianos anónimos ¿no corre quizás el riesgo de resolverse —contra todo proyecto dialógico y ecuménico— en un intento manifiesto de «fagocitación» de las otras religiones y visiones del mundo, reducidas, todas ellas, a formas anónimas del cristianismo?

Incluso prescindiendo de las críticas al concepto de cristianismo anónimo, la figura de Rahner, en el interior del área católica, ha estado en el centro de un vivo debate, que ha visto alternarse, en sus extremos, a exaltadores y a denigradores. Así, mientras para algunos ha parecido una especie de «escribano del Espíritu Santo» (así fue saludado en tiempos del Concilio), a otros les a parecido un «corruptor» del tomismo y uno

de los mayores responsables de la crisis actual de la Iglesia: «¿No podremos entonces decir, parafraseando una expresión de Santo Tomás dirigida a Averroes, que Rahner "*.... non tam est thomista, quan philosophiae thomisticae depravator*"? No hay, en efecto, noción fundamental de la metafísica tomista que Rahner no haya transtornado y convertido en irreconocible» (C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner,* cit., p. 202); «Las fórmulas y perspectivas insólitas a las que él ha llegado, no sólo en filosofía sino también en teología (rozando el relativismo de las fórmulas dogmáticas)... son el síntoma de la turbación profunda que su obra está produciendo en todos los niveles en la vida de la Iglesia...» *(Ib.,* p. 15). En una posición intermedia se sitúan aquellos estudiosos católicos que, partiendo de formas más articuladas de análisis y de juicios, vislumbran en su figura un símbolo de las grandezas y de los límites del período conciliar.

927. VAHANIAN: EL CRISTIANISMO EN LA ÉPOCA DE LA MUERTE DE DIOS.

Una de las principales características del pensamiento teológico de la postguerra ha sido la explosión de las «teologías de la secularización» (§929) y de las «teologías de la muerte de Dios» (§931). De tales movimientos Vahanian y Robinson han sido considerados a menudo «exponentes» o, por lo menos, «precursores». En realidad, como resulta claro con la distancia del tiempo, ellos no han sido ni una cosa ni otra.

No han sido «exponentes» de las teologías de la muerte de Dios en cuanto se han limitado a una constatación histórico-sociológica del eclipsarse de Dios en nuestra civilización (Vahanian) o a una crítica de las interpretaciones metafísicas y sobrenaturalísticas del cristianismo (Robinson), sin con ello llegar a hacer de la muerte de Dios un principio de metodología teórica, o sea un dato con una función normativa respecto a toda posible construcción teológica. Vahanian y Robinson no han sido tampoco «precursores» de tales teologías (según otro lugar común), por cuanto, si se examinan atentamente las fechas, se observa por ejemplo que *The Death of God* de Vahanian es de 1961, pero también lo es *The New Essence of Christianity* de Hamilton. Análogamente, *Honest to God* de Robinson es de 1963, pero del mismo tiempo lo son también *The Secular Meaning of the Gospel* de P. van Burén y *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* de T. Altizer (del mismo período son también algunas conferencias de Cox, posteriormente recogidas en *God's Revolution and Man 's Responsability* de 1965, que contienen *in nuce* y por lo tanto en forma más radicalizada, algunos motivos típicos de *Secular City,* de 1965). La relación que une a Vahanian y Robinson a las citadas

corrientes es de otro tipo y consiste, más exactamente, en la participación en una análoga «atmósfera» teológica y cultural calificada por la reflexión, aunque sea seguida diversamente en el progresivo declive, en el hombre metropolitano del siglo **XX,** de las tradicionales imágenes religiosas de Dios y, en el límite, de Dios mismo.

GABRIEL VAHANIAN (de la Église Reformée de France) nació en 1927 en Marsella. Realizó sus estudios en Grenoble, en la Sorbona, en la Facultad de teología protestante de París y en el Theological Seminary de Princeton. De 1955 a 1958 fue profesor en la Universidad de Princeton y, a continuación, Director of Graduate Studies in Religión en la Universidad de Syracusa. Su obra más importante e influyente es *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era* (Nueva York, 1961). El punto de partida de Vahanian es la constatación del progresivo abandono, por parte de la cultura occidental actual, de la comprensión cristiana del hombre y del mundo: «Así como en nombre de la libertad, de la dignidad humana y de la autodeterminación, las antiguas colonias repudian ahora a las naciones que (si bien tal vez inconscientemente) les enseñaron el significado de estos ideales, la cultura occidental se está desacostumbrando del espíritu cristiano que hasta ahora la ha alimentado» *(La morte di Dio,* trad. ital., Roma, 1966, p. 27). En efecto, nuestra visión de las cosas «no es ya transcendentística, sino inmanentística, no es ya sagrada o sacramental, sino laicista o profana» *(Ib.,* p. 28) y nosotros vivimos, como ya había sostenido Nietzsche, en el tiempo post-cristiano de la muerte de Dios: «El período *post mortem Dei* se divide en dos épocas distintas, cuyo punto de encuentro está grosso modo entre las dos guerras mundiales. Hasta entonces, la muerte cultural de Dios significó algo *anti*-cristiano; después y hasta hoy la muerte de Dios significa algo de enteramente *post*-cristiano» (P. RAMSEY, *Prefazio* a *La morte di Dio,* cit., p. 13). A pesar de las perdurables manifestaciones de «religiosidad», el cristianismo de nuestra época sufre en efecto «no de una muerte cruel, sino una dulce eutanasia» *(La morte di Dio,* cit., p. 28).

Ante esta situación nuestro autor no pretende hablar como teólogo, sino fundamentalmente como historiador y como sociólogo: «yo intento en la páginas siguientes demostrar históricamente, pero brevemente, algunos precedentes de esta gradual corrosión y autoinvalidación del cristianismo» *(Ib.,* p. 28). En otros términos, aquello que importa en Vahanian no es la enunciación de un nuevo verbo hecho objetivo (o considerado como tal) que es eclipse de Dios y del cristianismo en el ámbito de nuestra civilización. A su juicio, nosotros vivimos en una «post-christian era» por una serie de razones interconexas. En primer lugar «porque el cristianismo ha decaído en la religiosidad» dejando de definirse en términos de fe bíblica y adquiriendo los atributos del «moralismo» o los de «un estado de bienestar psicológico y emocional» *(Ib.,* p. 192). Per-

suadido barthianamente y bonhoefferianamente de que la «religiosidad» no es expresión de fe genuina, sino sólo de infantilismo egoistico e idolàtrico, Vahanian reduce la religiosidad triunfante en América y en otras zonas del mundo a pura «religionite» que nace de la decadencia del auténtico espíritu cristiano: «la laicización del cristianismo no se ha visto acompañada de la eliminación del sentimeinto religioso. En sus formas más bajas aquel sentimiento ha crecido hasta llegar a ser una polulante «religionite». La religiosidad actual por eso no es ní cristiana ni puramente laica. Es idólatra...» *(Ib.,* p. 169). En consecuencia, contra aquellos creyentes que de vez en cuando se pavonean de un presunto «renacimiento de la fe», nuestro autor hace notar que la religiosidad, empezando por la «formal, inocua y más bien higiénica» del hombre común, es «el maquiavelo con el cual el secularismo triunfa sobre la fe en Dios» *(Ib., p.* 64).

Es más, la religiosidad actual y la mentalidad corriente dei humanismo no-cristiano no resultan ser, en última instancia, manifestaciones concomitantes: «En el fondo ambas son antropocéntricas e inmanentísticas. La primera vende dioses en lata, la segunda el hombre en lata».

Ahora, sigue nuestro autor, es precisamente «esta religiosidad, más que cualquier madurez ecuménica, lo que promueve la participación interconfesional y no confesional en los hechos religiosos de masas. Aunque haya pasado mucho tiempo desde que los cristianos eran echados a los leones, el principio no ha cambiado mucho: *panem et circenses* se ha transformado en *religionem et circenses.* ¿Qué otra cosa puede pedir, en lugar del pan, un país rico?» *(Ib.,* p. 81). Obviamente, el Dios correspondiente a esta religiosidad sincretística e idólatra no puede ser más que un Dios disminuido: «Nosotros hemos domesticado a Dios de tal modo que, como *Esperando a Godot* parece insinuar, Él se disuelve en un trágico-cómico atavismo mitológico, o se ha empequeñecido tanto que no es ya reconocible» *(Ib.,* p. 67).

En segundo lugar, nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que el cristianismo no vivifica ya el *ethos* profundo de nuestro tiempo. Es más, la entera vida intelectual y práctica del hombre del siglo XX tiende a desarrollarse *más allá* del cristianismo (como lo demuestra la política, el vestir, la filosofía, el arte, la literatura, la ciencia, el teatro y el cinema de nuestros días). Los mismos esfuerzos empleados por los filósofos y los teólogos cristianos para estudiar nuevas relaciones entre cultura moderna y cristianismo se han malogrado substancialmente —incluída la tentativa de aquella especie de Tomás de Aquino del novecientos que es Paul Tillich *(Ib.,* p. 67). Signo evidente de que el cristianismo ha cesado de «coextenderse» en nuestra cultura *(Ib.,* p. 192), que cada vez aparece más *inmanentística* e *indiferente* —más aún que hostil— en relación con la visión transcendentística y sacrai de la vida. En tercer lugar, nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que la religión de Cristo, en con-

secuencia de cuanto se ha dicho hasta ahora, ha perdido definitivamente su *hegemonía* sobre la sociedad: «Espiritualmente o políticamente considerada, esta hegemonía, valerosamente establecida en el curso de los siglos, es ahora puesta en discusión. Ya no hace sentir su peso en las relaciones internacionales, excepto cuando encuentra expresión en el error de una invitación diplomática a judíos y árabes para solucionar sus diferencias en un espíritu cristiano. Ya ha perdido su cetro. Aún ha perdido más en el plano nacional, por la coalición de la democracia con la religiosidad sincretística de la cual los políticos, entre otros, hablan con elocuente fervor» *(Ib.,* p. 65).

A su pesimista diagnóstico de la muerte religioso-cultural del cristianismo, Vahanian, fiel al estilo histórico fenomenológico de su investigación, no hace seguir ninguna terapia. Él se limita a observar, en la *conclusión* del libro, que el inmanentismo radical no ha ofrecido hasta ahora una solución válida a la precariedad del hombre. Es más, sostiene amargamente nuestro autor, «ya se perfila la última obscuridad de la condición humana. Muerto Dios y deificado el hombre, el hombre se encuentra aún más solo y más alienado de sí de cuanto lo haya estado antes» *(Ib.,* p. 193).

En consecuencia, aun siendo un estudioso de la secularización, Vahanian está bien lejos de ser un fautor del secularismo o un partidario de las teologías radicales. Esto aparece claramente en las obras posteriores, que atacan sin medios términos a los teólogos de la muerte de Dios. En efecto, convencido de que «Sin Dios no hay Jesús» *(No Other God* Nueva York, 1966), nuestro autor acusa a los teólogos radicales de ser simultáneamente falsos cristianos y ateos incongruentes: «Aquella que yo he denunciado en otro lugar como la carta de una incipiente idolatría post-cristiana, es ahora proclamada como el primer artículo de una religiosidad de carácter inmanentístico. El llamado "ateísmo cristiano" se enorgullece precisamente de aquello que yo he deplorado cuando usé por primera vez la expresión "muerte de Dios"» *(Ib.,* p. 16); «el objeto de mi denuncia encuentra ahora defensa en los "ateos cristianos", pero sólo porque ellos, en efecto, han transformado en programa soteriológico la definición del hombre como pasión inútil dada por Sartre, sin tener en cuenta que si, una vez ateo, el hombre ya no tiene necesidad de Dios para comprenderse a sí mismo, tampoco —como muestran Sartre y Camus— tienen necesidad de Dios para instituirse como propia contradicción. Había esperado que los "ateos cristianos" no quedaran tan atrasados respecto a los ateos reales» *(Ib.).*

928. ROBINSON: EL RECHAZO DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE DIOS Y LA CRÍTICA AL SOBRENATURALISMO TEOLÒGICO.

JOHN ARTHUR ROBINSON nació en Canterbury en 1919 y fue obispo anglicano en Woolwich desde 1959 a 1969. Más tarde enseñó en Cambridge, desde donde hizo numerosos viajes de estudios, especialmente a Estados Unidos y a la América Latina. Murió en 1983. Entre sus obras recordamos: *Honest to God* (1963), *Christian Moráis Today* (1964), *The New Reformation?* (1965), *Explorations into God* (1967), *But that I can 't believe!* (1967), *The Human Face of God* (1973).

Robinson debe su notoriedad sobre todo a *Honest to God*, un auténtico best-seller de la ensayística mundial (350.000 ejemplares en seis meses), que ha hecho de él uno de los autores más discutidos de la teología actual. Las razones de tanto éxito, insólito para un libro de teología, por un lado hay que buscarlas en el tema mismo de la obra (el rechazo de la imagen tradicional de Dios) y por otro en la atmósfera «escandalosa» que ha rodeado su figura. En efecto, como escribe B. Mondin pocos años después, «que un laico o incluso un teólogo escriba que ya es tiempo de dejar lo sobrenatural, los milagros, las devociones religiosas, se puede esperar; pero que lo confirme uno de los más cualificados y competentes miembros de la jerarquía es un hecho mucho más insólito. Por eso, cuando Robinson lo hizo, el mundo quedó estupefacto, perplejo, escandalizado. Parecía que fuese la Iglesia misma de un modo oficial quien desautorizara su propia enseñanza, desmantelara los goznes de su propia existencia, o decretara su propio fin. Esto fue suficiente para garantizar a la obra del obispo de Woolwich un éxito estrepitoso» (*/ teologi della morte di Dio,* Turín, 1968, p. 50).

El punto de partida de Robinson, expuesto en el Prefacio de su obra, es la crisis de la idea *tradicional* de Dios y la necesidad de una teología que no se limite a ser una reexposición formalmente nueva de doctrinas substancialmente viejas: «si nuestra defensa se limitara a esto, con toda probabilidad nos encontraríamos de pronto reducidos a una débil retaguardia religiosa. Aquello que hoy se solicita, me parece, es una revisión más radical, que no dude en enfrentarse, renovándolas, también a las categorías fundamentales de nuestra teología, como los conceptos de Dios, de sobrenatural, y hasta de ''religión''» *(Honest to God,* trad. ital., *Dio non è cosı*, Florencia, 1965, p. 27). Tanto es así que él declara no «extrañarse» en absoluto de las afirmaciones de aquellos «que piensan que, al menos por una generación, se debería renunciar a la utilización del nombre mismo de Dios, tan impregnado está de una concepción ideológica que hay que abandonar, si el Evangelio aún significa algo» *(Ib.,* ps. 27-28). Es más, la urgencia exasperante de ser «leales con Dios» *(Honest to God)* y el conocimiento anti-idolátrico de que «Dios no es así» (como

se le ha presentado en el pasado), llevan a Robinson, como ya a Bonhoeffer, a «simpatizar» más con los no-creyentes al modo de hoy que con los creyentes a la manera de ayer: «a menudo, cuando asisto a algún debate entre un cristiano y un laico, me parece descubrir con sorpresa que mis simpatías están más bien con el laico. Y esto no porque mi fe o la obligación de mi ministerio vacilen, sino porque instintivamente comparto la incapacidad del laico por entender y aceptar el esquema mental y el tipo religioso dentro de los cuales la fe le es presentada» *(Ib.,* p. 28).

Según Robinson, tal como la revolución astronómica copernicana ha puesto en crisis la idea bíblica de un Dios que vive en lo alto de los cielos (y la imagen correspondiente de un universo en tres planos), así la *forma mentis* actual ha puesto fuera de juego el concepto de un Dios metafísicamente y espiritualmente *fuera* del hombre y del universo *(Ib.,* p. 35). En consecuencia, en vez de dejarse arrastrar por los acontecimientos, ha llegado el tiempo de programar una especie de revolución copernicana teológica basada en el rechazo del Dios transcendental y separado «de nuestra educación, de nuestras conversaciones... de nuestros padres y de nuestra religión» *(Ib.,* p. 36). Todo esto, precisa el teólogo en prevención de equívocos (que en cambio los ha habido, no sólo por obra de los periodistas, sino también de los estudiosos), no significa en efecto que se quiera substituir una divinidad transcendente por una divinidad inmanente: «nuestro deber es el de hacer válida para el hombre moderno la idea de transcendencia» *(Ib.,* p. 65).

A este objeto, Robinson recurre al concepto tillichiano de Dios como «fundamento del ser» viendo, en ello, una re-interpretación de la transcendencia emancipada del esquema sobrenaturalístico propio de la metafísica clásica: «Aquello que Tillich entiende por Dios es exactamente lo opuesto de todo *deus ex machina,* de todo ser sobrenatural al cual nos podemos dirigir en este mundo... Dios ya no está "fuera". Él es, utilizando las palabras de Bonhoeffer, "aquel más allá que está en el centro de nuestra vida", una profunda realidad que no se encuentra "en los márgenes sino en el mismo centro de la vida"; no se alcanza con una "elevación individual", sino, utilizando una bella frase de Kierkegaard, a través de "una más profunda inmersión en la existencia" *(Ib.,* p. 71). En virtud de esta utilización teológica del simbolismo de la profundidad, en lugar del de la altura, «Dios, en cuanto fundamento, manantial y fin de nuestro ser, no puede ser representado de otro modo que no sea como lejos de la mísera y pecaminosa superficie de nuestra vida, a una distancia y a una profundidad infinitas y al mismo tiempo como más cercano a nosotros que nosotros mismos. Este es el significado de los conceptos tradicionales de transcendencia y de inmanencia» *(Ib.,* p. 82); «Dios, el incondicionado, puede ser hallado *en, con* y *bajo* las relaciones, condi-

donadas, de esta vida; puesto que él es su significado último y profundo» *(Ib.,* p. 84).

Esta teología anti-sobrenaturalística, dirigida contra el Dios «estático» y «abstracto» de la tradición helénica y comprometida en la defensa de una concepción de lo sacro como «profundidad» —y no ya antítesis— de lo profano *(Ib.,* p. 114) está acompañada de una cristologia que ve en Jesús la encarnación del Amor y de la *entrega al prójimo.* En efecto, Cristo, «el hombre para los otros», «verdadero hombre y verdadero Dios» *(Ib.,* p. 103), nos enseña que no se encuentra a Dios en un «místico» desinterés de lo cotidiano, sino en un interés efectivo por los demás y sus casos: «El Tú eterno... se encuentra sólo *en, con* y *bajo* el Tú finito *(Ib.,* p. 77). En otros términos, el Dios de Robinson (como el de Bonhoeffer) no exige la fuga *del* mundo, sino el reencuentro de Dios *en el* mundo, o sea en la obligación entre los hermanos, con los hermanos y para los hermanos — en la evangélica convicción de que Cristo está en todos aquellos que sufren y en particular en los marginados: en los pobres, en los negros, en las prostitutas, en los homosexuales, etc. (cfr. *Questo non posso crederlo,* trad. ital., Florencia, 1970, p. 144). Bien lejos de ser un hecho puramente «religioso», que se alcanza a través de una serie de prácticas y de plegarias individuales o colectivas, la salvación se configura, por lo tanto, como algo que se obtiene únicamente *testimoniando* el propio credo *en el* mundo: «El encuentro con el Hijo del Hombre se manifiesta en términos de una preocupación, del todo "secular" y mundana, por las comidas, las provisiones de agua, la casa, los hospitales y las prisiones; precisamente tal como Jeremías había definido el conocimiento de Dios, como un hacer justicia al pobre y al necesitado» *(Dio non é cosí,* cit., página 85).

Coherentemente con este planteamiento, Robinson, hablando de la ética, afirma que la «nueva moral» inaugurada por el cristianismo representa la antítesis de toda forma de legalismo sobrenaturalístico y farisaico, y la afirmación más explícita del *amor* como única ley de comportamiento *(Ib.,* p. 143). Todo esto no implica que Robinson, como ha considerado algún crítico, intente *reemplazar* el amor por Dios por el amor hacia el hombre. Su teología (conviene insistir sobre este punto) no es una forma de ateísmo cristiano, sino una teopraxia que exhorta al amor hacia el hombre en nombre del amor por Dios. En efecto, aun habiendo sido acusado a veces de «ateísmo» y de desconocer la divinidad de Cristo y la misión de la Iglesia, el ex-obispo de Woolwich ha demostrado, en substancia, creer, sea en Dios, sea en Cristo, sea en la Iglesia (cfr. a este propósito, el Apéndice a *Dios no es así* y la obra *The Human Face of God,* Londres, 1973). Esto no quita que él, subrayando «la cara humana de Dios» y «la obligación» social de los cristianos, haya personificado históricamente, a mediados de los años sesenta, el modelo

de una teología «progresista» abierta a los problemas del mundo actual y dispuesta a hacer suyas algunas de las voces más avanzadas del pensamiento cristiano del Novecientos: desde Tillich a Bultmann y a Bonhoeffer (autores, todos ellos, a los que Robinson, entre otras cosas, también ha contribuido a hacer llegar a conocimiento del gran público)

Más radicales y revolucionarias son, en cambio, las teologías de la secularización y de la muerte de Dios, aparecidas en el mismo período o algo después. Tanto es así que Robinson, ante ellas, aparece aún como un teólogo «moderado» — como, por lo demás, él había previsto lúcidamente desde el *Prefacio* a *Honest to God*: «Aquello que yo he intentado decir — de modo aún provisional y aproximativo — dará quizás la impresión de ser demasiado radical, y para muchos herético. Pero la única cosa de la cual estoy verdaderamente seguro es de que, a distancia del tiempo, se reproxará a mi libro no ser lo bastante radical» (ob. cit., p. 29).

929. SECULARIZACIÓN Y TEOLOGÍA.

Como ya se ha indicado (§927), una de las características más notables de una buena parte de la teología de los años sesenta es el interés —ya activo en Vahanian y Robinson— por los procesos de secularización de las sociedades actuales. Interés que en algún caso se ha traducido en verdaderas y propias «teologías de la secularización».

«Secularización» es un concepto complejo y posémico, sobre el cual se han escrito ríos de palabras y del que resulta difícil ofrecer una presentación adecuada y concluyente. Tanto es así que, según algunos, «Este término debería abandonarse completamente» en cuanto «Durante su largo desarrollo a menudo ha estado al servicio de los partidarios de las controversias religiosas y antirreligiosas, y ha asumido constantemente nuevos significados sin perder por completo los viejos» (cfr. L. SHINER, «Significados del término secularización» en AA. Vv. *La sewcolarizzazione*, Bolonia, 1973, p. 62). En realidad, más que abandonar este concepto, o pretender ofrecer una definición exaustiva y unívica, es bueno esforzarse en arrojar luz sobre *algunas* acepciones de fondo, o sea algunos «de los juegos lingüísticos concretos en los cuales esta palabra desarrolla una función y asume un significado» (A. MILANO. «Secolarizzazione», en *Nuovo dizionario di Teologia,* cit., p. 1440).

En primer lugar, a partir de la paz de Westfalia (1648), el término «secularización» fue utilizado en un sentido político-jurídico para expresar la liquidación de los bienes eclesiásticos. Más tarde, en el Novecientos, asumió un significado histórico-filosófico general y fue utilizado para aludir a una serie de sucesos concomitantes como (por ejemplo): 1) la crisis de la visión sacrai del mundo; 2) el rechazo a la intromisión de

la Iglesia en la sociedad; 3) la progresiva *autonominación* de las distintas actividades humanas (desde la ciencia al arte) y la reivindicación, por parte del individuo, del propio «ser-adulto», o sea de la propia libertad y responsabilidad decisional, a despecho de cualquier presunto «tutor externo».

La secularización (*Säkularisation, secularization*), aunque conectada de hecho con el «secularismo» (*Säkularismus, secularismus*), es sin embargo distinta a este. En efecto, mientras con el primer término se alude a una profundidad laica no necesariamente en antítesis con la fe, con el segundo —que los teólogos utilizan en una acepción peyorativa— se alude a una profundidad atea y cerrada en sí misma, o sea a una visión totalizante del mundo con los caracteres de una nueva metafísica o religión, aunque sea de tipo completamente inmanentístico.

Ahora, por «teologías de la secularización» se entienden aquellas teologías que, distinguiendo programáticamente la secularización de aquella variante suya «negativa» que sería el secularismo, se esfuerzan en darle un significado *positivo.* Entre las bases del pensamiento de la teología de la secularización sobresale sobre todo la obra de Gogarten y de Bonhoeffer. FRIEDRICH GOGARTEN (1887-1967) ha sido el primero, antes que el mismo Bonhoeffer, en hacer del tema de la secularización el centro de la teología actual. Es más distanciándose de la apologética tradicional, Gogarten ha llegado a sostener que la secularización no es un fenómeno anti-cristiano, sino una consecuencia legítima de la fe cristiana (*eine legitime Folge des christlichen Glaubens*). En efecto —tal es la tesis de fondo de *El hombre tras Dios y el Mundo* (1952) y de *Destino y esperanza de la época moderna. La secularización como problema teológico* (1953)— ésta encontraría su matriz originaria en el mensaje cristiano mismo, el cual, emancipando a los individuos del cosmos divinizado por los Griegos, había mundanizado y hecho libres a los individuos, en lugar de sometidos, respecto a las cosas (cfr. E. ARRIGONI, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten,* Turín, 1981, p. 82 y sgs.).

En consecuencia, con Gogarten, la secularización «entra en una nueva fase de juegos lingüísticos, caracterizado en general por su legitimación teológica y por un gran consumo popular. Después de él, la mayor parte de los escritos teológicos sobre la secularización, se unen, a grandes rasgos, a su concepción y llegan a posiciones afines» (A. MILANO, «Secolarizzazione», cit., p. 1447). Por lo que se refiere a Bonhoeffer, ya hemos visto (§917) como él ha dedicado las energías intelectuales de sus últimos años a meditar sobre posibles conexiones entre el cristianismo y el mundo caracterizado por la autonomía *(Autonomie)* y la mayoría de edad (*Mündigkeit*).Tanto es así que los teólogos de la secularización se remiten precisamente al teologar extremo de Bonhoeffer.

Obviamente (la advertencia es importante) el área de la «teología de

la secularización no comprende todas aquellas teologías que presentan algún interés (más o menos vivo) por la secularización, sino solamente aquellas teologías que, dando *por sentado* el proceso social y cultural de la secularización (considerado como un irreversible *nuetral fact*), hacen de él un principio y una *norma* del discurso teológico.

930. COX: DIOS EN LA CIUDAD SECULAR.

El mayor representante de la teología de la secularización es Harvey Cox, un estudioso americano cuya obra se inscribe en el contexto histórico-político señalado por la nueva frontera Kennedyana de los años sesenta.

Nacido en 1929 en Pennsylvania HARVEY Cox estudió en la Yale Divinity School y en la Harvard University, donde recibió la influencia de Tillich, Lehman y Niebuhr. En 1956 fue ordenado ministro de la Iglesia babtista. De 1965 en adelante enseñó en Harward. La notoriedad internacional de Cox está ligada sobre todo a la *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Nueva York, 1965), uno de los textos más originales y brillantes de la teología del novecientos.

Según Cox los principales rasgos distintivos de nuestra era son la urbanización y la secularización. A su juicio, estos dos fenómenos se implican necesariamente. En efecto, la urbanización «ha llegado a ser posible en su forma más actual sólo gracias a las conquistas científicas y tecnológicas derivadas del naufragio de la concepción religiosa del mundo» *(La città secolare,* Florencia, 1968, p. 1). A su vez, la secularización se ha verificado «sólo cuando las posibilidades de relación cosmopolita ofrecidas por la vida de las grandes ciudades han hecho evidente la relatividad de los mitos y de las tradiciones que los hombres tiempo atrás creían indiscutibles» *(Ib.).* Y puesto que los modos en que los hombres viven su vida en común influyen poderosamente sobre los modos en que entienden el significado de aquella vida —y viceversa— en nuestros días la metrópolis secular constituye, simultáneamente, el modelo de nuestra convivencia y el símbolo de nuestra concepción del mundo: «Si los griegos imaginaban el cosmos como una *polis* inmensamente extendida, y el hombre del medioevo lo veía como un castillo feudal ampliado al infinito, nosotros experimentamos el universo como la ciudad del hombre. Éste representa un campo de exploración y de esfuerzo humano del cual los dioses han escapado. El mundo se ha convertido en tarea del hombre y responsabilidad del hombre: el hombre actual se ha vuelto cosmopolita, el mundo se ha convertido en su ciudad y su ciudad se ha extendido hasta incluir el mundo» *(Ib.,* ps. 1-2).

Todo esto está confirmado por la idea de «secularización» que Cox hace suya. Citando al teólogo holandés C. A. van Peursen, escribe que

aquélla «es la liberación del hombre "antes del control religioso y después del metafísico, sobre su razón y sobre su lenguaje". Es el substraerse del mundo a las interpretaciones religiosas y cuasi-religiosas, el disolverse todas las concepciones cerradas del mundo, el quebrarse de todos los mitos sobrenaturales y de todos los símbolos sacros. Ella representa aquello que otro observador ha llamado la "desfatalización de la historia", el descubrimiento por parte del hombre *de* que el mundo ha sido dejado en sus manos, y que él no podrá ya inculpar a la suerte o a las furias de aquello que él mismo hace. Secularización es el hombre que separa su atención del más allá y lo dirige a este mundo y a este tiempo (*saeculum* = "este tiempo presente"). Es aquello que Dietrich Bonhoeffer, en 1944, llamaba "la emancipación del hombre"» *(Ib.,* p. 2). Según Cox, la secularización no implica de ningún modo una actitud persecutoria en relación con la religión, puesto que ella se limita simplemente a hacer valer los ideales del pluralismo y de la tolerancia y a evitar que una *particular* visión del mundo sea impuesta autoritariamente a los ciudadanos. En consecuencia, la secularización no ha destruido, sino sólo «relativizado», los distintos, conceptos religiosos, reduciéndolos a algo «privado» que individuos y grupos tienen plena libertad de seguir — pero no de imponer *públicamente* a los otros bajo la forma de un estado confesional: «Los dioses de las religiones tradicionales siguen viviendo como fetiches privados o como los señores de grupos congeniales, pero no desarrollan ya ninguna función en la vida pública de la metrópolis secular» *(Ib.,* p. 3).

Precisamente por sus caracteres «abiertos» y «pluralísticos», la secularización no se tiene que confundir con el *secularismo,* que es el nombre de una nueva concepción del mundo tan cerrada y monolítica como la de las religiones del pasado y que, como cada otro *ismo*, representa una amenaza para la secularización misma y sus ideales de libertad y tolerancia *(Ib.,* ps. 18-21). Cox está persuadido de que la secularización no es un suceso accidental del mundo moderno, sino un aspecto constitutivo e imparable, que ningún programa «eclesiástico o no» tiene «la más mínima posibilidad de hacer retroceder» *(Ib.,* p. 218). En efecto, «los dioses y sus pálidos hijos, las cifras y los símbolos de la metafísica, están desapareciendo; el mundo se está volviendo cada vez más "puro mundo...", el hombre se está volviendo cada vez más "hombre" y perdiendo los significados míticos y los reflejos rituales que lo caracterizaban durante el estadio "religioso" de la historia, uno de los estadios que ya están acabando» (*Ib.*); «La secularización avanza y si nosotros queremos comprender nuestro tiempo actual y comunicarnos con él, debemos aprender a amarlo en su ineludible secularidad» *(Ib.,* p. 4). Cox sitúa estas reflexiones en el ámbito de una concepción tripartita de la historia, según la cual a la época de la *tribu,* sacrai y comunitaria, la ha-

bría sucedido en primer lugar la época de la *ciudad*, individualista y metafísica (sea en la forma religiosa, sea en la laica) y, a continuación, la época de la *metrópolis* secular, o sea de la llamada *tecnópolis*. Término que sirve para subrayar el hecho de que la ciudad secular actual no sería posible sin la revolución científica y tecnológica moderna: «Manhattan es inconcebible antes del hormigón y del ascensor eléctrico» (*Ib.*, p. 6).

Expuestas las líneas generales de su discurso, Cox se propone profundizar en *las fuentes*, la *forma* y el *estilo* de la ciudad secular. Por cuanto se refiere al primer punto, él, inspirándose en Gogarten (§929), opina que las fuentes de la secularización hay que buscarlas en la Biblia. Los episodios de la Escritura que más habrían contribuido a dar origen del espíritu secular según nuestro autor serían fundamentalmente tres: la creación, el éxodo y el Sinaí. El hombre pre-secular vivía en un bosque encantado habitado por demonios y se confundía con la naturaleza. Con la narración de la creación esta visión mágica de las cosas se rompió en pedazos, puesto que «ella separa a la naturaleza de Dios y distingue al hombre de la naturaleza», dando inicio, de este modo, al proceso moderno de desencantamiento del mundo (*Ib.*, p. 21 y sgs.). El Éxodo, implicando «un acto de insurrección contra un rey debidamente constituido, un faraón cuyo derecho a la soberanía política se fundaba en su parentesco con el dios del sol Ra» (*Ib.*, p. 26), comporta, en cambio, un primer acto de desacralización de la política. A su vez, el Sinaí, con la destrucción de los ídolos, señala el principio de aquella desconsagración y relativización de los valores humanos que representa una de las caracterísiticas sobresalientes de la secularización (*Ib.*, p. 30 y sgs.).

Por cuanto se refiere a la forma de la tecnópolis, o sea a su específica *manière d'ètre*, está constituida, según Cox, por dos fenómenos interconectados, que los intelectuales tienden a considerar negativamente y que él, en cambio, interpreta positivamente: el anonimato y la movilidad. «Cox —escribe G. Pampolini resumiendo este aspecto del pensamiento de nuestro autor— defiende la movilidad del hombre metropolitano tecnopolita, su frenético moverse desde la casa al trabajo, de trabajo a trabajo, de vocación a vocación, incluso si ello significa al menos en parte la pérdida de las raíces, porque la movilidad geográfica no sólo simboliza sino que produce movilidad social, intelectual, revolucionaria. Ella no destruye la imagen de Dios, sino los ídolos. El Cristo "nació durante un viaje, pasó sus primeros años en el exilio, fue echado de su pueblo, y declaraba no tener un lugar donde apoyar la cabeza''. La Biblia nos habla de un pueblo nómada, sin patria. Yahveh no tiene ubicación espacial, es un señor de la historia y del tiempo, dios del mundo y no de un lugar». Por lo que se refiere al anonimato, continúa Pampaloni, «Cox es aún más incisivo. El anonimato dice él, tiene como revés la elección, la responsabilidad. El hecho de ser anónimo para la mayor parte de la

gente permite al hombre tener una cara y un nombre para otros, que él mismo ha elegido, mientras en la pequeña comunidad él era elegido. En substancia el anonimato protege aquella intimidad a la que se le ha acusado de destruir, porque es la condición para tallar de un modo autónomo amistades y relaciones en el ámbito neutro, colectivo, de la gran multitud. Es la libertad de las convecciones sociales, así como el Evangelio es libertad ante la fuerza vinculante de la ley» *(Ib.).*

La ciudad secular no solamente tiene su forma característica, sino también un *estilo* propio, entendiendo, con tal expresión, «el modo en que una sociedad proyecta la imagen de sí misma, el modo en que organiza sus valores y las ideas según las que vive» *(Ib.,* p. 60). Dos motivos en particular caracterizan el estilo de la ciudad secular: el pragmatismo y la profundidad. Por *pragmatismo,* aclara Cox, se entiende el interés del hombre secular por la cuestión: «¿Funcionará?». El hombre secular no se ocupa mucho de los «misterios» y de aquello que parece resistir a la aplicación de la energía y de la inteligencia humana. Él juzga las ideas por los resultados que ellas alcanzan en la práctica y concibe el mundo no como un sistema metafísico unitario ya dado, sino como una pluralidad de problemas y de proyectos en los cuales el hombre puede intervenir. *Por profundidad* se entiende el horizonte enteramente terrestre del hombre secular, la desaparición de toda realidad supramundana que encadene al hombre a un orden fijo y determine su vida. Pro-fano, puntualiza Cox, significa, literalmente, «fuera de templo» y por lo tanto relacionado con este mundo: «Profano significa simplemente *de este mundo*» *(Ib.,* p. 61). Estos rasgos del estilo secular han sido encarnados de un modo emblemático por dos grandes personajes de nuestro tiempo: por John F. Kennedy el pragmatismo, por Albert Camus la profundidad.

Según nuestro autor, una concepción como la pragmática, que habla del hombre en términos de proyecto y de funcionalidad, y que habla de la variedad de términos de acción y de éxito, no es necesariamente anticristiana. Sólo llega a serlo si, haciéndose ella misma religión y metafísica, desciende a miope utilitarismo y especulación. Análogamente, una concepción como la profana, que llama al hombre a los problemas de este mundo, no es necesariamente anti-cristianan. Sólo llega a serlo si opina que el hombre, para realizarse libremente y activamente en el mundo, debe deshacerse de Dios, concebido —al modo de Feuerbach, Marx y Nietzsche— como un Dios-Tirano o un Dios-Vampiro que comprime y chupa las energías del hombre. Obviamente, observa Cox, a un Dios que «desviriliza» la creatividad humana sin duda hay que «destronarlo» *(Ib.,* p. 72). Por lo demás, ya en algunas conferencias a estudiantes babtistas, pronunciadas en agosto de 1963, en Green Lake, y después recogidas en *God's Revolutions and Man's Responsibility* (1965), él había escrito que «Nietzsche vio justamente que un Dios vampiro que no per-

mite al hombre ser creador, debe ser matado, y con desenvoltura cometió él mismo el deicidio» (*Ilcristiano come ribelle,* Brescia, 1967, p. 41). Sin embargo, un Dios de este tipo, según Cox, no es de ningún modo el Dios bíblico y cristiano, sino una inaceptable «falsificación» suya (de la cual son responsables también los creyentes) en cuanto, lejos de aplastar al hombre, el Dios del *Génesis* le confía en cambio la misión de nombrar las cosas y de «completar» la obra de la creación.

En este punto, la trama y el objeto del discurso de Cox resultan evidentes: Él pretende sacar a la luz cómo los valores *positivos* de la secularización (el llegar a ser «adulto» del hombre, su esfuerzo de humanización del mundo, su liberación de toda heteronomía propia de una minoría de edad ante las fuerzas externas) no son en efecto anticristianos, sino que encuetran en el cristianismo, al menos a nivel de derecho (además que de génesis) un fundamento adecuado y un incentivo evangélico, en base al principio según el cual el mundo es «el lugar en el cual el cristiano está llamado a ser cristiano» *(Ib.,* p. 21). En *The Secular City* este núcleo de ideas es profundizado en los capítulos que tratan, respectivamente, de la teología de la «transformación social» y de la Iglesia como «vanguardia de Dios». Cox ve en la ciudad secular la caracterización actual del antiguo símbolo del Reino de Dios y retoma el concepto, elaborado por algunos estudiosos alemanes, de una *sich realisierende Eschatologie,* o sea una escatologia *en vías* de cumplimiento gracias a la acción conjunta de Dios y del hombre: «El Reino de Dios, concentrado en la vida de Jesús de Nazareth, sigue siendo la revelación más completa posible de la asociación de Dios y del hombre en la historia. Nuestra batalla para dar forma a la ciudad secular representa el modo con el cual nosotros, en nuestro tiempo, respondemos a esta realidad» *(La città secolare,* cit., p. 113); «El mundo es el teatro de la presencia de Dios junto al hombre» (Il *cristiano come ribelle,* cit., p. 18).

Traducida en términos eclesiológicos esta tesis significa que la Iglesia, en una edad secular, debe asumir un estilo secular y hacerse «aliada» y «vanguardia» de la acción de Dios en el mundo: «Siento que el Dios bíblico llama al hombre a través de sucesos que cambian el estado social, y que la iglesia se hace iglesia en la medida en que participa del trabajo revolucionario de Dios» *(Ib.,* p. 9). En efecto, la Iglesia, según Cox, debe asumir la triple función: 1) de *Kerygma*, o sea de mensaje, en cuanto ella debe ante todo contar al pueblo lo que debe suceder, concienciándolo de la revolución en curso, dirigida a liberar al hombre de todas las fuerzas económicas, políticas, psicológicas, etc. que lo tienen sometido: «El diseño de Dios en la historia consiste en «defatalizar» (*defatalize*) la vida humana, poner la vida del hombre en las manos mismas del hombre y darle la terrible responsabilidad de gobernarla» *(Ib.,* p. 58); 2) de *diakonia,* o sea de servicio y de cuidado del prójimo: «la misión

de la iglesia en la ciudad secular es el *diakonos* de la ciudad, el servidor que se pliega a la lucha por su integridad y salvación» *(La città secolare*, cit., p. 134); 3) de *koinonia*, o sea de comunidad escatològica y de esperanza «hecha visible». Obviamente, esta acentuación del deber mundano y social de la Iglesia lleva a Cox a polemizar airadamente contra la «religiosidad» tradicionalmente entendida. Es significativo, a este propósito, un pasaje de Il *cristiano come ribelle:* «Cada semana, hay una página de la revista *Time* dedicada a la religión; estoy seguro de que esta es la última página que Dios lee, admitiendo que lea la revista *Time.* Dios se interesa mucho más por el mundo que por la religión. El arzobispo Temple dijo una vez que Dios muy probablemente no se interesa en absoluto por la religión. No creáis que la religión sea el camino seguro que lleva al hombre hacia Dios, ni tampoco que sea el camino por el cual Dios llega hasta el hombre. El gran servicio teológico que Karl Barth ha prestado a nuestra generación es el observar que a menudo la religión es el último campo de batalla en el cual el hombre lucha *contra* Dios...» (cit., ps. 27-28).

Después de haber hablado de otros temas relacionados con su investigación («La iglesia como exorcista cultural», «El trabajo y el tiempo libre», «Sexo y secularización», La iglesia y la universidad») Cox, en el último capitulo de su obra maestra, se enfrenta al problema de cómo hablar de Dios en una forma secular («*To speak in a seculare fashion of God*»). Él opina que en la tecnópolis no se puede utilizar el lenguaje metafísico (propio de la «ciudad») y mucho menos mítico (propio de la «tribu»). Qué lenguaje se deberá pues utilizar? Bultmann y seguidores suyos han escogido el lenguaje del existencialismo. Pero Cox, partiendo de una interpretación del existencialismo en clave reduccionísticamente sociológica, se opone a esta elección con términos duros y polémicos: «El existencialismo apareció precisamente cuando la tradición metafísica occidental, cuyo fundamento social había sido desmantelado por la revolución y por la tecnología, alcanzaba su fase final. Es el último hijo de una época cultural, nacida en la edad senil de la madre. He aquí por qué los escritores existencialistas parecen tan radicales y antiurbanos: ellos representan una época en extinción, y por consiguiente su pensamiento tiende a ser antitecnológico, individualistico, romántico y profundamente receloso hacia las grandes ciudades y hacia la ciencia. Puesto que el mundo ha ya superado el pathos y el narcicismo del existencialismo, esfuerzos teológicos de poner al día el mensaje bíblico como el de Rudolf Bultmann caen muy lejos de la diana... Él no llega al hombre de hoy, porque traduce la Biblia del lenguaje mítico a la metafísica del ayer, antes que al léxico post-metafísico de hoy» *(La città secolare*, cit., p. 253). En lugar del lenguaje de la metafísica existencialista, para hablar de Dios, Cox propone el lenguaje de la *política*, visto como el único lenguaje posible

de la teología de la metrópolis secular. Y precisa que «Nosotros hablamos de Dios políticamente cada vez que damos ocasión a nuestro prójimo de llegar a ser el agente adulto, responsable, el hombre plenamente post-tribal y post-ciudadano que Dios espera que él sea hoy» *(Ib.,* página 256).

Como lo atestigua el volumen colectivo *The Secular City Debate* (Nueva York, 1966), la obra maestra de Cox ha suscitado las reacciones más diversas, no sólo por parte de teólogos, sino también de filósofos, sociólogos, periodistas, etc. Ante el fuego cruzado de las críticas, nuestro autor, aunque modificando algunos aspectos iniciales de su pensamiento, ha repetido la substancia y las posiciones de fondo (que siguen siendo las de un «teólogo de la secularización» y no, como se ha dicho alguna vez, un teólogo de la muerte de Dios»). En efecto, aun demostrándose dispuesto a «recuperar» parcialmente el mito de la metafísica («Aún sostengo que el mito y la metafísica surgen del estado tribal y ciudadano del desarrollo de la sociedad, pero ahora creo que tienen un valor real también para el hombre secular»; AA. Vv. *Dibattito su "La città secolare",* Brescia, 1972, p. 244) y aun mostrándose propenso a revalorizar el aspecto institucional y organizado de la Iglesia «Me doy cuenta de que la iglesia no es un puro espíritu y que no puede vivir en el mundo moderno, o en cualquier mundo en cuanto material sin alguna expresión institucional» *(Ib.,* p. 251). Cox se ha mostrado firme a propósito de la secularización: «Volviendo ahora a las partes de *La città secolare* que hoy confirmaría con mayor énfasis, la primera cosa que se me presenta es la valoración fundamentalmente positiva del proceso de secularización. Hoy yo opino con mayor fuerza que la secularización no debería ser nunca considerada como ejemplo de retroceso cultural compacto y catastrófico, sino como el producto del impacto de la fe bíblica con la civilización del mundo» *(Ib.,* p. 256).

Después de *The Secular City* Cox ha publicado otras obras *(No dejárselo a la serpiente,* 1967; *La fiesta de los locos,* 1969; *La vuelta a Oriente,* 1977; etc.) en las cuales se ha medido con las más significativas experiencias teológicas y filosóficas de los últimos decenios (de la teología de la esperanza al marxismo, de la teología de la liberación a la teología negra, etc.), y con las cuales se ha esforzado en «poner al día» creativamente su meditación teológica — que sin embargo, en esta última fase, se ha revelado bastante menos influyente.

931. LA TEOLOGÍA RADICAL DE LA MUERTE DE DIOS.

Por «teología de la muerte de Dios» (o «teología radical» o «teología del ateismo cristiano») se entiende una específica tendencia teológico-

filosófica surgida en América en los años sesenta y representada sobre todo por autores como W. Hamilton y T. Altizer.

Aunque haya tenido un estrepitoso éxito editorial y periodístico, la teología de la muerte de Dios *(Death-of-God-Theology)* ha aparecido desde el principio con una difícil composición conceptual. La razón hay que buscarla ante todo en el «slogan» mismo de «muerte de Dios», estructuralmente huidizo y polisémico. En los autores mencionados reviste, en efecto, una múltiple disparidad de acepciones. Por ejemplo, se puede decir que «hoy en día ha decaído la idea tradicional de Dios», que «el nuestro es el tiempo de la ausencia o del silencio de Dios», que los instrumentos lingüísticos a nuestra disposición no nos permiten hablar sobre Dios», que «Dios muere como Padre para encontrarse dialécticamente como Hijo», que «Dios no existe realmente» y así sucesivamente. Como se puede observar, se trata de significados diversos y no siempre compatibles entre sí, hasta el punto de hacer pensar en un sutil juego dialéctico: «Qué significa con exactitud la afirmación de que *Dios está muerto* —escribía polémicamente Sergio Quinzio en 1969— no lo sabe nadie» (Prefacio a la trad. ital. de T. Altizer, Il *Vangelio dell'ateismo cristiano,* Roma, 1969).

No es de extrañar, entonces, que la denominación completa de la «teología de la muerte de Dios» resulte cargada de ambigüedades teológicas y siga suscitando, entre los estudiosos, problemas de lectura y de interpretación. Ello no obstante, posee una peculiar, e insubstituible, validez historiográfica, puesto que sirve para unir a aquellos autores que, en el ámbito de cierta «atmósfera» cultural y teológica de los años sesenta, han insistido —aunque sea con estilos *específicos* y *diferenciales*—en el tema de la «muerte» de Dios y en una serie de actitudes comunes como por ejemplo: 1) el ideal de una síntesis armónica entre fe y cultura bajo la enseña de un cristianismo respetuoso de la madurez alcanzada por el hombre de hoy; 2) el rechazo del ateísmo tradicional; 3) la polémica contra el aprisionamiento del verbo evangélico en categorías metafísicas de sello griego y medieval; 4) la adopción de los principios laicos y «seculares» de la sociedad actual; 5) la acentuación de la dimensión inmanente y mundana respecto a la transcendente y supramundana; 6) la propensión a transcribir las afirmaciones teológicas en proposiciones antropológicas y a considerar el mensaje cristiano en forma de soteriología secularizada; 7) la interpretación de la fe como don de sí a los demás; 8) la tendencia a hablar de Cristo en vez de Dios; 9) la expresión de Jesús en términos de paradigma existencial y ético-político. Como se puede deducir de esta especie de «mapa» de los lugares típicos de la *Death-of-God-Theology*, algunos puntos están presentes también en otros teólogos de nuestra época (de Bonhoeffer a Tillich, de Robinson a Cox). Sin embargo, mientras para estos últimos el eclipse moderno de Dios re-

presenta un *dato* (negativo) a constatar, y al que poner remedio con una renovada interpretación del cristianismo, para los teólogos, la muerte de Dios, se confirma en cambio, como *un principio* (positivo) de metodologia teológica, o sea como una idea reguladora a la cual atenerse en la investigación. Los seguidores de la *Death-of-God-Theology* piensan en efecto que hoy en día se puede ser cristiano sólo a condición de ser ateo y que «el desarrollo de la teología, como el de cualquier otra ciencia, sólo es posible a condición de borrar de ella la noción de Dios» (G. GOZZELINO, / *vangeli dell'ateismo cristiano,* Turín, 1969, p. 12). En consecuencia, si se puede decir que cada teología de la muerte de Dios es de algún modo una teología de la secularización, no se puede decir que cada teología de la secularización es (necesariamente) una teología de la muerte de Dios.

Aunque alcanzando resultados conceptuales diferentes, las dos tendencias teológicas presuponen sin embargo un mismo *background* histórico, representado por las sociedades avanzadas de la postguerra, en particular las opulentas de Norteamérica. Dichas tendencias implican también una matriz cultural común, constituida por las filosofías laicas de la modernidad y del progreso (pragmatismo, marxismo, neopositivismo, neoiluminismo, etc.). Por lo que se refiere al pensamiento estrictamente teológico, los teóricos de la muerte de Dios —por lo general del área protestante— resienten el influjo de Bultmann (para la idea de una liberación del mensaje cristiano de sus superestructuras míticas), de Bonhoeffer (para el programa de un cristianismo adaptado al hombre «mayor de edad» y «secularizado» de nuestra época), de Tillich (para la exigencia de un diálogo fecundo con los distintos componentes de la cultura del novecientos). Algunos críticos han subrayado también la conexión *indirecta* entre los teólogos de la muerte de Dios y la doctrina de Barth, observando que a fuerza de *separar* a Dios (= lo positivo) del mundo (= lo negativo), en un cierto punto del pensamiento protestante, nos hemos encontrado ante la hipótesis de un mundo *sin* Dios —donde como positivo ha aparecido el mundo (y la historia) y como negativo el Dios lejano (y totalmente otro) de Barth.

En los siguientes párrafos examinaremos las principales figuras de la teología de la muerte de Dios, tomando en examen aquellas obras y aquellos aspectos de su pensamiento por los cuales entran históricamente en tal corriente de ideas, que interesa al mismo tiempo la teología (a título de «desafío») y la filosofía (a título de «documento» de una posible actitud hacia Dios y el cristianismo).

932. HAMILTON: LA MUERTE REAL DE DIOS.

El fundador reconocido y *leader* dinámico del movimiento de la muerte-de-Dios es WILLIAM HAMILTON. Nacido en 1924 en Evanston en Illinois (USA), después de haber conseguido el doctorado en Teología (1952), enseñó en Nueva York y, a continuación, en Rochester. Sus escritos más conocidos son: *The New Essence of Christianity* (1961) y *Radical Theology and the Death of God* (1966), escrito en colaboración con Altizer.

El pensamiento de Hamilton es programáticamente anti-sistemático y halla su espacio peculiar en la zona limítrofe entre la investigación especulativa y la toma de posesión personal: «hemos llegado a un momento —escribe— en el que la teología deberá intentar renunciar a sus pretensiones sistemáticas y reducirse a ser poco más que una recolección de fragmentos o imágenes ligados con demasiada precisión entre sí, enunciados indirectamente, más que directamente» *(La nuova essenza del cristianesimo,* trad. ital., Brescia, 1969, p. 20). En consecuencia, Hamilton, contrariamente a cuanto podría sugerir el título de su libro, no persigue en absoluto el ambicioso proyecto de definir *la* esencia del cristianismo. Su objetivo es más modesto y consiste en la focalización de *«una* esencia aquí y *ahora* para nosotros, siempre susceptible de corrección por parte de otras interpretaciones y de otras visiones...» *(Ib.,* p. 18). Según nuestro autor, este carácter móvil y segmentado del discurso teológico nace de la dinámica misma de la vida y del pensamiento: «todas las afirmaciones teológicas, incluso las más escrupulosamente corregidas, presentan sus dificultades internas. Uno de los motivos por los que las tendencias tecnológicas cambian es que siempre llega el momento en el que el hombre desea vivir hallándose enfrentado a nuevos tipos de dificultad. El hacer teología, es como si se encontrara en una casa con ocho ventanas, pero con sólo seis cristales dobles. Somos libres de elegir a cuál de las seis ventanas ponerlos, para impedir que el aire frío pueda entrar; y se pueda vivir muy bien durante un tiempo en las habitaciones protegidas. Pero por las Ventanas sin doble cristal, tarde o temprano, el aire frío penetrará, y toda la casa se resentirá. Esta imagen de Dios, hoy en día difundida, es útil bajo muchos perfiles; sin embargo empezamos a descubrir en ella algunas lagunas» *(Ib.,* p. 53).

Hamilton opina que el mayor «desafío» a la imagen tradicional de Dios reside en el problema del sufrimeinto, visto como el obstáculo más grave para la fe: «La percepción de la tragedia no conduce a Dios (como sucede en mucha apologética convencional de tipo existencialístico), sino que obliga a alejarse tristemente de él» *(Ib.,* p. 56). Esto vale sobre todo para las personas de viva sensibilidad». Es cierto, observa Hamilton, que la teología no ignora tal problema. Lo afronta. Pero cuando lo hace,

lo hace de un modo insuficiente. Puede, por ejemplo, dar gran relieve al misterio del mal, invitando a abstenernos de interrogarnos acerca del sufrimiento, puesto que no tenemos el derecho de erigirnos ante Dios con preguntas impías. Puede hablar de la imposibilidad ontológica del mal y así sucesivamente *(Ib.,* ps. 54-55). Ahora bien, con esta serie de «evasiones», más o menos con buena fe, la teología corre el riesgo de empujar a los hombres en brazos de un humanismo ateo a lo Camus, puesto que «si la teología no puede transformar sus afirmaciones sobre Dios de un modo tal que pueda afrontar este hecho, muchos continuarán prefiriendo un tipo de humanismo falto de respuestas a una noción correcta de Dios falta igualmente de respuestas» *(Ib.,* p. 55). En efecto, deteniéndose en *La peste,* lugar clásico de la literatura contemporánea que afronta la superioridad moral del médico laico Rieux sobre el cura predicador Paneloux: «hay en Rieux una sensibilidad y honestidad que falta en el cura» *(Ib.,* p. 61). Y aludiendo al caso de Carlo Gòrdeler, que ante los horrores del nazismo ve caer toda la «construcción» de la fe, comenta: «He aquí un hombre que ha experimentado una profundidad que pocos de nosotros han alcanzado. De estas profundidades ha gritado, y nunca ha llegado ninguna respuesta. El problema terrible no recibió respuesta cristiana, porque el mismo problema disuadía de la solución cristiana» *(Ib.,* p. 58).

La caida de la figura tradicional de Dios, vivida por la mayor parte de la cultura actual, ha provocado inevitables contragolpes en el discurso teológico, y, a la larga, ha acabado por acompañar a la idea actual de la muerte de Dios: «Cuando hablamos de la muerte de Dios, hablamos no sólo de la muerte de los ídolos o del Ser falsamente objetivado que vive en los cielos; hablamos también de la muerte en nosotros de toda posibilidad de afirmar una de las imágenes tradicionales de Dios. Queremos decir que el mundo no es Dios, y que no remite a Dios» *(Ib.,* p. 69). Y puesto que los soportes sobre los que los hombres se han basado siempre para afirmar a Dios parecen haber decaído, «no es de extrañar que muchos hagan el paso siguiente y se pregunten si Dios mismo no ha decaído. No es de extrañar si la cuaresma es el único tiempo en el que nos encontramos a gusto, y que aquel grito de abandono sobre la cruz sea quizás la única palabra bíblica que nos pueda decir algo. Si Jesús se podía preguntar si no había sido abandonado por Dios, ¿debemos ser nosostros censurados, si no lo hacemos?» *(Ib.,* p. 70). De ahí la sensación difundida, también entre los creyentes, de que Dios se ha retirado, ha decaído, está *ausente.*

Sin embargo, puntualiza Hamilton, si un cristiano puede afrontar sin preocupaciones cada anuncio que referido a la desaparición de los ídolos del mundo religioso, no puede vivir mucho, como cristiano, con la sospecha de que Dios mismo se ha retirado *(Ib.,* p. 71). En consecuen-

cia, el creyente, aun renunciando a la *posesión* presente de Dios, no puede renunciar a la *espera* futura de Dios: «ser cristiano hoy, quiere decir ser, de algún modo, hombres sin Dios, pero con la esperanza. Sabemos demasiado poco para conocerlo ahora; sabemos sólo lo suficiente para ser capaces de decir que él vendrá, en el momento oportuno, a nuestro corazón roto y contrito, si seguimos ofreciéndoselo. La fe es para muchos de nosotros, podríamos decir, puramente escatològica. Es una especie de confianza en que él un día dejará de estar lejos de nosotros. La *fe* es un grito lanzado al Dios ausente, la fe es esperanza» *(Ib.,* ps. 75-76). Como podemos ver, la posición de Hamilton a propósito de Dios —al menos por lo que se refiere a *La Nuova essenza del cristianesimo*— resulta más problemática y difuminada de cuanto a veces ha parecido. En efecto, aunque insistiendo sobre la ausencia actual de Dios y sobre su verificable eclipsis del mundo, él sigue confiando (*with hope*) en que en el futuro, cuando será su hora, «Él vendrá».

De estas premisas teológicas y filosóficas generales, Hamilton deriva su específica cristologia. Si Dios-Padre no está, o nos parece (en virtud del mal) una Potencia indiferente y cruel, existe al menos, para nuestro consuelo, Cristo: «Venimos a Jesús porque el Dios que hemos encontrado fuera de él es una especie de enemigo ausente que no nos posibilita pensar o vivir como quisiéramos, es decir, como cristianos» *(Ib.,* p. 84). Sólo nos queda hacernos discípulos de Jesús. Tal discipulado no debe confundirse sin embargo con la tradicional *imitatio Christi.* En efecto, argumenta excéntricamente nuestro autor, puesto que de Jesús sabemos damasiado poco, solamente podemos delinear los rasgos de un «santo secular» o santo de hoy. Los rasgos del estilo cristiano de vida, que en su conjunto se identifican con la «nueva esencia» del cristianismo expuesta por Hamilton, son los siguientes: 1) Un sentido de reserva o de contención en el trato con los demás; 2) Una recta combinación de tolerancia (hacia lo que nos molesta o nos desagrada) y de intolerancia (hacia los fariseísmos y las injusticias legalizadas); 3) La renuncia a esperar o desear algo más que la simple tolerancia; 4) Una recuperación de la virtud y de la bondad; 5) El rechazo de la actitud de la revuelta y la preeminencia de un comportamiento de resignación ante aquello que no podemos humanamente cambiar — según la norma expresada en la plegaria de Reinhold Niebuhr: «Señor dame la serenidad de aceptar las cosas que no pueden cambiar, el coraje de cambiar lo que puedo cambiar, y la sabiduría de reconocer la diferencia» *(Ib.,* p. 164).

Después de *The New Essence of Christianity* el cristianismo sin Dios de Hamilton, como lo atestigua el volumen *Radical Theology and the Death of God* (1966), ha ido radicalizándose posteriormente en la dirección de un humanismo secular. Situándose tras la estela de un Bonhoeffer interpretado según categorías radicales, él declara en efecto «el final

del *apriori* religioso y el acercarse de la edad del hombre» *(La teologia radicale e la morte di Dio,* trad. ital., Milán, 1969, p. 51) insistiendo en que la «pérdida» actual de Dios, «no es una experiencia común solamente a unos pocos neuróticos, ni un fenómeno privado o interior» sino «un hecho público sucedido en la historia actual» *(Ib.,* ps. 58-59). Un hecho acompañado por la capacidad, por parte del individuo, de «resolver» sus problemas sin referirse a un ser supremo y extra-mundano. Sin embargo, preguntándose él mismo qué es lo que distingue su posición «del ateísmo feuerbachiano normal» *(Ib.,* p. 52), Hamilton responde que «existe en mí un factor de espera, y también una esperanza, que me aleja de la posición del ateísmo clásico y que me libera en gran parte de la angustia y tristeza que lo caracterizan» *(Ib.).* Además, continúa nuestro autor, «no sólo nuestra espera es cristiana, sino que también lo es nuestra labor en el seno de la sociedad, puesto que nuestra relación con el prójimo no sólo se alimenta de las disciplinas sociales, psicológicas, literarias, laicas, sino también de Jesucristo, y el camino trazado por Él nos lleva hacia el prójimo» *(Ib.,* p. 60). Como se puede observar, aquí Hamilton parece encontrarse aún en posiciones no muy distantes de la primera obra. Sin embargo «a la experiencia de una ausencia inquietante, que evoca la tradición clásica de la dialéctica entre presencia y ausencia de Dios» (A. LOVA, Introducción a *William Hamilton,* en AA. Vv., *La teologia della morte di Dio,* Bolonia, 1979, p. 87), sigue bien pronto, aunque sea en el horizonte de un persistente discurso en fragmentos, una explícita confesión de incredulidad. En otros términos, el «componente místico altizeriano de la espera... se atenúa cada vez más hasta la consumación de toda esperanza» *(Ib.).* Por ejemplo, en un artículo de 1966 (cfr. *Playboy* de agosto) Hamilton escribe: «No hay duda de que la expresión "Dios está muerto" es la expresión retórica que choca y que escandaliza. Pero los teólogos del "Dios está muerto" no se llaman así para escandalizar. Ellos entienden realmente "muerto". El pensamiento religioso tradicional aludía a la desaparición, al ser "ausente", o bien "obscurecido", al "callar" de Dios. Con ello se entiende que los hombres no sienten ininterrumpidamente la fe o la presencia de Dios. De tanto en tanto su presencia nos es substraida y no podemos establecer cuándo y como Dios volverá. En general, así se habla hoy, pero no se trata de lo que entienden aquellos que sostienen la "muerte de Dios". Ellos hablan de una pérdida *verdadera* y auténtica, de un verdadero y auténtico podemos pasarnos de él y, sea lo que fuere que esperen del futuro, *no* esperan en cualquier caso que el Dios cristiano vuelva, abiertamente» («¿Qué es la muerte de Dios?») en AA. Vv. *Dio e morto,* Milán, 1967, p. 179; las cursivas nuestras; el mismo artículo aparece también con el título «Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano», en AA. Vv. *Dibattito sull'ateismo,* Brescia, 1967, p. 80).

Análogamente, en «La struttura di una teologia radicale», Hamilton afirma: «Los radicales intransigentes, por variado que pueda ser su lenguaje, comparten como primera cosa una pérdida común. No es una pérdida de los ídolos o del Dios del teísmo. Es un pérdida real de transcendencia real. Es la pérdida de Dios» (en AA. Vv., *Frontline Theology*, Richmond, 1967); «creo que "muerte de Dios" como metáfora es preferible y hay que distinguirla frente a expresiones parecidas en el discurso teológico como "ausencia de Dios'', "desaparición de Dios'', "eclipses" o "el Dios escondido''. Una metáfora de muerte representa una pérdida real, algo irrecuperable, mientras que los otros términos pueden reposar tranquilos en la tradición clásica de la dialéctica entre presencia y ausencia de Dios. Quien se ha perdido acaba siendo encontrado; lo escondido se hace manifiesto. Es precisamente esta dialéctica, dicen los radicales, lo que ha caído y por esto la expresión "muerte de Dios" con su historia particular en los últimos cien años expresa exactamente lo que sentimos necesario expresar» *(Ib.*, ps. 77-78).

Paralelamente a esta insistencia sobre el tema de la muerte *real* de Dios, el discurso de Hamilton —ahora ya claramente más «filosófico» que «teológico»— ha ido acentuando su fisonomía específica de un humanismo cristiano secular basado en la substitución de la fe en Dios con el compromiso «optimístico» y «cristiano» de entrar en la «arena del mundo», por la enseña de la colaboración mutua y del amor recíproco entre los hombres: «la vida cristiana no es una aspiración, una espera, sino un caminar hacia el mundo. A nuestro yo llegamos no en la solitaria e infructuosa meditación, sino durante nuestro viaje hacia y en el mundo...» *(La teologia radicale e la morte di Dio*, cit., p. 61); «Así la muerte de Dios es el hecho menos abstracto que se pueda imaginar. Empuja directamente a la política, a los cambios revolucionarios, entre las tragedias y las alegrías de este mundo» («Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano, cit., p. 94»).

933. ALTIZER: LA MUERTE DIALÉCTICA DE DIOS.

THOMAS J. J. ALTIZER nació en Cambridge (USA) en 1927. Después de acabar los estudios secundarios en Charleston (Virginia), asistió a la Universidad de Chicago, donde obtuvo la licenciatura (1948) y el doctorado en Letras (1955). Más tarde fue profesor de Sagrada Escritura y religión en la Universidad de Emory (Georgia). Entre sus obras más conocidas recordamos: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963), *The Gospel of Christian Atheism* (1966) y *Radical Theology and the Death of God* (1966), escrito, como hemos visto, en colaboración con W. Hamilton.

El «ateismo cristiano» de Altizer es una ingeniosa síntesis de panteísmo, humanismo secular y misticismo, que nace de una especie de «cocktail cultural» (para utilizar una expresión de R. Contoni) compuesto de los elementos más dispares: Tillich y Mircea Eliade, Hegel y Nietzsche, Blake y Giacchino da Fiore, el budismo y el misticismo oriental. El estilo de su filosofar teológico, caracterizado por un gusto por lo macabro y apocalíptico que recuerda las visiones místico-proféticas de un Blake, es a menudo original y brillante, pero por lo general complicado y repetitivo: «una continua repetición del mismo tema con palabras más o menos parecidas que puede hacer pensar en los antiguos textos sagrados de Oriente, pero también en la iteracción obsesiva del neurótico» (S. QUINZIO, «Morte e caos come salvezza» prefacio a Il *Vangelio dell'ateismo cristiano*, Roma, 1969, p. 7). Esto no quita que su pensamiento constituya, si no *el* documento, al menos *uno* de los documentos históricamente más significativos de la teología radical de nuestro siglo.

El intento fundamental de Altizer es el de proporcionar una respuesta adecuada al desafío que el mundo actual dirige al cristianismo. Él juzga este desafío como el más decisivo de la historia. En consecuencia, opina que sólo una forma *radical* del cristianismo — dispuesta a rechazar completamente el pasado y las formas eclesiásticas oficiales bajo las que es conservado por la iglesia, pueda dar una respuesta eficaz a la crisis del hombre actual: «la teología está llamada a prestar oído atento al mundo, aunque tal atención implique un alejamiento del testimonio eclesiástico de Cristo. En un momento en el cual se solicita a la teología cristiana que atraviese la transformación más radical de su historia, el teólogo no debe encontrar obstáculos para alcanzar su objetivo, por una mal entendida fidelidad a la autoridad de la Iglesia» (Il *Vangelio...*, cit., ps. 31-33). Tanto más cuanto «la heregía cristiana original», según nuestro autor, está basada sobre todo «en la identificación de la iglesia con el cuerpo de Cristo» (Ib., p. 33). Pero una teología «abierta al mundo» no puede dejar de presuponer, como dato normativo determinante, la «muerte» de Dios: «Si hay una clara vía de acceso al siglo veinte, ésta consiste en pasar a través de la muerte de Dios, a través de la caída de todo significado o realidad puesta más allá de la radical inmanencia recientemente descubierta por el hombre moderno» (*Ib.*, ps. 40-41); «debemos reconocer que la muerte de Dios es un suceso histórico: Dios ha muerto en *nuestro* tiempo, en *nuestra* historia, en *nuestra* existencia» (*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* Filadelfia, 1963, p. 13).

Como resulta del último pasaje citado, el Dios del que Altizer reconoce y proclama la muerte es, ante todo, el Dios de la Transcendencia, o sea «el Dios que es infinitamente lejano del hombre, el Dios que en su transcendente majestad domina y se opone al hombre y ante el cual el hombre se halla reducido a una abyecta condición de culpa y de te-

rror» (Il *Vangelio...*, cit., p. 96). Contra la «famosa» helenización del cristianismo, o sea contra la imagen griega y medieval de un Dios inmutable e imposible, inmune a los procesos del tiempo y de la historia, Altizer afirma en cambio que Dios es Amor, y por lo tanto apertura constitutiva a la alteridad del mundo: «a pesar de que la fe cristiana invariablemente ha dado testimonio de la realidad de la compasión de Dios, la teología cristiana ha sido incapaz de incluir en sí misma este elemento primario y fundamental de la fe, aunque sólo sea porque siempre ha permanecido ligada a una idea de Dios como Ser completamente autosuficiente, cerrado en sí y absolutamente autónomo. Incluso cuando los teólogos han descubierto la *ágape*, el total darse de Dios, la han confinado en el acto de la Encarnación, y así han aislado dualisticamente el amor de Dios de la primordial naturaleza y existencia de Dios mismo».

En cuanto amor, Dios es movimiento y expansión y por lo tanto proceso *dialéctico:* «Qué es lo que puede significar hablar del Dios cristiano como de un proceso dialéctico, en vez de un Ser? Ante todo significa que el Dios cristiano no puede... ser concebido como poseedor de una naturaleza o substancia común que sigue siendo eternamente la misma a través de sus actos de revelación y de redención» *(Ib.*, p. 93). En otros términos, en cuanto amor y proceso, Dios es una realidad in fieri que no puede ser entendida a través de la lógica estática de los filósofos griegos o de los doctores medievales, sino solamente con la lógica dinámica de la dialéctica de los modernos. Precisando él mismo la matriz hegeliana de su metodología teológica de tipo dialéctico, Altizer declara en efecto que «el cristiano actual puede ser *iniciado* por Hegel en la comprensión de un movimiento dialéctico de Dios, o Ser o Espíritu» *(Ib.*, p. 76; cursivas nuestras). Coherentemente con estas premisas, nuestro autor llega a la definición-clave de Dios como «un proceso dialéctico real en acto» *(Ib.*, p. 93), que se extiende a través de los tres momentos de tesis, antítesis y síntesis. Altizer identifica el momento de la tesis con el Dios-Padre del Antiguo Testamento, visto como un lejano Señor y un estático Ser creador, que, en su alienante transcendencia, coincide con lo Sacro absoluto o el Espíritu primordial. El momento de la antítesis es representado por la Encarnación, entendida como aquel evento cósmico e histórico a través del cual Dios se hace hombre, el Sacro profano, el Espíritu carne, el Creador redentor, etc. En otras palabras, a través de la Encarnación la Transcendencia se niega en su primitiva y prehistórica identidad para realizarse *en la* inmanencia y *como* inmanencia.

La primera religión que ha anunciado a las gentes la buena nueva de la muerte de Dios (o sea de la Transcendencia) ha sido el cristianismo. En efecto Jesús no es más que la muerte de Dios en acto: «Sólo el cristiano puede pronunciar la palabra liberadora de la muerte de Dios, porque sólo el cristiano ha muerto en Cristo al reino transcendente de lo sacro...»

(Ib., p. 110). En consecuencia, según la teología de Altizer, la encarnación de Dios *es* la muerte misma de Dios, que ha amado el mundo hasta auto-aniquilarse en Cristo. Para expresar esta muerte de Dios en Cristo y esta progresiva inmersión de lo divino en la carne mortal, Altizer utiliza el término griego *Kénosis*, del verbo *Kenóo* (yo vacío), con el cual Pablo (Fil. II, 7) alude al "vaciarse de sí mismo" realizado por el Verbo divino, el cual se ha humillado y rebajado a la condición humana y ha muerto en la cruz como un esclavo: «Sí, Dios muere en la Crucifixión: en ella él completa el movimiento de la Encarnación, vaciándose totalmente a sí mismo de su primordial sacralidad» (Il *Vangelio...*, cit., p. 112), «Dios es un proceso gradual de metamorfosis Kenótica, que sigue siendo él mismo mientras se desarrolla como absoluta auto-negación» *(Ib.*, p. 95). Por lo cual, contrariamente a las expresiones dogmáticas de la teología revelada y las especulativas de la teología natural, que *aislan* Dios de Cristo, estableciendo de este modo un «insalvable abismo» entre el Creador y el Redentor, nuestro autor declara que Dios, en cuanto Redentor, nace a sí mismo sólo en el momento en el cual muere como Creador (transcendente). En efecto, Dios no se habría encarnado realmente, si, a pesar de su hacerse hombre en Jesús, hubiera permanecido contemporáneamente como Espíritu transcendente (o si el Hijo hubiera vuelto al cielo). Altizer opina además que la encarnación, aun teniendo su culminación en Cristo, se extiende a todo el resto de la historia y coincide con el progresivo hacerse mundo de Dios, que muere como transcendente para vivir como inmanente.

El tercer momento del proceso teo-còsmico, el de la síntesis, está constituido por una «apocalíptica y escatològica» *coincidentia oppositorum*, en virtud de la cual Sacro y profano, Dios y mundo dejarán de ejercer de términos de una alternativa y serán una sola cosa — en el ámbito de una situación en la cual se tendrá el fin de un Espíritu aislado de la carne (tesis) y de una carne aislada del espíritu (antítesis). Por lo cual, la fase histórica determinada por la desaparición de lo sacro en lo profano, del Espíritu en la carne, no coincide en modo alguno, según Altizer, con la fase final. En efecto, la revelación de Dios *continúa* y, para el futuro, deja *ya* entrever, después de la desaparición nocturna de lo sagrado, el amanecer de una nueva edad —más joaquinita que hegeliana— en la cual lo profano será vivido como sagrado y lo sagrado como profano: «El cristiano radical hereda también, sea la antigua creencia profética de que la revelación continua en la historia, sea la creencia escatològica de la tradición que sigue Gioacchino da Fiore. Tal tradición sostiene que nosotros estamos viviendo ahora en la tercera y última edad del Espíritu, que una nueva revelación se manifiesta en esta edad, y que esta revelación será tan distinta del Nuevo Testamento cuanto el Nuevo Testamento es distinto del Antiguo» *(Ib.*, p. 41).

En este punto resulta evidente que el pensamiento de Altizer es una forma de panteismo còsmico y dialéctico, con un fondo apocalíptico, que interpreta Dios como proceso in fieri, que actúa en el mundo a través del mundo, hasta llegar a una fusión total de lo sagrado y de lo profano, capaz de hacer posible una realización perfecta de la vida humana. Panteísmo *sui generis,* a través del cual Altizer puede satisfacer aquello que Quinzio define como «su doble alma de nostálgico de lo sagrado y aplaudidor de lo profano».

Presuponiendo que Dios es todo en todo (incluso en lo negativo y en la muerte) y que el mundo es una epifanía divina, la posición de Altizer implica, previsiblemente, una aceptación *total* del ser análoga al *amor fati* de nietzscheana memoria. Tanto es así que en Nietzsche —en su concepto del Eterno Retorno, entendido como un gozoso y no resentido decir sí a la vida y a sus momentos eternamente recurrentes— él ve el modelo de una nueva teodicea inmanentística capaz de elevarse a la idea de una pan-redención cósmica y capaz de revolucionar completamente al hombre moderno con la vida tal como es. Análogamente al filósofo de *Así habló Zarathustra,* Altizer considera en efecto que *después* de la muerte de Dios se abren los caminos opuestos del nichilismo (que corre el riesgo de llevar al hombre hacia el sub-hombre) o de la re-aceptación potenciada por el ser (que puede conducir al hombre hacia el super-hombre): «Ningún investigador honesto actual puede perder nunca de vista la posibilidad muy real que la voluntad de la muerte de Dios abra el camino a la locura, a la deshumanización e incluso a la más totalitaria forma de sociedad nunca realizada en la historia. ¿Quién puede dudar de que el paso real a través de la muerte de Dios tiene que acabar o en la abolición del hombre o en el nacimiento de una humanidad nueva y transfigurada?» *(Ib.,* p. 139). En efecto, la caída de la transcendencia y de toda fuente absoluta de significados y de valores (= el orden metafísico encarnado por Dios) puede empujar al hombre a la desesperación nihilística ante la finitud y relatividad de lo inmanente (vivido, después de la desilusión antològica, como caos y nada) o bien puede dirigirlo, tras las huellas de Nietzsche, hacia la aceptación radical del mundo y de su destino.

En síntesis, el filosofar teológico de Altizer parte de Hegel para acabar en Nietzsche, o sea sale de la dialéctica para llegar a una aceptación amorosa del ser y de la «apasionada plenitud de la vida humana en el mundo» *(Ib.,* p. 40). De ahí la celebración final, por parte de Altizer, del «Gran Sí» de Zarathustra y de su ebrio canto a la alegría por una Eternidad que está en todo Ahora: «¿Podemos unirnos a Zarathustra en su himno de alabanza a la alegría? ¿Podemos también nosotros repudiar todo cambio de sentido del presente, toda huida del dolor, todo movimiento de espaldas hacia la eternidad? Preguntar esto significa preguntar

al cristiano si se atreve a abrirse al Cristo que está plenamente presente, al Cristo que ha realizado un movimiento de la transcendencia a la inmanencia, y que está Kenóticamente presente en la plenitud e inmediatez del momento real que está ante nosotros. Si la actual epifanía de Cristo ha abolido toda imagen de transcendencia, y vaciado el reino transcendente, entonces podemos encontrar tal epifanía sólo abrazando el mundo en su totalidad. Nos atreveremos a apostar que Cristo está plenamente presente en la realidad del momento presente? Entonces debemos apostar también que Dios está muerto, que un movimiento de espaldas hacia la eternidad es una traición a Cristo, y que una huida del dolor de la existancia es un rechazo de la pasión de Cristo. El cristiano radical nos llama al centro del mundo, en el corazón de lo profano, anunciándonos que Cristo está presente aquí y no está presente en ningún otro lugar. Si confesamos que Cristo está plenamente presente en el momento actual, entonces podemos de verdad amar el mundo, y podemos abrazar también los sufrimientos y la obscuridad como una epifanía del cuerpo de Cristo. Y es amando verdaderamente al mundo, insistiendo plenamente en la inmediatez del momento presente como conoceremos que Cristo es amor, y entonces sabremos que amor es ''Decir-sí'' a la totalidad de la existencia» *(Ib.,* p. 146; cfr. G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problemática teológica,* cit., ps. 80-85).

934. VAN BURÉN: LA MUERTE SEMÁNTICA DE DIOS.

Aunque van Burén, contrariamente a lo que se afirma comunmente, no pertenece, en sentido estricto, a la *Death-of-God-Theology* (públicamente negada por él) su posición, al menos por cuanto se refiere a su obra principal, presenta algunas convergencias de fondo con aquélla. En efecto, también para él, el Dios tradicional del teísmo «muere de la muerte de mil cualificaciones» y «Jesucristo es todo aquello que hay de Dios». Sin embargo, la «muerte» del Absoluto presupuesto por su discurso no es una muerte «real» (Hamilton) o una «dialéctica» (Altizer), sino «semántica». Tanto es así que en su pensamiento Dios, más que desaparecer del horizonte humano, acaba por configurarse como objeto de fe y de invocación.

PAUL MATTHEWS VAN BURÉN, nació en 1924 en Virginia (USA). Cursó sus estudios en Harward College y a continuación en Basilea, bajo el influjo de Karl Barth. En los años sesenta obtuvo la cátedra de «Religious Thought» en la facultad de Religión de la Temple University de Philadelphia en Pennsylvania. Su obra más conocida es *The Secular Meaning of the Gospel* (Nueva York, 1963). En su obra Van Burén sostiene que para responder adecuadamente al interrogante suscitado por Bon-

hoeffer («¿cómo puede el cristiano, siendo él secular, interpretar su fe de un modo secular?») es preciso situarse en la óptica de la filosofía analítica de nuestro siglo, entendida, más que como escuela o doctrina, como *método* consistente en analizar lógicamente la función de las palabras y de los enunciados, tanto en el uso normal como en el anormal (*Il significato secolare dell'Evangelo*, Turín, 1969, p. 37 y sgs.). Con la guía de este método, que refleja «el modo en que nosotros pensamos, hablamos y la entendemos hoy» Van Burén afirma que las proposiciones de fe no tienen un sentido *cognoscitivo,* en cuanto carecen del requisito epistemológico de la verificalidad empírica. En efecto, desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo el lenguaje teológico acaba siendo un «farfullar» privado de significado (*nonsensical*),construido, igual que el metafísico, mediante un simple abuso de palabras. En consecuencia, tomando el camino del ateísmo semántico, Van Burén escribe que «el uso "no-objetivo" de la palabra "Dios" no consiente verificaciones y por lo tanto está privado de significado»; «el aspecto empírico que está en nosotros encuetra la raíz de la dificultad no en aquello que se dice de Dios, sino en el hecho mismo de hablar de Dios» *(Ib.,* p. 110 y 111). El problema, continúa nuestro autor, no se resuelve tampoco con la substitución con otras palabras de la palabra Dios: incluso si substituirnos la letra *x,* el problema sigue existiendo porque la dificultad concierne entonces al modo en el cual *x* funciona *(Ib.).*

Como ejemplificación-tipo del hecho de que cualquier palabra, que no remita a alguna posible verificación empírica de su contenido, habla de algo que *para nosotros,* rigurosamente hablando, «no existe», Van Burén cita la conocida palabra de Anthony Flew (§1022), que habla de un supuesto pero *inverificable* jardinero (Dios), el cual, precisamente por ser tal, no se diferencia de un jardinero *inexistente* «¿''Quieres decirme en qué difiere aquello que tú llamas jardinero invisible, imposible, eternamente huidizo, de un jardinero imaginario o incluso un jardinero inexistente?''... "Así es como una bella y frágil hipótesis puede matarse gradualmente, con la muerte de mil cualificaciones''» *(Ib.,* cfr. p. 27 y sgs.). Excluida la validez cognoscitiva de las formulaciones teológicas, ¿qué validez tendrán entonces las proposiciones de la fe?. Dicho de otro modo: «El problema del Evangelio en una edad secular es un problema de la lógica de su lenguaje aparentemente falto de significado» *(Ib.,* p. 111). Desarrollando un tipo de discurso que se remite a las tesis de R. M. Hare, J. T. Ramsey y R. B. Braitwaite (que en un libro de 1955, titulado *An Empiricist's View of the Nature of Religions Belief,* había asimilado las aserciones religiosas a las morales), nuestro autor declara que el lenguaje de la fe, presente en el Evangelio, no tiene una función descriptiva, sino *prescríptiva,* en cuanto se limita a recomendar un posible comportamiento en el mundo. En otros términos, partiendo del reconocimiento

de la «pluralidad» de los lenguajes efectuado por Wittgenstein, e inspirándose en la «forma modificada» (y ya no «rígida») del principio de verificación formulada por Gylbert Ryle con la frase «el significado de una palabra es el uso de tal palabra en el contexto en el cual ella se encuentra», Van Burén declara que las proposiciones de fe, aun estando faltas de un significado cognitivo o «cosai», resultan existencialmente significantes en cuanto expresan una particular perspectiva del mundo — y la consiguiente «intención» por parte de quien las pronuncia, de actuar *conformemente* a ellas.

Para expresar el concepto de tal perspectiva sobre el mundo, que implica «un compromiso por parte del espectador», Van Burén emplea el término holandés utilizado por Hare, *Blik*. El *Blik* es un efecto de ángulo visual en virtud del cual nosotros vivimos en un mundo en vez de en otro y del cual damos demostración empírica en la vida de cada día. Aun no teniendo un significado metafísico y cognoscitivo, el Evangelio, en cuanto portador de un *Blik*, posee pues un significado ético y empírico-pragmático, o sea un significado «secular». El análisis lingüístico permite pues, según Van Burén, descubrir un significado del Evangelio que se adapta bien a la «mentalidad» y al universo del discurso de nuestra época. En consecuencia, Van Burén piensa halllarse en neta ventaja con respecto a los teólogos existencialistas y a todos aquellos que, como Bonhoeffer, han tratado en balde de elaborar un lenguaje teológico funcional para un mundo ya adulto: «Dirigiéndonos al método del análisis lingüístico para encontrar el *significado* del Evangelio, seguiremos una línea de conducta distinta de la mayor parte de aquellos que han trabajado en el problema de la fe en un mundo "que se ha hecho mayor de edad". Nosotros no rechazamos las intuiciones que el existencialismo ha contribuido a dar, pero no podemos olvidar que nuestra cultura de la lengua inglesa tiene una tradición empírica y que el mundo de hoy tiende a estar cada vez más empapado de tecnología e inmerso en el entero proceso industrial. Si de esto hay que lamentarse o estar contentos está por decidir. El leguaje de los teólogos existencialistas parece extraño para el hombre cuyo trabajo, cuya comunidad y vida diaria están insertos en el contexto del pensamiento empírico y pragmático de la industria y de la ciencia, excepto tal vez en momentos de excepcional crisis personal. En su vida de cada día, el pensamiento de este hombre —y todos nosotros somos más o menos *este* hombre— refleja el ámbito cultural en el cual vive. Él piensa de un modo empírico y pragmático» *(Ib.*, p. 41). Como se puede notar, Van Burén, análogamente a Cox y a buena parte de la teología de la secularización de los años sesenta, parte del postulado (de ningún modo incontrovertible) según el cual el individuo actual no advertiría inquietudes e interrogantes de tipo «existencial», sino sólo preocupaciones y disgustos de tipo «pragmático».

Según nuestro autor, la normativa de la perspectiva cristiana (su *Blik*) está representada por la serie de sucesos que se refieren a la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. De Galileo la epistemología secular de Van Burén subraya sobre todo la extrema libertad de espíritu y la entrega al prójimo («Por esto vivió y por esto fue condenado a muerte»). Convencido de que «antes de la Pascua no había ningún cristiano» Van Burén afirma que sólo en la Pascua el ejemplo de Jesús se hizo «contagioso» *(Ib.*, p. 164 y sgs.), provocando en sus discípulos un *Blik* radical, del cual nació su voluntad de predicación. En otras palabras, en la Pascua los apóstoles descubrieron que Jesús tenía un poder nuevo que antes no había tenido o no había ejercido: el poder de suscitar la libertad también en ellos y, a través de ellos mismos, a todos los hombres. El sentido secular del Evangelio reside pues en el acaecimiento de una libertad que hace libres, o sea una libertad que transforma completamente a aquellos a quienes captura. En consecuencia, vivir cristianamente significa vivir el *Blik* de los primeros discípulos y hacer de Cristo el modelo de una vida libre y liberadora para todos.

Después de su obra cumbre, Van Burén ha publicado una colección de artículos titulada *TheologicalExplorations* (Nueva York, 1968) en la cual sostiene que hacer teología no significa partir de un campo-base bien determinado (esto es, de doctrinas indiscutidas) y con un equipamiento seguro (esto es, con métodos probados), sino aventurarse en una serie de «exploraciones» conscientes de su problemática y riesgos de fondo. En una obra posterior, titulada *The Edegs of theLanguage* (Nueva York, 1972), Van Burén, desarrollando y repasando las ideas de su obra cumbre, proclama que Dios no está *fuera* del lenguaje, sino *en las fronteras* del lenguaje. Esta tesis, que está acompañada por un rechazo de la imagen del lenguaje como «jaula para pájaros», se motiva a través de la elaboración de una doctrina del lenguaje como «plataforma». En el centro de la plataforma lingüística sobre la cual estamos y que continuamente ensanchamos —argumenta Van Buren— está el lenguaje donde nosotros nos movemos bien, o sea el lenguaje "regulado" de la vida diaria y de las ciencias. Fuera del centro, en la periferia, está el lenguaje de las analogías, de las metáforas y de las paradojas, que se basan en una extensión de las reglas de uso válidas en el centro. En las fronteras *últimas* del lenguaje, más allá del centro y de la periferia, y en los límites de lo no-decible está el lenguaje teológico, gracias al cual el creyente, empujado por la fe, va más allá de la grisura del lenguaje diario y científico, alcanzando el misterio.

En un escrito posterior, «Theology Now» (1974), Van Burén afirma que, sea considerando a Dios desde el punto de vista del lenguaje secular y experimental, sea considerándolo desde el punto de vista de las fronteras del lenguaje, se sigue haciendo de lo Absoluto solamente «el extremo

límite de nuestras posibilidades *humanas,* alineado con nosotros como sin duda lo sería dentro de este cuerpo mortal» (trad. ital. «Ci può essere una teologia oggi?», en AA. Vv. *Teologia del Nordamerica*, Brescia, 1974. p. 421). En cambio, observa nuestro autor con un tono barthiano «Sólo aquello que es imposible e incoherente, empíricamente insignificante e irrelevante puede liberar — sólo el Dios que es gracia. Esto es lo que todos nosotros debemos recordar, si ha de haber una teología hoy» *(Ib.,* p. 425). Después de haber partido del ateísmo semántico, Van Burén, más que arribar al puerto de una negación radical, acaba pues en la invocación nostálgica de un Dios-Gracia totalmente otro que el fabular humano (cfr. D. ANTISERI, *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. van Burén,* Brescia, 1976).

BIBLIOGRAFIA

909-911. Sobre la teologia en generai: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1* vols., Tubinga, 1957-1965; *Lexikon für Theologie und Kirche,* 14 vols., Friburgo, i957-1968; H. Fries (a cargo de), *Dizionario Teologico*, 3 vols., Brescia, 1968; K. Rahner-H. Vorgrimler, *Dizionario di teologia,* Roma-Brescia, 1968; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo,* Brescia, 1969; H. J. Schultz, *Dizionario del pensiero protestante*, Roma-Brescia, 1970; T. M. Shoof, *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia, 1971; AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo,* 4 vols., Roma, 1972; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, 2 vols., Turín. ¡972; AA. VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 3974; K. Rahner (a cargo de), *Sacramentum Mundi*, Enciclopedia Teologica 8 vols., Brescia, 1974-1977; J. Sperna Weiland, *La nuova teologia*, Brescia, 1975; B. Mondin, *La teologia del nostro tempo,* Alba, 1976; *Dizionario teologico Interdisciplinare*, 3 vols., Turín, 1977; *Nuovo dizionario di teologia,* Alba, 1977; AA. VV., *Lessico dei teologi del secolo XX,* Brescia, 1978; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La teologia contemporanea,* Turín, 1980; P. Eicher (a cargo de), *Enciclopedia Teologica,* Brescia, 1989; J. Doré (a cargo de), *Manuale di Teologia*, 11 vols. (aparecidos 6 hasta la fecha), Brescia, 1990.

912-915. Sobre Tillich: AA. VV., *In memoriam Paul Tillich (1886-1965)*, en «The Journal of Religión», vol. 46, 1966, 12; B. Gherardini, *L'ontologia teologica di Paul Tillich,* en Id., *La seconda Riforma,* vol. II, Brescia, 1966, ps. 282-365; B. Mondin, *Paul Tillich e la transmotizzazione del cristianesimo*, Turín, 1967; J. O. Gabus, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich,* París, 1969; W. H. Van De Pol, *La fine del cristianesimo convenzionale*, Brescia, 1969; E. Scabini, *Il pensiero di Paul Tillich,* Milán, 1969; L. Racine, *l'Evangile selon P. Tillich,* París, 1970; R. Bertalot, *Paul Tillich. Una teologia per il XX secolo*, Roma, 1971; C. J. Armbruster, *La visión de Paul Tillich,* París, 1971; F. Chapey, *Paul Tillich,* en AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, cit., vol. IV, 1972; H. Arts, *Moltmann et Tillich. Les fondaments de l'espérance chrétienne,* Gembloux, 1973; N. Bosco, *P. Tillich tra filosofia e religione*, Milán, 1975; T. Manfredini, *La filosofia della religione in Paul Tillich,* Bolonia, 1977; M. Michel, *La Théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, París, 1982.

916-920. Sobre Bonhoeffer: R. Marle, D. *Bonhoeffer testimone di Cristo tra i suoi fratelli,* Brescia, 1968; I. Mancini, *Bonhoeffer*, Florencia, 1969; W. D. Zimmermann, *Ho conosciuto D. Bonhoeffer,* Brescia, 1970; AA. VV., *Dossier su Bonhoeffer,* Brescia, 1971; N. Filippi, *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer. Angoscia di Dio e secolarizzazione in «Resistenza e resa»,* Roma, 1974; S. Sorretino, *La teologia della secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer,* Alba, 1974; J. Sperna Weiland, *La fine della religione. Studio su Bonhoeffer,* Brescia, 1974; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teologo cristiano contemporaneo. Una biografia,* Brescia, 1975;

Rahner e l'ermeneutica tomistica, Piacenza, 1972; B. Van Der Heijden, *Karl Rahmer, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Eisieldeln, 1973; R. Bleistein-E. Klinger, *Bibliographie Karl Rahner 1969-1974,* Friburgo, 1974; C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner,* Milán, 1974; B. Mondin, *La nuova teologia cattolica da K. Rahner a von Balthasar*, Roma 1978; K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie bei K. Rahner,* Friburgo, 1980; S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner,* Bolonia, 1982; P. Imhof-E. Meuser, *Bibliographie Karl Rahner 1979-1984*, en *Glaube ¡m Prozess*, Friburgo, 1984, ps. 854-871 ; E. Klinger-Kl. Wittstadt (a cargo de), *Glaube im Prozess. Christein nach dem II Vatikanum für Karl Rahner,* Friburgo, 1984; J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner,* Roma, 1984; E. G. Farrugia, *Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*, Roma, 1985; G. Wass, *Understanding Karl Rahner,* 2 vol., Westminster-Londres, 1985; M Krauss, *La fatica di credere. M. Krauss a colloquio con K. Rahner,* Cinisello Balsamo, 1986; H. Vorgrimler, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vira e al suo pensiero,* Brescia, 1987.

927. Sobre Vahanian: P. Ramsey, *Prefazione*, en G. Vahanian, *La morte di Dio*, Roma, 1966, ps. 13-25; A. Van Harvey-C. N. Bent, *Il problema dì Dio nella teologia americana contemporanea,* Brescia, 1970.

928. Sobre Robinson: B. Mondin, *I precursori dell'ateismo cristiano: Robinson e Cox*, en Id., */ teologi della morte di Dìo,* Turín, 1968, ps. 45-78; R. L. Richard, *Sviluppi in J. Robinson, en* Id., *Teologia della secolorizzazione,* Brescia, 1970, ps. 166-174; J. Sperna Weiland, *J. A. T. Robinson,* en Id., *La nuova teologia,* cit., ps. 124-135; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della mone di Dio,* en Id., *La teologia contemporanea*, cit., ps. 175-210.

929. Sobre teología de la secularización: A. Auer, *II cristiano aperto al mondo,* Turín. 1967; AA. VV., *Processo alla religione,* Milán, 1968; J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo,* Brescia, 1969; K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma, 1969; P. M. Van Burén, *Il significato secolare dell'evangelo*, Turín. 1969; AA. VV., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai, 1970; H. Lübbe, *La secolarizzazione,* Bolonia, 1970; R. L. Richard, *Teologia della secolarizzazione,* cit.; AA. VV., *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana,* Turín, 1971 ; AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»*, Brescia, 1972; C. Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisation,* Gembloux, 1972; A. J. Nijk, *Secolarizzazione.* Brescia, 1973; E. Rosanna, *Secolarizzazione o trasfunzionalizzazione della religione?*, Roma, 1973; S. V'esce, *Per un cristianesimo non religioso.* Milán, 1976; H. H. Schrey (a cargo de), *Säkularisierung*, Darmstadt, 1981.

Sobre Gogarten: H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzung und Fulgen der neologie F. Gogartens*, Gütersloh, ¡967; K. W. Thyssen, *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie F. Gogartens von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg*, Tubinga, 1970; C. Naveillan, *Strukturen der Theologie Friedrich Gogarterns,* Munich, 1972; E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten,* Turín, 1981; G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma, 1981.

930. Sobre Cox: R. Marle, *La cité séculière. Un best-seller américain*, en «Études», julio-agosto 1966; C. Van Ouverkerk, *Secolarità ed etica cristiana,* en «Concilium», 1967, n. 5; S. Maggiolini, *Editoriale,* en H. Cox, *// cristiano come ribelle,* Brescia, 1968, ps. 9-20; B. Mondin, *Dalla teologia radica/e alla teologia «comica». La peripezie teologiche di Harvey Cox,* Roma, 1970; R. L. Richard, *La teologia della secolarizzazione in H. Cox,* en Id., *Teologia della secolarizzazione,* cit., ps. 175-213; Id., *Da Bonhoeffer a Cox,* en Id., *Teologia delia secolarizzazione*, cit., ps. 213-218; AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»*, Brescia, 1972; G. Spagnolo, *L'uomo immagine di Dio nel tempo della secolarizzazione (nella dottrina di H. Cox),* Roma, 1972.

931. Sobre teología de la muerte de Dios: G. Vahanian, *La morte di Dio,* cit.; R. Adoifs, *La tomba di Dio,* Milán, 1968; B. Mondin, */ teologi della mone di Dio,* cit.; Id., *La secolarizzazione: morte di Dio?,* Turín, 1968; T. W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio,* Brescia, 1968; T. J. J. Altizer-W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio,* Mitán, 1969; G. Gozzelino, *I vangeli dell'ateìsmo cristiano,* Turín, 1969; V. Menta, *Teologi senza Dio*, Turín, 1969; H. Mühlen, *Problema dell'essere e morte di Dio,* Roma, .1969; F. P. Fiorenza, *L'assenza di Dio come problema teologico,* Brescia, 1970; A. Van Harvey-C. N. Bent, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea,* cit.; D. Sölle, *Un capitolo di teologia dopo la «morte di Dio»,* Brescia, 1970; G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppo della teologia radicale in Germania*, Brescia, 1973; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte di Dio,* en Id., *La teologia contemporanea,* cit., ps. 175-210.

932. Sobre Hamilton: B. Mondin, *William Hamilton,* en Id., *I teologi della morie di Dio,* cit., ps. 84-89; T. W. Ogletree, *Frammenti teologici,* en Id., *La controversia sulla morte di Dio,* cit., ps. 39-62; .1. Sperna Weiland, *William Hamilton,* en Id., *La Nuova teologia,* cit., ps. 169-172.

A. Altenahr, *Dietrich Bonhoeffer. Lehrer des Gebets. Grundlagen fiìr eine Theologie des Gebets bei D. Bonhoeffer,* Würzburg, 1976; U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer,* Roma, 1976; I. Mancini, *Novecento teologico,* Florencia, 1977; K. W. Clements, *A. Patriotism for Today. Dialogue with Dietrich Bonhoeffer,* Bristol, 1984.

921-926. Sobre Rahner: G. Ferretti, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un 'opera di Karl Rahner,* en «Rivista di filosofia neo-scolastica», LVI, 1964, I; H. Vorgrimler, *Karl Rahner,* Roma, 1965; F. Gaboriau, *Le tournant théologique aujourd'hui selon Karl Rahner,* París, 1968; R. Bleistein-E. Klinger, *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969,* Friburgo, 1969; L. Roberts, *Karl Rahner. Sa pensée, son œuvre, sa méthode*, Tours, 1969; I, Sanna, *La cristologia antropologica di Karl Rahner,* Milán, 1970; C. Fabro, *Karl*

978. Sobre Altizer: B. Mondili, *Thomas Altizer,* en Id., *I teologi della morte di Dio,* cit., ps. 102-124; T. W. Ogletree, *L'ateismo cristiano: Thomas J. J. Altzer*, en Id., *La controversia sulla morte di Dio,* cit., ps. 101-142; J. Sperna Weiland, *Thomas Altizer,* en Id., *La nuova teologia,* cit., ps. 172-175.

934. Sobre Van Burén: T. W. Ogletree, *Ilproblema del significato: Paul M. Van Burén,* en Id., *La controversia sulla morte di Dio,* cit., ps. 63-99; B. Mondin, *Paul Van Burén,* en Id., */ teologi della morte di Dio,* cit., ps. 89-102; R. L. Richard, *Il riduzionismo radicale di Van Burén,* en Id., *Teologia della secolarizzazione,* cit., ps. 89 y sgs.; J. Sperna Weiland, *Paul Van Burén,* en Id., *La nuova teologia*, cit., ps. 145-151; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte dì Dìo,* en Id., *La teologia contemporanea,* cit., ps. 175-210.

CAPITULO IV

FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS: EL ESTRUCTURALISMO

935. EL ESTRUCTURALISMO COMO PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO.

Aunque el término «estructuralismo», en los años sesenta y setenta, tuvo una notable difusión y se extendió rápidamente de la lingüística a las ciencias humanas, de la crítica literaria a la filosofía, su ámbito de uso aparece hoy históricamente *problemático.* En efecto, ante la imposibilidad de hacerlo corresponder con un sistema coherente de doctrina, algunos estudiosos han avanzado implícitamente y explícitamente la sospecha de que, detrás de este afortunado vocablo (que tanta fascinación ha ejercido en su momento, no sólo entre los intelectuales sino también entre el gran público) se esconden, en realidad, experiencias de pensamiento *muy diversas,* y por lo tanto *no* encuadrables en una corriente de ideas única y hemogénea: «bajo la etiqueta común y engañosa de "estructuralismo" —escribía ya A. Martinet hablando de la lingüística— encontramos escuelas de inspiración y de tendencias muy diversas. El empleo más bien general de términos como "fonema" o incluso "estructura" contribuye a menudo a enmascarar diferencias profundas» *(Economie des changements phonétiques*, Berna, 1955, p. 11). Análogamente, Roland Barthes, afirma que el estructuralismo no es «una escuela, ni tampoco un movimiento» sino «a duras penas un léxico» *(Saggi critici,* Turín, 1966, p. 245). Y, Raymond Boudon, refiriéndose al concepto de estructura, observa que «la misma palabra es claramente usada sea en muy diversos sentidos, sea con el mismo sentido de otros términos. Es una colección de homónimos incluida en una colección de sinónimos» *(Strutturalismo e scienze umane,* Turín, 1970, ps. 170-71).

A esta serie de dificultades conexas a la noción de estructuralismo y de estructura, debe añadirse el hecho de que incluso muchos «estructuralistas» han acabado por rechazar tal denominación «ambigua» (recordemos que si a mediados de los años sesenta el término estructura estaba de «moda» y los estudiosos, por usar una expresión de Althuser, gustaban de «coquetear» con él, a mitad de los años setenta nadie, o casi nadie, querrá llamarse estructuralista). En este punto, el historiador de las ideas, antes de emprender cualquier otro razonamiento, tiene que preguntarse críticamente y profesionalmente si de verdad ha «existido» algo como «el estructuralismo» o si solamente ha sido, en último análisis, la fantasmagórica «escuela invisible» de «invisibles discípulos» de los que

habla Jean-Michel Palmier *(Lacan, le symbolique et l'imaginaire*, París, 1972) — o sea un simple *flatus vocis* que ha alcanzado los honores de la crónica cultural y periodística en virtud de una moda tan ruidosa como vacía y efímera: «El concepto de estructura, escribe A. L. Kroeber, no es, probablemente, otra cosa que una concesión a la moda: un término con un sentido bien definido ejercita de pronto una singular atracción durante unos diez años —como el término ''aerodinámico''—y todos se apresuran a usarlo a diestro y siniestro, porque suena agradable al oído... Cualquier cosa —que sea completamente amorfa— es dotada de una estructura. Me parece, por consiguiente, que el término estructura no aporta absolutamente nada a aquello que queremos expresar cuando lo usamos, a no ser un agradable excitante» (*Antropology*, Nueva York, 1948, 2ª ed., p. 325).

En este punto, no se tiene la desenvoltura de reducir el estructuralismo a un equívoco nominalista derivado de una moda pasajera (o bien a una etiqueta cómoda construida por sus adversarios) o se debe por fuerza admitir, para evitar duraderos malentendidos, que el estructuralismo ha «existido» culturalmente en el sentido pregnante del término (o sea como han «existido» el iluminismo, el romanticismo, el idealismo, el positivismo, el pragmatismo, el existencialismo, etc.). Descartada la primera hipótesis, sostem'ble a nivel de «slogan polémico» pero difícilmente defendible en términos historiográficos, y dando por sentado que «sería peligroso detenerse en una recepción tan superficial y tranquilizadora del fenómeno» (cfr. P. BLANQUART, *Le structuralisme en France,* en «La vie spirituelle, supplement», 1967, p. 560) estamos obligados por lo tanto a preguntarnos *en qué sentido* ha existido el estructuralismo. A este propósito los manuales de historia de la filosofía son a menudo evasivos (como, por lo demás, los estudios dedicados específicamente al estructuralismo). En efecto, o callan casi del todo, dando por descontado que es posible hablar de los «estructuralistas» sin detenerse críticamente sobre el concepto de «estructuralismo» o se limitan a decir, tras la estela de una afortunada expresión de Piaget, que el estructuralismo es substancialmente un *método* más que una doctrina *(Lo strutturalismo,* Milán, 1971, p. 173). En realidad, el estructuralismo, aun habiendo *nacido* fundamentalmente como método y como práctica científica, se ha organizado bien pronto *también* como doctrina. Por lo cual, «aunque se haya insistido alguna vez en la necesidad de separar el estructuralismo como complejo délos métodos científicos practicados en las ciencias humanas —sobre todo en lingüística y en etnología— del estructuralismo como filosofía general, esta diferencia resulta difícil incluso en autores como Lévi-Strauss; los dos planos están entrelazados muy fuertemente, y esto es característico de una orientación de pensamiento que ve la filosofía como reflexión al margen de la ciencia» (C. PIANCIOLA, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra,* Turín, 1979, ps. 20-21). En

otros términos, el estructuralismo, globalmente considerado, es al mismo tiempo método de investigación y de análisis epistemológico y toma de posición filosófica. En efecto, si bien hay autores en los cuales el estructuralismo es *sobre todo* práctica científica (por ej. Lévi-Strauss y Lacan) y otros en los cuales es *sobre todo* reflexión epistemológica y filosófica (por ej. Foucault y Althusser), el estructuralismo, en cuanto a tal, tiende siempre a ser las tres cosas *juntas y* a asumir la fisonomía de un «método, que se ha vuelto doctrina» (M. F. CANONICO, *L'uomo misura dell'essere?,* Roma, 1985, p. 32).

Todo este explica por qué simultáneamente a una *utilización científica* de la noción de estructura, exista también «una *utilización filosófica* o un conjunto de utilizaciones filosóficas» de tal concepto (G. REALE-D. ANTISERI, Il *pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* Brescia, 1983, p. 692). Obviamente, así como el estructuralismo no es un método unitario sino una «familia de métodos», tampoco es una doctrina unitaria, sino una «familia de doctrinas» a menudo en polémica entre sí: «Aunque haya pasado bastante tiempo desde que los principales exponentes del estructuralismo han expuesto por primera vez sus tesis teóricas —escribía Sergio Moravia en un lúcido texto del 75— una escasísima concordia parece reinar entre los mismos acerca de los principios e incluso las perspectivas más generales de su doctrina. Hasta sobre la noción de estructura... existen profundos contrastes interpretativos. Y contrastes aún más vivos subsisten acerca del ámbito de aplicación de la heurística estructural: puesto que a quien quisiera mantenerla sólo dentro de los confines de las disciplinas lingüísticas (o poco más) se le oponen aquellos que consideran legítimo extenderla a campos y a problemas más diversos» *(La "filosofia" dello strutturalismo,* Introducción a *Lo strutturalismo francese,* Florencia, 1975, p. 5). En consecuencia, opinamos que la eventual *unidad* del estructuralismo (o mejor: de los «estructuralismos»), no se ha de buscar acriticamente en el plano inmediato de las «soluciones», y tampoco en el mediato de los «problemas» y de las «heurísticas», sino en el terreno aún más general de aquello que los historiadores de las ideas llaman «atmósfera» o «clima» cultural. Clima que da a las distintas y a veces antitéticas doctrinas estructurales un tipo de «parentesco ideal» que nace en efecto de la pertenencia común a un mismo, aunque sea interiormente *diferenciado* y *articulado,* «paisaje conceptual» o «paradigma teórico».

936. EL ESTRUCTRALISMO: CARACTERÍSTICAS GENERALES.

Dando por sentado que el estructuralismo (considerado como *ismo* en sí) es no sólo una tendencia metodológica y una práctica científica,

sino también un conjunto de doctrinas epistemológicas y filosóficas que han dado lugar a una «atmósfera» específica de la cultura francesa (y mundial) de los años sesenta y setenta, nace el problema de localizar sus *rasgos generales de fondo.* En efecto, a menos que no se quiera resolver la cuestión diciendo que «no ha existido el estructuralismo, sino sólo los estructuralistas» —frase con la cual parecen complacerse algunos estudiosos, sin darse cuenta de que solamente *desplaza* el problema, puesto que nos podemos preguntar, a su vez, en base a qué *actitudes* determinados autores están clasificados como «estructuralistas» y no, por ejemplo como fenomenólogos, pragmatistas, existencialistas, etc.— el historiador de la filosofía está obligado a ofrecer algunos *criterios de identificación* del «estructuralismo» (obviamente sujetos a confirmaciones, desmentidos o rectificaciones).

Probablemente, el procedimiento mejor y menos arbitrario para fijar algunas tendencias *comunes* en el área teórica del estructuralismo es sacar a la luz las posiciones del pensamiento contra el cual varios estructuralistas, más allá de sus divergencias recíprocas, han polemizado unánimemente. En otras palabras, como comenta Sandro Nannini, «ningún modo parece más apto para definir el estructuralismo que observar a qué filosofías se opone» *(Enciclopedia Garzanti di filosofia,* etc., Milán, 1891, voz «strutturalismo»; cfr. también *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss,* Bolonia, 1981, ps. 8-9). Las doctrinas principales contra las cuales el estructuralismo contrasta son: a) el atomismo y el substancialismo; b) el humanismo y el conciencialismo; c) el historicismo; d) el empirismo y el subjetivismo.

a) Contra toda forma de atomismo y de substancialismo (pasado y presente), el estructuralismo sostiene que la realidad es un *sistema de relaciones* en el cual los términos no existen por sí mismos, sino sólo en conexión entre sí y en relación con la totalidad dentro de la cual se colocan — de un modo tal que al análisis aislado de las partes debe subyacer, en todo campo del saber, el estudio coordinado de los conjuntos. De ahí el carácter implícitamente ''espinozista'' del anti-atomismo estructuralístico sobre el cual llamará la atención sobre todo Althusser. En efecto, «como en el mundo de Espinoza todo ser finito, que por esto mismo implica determinación y negación, es *per aliud*, mientras sólo la substancia, que consiste en la conexión necesaria de todos los seres determinantes, es *per se,* infinita, en cuanto *negationem nullam involvit,* así en el mundo del análisis estructural todo término aislado (cada individualidad) se resuelve en un haz de relaciones, mientras sólo la estructura, cual totalidad que expresa el orden necesario de los términos mismos, subsiste de por sí» (S. NANNINI, *Il pensiero simbolico,* cit., p. 401). Precisamente porque el estructuralismo, por definición, se da siempre en antítesis al atomismo y el substancialismo, la categoría fundamental sobre la

cual se basa no es ya el *ser,* sino la *relación, o* sea la *estructura,* entendida en efecto como plexo ordenado de relaciones «arquitectónicas» que implican una primacía de relación sobre los términos relacionados (recordemos que el término estructura proviene del latín *structura,* derivado del verbo *struere* construir). Esta centralidad categorial de la idea de estructura no excluye la *multiplicidad* de sus acepciones y el hecho de que esta última, entre los estructuralistas, oscile entre una interpretación *ontológica* que hace de ella una realidad informadora del objeto inmanente *in rebus ipsis, y* una interpretación *metodológica,* que la considera como simple instrumento operativo de investigación y de conocimiento (§943).

En el interior de la «familia» de nociones de estructura presentes en el estructuralismo (la palabra familia, como es conocido, alude conscientemente a las semejanzas que, más allá de las diferencias, unen a los miembros de un grupo) la más cualificadora y decisiva es sin duda la de Lévi-Strauss (§943). Según el maestro del estructuralismo francés, la estructura, aunque implicando la idea de sistema, y por lo tanto de una cohesión de partes, no es el sistema manifiesto «sic et simpliciter», sinó, más precisamente *el orden interno del sistema y el grupo de transformaciones posibles que lo caracterizan.* Desde este punto de vista, la estructura coincide con «el complejo de las reglas de relación, de combinación y de permutación que conectan los términos de un conjunto manifiesto» (por ej.: de los sistemas de parentesco) y tiende a configurarse como la *«sintaxis de transformación* de la organización aparente» (F. BOTTURI, *Strutturalismo e sapere storico,* en «Rivista di filosofía Neoescolastica», n. 75, 1983, p. 565; para una clarificación de estos conceptos cfr. §943). Otra acepción fundamental de estructura, que por su carácter «definitorio» es citada a menudo por los estudiosos, es la propuesta por J. Piaget: «En una primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones, que comporta leyes en cuanto sistema (en oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece gracias al juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas conduzcan fuera de sus fronteras o hagan una llamada a elementos externos. En breve, una estructura comprende de este modo estos tres caracteres: totalidad, transformación y autorregulación. En una segunda aproximación... esta estructura debe poder dar lugar a una formalización» *(Lo strutturalismo,* cit., p. 39).

A partir de estas nociones de estructura se ve claramente que la estructura de los estructuralistas no puede ser identificada unilateralmente con la de totalidad o de sistema: «si el estructuralismo consiste solamente en reconocer (en una lengua, en una sociedad o en una personalidad) un sistema o una totalidad, cuyos elementos no son analizables sin referencia a esta totalidad —uno se pregunta cómo ha sido posible que una

idea tan banal haya provocado una revolución científica y fundado una nueva mística» (R. BOUDON, cit., p. 9). Análogamente, la estructura de los estructuralistas no puede, en efecto, ser *reducida* a las ideas tradicionales de forma o de esencia: «El concepto de transformación, observa J. Piaget, nos permite ante todo delimitar el problema y en efecto, si se necesitara englobar en la idea de estructura todos los formalismos en todos los sentidos de la palabra, el estructuralismo recubriría de hecho cualquier teoría filosófica no estrictamente empiristica que haya recurrido a formas esenciales, desde Platón a Husserl, pasando sobre todo por Kant, y también ciertas variedades de empirismo como el "positivismo lógico''...» (cit., *Ib.*, p. 39); «si la estructura se limita a ser un cierto sistema de relaciones orgánicas *ou tout se tient,* —replica U. ECO— entonces la posición esíructuralista invade toda la historia de la filosofía, al menos desde la noción aristotélica de substancia... hasta las filosofías ochocentistas del organismo...» (*La struttura assente*, Milán, 1985, p. 254). En realidad, como podremos verificar, la noción *estructuralística* de estructura, y sobre todo su *utilización* científica por parte de Lévi-Strauss, mantiene —en relación con la ideas clásicas de forma, esencia, naturaleza, etc.— una indudable *originalidad* (que sólo puede pasar inadvertida a un conocimiento no suficientemente profundizado de ella).

b) Otra teoría contestada por los estructuralistas es «el humanismo». A la doctrina tradicional del yo como centro autosubsistente de actividad y de libertad, y a sus múltiples variantes actuales (exsistencialísticas, personalísticas, fenomenológicas, marxistas, etc.), los estructuralistas contraponen la tesis de la *primacía de la estructura sobre el hombre* (de la Lengua sobre el parlante, del Es sobre el yo, de la Organización social sobre el individuo, etc.), percibiendo, en la estructura, una especie de «máquina originaria que pone en escena al sujeto» (LACAN) y, en el individuo, la simple «encrucijada» de una serie de estructuras que lo «atraviesan», determinándolo a ser aquello que es, y haciendo que él, más que hablar sea «hablado», más que pensar sea «pensado», más que actuar sea «actuado» y así sucesivamente.

Considerando despectivamente el humanismo (la frase es de Foucault) como una especie de «prostitución de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política» y oponiéndose al montaje histórico y heurístico de gran parte de la filosofía clásica y moderna, los estructuralistas opinan en efecto que las categorías de «libertad», «acción», «consciencia», en lugar de «explicar» el hombre, mistifican su naturaleza, sea desde el punto de vista *ontológico* (qué es el hombre), sea desde el punto de vista *gnoseológico-metodológico* (cómo se *conoce* al hombre), representando otros tantos «obstáculos epistemológicos» al camino de la ciencia (cfr. S. MORAVIA, *Lo strutturalismo francese*, cit., ps, 26-27 y sgs.). En consecuencia, el único modo de compreder al hom-

bre, como sostendrá característicamente Lévi-Strauss, es, para los estructuralistas, el de «disolverlo», esforzándose por captar, más allá del yo y de sus presuntos (y retóricamente celebrados) poderes «específicos», la combinatoria «anónima» de leyes y principios que gobiernan ocultamente sus obras y sus días. Como por lo demás han hecho ya desde hace tiempo, según Foucault, las ciencias humanas: «Desde el momento en que nos dimos cuenta de que cada conocimiento humano, cada existencia humana, cada vida humana y hasta tal vez cada herencia biológica del hombre, se obtiene en el interior de estructuras, o sea en el interior de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que son descriptibles por cualquiera, el hombre cesa, por así decir, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras que él, ciertamente, puede pensar, puede describir, pero de las que no es el sujeto, la consciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras que lo rodean me parece característica del pensamiento actual... (*Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, a cargo de P. Caruso, Milán, 1969, ps. 107-08). De ahí la conocida declaración foucaultdiana de la «muerte del hombre», que represeta la forma extrema de la lévistraussiana «dissolution de l'homme» y el mayor «desafío» intelectual lanzado por el estructuralismo a la filosofía y a la cultura de nuestro siglo. Desafío o «provocación» que, más allá de las formas más o menos radicalizadas (o vulgarizadas) con las que ha sido defendido a veces, se encuentra en la base de autores distintos como Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser —unidos, todos ellos, por la persuasión según la cual no es posible «*conocer*» nada de los hombres si no es con la absoluta condición de convertir en polvo el mito filosófico (teórico) del hombre» (Althusser).

El esfuerzo por pensar *más allá* del sujeto y la batalla a favor de una especie de antropología *sin* el hombre, van parejos con una cerrada polémica *anticonciencialística*, dirigida contra todas las filosofías que tienden a considerar el *cogito* y la consciencia como datos primarios e irreductibles de la condición humana. Por el contrario, según los estructuralistas, la consciencia es sólo «el reflejo deformado y desconocido de los mecanismos inconscientes que la producen» (S. NANNINI, cit., p. 9) y no coincide nunca ni con *toda* la psique, ni con *todo* el hombre. Es más, en todas partes aparece *sostenida* por aquello que Foucault llama lo *impensado*, o sea por una serie de mecanismos extra-consciénciales que se configuran como lo permanentemente «otro» de ella y que escapan a la jurisdicción del pensamiento pensante. Dicho de otro modo: según los estructuralistas (y su «Philosophie des structures») el límite teórico de los filósofos del yo (y de su «Philosophie de la conscience») consiste en no haber visto la existencia de «un orden necesario y racional del mun-

do humano completamente independiente de la consciencia que los hombres pueden tener de él» *(Ib.,* p. 395), o sea en no haber conseguido comprender, tras los pasos de la lingüística y del psicoanálisis, que el individuo está «actuado» por una pluralidad de fuerzas de las cuales no sólo no es el sujeto, sino de las que tampoco es consciente. Por ejemplo, la lingüística «nos pone ante la presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero externo (o inferior) a la consciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, *la lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce»* (LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio,* Milán, 1964, p. 274). A su vez, el psicoanálisis como sostendrá Lucan y repetirá Althusser, nos enseña que la dimensión «verdadera» del hombre está siempre «en otro lugar» respecto a la consciencia y a las miras intencionales del sujeto: «Freud... nos revela que el sujeto real, el individuo en su específica esencia, no tiene el aspecto de un ego centrado sobre el "yo", la "consciencia" o la "existencia" —sea la existencia del per se, del cuerpo-propio, o del ''comportamiento''— que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tiene un "centro" solamente en el desconocimiento imagiario del "yo", esto es, en las formaciones ideológicas en las cuales se ''reconoce''» (L. ALTHUSSER, *Freud et Lacan,* 1964).

Rechazando concebir la consciencia como principio o medida de todas las cosas, e interpretando el pensamiento como una *«res cogitans* sin *cogito»*, el estructuralismo tiende pues a asumir el aspecto de un provocativo «pensamiento de lo de fuera», o sea de una aguerrida «antifenomenología» que exige no la reducción *a la* consciencia, sino la reducción *de la* consciencia (P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*).

c) Otro ídolo polémico de los estructuralistas es la «historia», o, más exactamente, el «historicismo», entendiendo, con este término, la visión del ochocientos del devenir como un proceso unilineal y progresivo que tiene como sujeto y fin el «Hombre». Contra el postulado historicístico de la *singularidad* de la Historia y contra la idea de un tiempo *homogéneo* en el cual «transcurrirían» los sucesos, los estructuralistas han avanzado la hipótesis de una multiplicidad heterogénea de *historias* «diferenciales» dotadas de una temporalidad y articulación *específicas.* Contra el postulado historicístico de la continuidad *unilineal* de los hechos, o sea contra la idea de una concatenación causal y sin hiatos de los sucesos, (contemplados como una cadena ininterrumpida de anillos, donde el precedente es el presupuesto necesario del siguiente) el estructuralismo ha hecho valer el principio de la «discontinuidad» y de la «no-linealidad» del proceso histórico, que avanza a través de imprevisibles «rupturas» o «saltos». Contra el postulado historicístico del progreso y contra la idea de un finalismo intrínseco del suceder, el estructuralismo ha defendido el carácter ateleológico y causal de la historia, conside-

rada como una sucesión (neutral) de «hechos» y no como un incremento (finalistico) dé «valores». En efecto, contra el postulado historicístico del hombre como ser que «hace» la Historia y «se hace» en la Historia, o sea contra la doctrina del hombre como Subjetividad constituyente y fundadora de los hechos, el estructuralismo, (en abierta antítesis a todo residuo de intento de fundamentación antropológico-filosófica de la historicidad) ha sostenido que la historia es un proceso impersonal y a-céntrico de estructuras, en relación con las cuales el hombre es siempre el «constituido» y nunca (sartrianamente) el «constituyente».

En algunos casos, la polémica estructuralística ha acabado por extenderse del historicismo a la historia (en general). En efecto, ciertos autores (por ej. Lévi-Strauss) no se han limitado a contestar los postulados historicistas, empezando por la ecuación realidad = historia, sino que han relegado explícitamente las *res gestae* a la dimensión *superficial* de los *événements*, reservando a la ciencia verdadera y propia la tarea de hallar las estructuras «profundas» más importantes. De ahí la preeminencia metodológica, diversamente entendida y practicada, de la sincronía con respecto a la diacronia. Preeminencia que no implica, obviamente, una negación eleática del devenir, en cuanto «El estructuralismo no quita al mundo la historia» (R. BARTHES, cit., p. 250) sino que propone para un estudio una distinta interpretación y explicación.

d) Finalmente, los estructuralistas se han alineado contra el *empirismo y el subjetivismo,* opinando que los datos «inmediatos» de la experiencia son siempre «desviantes» respecto a las estructuras genuinas de lo real y que la ciencia implica una epoquización resuelta de lo empírico y de lo vivido. Ni siquiera en las ciencias humanas, según los estructuralistas, hay un paso directo de lo «vécu», o de las pretendidas «évidences du moi», al conocimiento efectivo: «Siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad del objeto de su estudio no se encuentra por completo atrincherada en el nivel en el cual el sujeto la percibe» (LÉVI-STRAUSS, *L'uomo nudo,* trad. ital., Milán, 1974, p. 601). En cualquier caso, la realidad (verdadera) no es nunca *dada* inductivamente, sino que siempre debe construirse racionalmente y matemáticamente a través de un tipo de saber estructural-formal, algún modo «de-realizante» respecto a la experiencia común. De este modo, perdiendo su centralidad metodológica tradicional, la subjetividad y la consciencia ceden puesto a una forma de conocimiento que, a despecho de todo «círculo hermenéutico», mira, gracias a la comprensión atemporal de las estructuras, a la meta de una absoluta *objetividad* científica: «trato de entender a los hombres y al mundo, escribe Lévi-Strauss, como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa» *(Conversazione con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan;* cit., p. 37).

Esta reseña de las posiciones de pensamiento contra las que el estructuralismo ha polemizado incesantemente sobre la base de una peculiar *forma mentis* y de elecciones teóricas bien precisas, confirma el alcance *filosófico,* y no puramente metodológico-científico de tal movimiento. Y esto a pesar de la bien conocida ambigüedad de los estructuralistas hacia la filosofía. En efecto, por un lado, los estructuralistas critican despiadadamente el pensamiento *tradicional* y sus conceptos de fondo (considerados engañosos e «ideológicos»), llegando a poner en discusión la misma figura social del «filósofo» en el cual ya Jean-Paul Revel y sus seguidores, agitando la cuestión «Pourquoi des philosophes?», habían percibido provocativamente un anacronistico residuo «medieval» en el interior del mundo moderno *(Pourquoi des philosophes,* París, 1957, p. 163. Cfr., también el otro «panfleto» *La cabale des dévots*, 1965). Es más, a veces incluso pretenden —con una especie de positivismo llevado al extremo— poder prescindir de la filosofía *en cuanto tal,* auspiciando su «observación» por parte de la ciencia. Por otro lado, en cambio, los estructuralistas parecen reivindicar el derecho-deber de un discurso epistemológico y filosófico aferrado a las ciencias, complaciéndose a veces en haber delineado, ellos mismos, el sistema de la «verdadera» filosofía. En todo caso, se da como hecho de que en las mayores personalidades del novecientos —y no podría ser de otro modo— están *trabajando* implícitamente o explícitamente determinados esquemas o núcleos conceptuales de naturaleza filosófica.

En consecuencia, a la pregunta, suscitada desde diferentes posiciones, de si ha existido de verdad una «filosofía» estructuralista, nos parece que se puede (o se debe) responder de modo inequívocamente afirmativo. Obviamente, se trata de una filosofía que vive o se da, historiográficamente hablando, solamente en una secuencia variopinta de «filosofías» (en plural) a menudo distintas y antitéticas entre sí, pero que presentan, como hemos visto, rasgos *parecidos,* coincidiendo, en su conjunto, con el específico «paisaje teórico» del estructuralismo.

937. EL ESTRUCTURALISMO: ORÍGENES, CONTEXTO Y VICISITUDES HISTÓRICAS.

El esquema o el «mapa» de los caracteres generales del estructuralismo, que hemos descrito en los párrafos anteriores, nos permite afrontar mejor el problema historiográfico de sus «orígenes» y de sus «desarrollos». Problema que obviamente tiene poco que ver con la cuestión de las llamadas «anticipaciones» sobre las que han dedicado sus esfuerzos algunos estudiosos, los cuales, con una especie de viaje atrás en la historia del pensamiento, han acabado por localizar, a título de «precurso-

res», autores dispares, que van desde Platón a Aristóteles, de los Escolásticos a Leibniz, de Goethe a Kant, de Rousseau a Cuvier, de Spencer a Durkheim, de Humboldt a Husserl, etc. Ciertamente, en cada una de estas figuras, es posible observar aspectos «estructuralistas» en sentido amplio. Pero llegados a este punto, como ha escrito Eco, «la caza del estructuralista "que se ignora" del estructuralista "precursor", o del "verdadero y único estructuralista posible", podría continuar ad infinitum y llegar a ser un juego de sociedad» (cit., p. 255). Tanto más cuanto «la idea de un conjunto estructurado ha invadido la reflexión filosófica de todos los siglos, salvo aplicar la idea de totalidad relacionada al Todo, al Cosmos, al Mundo como Forma de las Formas, o bien desplazar la predicación de "conjuntos" a sectores específicos...» *(Ib.,* ps. 255-56).

Más preciso y circunscrito, en cambio, es el problema historiográfico de la *formación* del estructuralismo, que no se identifica de hecho solamente (según un esquema manualistico ampliamente difundido) con el de sus inicios *en lingüística,* sino también con el *conjunto* de las vicisitudes histórico-culturales a través de las cuales, después de haberse impuesto como método de investigación, ha acabado por transformarse en «ismo» y por dar lugar, en los años sesenta, a una «atmósfera» o «moda» específica de pensamiento.

Inicialmente el estructuralismo nace y se consolida en el ámbito de los estudios sobre la lengua. Padre, o más exactamente, precursor de él, es FERDINAND DE SAUSSURE (1857-1913), cuyas lecciones impartidas en la Universidad de Ginebra fueron publicadas más tarde por sus alumnos (§938) en un volumen titulado *Cours de linguistique genérale* (1916). Aunque casi nunca utilizó el término «estructura» (§940), en los años treinta su enseñanza fue acogida y continuada por los autores de la Escuela de Praga y de Copenhague (§941). El estructuralismo lingüístico, empezando por Saussure, aunque representando algo indiscutiblemente original, no se configuró como «una aventura solitaria» separada del resto de la cultura. En primer lugar porque fue *preparado* por una nutrida serie de filosofías y de tendencias metodológicas y científicas que, desde el Ochocientos, han subrayado el papel del todo respecto a las partes y a la necesidad de una consideración sistemática y globalizante de los argumentos. En segundo lugar, porque entró en contacto directo o indirecto, en un complejo cuadro de influjos recíprocos, con una serie de movimientos y tendencias disciplinarias afines. Por ejemplo la *Gestaltpsychologie* o psicología de la forma; con algunos sectores de la lógica, de la matemática, de la física y de la química actual; con movimientos artísticos como el cubismo y el abstractismo. Tanto es así que Jakobson recuerda entre sus propios maestros nombres como Picasso, Stravinsky, Joyce, Le Corbusier, etc. y hace suya la frase de G. Braque: «je ne crois pas aux choses, mais aux relations entre les cho-

ses» (cfr. *Reprospects*, en *Selected Writings*, La Haya, 1962, ps. 651-58).

Con el tiempo el estructuralismo comenzó a superar los límites del campo estrictamente lingüístico, para invadir progresivamente otros sectores (de la antropología al psicoanálisis, de la economía a la sociología, del derecho a la historia, de la crítica literaria a la música, de la didáctica al cinema, etc.), llegando a ser de hecho, la «ciencia de los conjuntos humanos» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo*, Milán, 1969, p. 18). Particularmente significativo es el caso de la etnología, la cual ha ofrecido, con *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) de Lévi-Strauss, un primer y magistral ensayo de estructuralismo antropológico (§945), destinado a influir sobre otras investigaciones. La ampliación y la difusión metodológico-científica del estructuralismo se han producido al mismo tiempo que su enriquecimiento *teórico-filosófico*. Fundamentalmente, en este sentido, ha sido la *contraposición* al existencialismo y a las filosofías humanísticas la que ha dominado la escena cultural de la postguerra. En efecto, aunque sea históricamente reductivo, y el límite inexacto, decir que tal movimiento ha «nacido» por una reacción ante el existencialismo, es sin duda verdad que la polémica anti-existencialística ha *estimulado* el estructuralismo —ahora plenamente afirmado como método— a tomar conciencia de sus presupuestos filosóficos y medir su propia afinidad con el incipiente movimiento de emancipación del área lingüística y conceptual de la llamada «generación sartriana» (simbolizada por términos como «existencia», «libertad», «compromiso», etc.).

Es más, el estructuralismo ha acabado por «pilotar» y por encarnar, en sí mismo, el movimiento de contestación de la vieja filosofía humanístico-consciencialística auspiciado por parte de la intelectualidad francesa de los años sesenta, y por dar lugar a un nuevo «clima» o «paradigma» teórico. Clima sobre el cual han influido idealmente, como tendremos ocasión de comprobar, también tres figuras filosóficas destacadas, sin las cuales el estructuralismo, al menos por cuanto se refiere a algunos motivos de fondo, sería difícilmente comprensible: Bachelard, Heidegger y Nietzsche. De Nietzsche los estructuralistas han derivado sobre todo la crítica al cogito y a sus evidencias ilusorias, así como la manera «geneológica» e «iconoclasta» de relacionarse con el pasado; de Heidegger la disposición anti-humanística del discurso filosófico y la tesis del descentramiento del sujeto; de Bachelard «la neta distinción/separación entre concepto y hecho y entre ciencia y existencia, la severa polémica contra el empirismo, el impulso de un conocimiento compuesto de conceptos y ampliado en sistemas formales, la exigencia de estudiar los fenómenos objeto de ciencia en su especificidad, el esfuerzo por "inventar" (la palabra es bachelardiana) las categorías heurísticas en el contacto directo (encuentro/choque) con los *objetos* de la investigación, la re-

suelta contextualización histórica de la subjetividad ante el surgimiento de la problemática (científica) objetiva, el análisis historiográfico basado en la categoría de la dis-continuidad y dirigido a contemplar no tanto los sucesos individuales, cuanto las estructuras epistémicas generales» (S. MORAVIA, *Lo strutturalismo francese,* cit., p. 17).

Adalid y cabeza pensante del «ascenso» teórico-filosófico del estructuralismo —siempre entendido en el sentido historiográficamente pregnante de «atmósfera» cultural— ha sido sin duda Lévi-Strauss. En efecto, «bien lejos de dedicarse a estudios exclusivamente especializados en etnología, el autor de las *Structures élémentaires de la párente* había empezado desde tiempo atrás una ambiciosa y fascinante obra de toma de conciencia filosófica de la antropología, susceptible de suministrar a esta última una más eficaz capacidad de inserción, y también de acción, en la cultura y en la sociedad actual. Se trataba de una elección precisa, acogida en seguida por una serie de vivísimas reacciones. Y después de menos de un decenio de esta actividad, él aparecía —y por cierto por méritos no ficticios— como el hombre nuevo, el estudioso de primer orden, el filósofo que iba guiando, por usar la fórmula de Claude Roy, la más prestigiosa y desconcertante "mise in question'' del hombre... Será precisamente su "caso" imprevisto y, surgido en el momento justo, el día siguiente de la crisis del 55-56, lo que determinó la afirmación filosófico-cultural del estructuralismo» (S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea,* en «Belfagor», 1968, XXIII, p. 669). Un éxito del cual la cerrada polémica antisartriana contenida en *Ilpensiero selvaggio* (1962) manifestará el dinamismo teòrico y la capacidad de «implantación» y de «agregación» cultural.

Por lo demás, como aún puntualiza S. Moravia, «nada prueba más la profunda relación de tales concepciones (estructuralistas) con una exigencia intelectual, ampliamente advertida, que la estrecha continuidad temporal con la cual, en los años 60, emblemáticamente precedidos por *Antropologie strutturale* (1958), aparecen los textos más célebres de la *nouvelle vague* estructuralista. De 1961 es la *Storia dellafollia* de Michel Foucault, del 62 *Ilpensiero salvaggio* de Lévi-Strauss, del 63 la *Nascita della clinica* de Foucault y el ensayo sobre *Racine* de Roland Barthes, que en el 64 (el año del *Crudo e il cotto)* precisará sus posiciones teóricas en el volumen *Saggi critici;* en el mismo año aparece también *Marxismo e strutturalismo* de Lucien Sebag. En el 65 Jean Viet realiza una cuidadosa investigación sobre *Metodi strutturale nelle scienze sociali,* mientras que incluso desde el campo de la cultura marxista se levanta una voz al unísono con la de los otros exponentes del estructuralismo: es la voz de Louis Althusser con el volumen *Para Marx,* al cual seguirá en el 66 el volumen colectivo *Leggere il Capital.* En el 66 aparece también *Razionalità e irrazionalità nell'economia* de Maurice Godelier, un estudio que

se mueve entre la antropología estructural de Lévi-Strauss y el estructuralismo teórico de Althusser. Pero el 66 es también el año en el cual se publican los *Problemi di lingüistica genérale* de Emile Benveniste, la *Semántica strutturale* de A. J. Greimas, *Critica e verità* de Barthes, *Le parole e le cose* de Foucault, los *Scritti* del psicoanalista Jacques Lacan, el volumen *Figure* del crítico Gerard Genette (que contiene un importante ensayo sobre *Strutturalismo e critica letterarie)* y *Del miele alle ceneri*, segundo volumen de la serie *Mitologiche* de Lévi-Strauss. En el 67 entra en el intensísimo debate estructuralista Jacques Derrida con los dos volúmenes *La scrittura e la differenza* y *Della grammatologia.* En el 68, mientras Lévi-Strauss publica *L'origene delle buone maniere a tavole,* penúltimo volumen de *Mitologiche,* Jean Piaget... publica un pequeño y brillante volumen dedicado precisamente al Estructuralismo. En el mismo año uno de los más finos estudiosos de epistemología de las ciencias sociales, Raymond Boudon, publica un ensayo tan breve cuanto riguroso, polémicamente titulado *A che serve la nozione di struttura?.* También en el 68 se imprime el importante volumen colectivo *Che cos'è lo strutturalismo?,* mientras al año siguiente Michel Foucault intentará sistematizar sus tesis teóricas (aplicadas hasta entonces preferentemente al interior de la historia de la cultura y de la crítica literaria) en el volumen *«Archeologia del sapere» (Lo strutturalismo francese,* cit., ps. 13-14).

A todo esto se debe añadir una serie notable de seminarios, congresos y coloquios mantenidos en Francia en el quinquenio 1955-70. Entre los más conocidos recordemos el parisino del 10 al 12 de enero de 1959, caracterizado por la participación de las personalidades más eminentes de la cultura y de la ciencia de Francia, desde Lévi-Strauss a Lefebvre, de Gurvitch a Lagache, de Francastel a Benveniste (cfr. AA.Vv., *Significato e uso del termine struttura,* a cargo de R. Bastida, trad. ital., Milán, 1965). Testimonio del interés suscitado por el nuevo movimiento de pensamiento, son los numerosos monográficos dedicados al estructuralismo por parte de varias revistas especializadas (por ej. por «Esprit» 1963 y 1967, «Revue internationale de Philosophie» 1965, «Les Temps moderns» 1966, «Cahiers pour l'analyse» 1966, «La Pensée« 1967, «Annales» 1971, etc.) y los estudios efectuados al mismo tiempo sobre el estructuralismo por los estructuralistas. Es más, en un cierto momento el estructuralismo llegará a ser «moda» e infatuación y será «adoptado» por los medios de comunicación de masas (bajo la máxima periodística y de salón de «todos somos estructuralistas»), con la previsible irritación de autores de la talla de Lévi-Strauss, el cual tratará de explicar los aspectos superficiales (y degenerados) del éxito estructuralista con la frase según la cual los intelectuales y el público culto, en Francia, tienen necesidad, de vez en cuando, de nuevos «juguetes» y de nuevas «modas» (cfr. C. LÉVI-STRAUSS/D. ERIBON, *Da vicino e da lontano,* trad. ital., Mi-

lán, 1988, p. 135; también H. GARDENER, *Riscoperta del pensiero e movimento strutturalista. Piaget e Lévi-Strauss,* trad. ital., Roma, 1974).

Entre las razones «serias» que han contribuido a la fortuna del estructuralismo hay que añadir, siempre a título de condiciones propicias y no causas necesarias, otros dos elementos. El primero consiste en el hecho de que el estructuralismo, auto-presentándose como filosofía «científica» que intenta deshacerse de la vieje filosofía «humanística» se unía a la exigencia de una cultura *capaz* de ponerse en sintonía con un mundo que se ha vuelto científico y técnico. Exigencia que se advierte un poco en cualquier lugar y promovida, en la Francia de los años sesenta, por una cierta tecnocracia gaullista particularmente sensible al tema del «fin de las ideologías» e interesada en una modernización, en sentido industrial y neocapitalista, del país. En efecto, desde el punto de vista del *capitalisme d'organisation* y de las nuevas necesidades sociales surgidas en Europa en el decenio 1950-60, el existencialismo, y gran parte de la cultura *humaniste* tradicional, tendían a aparecer como modos de pensamiento «retrasados», que, aun habiendo tenido una función ideológica de antítesis al totalitarismo político (gracias a la celebración de valores como «el hombre» y la «libertad», eran ya decididamente incapaces de enfrentarse a los deberes y al tipo de cultura solicitados por las sociedades industriales avanzadas. Es típica, en este sentido, la posición de Lévi-Strauss, que seguirá acusando al existencialismo de *narcusisme de soi, hasta* detectar en él, con una deformación polémica evidente, una simple «operación auto-admirativa a través de la cual, con un fondo de estúpida ingenuidad, el hombre actual se cierra en un tête a tête consigo mismo y entra en éxtasis ante su propia persona». Convicción compartida substancialmente con aquellos marxistas filo-estructuralistas, como por ejemplo Althusser, para los cuales el antihumanismo teórico tenderá a configurarse como la condición misma de todo discurso *científico* (y no ya ideológico o pragmático) acerca del hombre y de la sociedad. Modo de pensar éste, fuertemente discutido por los intalectuales marxistas, que acusarán a los estudiosos de tendencia estructuralista de «cienticismo», de «positivismo» y de «neutralismo apartidístico» (y también de «formalismo» y de «tecnocratización del saber»), percibiendo, en la tesis de la primacía de la estructura sobre el hombre, el reflejo ideal del totalitarismo real de las sociedades actuales, donde el individuo (v. la Escuela de Frankfurt) resulta aniquilado o reducido a simple soporte de mecanismos alienados y alienantes. Es más, en cuanto ideología (hipotetizada) de la reificación universal, el estructuralistero tenderá a aparecer, para algunos marxistas, como «La última barrera que la burguesía puede poner aún contra Marx» (J. P. SARTRE, «L'Are», 1966, n. 30, ps. 87-96), o bien como el espejo de «una efímera coyuntura de inmovilismo político» presente tanto en el este como en

el oeste (cfr. AA. Vv., *Structuralisme et marxisme*, París, 1970, Prefacio, página 14).

Estas lecturas «ideológicas» y «politizadas» del estructuralismo (sobre todo en sus formulaciones más extremistas) han encontrado poco seguimiento entre los historiadores. Los estudiosos, en cambio, han coincidido en subrayar cómo en la exaltación estructuralista de la historia y de la ciencia ha influido el específico *background* histórico-político representado por las relaciones de XX Congreso de PCUS y por la represión del movimiento húngaro, o bien (por lo que se refiere a la política interior) por la guerra de Argelia y la llegada del gaullismo. Sucesos que señalan no sólo un momento de crisis y de reflujo de la *Guache* y de la intelectualidad ligada a ella, sino también a toda una mentalidad más preocupada por el momento ético-político que por el cognoscitivo-científico. En efecto, venida a menos la retórica del *engagement* una parte consistente de la cultura francesa tenderá a mirar con favor el ideal del Saber propugnado por el estructuralismo. A la figura resistencial y postbélica del intelectual «comprometido» le sucederá así la figura del *savant* (y del «philosophe») inclinado a «comprender» objetivamente el mundo y a preservar la pureza y la autonomía de la teoría respecto de la praxis. Ideal que en algunos marxistas, no dispuestos a soportar las diversas mordazas práctico-políticas impuestas a la libre investigación, asumirá un preciso valor antidogmático y antiestaliniano. Por ejemplo, como veremos, «Una de las raíces del althusserismo consiste ciertamente... en un trabajo de replanteamiento de las relaciones entre filosofía, ciencia y política que excluya su identificación y funde de derecho su especificidad y autonomía» (C. PIANCIOLA, cit., p. 15). La contraprueba de esta unión entre el estructuralismo y la situación política del decenio 1956-1966 la proporciona la crisis del 68, que poniendo de nuevo en escena los temas de la política y del compromiso, producirá una primera sacudida en la moda intelectual estructuralista.

Precisados los orígenes del estructuralismo; aclaradas las dinámicas a través de las cuales, de método científico, se ha convertido en filosofía y clima cultural; determinadas algunas de las circunstancias que han favorecido históricamente su éxito, no queda más que pasar al estudio de cada uno de los «estructuralistas». Los autores que tomaremos en consideración son De Saussure, los lingüistas de la Escuela de Praga y de Copenhague, y los llamados «cuatro mosqueteros del estructuralismo» o sea aquellos que han sido considerados la vanguardia más representativa *y filosóficamente* importante, del movimiento entero: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser. Si bien solamente Lévi-Strauss, de estas cuatro figuras, puede ser catalogado como estructuralista en el sentido estricto, es innegable que también los otros tres *presuponen*, de algún modo, la «atmósfera» de la corriente y sólo resultan comprensibles ade-

cuadamente, al menos por lo que se refiere a *algunos* motivos de fondo de su pensamiento (que especificaremos en su momento), *en relación* con ella y con su aparato teórico-lingüístico. Por lo cual, a diferencia de algunos críticos actuales, que por reacción al esquema tradicional parecen casi propensos a «desinsertar», a los estudios en cuestión, del estructuralismo, nosotros opinamos en cambio que el común «aire de familia» que circula en sus obras resulta hoy en día, en virtud de la mayor «distancia temporal», que nos separa de ellos, aún más evidente —y en cualquier caso de una *relevancia* tal que hace objetivamente plausible su ubicación historiográfica en el ámbito del estructuralismo.

Igualmente irritable nos parece su *centralidad* histórica y filosófica en el interior de tal movimiento de pensamiento. En efecto, «Han sido sobre todo Lévi-Strauss, Foucault, Althusser y Lacan quienes han ensanchado el ámbito teórico de la investigación estructural, pasando de una reflexión principalmente "técnico"—epistemológica sobre las estructuras en la que aparece objetivamente... una filosofía del estructuralismo. Han sido ellos quienes han conectado del modo más estrecho y estimulante esta filosofía con determinada situación intelectual, y quienes han evidenciado, o hecho emerger, ciertas bases bastante imprevisibles y hasta sorprendentes del estructuralismo. Han sido ellos... quienes han enunciado y desarrollado estos motivos filosófico-culturales, aquellas implicaciones antropológico-sociológicas que han determinado la extraordianria resonancia del movimiento estructuralístico en nuestro tiempo, incluso fuera del ambiente de los seguidores de sus trabajos» (S. MORAVIA, *Lo strutturalismo francese,* cit., ps. 25-26). Han sido ellos, en otras palabras, quienes han insistido de un modo determinado en aquella peculiar *filosofía sin el hombre* (dirigida a substituir la primacía tradicional del sujeto por la primacía de la estructura) que ha *unido* a los estructuralistas «más de lo que ellos mismos alguna vez han creído» (S. NANNINI, *Il pensiero simbolico,* cit., p. 8).

938. DE SAUSSURE: LA DEFINICIÓN DEL OBJETO DE LA LINGÜÍSTICA Y LA VISIÓN ANTISUBSTANCIALÍSTICA DE LA LENGUA.

El más general y directo «precursor» del estructuralismo es le estudioso suizo Saussure. FERDINAND DE SAUSSURE nació en Ginebra en 1857, de una familia de investigadores y científicos. Con diecinueve años, después de haber estudiado durante dos semestres química, física y ciencias naturales en la Universidad de Ginebra, decide dedicarse a los estudios literarios y lingüísticos, por los que había manifestado aptitudes sobresalientes desde la adolescencia. Para secundar mejor sus propios intereses decide irse a Alemania, a Leipzig y a Berlín, que en aquella época

eran centros mundiales de estudios filosóficos. La consolidación del joven es prodigiosamente rápida: «Él tiene veinte años cuando concibe, y veinticinco cuando redacta el que después ha sido juzgado como "el más bello libro de lingüística histórica que jamás se haya escrito'', la *Mémoire sur les voyelles*; tiene veintidós años cuando, un poco antes de la licenciatura, oye cómo un docto profesor de la Universidad de Leipzig le pregunta con benevolencia si por casualidad es pariente del gran lingüista suizo Ferdinand de Saussure; aún no ha cumplido los veinticuatro años cuando, después de un semestre de estudio en la Sorbona, donde había ido para perfeccionar su preparación, se le confía la enseñanza de la gramática comparativa en la misma facultad y, con ello asume la tarea de inaugurar la nueva disciplina en las universidades francesas» (T. DE MAURO, *Introduzione a Ferdinand De Saussure, Corso di linguistica generale,* trad. ital., Roma-Bari, 1967, 5ª ed. 1987, p. VI). Dedicado por entero a sus investigaciones —de él se ha dicho que «vivió como un solitario»—Saussure, después del precoz principio juvenil, observa, ante el público científico internacional, «un silencio casi completo» (*Ib.*),interrumpido solamente por breves intervenciones, como la comunicación sobre el acento lituano presentada en el X Congreso de los orientalistas celebrado en Ginebra en septiembre de 1894. Muere en 1913, después de algunos meses de enfermedad, defraudando las espectativas de aquellos que esperaban de él la obra capital del siglo XX en el campo de la lingüística. En vez de su obra maestra poseemos, con todo, aquel excepcional texto postumo destinado a hacer conocer al mundo las líneas esenciales de su pensamiento, que es el *Cours de linguistique genérale* (1916). Como es sabido, el *Cours* fue redactado por sus discípulos Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger. Estos estudiosos, no pudiendo utilizar los documentos del Maestro (que «destruía los apresurados borradores donde día a día trazaba el esquema de su exposición», *Prefacio* al C.L.G., ed. cit., p. 3) se vieron obligados a utilizar apuntes tomados por estudiantes durante las lecciones de lingüística general pronunciadas por Saussure en Ginebra en los cursos académicos de 1906-07, 1908-09, 1910-11. Ellos, además, no se limitaron a una simple publicación de los apuntes y del otro material que consiguieron encontrar, sino que quisieron proceder a una reconstrucción sintética y orgánica del sistema lingüístico del suizo: «Publicar todo en la forma originaria era imposible... Nos hemos atenido, pues, a una solución más atrevida, pero también, creemos, más. racional: intentar una reconstrucción, una síntesis, sobre la base del tercer curso, utilizando al mismo tiempo todo el material disponible para nosotros, incluidas las notas personales de F. Saussure. Se trataba, por lo tanto, de una reconstrucción, tanto más fatigosa cuanto debía ser enteramente objetiva: sobre cada punto, penetrando hasta el final en cada idea particular, era

preciso intentar verla a la luz del sistema entero y en su forma definitiva, depurándola de las variaciones y de las oscilaciones inherentes a las lecciones habladas; era preciso, después, situarla en su ámbito natural, presentando todas las partes en un orden conforme a las intenciones del autor, incluso cuando tal intención, más que aparecer, se intuía» *(C.L.G.*, páginas 4-5).

Por la manera misma con la cual ha sido redactado, el *Cours* plantea el inevitable problema de una reconstrucción histórico-filosófica del genuino desarrollo del pensamiento de Saussure, que pueda «distinguir», como afirman los mismos editores, «entre el maestro y sus intérpretes» *(C.L.G.*, p. 6). Bajo este aspecto, han proporcionado contribuciones notables las investigaciones de R. Godei, de R. Engler y de Tullio De Mauro (cuyo «comentario» analítico al Curso se ha convertido ya en un comentario «clásico» de este sector de estudios). De tal trabajo crítico se ha desprendido, en general, que «el Cours, fiel en la reproducción de cada una de las partes de la doctrina lingüística de Saussure, no lo es tanto en la reproducción del orden global de las partes», aunque sigue siendo «la más completa *summa* de las doctrinas de Saussure» (T. DE MAURO, *Introducción* al C.L.G., p. IX).

La preocupación primera y fundamental de Saussure es la de fijar de una manera científica adecuada *el objeto* y el *método* de la lingüística. Refiriéndose a la historia de esta última, él afirma que la ciencia acerca de los hechos de la lengua «ha pasado a través de tres fases sucesivas antes de reconocer cuál es su verdadero y único objeto» (*C.L.G.*, p. 9). Inicialmente se comenzó haciendo *gramática.* Un estudio tal, inaugurado por los griegos y continuado principalmente por los franceses, está basado en la lógica y aparece «privado de cualquier visión científica y desinteresado con respecto a la lengua misma», fijándose únicamente en suministrar reglas para distinguir las formas correctas de las formas no correctas *(Ib.).* A continuación apareció la *filología*, que aun habiendo preparado la lingüística histórica, «se dedica demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viva; por otro lado es la antigüedad griega y latina lo que la absorbe casi completamente» *(Ib.*, ps. 9-10). Más tarde encontramos la *gramática comparada,* cuyos nombres sobresalientes son: Franz Bopp (1791-1867), autor del *Sistema de la conjugación del sánscrito* (1816), y August Schleicher (1821-68) cuyo *Compendio de gramática comparada de la lengua indo-germánica* (1861) es una especie de sistematización de la ciencia fundada por Bopp. Sin embargo, «esta escuela, que ha tenido el mérito incontestable de abrir un campo nuevo y fecundo, no ha llegado a constituir la verdadera ciencia Lingüística. Ella no se ha ocupado nunca de determinar la naturaleza de su objeto de estudio»; «Hoy no se pueden leer ocho o diez líneas escritas en aquella época sin quedar impresionados por los caprichos del razonamiento

y por los términos empleados para justificarlos» *(C.G.L.,* p. 12). Solamente hacia 1870, continúa Saussure, nos empezamos a preguntar cuáles fueron «las condiciones de vida de las lenguas» y se nos hizo evidente que las correspondencias que conectan las lenguas son solamente *uno* de los aspectos del fenómeno lingüístico y que la comparación no es más que un método para reconstruir los hechos: «la lingüística propiamente dicha, que dio a la comparación el puesto que exactamente merecía, nació del estudio de las lenguas románicas y alemanas» *(Ib., p.* 13). En particular, gracias a los *neogramáticos* (K. Brugmann, H. Osthoff, W. Braune, H. Paul, etc.), ya no se observó en la lengua un organismo que se desarrolla por sí mismo, sino un producto del espíritu colectivo de los grupos lingüísticos, y se comprendió, al mismo tiempo, cuan insuficientes y equivocadas fueron las ideas de la filosofía y de la gramática comparada. Sin embargo, «por grandes que sean los servicios prestados por esta escuela, no puede decirse que haya iluminado el conjunto de la cuestión, y *aún hoy los problemas fundamentales de la lingüística general esperan una solución» (C.L.G.,* p. 14, las cursivas son nuestras).

Según Saussure el objeto de la lingüística no reside en la *totalidad* del lenguaje —masa «multiforme y heteróclita» susceptible de ser examinada desde varios puntos de vista (físico, fisiológico, psíquico, etc.)— sino en su parte esencial y constitutiva, o sea en la *lengua:* En efecto, esta última, «no se confunde con el lenguaje; ella no es más que una determinada parte, aunque, es verdad, esencial. Ella es al mismo tiempo un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para hacer posible el ejercicio de esta facultad en los individuos» (*C.L.G.*, p. 19). El concepto de lengua remite a la primera y fundamental *dicotomía* de la lingüística saussuriana: lo que hay entre «langue» y «parole». La lengua representa el momento social, esencial y sistemático del lenguaje y está constituida por el código de reglas y de estructuras gramaticales que todo individuo asimila de la comunidad histórica en la cual vive, sin poderlas inventar o alterar: «Es la parte social del lenguaje, externa al individuo, que por sí solo no puede crearla ni modificarla; ella existe sólo en virtud de una especie de estrecho contrato entre mienbros de la comunidad. Por otra parte, el individuo tiene necesidad de un adiestramiento para conocer el juego; el niño la asimila sólo poco a poco...» *(C.L.G.,* p. 24). Como tal, la *lengua* es «un tesoro depositado por la práctica de las *palabras* en los sujetos pertenecientes a una misma comunidad, un sistema gramatical existente virtualmente en cada cerebro o, más exactamente, en el cerebro de un conjunto de individuos» *(C.L.G.,* p. 23).

La «parole» es en cambio el momento individual, mutable y creativo del lenguaje, o sea el modo con el cual el sujeto hablante «utiliza el código de la lengua con vistas a la expresión de su propio pensamiento per-

sonai» (*C.L.G.*, p. 24). Ella representa, por lo tanto, una manifestación concreta de inteligencia y voluntad que varía de individuo a individuo, e incluso en el mismo sujeto, según las exigencias y las circunstancias. Que «*langue*» y «*parole*» son diferenciables entre ellas lo prueba el hecho de que nosotros, por ejemplo, aunque ya no hablemos las lenguas muertas, podemos asimilar su organismo lingüístico *(Ib.)*. Aunque investigables por separado, lengua y palabra en realidad se hallan íntimamente conexas entre sí, en cuanto una *implica* la otra. En efecto, la palabra, sin la lengua, no sería inteligible y la lengua, sin palabra, no podría ni subsistir ni desarrollarse *(C.L.G.*, p. 29). En consecuencia, la primera dicotomía saussuriana, como las otras que seguirán, posee un valor substancialmente *metodológico* (y ya no ontológico), en cuanto representa la articulación de dos «puntos de vista» a través de los cuales, como abstracción funcional, nos referimos científicamente a la única e indisoluble realidad del lenguaje.

En cuanto institución social, la lengua se diferencia de las otras instituciones por el hecho de ser «un sistema de signos que expresan ideas», comparables con la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etc. «Ella es simplemente el más importante de tales sistemas» (*C.L.G.*, p. 25). Definida la lengua como «sistema de signos», la clase general en la cual se incluye es la de los signos. En consecuencia, se podrá concebir «*una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social;* esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psicología general; nosotros la llamamos semiología... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán aplicadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos» *(Ib.*, p. 26). En otros términos, como puntualiza Paolo Brondi, la semiología, en Saussure, aparece como «el instrumento heurístico para entender la naturaleza de la lengua y también el instrumento epistemológico para clasificar la lingüística en relación con las ciencias afines. Pero en tiempos de Saussure la misma semiología aún no se había completado como ciencia, hasta el punto que es incluso el propio Saussure quien postula su existencia. De ahí la aparente contradicción del lingüista ginebrino: elevar la lingüística a ciencia refiriéndola a la ciencia general de los signos, cuando ni la semiología ni las distintas ciencias semiológicas existen aún. En realidad, y por ello definimos como «aparente» su contradicción, a Saussure le basta postular la semiología, o sea partir de la convicción de que las distintas instituciones semiológicas necesitan de estudios especiales, para ele-

var la lingüística de disciplina a ciencia. Por lo demás, si los estudios semiológicos aún no han sido iniciados, si las leyes de la semiología aún se postulan, la lingüística misma puede abrir el camino hacia la realización de tales estudios... Convencido, por tanto, de la naturaleza semiológica de la lengua, pero tabién comprometido a estimular el florecer de los estudios semiológicos, Saussure hace de su lingüística una lingüística general; una ciencia, esto es, no dirigida a construir teorías sobre ésta o aquella lengua particular, sino dirigida a definir las especificidades semiológicas de la lengua en general» *(Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo,* Florencia, 1979, p. 159).

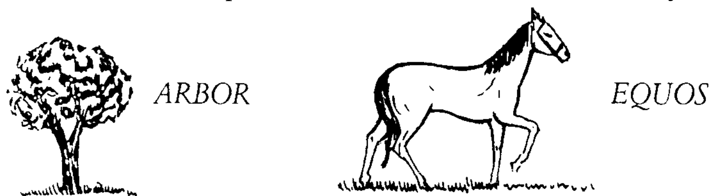
El acercamiento saussuriano a la lingüística, es decir la *pars construens* de su discurso, contiene una implícita o explícita *pars destruens* en relación con la visión substancialista de la lengua, personificada en la tendencia tradicional a *presuponer* como ya *dados* los elementos de fondo del sistema lingüístico. Lo cierto es, según Saussure, que en el hecho lingüístico todo está *correlacionado* y no hay nada que exista por su propia cuenta, de manera absoluta. Dicho de otro modo: «la lengua es una forma y no una substancia» *(C.L.G.,* ps. 147-48 y p. 137). En efecto, el pensamiento, si no se articulase en palabras, quedaría como algo caótico e indeterminado y los sonidos, por su parte, si no se conjugaran con el pensamiento, permanecerían indiferenciados: «la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico» (*C.L.G.*, p. 145). «Tomado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa en la cual nada está delimitado necesariamente. No hay ideas preestablecidas, y nada se distingue antes de la aparición de la lengua» *(C.L.G.,* p. 156).

Con estas observaciones, observa T. De Mauro, nuestro autor «del mismo modo que no niega que exista una fonación independientemente de las lenguas... tampoco niega que exista un mundo de percepciones, ideaciones, etc. independientemente de las lenguas y estudiable en el terreno de la psicología» (*C.L.G.*, nota 227, p. 440). Él se limita simplemente a sostener, prescindiendo de una hipotética «psicología pura» o «fonología pura», que fuera de la lengua (y de su relación recíproca) pensamiento y sonido resultan masas lingüísticas amorfas e indistintas. Para ilustrar la estrecha correlación existente entre ideas y sonidos, nuestro autor, recurre a dos ejemplos. En el primero compara las ideas y los sonidos a dos porciones indiferenciadas de aire y de agua en contacto entre sí. Del mismo modo que después de modificarse la presión atmosférica se establece una relación entre el aire y la extensión del agua y esta última se eleva, también en el interior del hecho lingüístico se produce un emparejamiento del pensamiento con la materia fónica, que provoca la diferenciación de ambos. En el segundo ejemplo parangona la lengua a una hoja de papel, del cual el pensamiento representa el *recto y* el pensamiento el *verso.* Ahora bien, así como no se puede cortar el *recto* sin

recortar al mismo tiempo el *verso*, parecidamente, en la lengua no se podría aislar ni el sonido del pensamiento ni el pensamiento del sonido *(C.L.G.*, p. 137). En consecuencia, la lengua, según Saussure, no tiene tanto el deber de *acercar* ideas y sonidos —a través de un proceso de «materialización» de pensamiento y de «espiritualización» de sonidos— sino la función de *articular* a estos mismos en un nexo racional concreto, gracias al cual proceden a constituirse en sus respectivas diferenciaciones.

939. DE SAUSSURE: LA TEORÍA ANTINOMENCLATURÍSTICA DEL SIGNO Y LA CONCEPCIÓN DE LA LENGUA COMO SISTEMA DE VALORES.

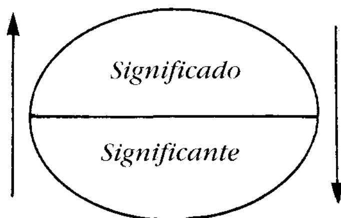
El rechazo de la visión substancialística de la lengua está estrechamente conectado con el rechazo de la concepción *nomenclaturística* de la misma, esto es, la doctrina según la cual la lengua sería un conjunto de nombres-etiquetas correspondientes de un modo biunívoco a un conjunto preexistente de objetos: «Para ciertas personas —encontramos escrito en uno de los pasajes fundamentales del *Cours*— la lengua, reconducida a su principio esencial, es ua nomenclatura, como si dijéramos, una lista de términos correspondientes a otras tantas cosas. Por ejemplo:



Esta concepción es criticable en muchos aspectos. Supone ideas ya hechas preexistentes a las palabras; no nos dice si el nombre es de naturaleza vocal o psíquica, por que *arbor* puede ser considerado bajo uno u otro aspecto; en fin deja suponer que el vínculo que une un nombre a una cosa es una operación del todo simple, lo que está bastante lejos de ser verdad» *(C.L.G.*, p. 83). Si bien el *Cours* no especifica *quiénes* son los sostenedores de tal visión de la lengua, limitándose a aludir, de un modo bastante vago, a «ciertas personas», la observación crítica de Saussure está dirigida contra la tradición cultural que desde la Biblia y los filósofos griegos llega hasta la edad moderna, o sea contra aquel filón de pensamiento (emblemáticamente representado por Aristóteles) según el cual la lengua reflejaría el pensamiento, el cual, a su vez, reflejaría un conjunto de realidades o de substancias (esta interpretación resulta comprobada, entre otras cosas, por una nota autógrafa —ahora reproducida íntegramente en *C.L.G.*, 1085-1091, 1950-56, R. Engler— en la cual el estudioso ginebrino afirma que «la mayor parte de las concepcio-

nes que se hacen, o por lo menos que *los filósofos* nos ofrecen del lenguaje, hacen pensar en nuestro progenitor *Adan* que llamaba hacia él a los animales y daba a cada uno el nombre»; cfr. trad. ital., cit., del *C.L.G.*, nota 129, p. 410; las cursivas nuestras).

En antítesis a la teoría nomenclaturística, nuestro autor sostiene en cambio que el signo lingüístico une «no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica» (*C.L.G.*, ps. 83-84). Esta última, precisa el *Cours*, no es el sonido material, cosa puramente física, sino la *huella psíquica* del sonido. Tanto es así que «sin mover los labios ni la lengua podemos hablar entre nosotros o recitamos mentalmente un fragmento de poesía» (*C.L.G.*, p. 84). La tesis según la cual el signo lingüístico es una entidad psíquica de las cosas, que liga un concepto a una imagen acústica, plantea sin embargo un importante problema terminológico, puesto que por signo, comúnmente, no se entiende la combinación del concepto y de la imagen acústica, sino la simple imagen acústica, y por lo tanto sólo una parte del signo mismo. En consecuencia, Saussure, aun manteniendo la estructura dualistica del signo, decide, por claridad, modificar la terminología inicial, introduciendo la pareja *significado* («signifié») y *significante* («signifiant»): «Nosotros proponemos conservar la palabra *signo* para designar el total, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente por *significado y significante:* estos dos últimos términos tienen la ventaja de hacer evidente la oposición que los separa sea entre ellos sea del total del cual forman parte» (*C.L.G.*, p. 85). La representación gráfica definitiva del signo propuesta por *Cours* resulta pues la siguiente:



Según Saussure —y ésta es otra de las tesis de fondo del *Cours*— el vínculo que une el significante al significado es arbitrario (*C.L.G.*, p. 86). La idea de «sorella», por ejemplo, no está ligada por ninguna relación interna a la secuencia de sonidos *s-ö-r* que le sirve en francés como significante, puesto que también podría representarse por cualquier otra secuencia: lo prueban las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes (*C.L.G.*, p. 86). Con la reivindicación de la «arbitrariedad» del signo, Saussure no intenta sostener que éste sea el producto de una libre *elección* de los sujetos hablantes, sino sólo que es inmotivado, es decir innecesario en relación al significado (*C.L.G.*, p. 87).

El mismo Saussure discute dos posibles objeciones contra la arbitrariedad y la no motivación del signo lingüístico. La primera se refiere a las palabras *onomatopéyicas*, que podrían parecer formas naturales del lenguaje. Ahora bien, a parte del hecho de que ellas nunca han sido elementos orgánicos de un sistema lingüístico, su número, nota Saussure, es menor de lo que se cree *(Ib.)*. Por ejemplo, palabras como *fouet* (fusta) o *glas* (tañido) pueden golpear el oído con una sonoridad sugestiva, pero basta con remontarse a sus orígenes latinos (*fouet* deriva de *fägus* «haya» y *glas* de *classicum* «señal de trompa») para darnos cuenta de que no tienen, en su origen, carácter onomatopéyico. Por cuanto concierne a las onomatopeyas auténticas (las del tipo *glu-glu, tic-tac*, etc.) no solamente son poco numerosas, sino que su elección es ya en alguna medida arbitraria, puesto que no son más que la imitación aproximativa, y ya medio convencional, de ciertos sonidos (véase el francés *oua-oua* y el alemán *wau-wau*). Además, una vez llevadas a la lengua, también ellas son arrastradas en la evolución fonética, morfológica, etc. sufrida por las otras palabras. La segunda objección se refiere a las exclamaciones, que parecen surgidas de la naturaleza misma. Pero De Saussure observa que tales expresiones varían de una lengua a otra (por ej. al francés *aïe!* corresponde el término alemán *au!*). Además, muchas exclamaciones han empezado siendo palabras con sentido determinado (cfr. *diable! mordieu! = mort Die,* etc.).

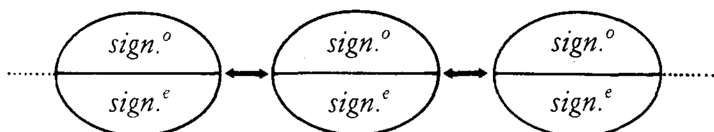
Esta teoría de la arbitrariedad de los signos, en el ámbito del discurso de Saussure, tiene un papel central. Incluso si, por la extrema laconicidad del texto, suscita una serie de problemas y de interrogantes sobre los cuales han discutido polémicamente críticos y especialistas. En cualquier caso, de la idea de la arbitrariedad de los signos, emerge de manera bastante neta la tesis de la radical *socialidad* de la lengua: «Puesto que los signos en su recíproca diferenciación y en su organización en sistema no corresponden a exigencias naturales, externas a ellos, la única base válida para su particular configuración en esta o aquella lengua está constituida por el consenso social» (T. DEMAURO, *Introduzione* al *C.L.G.*, p. XVIII). Junto a la arbitrariedad del signo, otro principio de fondo evidenciado por Saussure es el carácter *lineal* del significante: «En oposición a los significantes visuales (señales marítimas, etc.) que pueden ofrecer complicaciones simultáneas en varias direcciones, los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo: sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena. Tal carácter aparece inmediatemente apenas se les representa con la escritura, y se sustituya la sucesión en el tiempo por la línea espacial de los signos gráficos» *C.L.G.*, p. 88).

Nuestro autor insiste también sobre otros dos caracteres aparentemente opuestos del signo: la inmutabilidad y la mutabilidad. Con la teoría de

la inmutabilidad del signo, concebido como algo que «se resiste a toda substitución arbitraria» *(C.L.G.,* p. 90), Saussure intenta evidenciar el hecho de que, si en relación con la idea que representa, el significante parece elegido libremente, por contra, en relación con la comunidad lingüística que lo emplea no es libre, sino impuesta, puesto que «escapa a nuestra voluntad» *(C.L.G.,* p. 89). En efecto, escribe nuestro autor, defendiendo la tesis de la *primacía* del lenguaje sobre el individuo, «la lengua no es una función del sujeto hablante; es el producto que el individuo registra pasivamente, nunca implica premeditación» (*C.L.G.*, p. 23). Tanto más cuanto la lengua aparece siempre como una herencia de la época precedente: «Si la lengua tiene carácter de fijeza, esto sucede no sólo porque está anclada en el peso de la colectividad, sino también porque está situada en el tiempo. Estos dos hechos son inseparables. En cualquier instante, la solidaridad con el pasado prevalece sobre la libertad de elección. Nosotros decimos *hombre y perro* porque antes de nosotros se ha dicho *hombre* y *perro*» *(C.L.G.,* p. 92). Con la teoría de la mutabilidad del signo Saussure entiende el hecho de que el tiempo, si por un lado asegura la continuidad de la lengua, por otro lado produce el efecto de alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos. Según Saussure inmutabilidad y mutabilidad son hechos solidarios «el signo está en condiciones de alterarse en cuanto tiene continuidad. Aquello que domina en toda alteración es la persistencia de la materia antigua; la infidelidad al pasado no es más que relativa» *(C.L.G.,* p. 93). En consecuencia, como puntualizan los editores del *Cours*, «no tendría razón quien reprochase a F. de Saussure el ser ilógico y paradójico al atribuir a la lengua dos cualidades contradictorias. Con la oposición de dos términos que impresionan, él ha querido dar un fuerte relieve a la verdad de que la lengua se transforma sin que los sujetos puedan transformarla. Se podría decir de otro modo que ella es intangible, no inalterable» (*Ib.*.

La definición del signo como unidad lingüística bifronte construida por la pareja significado-significante resulta objetivamente difuminada, en el ámbito del pensamiento de Saussure, por la introducción del concepto de *valor* (que es una de las nociones más fecundas de su lingüística). Cuando se habla del valor de una palabra, observa el estudioso ginebrino, se piensa generalmente en la propiedad, que ella posee, de representar una idea. Sin embargo, reducir el significado a la relación local entre imagen auditiva y concepto —en los límites de la palabra, considerada como un dominio cerrado— significa olvidar un elemento importante: «he ahí el aspecto paradójico de la cuestión: por un lado, el concepto nos aparece como la contrapartida de la imagen auditiva en el interior del signo y, por otro lado, este signo en sí mismo, o sea la relación que conecta sus dos elementos, es también y de igual manera la contrapartida de los otros signos de la lengua» *(C.L.G.,* p. 138). En

efecto, continúa Saussure, la lengua es un sistema en el cual todos los términos son solidarios y en el cual el valor de uno no tiene lugar más que por la presencia simultánea de los otros, según el esquema siguiente (cfr., *C.L.G.,* p. 139):



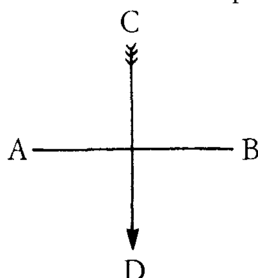
Para aclarar mejor el concepto lingüístico de valor, Saussure, hace una comparación con el sistema semiológico de la moneda. Esta última tiene un valor no sólo porque posee un determinado poder de adquisición, o sea porque se puede cambiar por otra cosa (por ej.: por el pan) sino que también puede ser comparada con otras monedas de su mismo sistema o de otros sistemas. Igualmente, una palabra puede ser cambiada con algo distinto: una idea. Además puede ser comparada con alguna cosa de igual naturaleza: otra palabra: «Su valor, por lo tanto, no está fijado mientras nos limitamos a constatar que puede ser "cambiada" con este o aquel concepto, esto es, que tiene esta o aquella significación; se necesita aún compararla con valores parecidos, con las otras palabras que se le pueden oponer. Su contenido no se halla determinado verdaderamente más que por el concurso de aquello que existe fuera. Formando parte de un sistema, una palabra está revestida no solamente de una significación, sino también y sobre todo de un valor, que es algo del todo diferente. Algún ejemplo demostrará que es así. El francés *mouton* puede tener la misma significación del inglés *sheep*, pero no el mismo valor, y esto por varias razones, en particular porque hablando de un trozo de carne cocinado y servido a la mesa, el ingles dice *mutton* y no *sheep.* La diferencia de valor entre *sheep* y *mouton* depende del hecho de que el primero tiene a su lado un segundo término, lo cual no sucede en la palabra francesa (*C.L.G.*, ps. 140-41).

Con esta teoría del «valor» —que ha dado motivo a un duradero debate— Saussure repite por tanto su visión relacionística y antisubstancialística de la lengua, según la cual cada elemento lingüístico resulta ser el término de un sistema global de relaciones que fija sus valores: «siendo la lengua lo que es, de cualquier lado desde el que se la aborde, nunca se hallará nada que sea simple: por todas partes y siempre este mismo equilibrio global de términos que se condicionan recíprocamente. Dicho de otro modo, *la lengua es una forma y no una substancia.* Nunca nos convenceremos bastante de esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras no correctas de designar las cosas

de la lengua provienen de la suposición involuntaria de que hay una substancia en el fenómeno lingüístico» *(C.L.G.,* ps. 147-48).

940. DE SAUSSURE: SINCRONÍA Y DIACRONÌA. LA INFLUENCIA DEL «COURS» SOBRE EL ESTRUCTURALISMO Y SOBRE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA.

Después de la dicotomía entre «langue» y «parole» (§§938-939) la segunda gran «bifurcación» ante la cual se encuentra la lingüística saussuriana es la que hay entre *sincronía* y *diacronia.* Toda ciencia, observa el ginebrino (*C.L.G.*, p. 99), no puede dejar de distinguir entre un *eje de la simultaneidad* (AB), referido a las relaciones entre cosas coexistentes, donde está excluida toda intervención del tiempo, y un *eje de ¡as sucesiones* (CD), sobre el cual sólo es posible considerar una cosa cada vez, pero donde están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios.



Obviamente, también en estos casos, se trata de una distinción entre «points de vue» o sea entre dos maneras diversas de mirar un objeto, y no ya de una distinción inherente del objeto. La dicotomía en cuestión sugiere simplemente que un fenómeno puede ser *considerado* tal como se manifiesta en un momento *dado* (no sólo del presente) o bien en cuanto se desarrolla en el tiempo. Esta distinción, escribe nuestro autor, se impone «imperiosamente» sobre todo al lingüista, siendo, la lengua, «un sistema de puros valores solamente determinado por el estado momentáneo de sus términos» *(Ib.).* En consecuencia, la división entre sincronía y diacronia —y la paralela entre una lingüística sincrónica o *estática* y una lingüística diacrònica o *evolutiva*— implica automáticamente, según Saussure, la *primacía* del punto de vista sincrónico sobre el diacrònico. En efecto, cuando se estudian los hechos de la lengua, salta a la vista enseguida que para el sujeto hablante su sucesión en el tiempo es *inexistente,* en cuanto el hablante se encuentra siempre y sólo ante un *estado.* Por lo cual el lingüista que quiere comprender tal estado «debe hacer *tabula rasa* de todo lo que la ha producido e ignorar la diacronia» *(C.L.G.,* p. 100), «Sí *dépit* tiene en francés el significado "desprecio"

esto no quita que actualmente tenga un sentido distinto: etimología y valor sincrónico son dos cosas distintas» *(C.L.G.,* p. 116). Del mismo modo que un panorama de los Alpes, declara Saussure, puede ser observado desde un solo punto de vista y no simultáneamente desde varias posiciones, también por lo que se refiere a la lengua, no es posible describirla ni fijar sus normas de utilización si no es situándose en un *cierto* estado.

La ejemplificación más simple y más conocida de la primacía lingüística del punto de vista sincrónico es la de una partida de ajedrez — concebida precisamente como «realización artificial de aquello que la lengua nos presenta de forma natural» *(C.L.G.,* p. 107).

Ante todo, cada estado del juego corresponde bien a un estado de la lengua, puesto que «el valor respectivo de las piezas depende de su posición sobre el tablero, del mismo modo que en la lengua cada término tiene su valor por la oposición con todos los demás términos» (*C.L.G.*, p. 108). En segundo lugar, aunque los valores (del juego y de la lengua) dependan también de una convención inmutable (las reglas del juego y los principios constantes de la semiología), el sistema, en ambos casos, «no es sino momentáneo; varía de una posición a otra» *(Ib.).* En tercer lugar, para determinar tales variaciones (del juego y de la lengua), y por tanto para pasar de un equilibrio a otro, de una sincronía a otra, «sólo se necesita el movimiento de una sola pieza» *(Ib.).* En efecto, los cambios se refieren sólo a elementos *aislados*, aunque cada movimiento del juego y cada cambio de la lengua tengan incidencia sobre *todo* el sistema. En todo caso, cuaquier cambio, tanto del juego como de la lengua, se distingue absolutamente del equilibrio anterior y del equilibrio siguiente. Tanto es así que «en un aprtida de ajedrez, cualquier posición determinada tiene el carácter singular de ser independiente de las anteriores; es totalmente indiferente que hayamos llegado por un camino o por otro; el que ha seguido toda la partida no tiene ninguna ventaja sobre el curioso que viene a considerar el estado de juego en el momento crítico; para describir esta posición, es absolutamente inútil recordar lo que ha sucedido en los diez segundos anteriores. Todo esto se aplica igualmente a la lengua y consagra la diferenciación radical de diacronia y sincronía» *(C.L.G.,* ps. 108-09). La única diversidad remarcable entre el juego del ajedrez y la lengua, nota Saussure, depende del hecho de que el jugador de ajedrez *«tiene la intención* de efectuar el desplazamiento y de ejercitar una acción sobre el sistema; en cambio la lengua no premedita nada: sus piezas se mueven, o más bien se modifican, espontánea y fortuitamente» *(C.L.G.,* p. 109).

La posición efectiva de Saussure por lo que se refiere a los cambios puede por lo tanto articularse y sintetizarse del modo siguiente: 1) los cambios lingüísticos no proceden del sistema, que en sí mismo es inmutable, sino solamente de elementos aislados del sistema mismo: «el siste-

ma nunca es modificado directamente, en sí mismo es inmutable; sólo ciertos elementos son alterados prescindiendo de la solidaridad que los ata al todo» *(C.L.G.,* p. 104); 2) los cambios lingüísticos nacen accidentalmente y *no* finalísticamente, puesto que actúan sobre una entidad o una clase de entidad de un *modo fortuito,* y no «en vistas» de una mejor o distinta reorganización del sistema mismo (= anti-teleologismo); 3) si bien, al principio los cambios afectan exclusivamente a aspectos aislados del sistema, sus «contragolpes» sobre el sistema son tales que basta el cambio de un solo elemento para hacer nacer *otro* sistema. Tanto es así, por ejemplo, que si uno de los planetas que gravitan alrededor del sol cambiara de dimensión y de peso, este hecho aislado tendría unas consecuencias tales que modificarían el *entero* equilibrio del propio sistema solar (cfr., *C.L.G.,* p. 104). En consecuencia, como puntualiza T. De Mauro, en Saussure «La exclusión del teleologismo es tan fuerte como la afirmación de la sistematicidad de las *consecuencias* de cada cambio aunque sea mínimo» (nota 176 al *C.L.G., p.* 428).

Al lado del punto de vista sincrónico y del diacrònico Saussure admite también la *posibilidad* de un punto de vista «pancrónico», o sea dirigido a la enucleación de leyes universales y necesarias «¿no podrían existir en la lengua —se pregunta nuestro autor— leyes en el sentido en el que las entienden las ciencias físicas y naturales, es decir, relaciones que se verifican en cualquier parte y siempre? En una palabra, la lengua ¿no puede ser estudiada también desde el punto de vista pancrónico?». Aunque responda a tal interrogante con un explícito «sin duda», Saussure advierte que «en cuanto se hable de hechos particulares y tangibles, no hay punto de vista pancrónico» *(C.L.G.,* p. 115). Cada cambio fonético, por ejemplo, está limitado a un tiempo y a un territorio determinados, por lo cual «un hecho concreto susceptible de una explicación pancrónica no pertenece a la lengua» *(C.L.G.,* p. 116). Como se puede notar, la brevedad del texto hace que a propósito de la pancronía el pensamiento de Saussure no sea del todo claro y comunique un sentido de «suspensión del discurso». Más netamente delineada es la teoría acerca de las relaciones *sintagmáticas y asociativas (o paradigmáticas,* como serán llamadas más tarde), que constituyen otra de las dicotomías típicas de la doctrina saussuriana. La relación sintagmática (que recuerda la clásica asociación por contigüidad sacada a la luz por una tradición de pensamiento que va desde Aristóteles a los empiristas ingleses) es la llamada *in praesentia*, y se basa sobre dos o más términos igualmente presentes en una serie efectiva. En otras palabras, en el orden sintagmático el valor de un término es dado por su conexión con lo que lo precede y con lo que le sigue (cfr., G. C. LEPSCHY, *Linguistica strutturale,* Turín, 1966, ps. 47-48). La relación asociativa, que recuerda la clásica asociación por semejanza, es la llamada *in absentia,* en cuanto une términos en una se-

rie mnemónica virtual. En otras palabras, en el orden asociativo un término se opone a otros términos que no aparecen en el discurso, pero con los que tiene algo en común: «Desde este doble punto de vista —ejemplifica nuestro autor— una unidad lingüística es comparable a una parte determinada de un edificio, por ejemplo una columna; ésta se encuentra por un lado en una cierta relación con el arquitrabe que la sujeta; tal organización de las dos unidades igualmente presentes en el espacio hace pensar en la relación sintagmática; por otra parte, si esta columna es de orden dórico, evoca la comparación mental con otros órdenes (jónico, corintio, etc.) que son elementos no presentes en el espacio: la relación es asociativa» *(C.L.G.,* p. 150).

Dejando otras doctrinas particulares de la lingüística de Saussure, nos concentramos ahora sobre tres cuestiones de fondo que resultan decisivas a fines de un adecuado marco histórico-filosófico de su obra: 1) la relación entre Saussure y la filosofía del lenguaje; 2) la conexión entre Saussure y el estructuralismo; 3) la importancia de Saussure en el contexto de la cultura del novecientos. Por lo que se refiere al primer punto, P. Brondi escribe: «Si por filosofía del lenguaje se entiende la que une la lingüística a una metafísica, que tiende a antologizar los resultados de la investigación lingüística, entoces, Saussure no hace filosofía del lenguaje: su neto rechazo de la concepción nomenclaturística de la lengua vale también como rechazo de una filosofía que en vez de aclarar el problema "lenguaje", no hace más que espesar las sombras; es el rechazo de una filosofía que desde Aristóteles ha perdurado hasta Croce... Si, en cambio, filosofía del lenguaje es suscitar problemas acerca del lenguaje mismo, con el fin de identificar sus rasgos fundamentales, la unidad, la totalidad, el destino, la historicidad... entonces la lingüística de Saussure es también una filosofía del lenguaje... Filosofía del lenguaje, pues, no como presupuesto del análisis lingüístico, sino como algo que emerge del análisis mismo y de sus necesidades; filosofía que aparece apenas nos hagamos preguntas del tipo "¿cuál es el objeto de la lingüística?''; "¿cuál es la relación de la lingüística con las demás ciencias?''; "¿cuál es su organización interna?''; cuáles son sus principales leyes?; "cuál es el método?''; "inductivo", "deductivo" Preguntas, esto es, que conciernen a la problemática epistemológica, o sea, son típicas de la crítica filosófica moderna de la ciencia... Filosofía, aún, no como estudio externo que considera el lenguaje como medio para obtener conocimientos cuyos objetos no son lingüísticos, sino como estudio interno al lenguaje mismo» (ob. cit., p. 167). En otras palabras, aun no presentándose como una construcción filosófica, y aun acabando por encontrarse en polémica con buena parte del pensamiento occidental, la lingüística de Saussure, a determinados niveles de discurso, no puede dejar de encontrarse (o de chocar) con algunos problemas de naturaleza epistemo-

lógica y filosófica. Esto explica por qué él es considerado comúnmente no sólo un lingüista en sentido estricto, sino también, de algún modo, un «pensador» o un «filósofo» de la lengua. Por cuanto se refiere a la relación entre Saussure y el estructuralismo, escribe por ejemplo Emile Benveniste: «Con razón Saussure ha sido llamado el precursor del estructuralismo moderno. Ciertamente lo es, salvo por el término... Saussure nunca ha utilizado, en ningún sentido que se le quiera dar, la palabra "estructura". A sus ojos la noción esencial es la de *sistema»* (AA. Vv., *Usi e significati del termine struttutra*, cit., p. 28). Aunque no sea exacto sostener que Saussure «nunca» ha utilizado el término estructura (que en sí aparece en el texto, aunque sea poquísimas veces), sigue siendo verdad, como observa el mismo Benveniste, que el ginebrino, aun aludiendo al plexo relacional de la lengua, no emplea la palabra *estructura,* sino el término *système* (que, según parece, se usa en el *Curso* por lo menos 138 veces!). He aquí algunos de los pasajes más significativos: «la lengua es un sistema en el cual todas las partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica» *(C.L.G.,* p. 106); «es una gran ilusión considerar un término solamente como la unión de un cierto sonido con un cierto concepto. Definirlo así, sería aislarlo del sistema al cual pertenece; sería creer que se puede empezar con los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras, al contrario, es de la totalidad solidaria de donde es preciso partir para obtener, merced al análisis, los elementos que contiene» *(C.L.G.,* p. 138); «todo es sintáctico en la lengua, todo es sistema» *(Cours de linguistique Genérale*, 1908-9, Introducción, en «Cahiers F. de Saussure» XII, 1954, p. 69).

En toto caso, prescindiendo de la cuestión nominalistica respecto al uso o no del término «estructura», parece ya consolidado que: a) la intuición del carácter objetivamente estructurado o «sistemático» de la lengua b) la idea de la prioridad de la lengua sobre el hablante c) la individualización de la pareja sincronía-diacronía, se configuran como otras tantas herencias conceptuales legadas por nuestro autor al estructuralismo del novecientos y a su metodología de investigación. Saussure, escribe Lévi-Strauss, «representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las "ciencias humanas" al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto todos debemos ser lingüistas, y sólo partiendo

de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* a cargo de P. Caruso, cit., p. 54).

En efecto, el espectro de influencias de Saussure es verdaderamente notable. Ante todo, «Saussure es para la lingüística moderna aquello que Freud es para el psicoanálisis, Eistein para la física y Kelsen para el derecho» (R. CANTONI, *Antropologia quotidiana,* Milán, 1976, p. 263). Tanto es así que «al *Cours* se remiten la sociolingüística con Meillet y Summerfelt, la estilística ginebrina con Bolly, la lingüística psicológica con Secheraye, los funcionalistas con Frei y Martinet, los institucionalistas italianos como Devoto y Mencioni, los fonólogos y estructuralistas de Praga con Karcevsky, Trubetzkoy y Jakobson, la lingüística matemática con Mandelbrot y Herdan, la semántica con Ullmann, Prieto, Trier, Lyons, la psicolinguistica con Bresson y Osgood, historicistas como Pagliano y Coseriu; y aún Bloomfield (no sus adeptos), Hjemslew y la escuela glosemática, Chomsky...» (T. DE MAURO, *Introducción al C.L.G.,* p. VIH), «y las cosas no acabna aquí, puesto que las ideas del ginebrino... han influido en el pensamiento de estudiosos como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Micel Foucault y, a través de ellos, en las "ciencias humanas" y la filosofía» (G. REALE-D. ANTISERI, *Ilpensiero occidentale dalle origini ad oggi,* Brescia, 1983, p. 655). Por lo demás, el «legado» de Saussure a la cultura y a la filosofia de nuestro siglo resulta evidente con un simple listado de términos que han llegado a ser parte integrante del vocabulario erudito del novecientos — y que todos utilizan ya, incluso aquellos que no aceptan las ideas del maestro de Ginebra: «sincronía», «diacronia», «lengua», «palabra», «significante», «significado», «sistema», «función», «valor», «semiología», «modelo», etc.

941. LINGÜÍSTICA Y ESTRUCTURALISMO: LOS CÍRCULOS DE PRAGA Y DE COPENHAGUE.

Las ideas de Saussure dieron bien pronto sus frutos. En Ginebra se formó una escuela de lingüística que tuvo sus mayores representantes en Ch. Bally, A. Sechehaye y H. Frei. En Francia, la influencia de Saussure se ejerció sobre todo a través de A. Meillet, que favoreció el desarrollo de la lingüística en sentido sociológico. Las contribuciones de la Escuela de Ginebra son poco originales y consisten principalmente en subrayar la validez científica del punto de vista sincrónico. Subrayado que está acompañado de una cierta tendencia a *entumecer* las dicotomías saussureanas, en particular aquella entre sincronía y diacronia.

Históricamente más importante es la influencia ejercida por Saussure sobre la escuela de Praga. Fundada en 1962 (bajo la iniciativa de V. Mathesius (cfr. G. LEPSCHY, *La linguistica strutturale,* cit., p. 54 y sg.) reunió a una nutrida fila de estudiosos, como B. Havránek, J. Mukarovský, B. Trnka, J. Vachek y M. Weingart. Entre los extranjeros colaboraron en la actividad del Círculo el holandés A. W. de Groot, el filósofo alemán K. Bühler, el yugoslavo A. Belio, el inglés D. Jones, los franceses L. Brun, L. Tesnière, J. Vendryes, E. Benveniste, A. Martinet. Las personalidades más descollantes de la escuela son tres intelectuales rusos: el príncipe NIKOLAJ SERGEEVIC TRUBETZKOJ (1890-1938), ROMÁN JAKOBSON (1896-1982) y SERGEJ KARCEVSKIJ (1871-1955). Por obra de estos estudiosos fueron presentados, en el primer Congreso internacional de Lingüística, desarrollado en La Haya en 1928, unas «proposiciones» que obtuvieron amplia resonancia. Al año siguiente, en el primer Congreso de los filósofos eslovenos, apareció el volumen inicial de los *Travauxdu Cercle lingistique de Prague* (TCLP), editados entre 1929 y 1938, o sea las célebres *Tesis* del 29 — la obra colectiva que constituye el manifiesto programático del Círculo.

En la primera de las *Thèses,* que afronta «problemas de métodos derivados de la concepción de la lengua como sistema», los pragueses exponen su concepción de la lengua como sistema *funcional* caracterizado por una específica *intencionalidad* expresiva y comunicativa: «La lengua, producto de la actividad humana, tiene en común con ella el carácter de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o como comunicación, el criterio explicativo que presenta como el más simple y natural es la intención misma del sujeto hablante. Asi, en el análisis lingüístico, se debe tener en cuenta el punto de vista de la función. Desde este punto de vista, *la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados a un objetivo.* No se puede entender ningún hecho lingüístico sin tener en cuenta el sistema al cual pertenece» *(Tesi,* trad. ital., Nápoles, 1979, p. 15). Esta concepción del lenguaje como sistema funcional, o mejor, *pluri-funcional*, permite a los pragueses defender la teoría según la cual existen tantas «langues» cuantas son las funciones (intelectuales, afectivas, comunicativas, poéticas, etc.) que el lenguaje realiza: «El estudio de una lengua —reza la tesis— exige que se tengan rigurosamente en cuenta las variedades de las funciones lingüísticas y sus modos de realización en cada uno de los casos considerados. Cuando esto no se tiene en cuenta, la caracterización, sea sincrónica sea diacrònica, de cualquier lengua, resulta necesariamente deformada y, hasta cierto punto, ficticia. Y es que precisamente en relación a estas funciones y a estos modos varían la estructura fónica, la estructura gramatical y la composición lexical de la lengua» *(Ib.,* p. 37).

Otra doctrina fundamental de la Escuela de Praga —ciertamente en-

tre las más características y decisivas del Círculo— es la relativa a la «superación» de la dicotomía entre sincronía y diacronia: «No se pueden poner barreras insuperables entre el método sincrónico y el diacrònico como hace la escuela de Ginebra» *(Ib.,* p. 15). En efecto, razonan los pragueses, «si, con base en la lingüística sincrónica, examinamos los elementos del sistema desde el punto de vista de sus funciones, tampoco podremos valorar los cambios sufridos por la lengua sin tener en cuenta el sistema que resulta modificado por aquellos cambios. No sería por otro lado lógico suponer que los cambios lingüísticos no son más que violencias (*atteintes destructives*) casuales y heterogéneas desde el punto de vista del sistema. Los cambios lingüísticos a menudo miran al propio sistema, a su estabilización, a su reconstrucción, etc. Así el estudio diacrònico no sólo no excluye las nociones de sistema y de función, sino que, al contrario, resulta incompleto si no se tienen en cuenta estas nociones» *(Ib.).* Con este principio, los pragueses se sitúan en abierta antítesis a Saussure, puesto que al «casualismo» del ginebrino, o sea a la idea según la cual los cambios lingüísticos son accidentales respecto al sistema, aun teniendo consecuencias sobre éste (§940), ellos contraponen una especie de «teleologismo», por el cual los cambios descienden «con razón» del sistema y suceden con miras a una mejor o por lo menos distinta organización del sistema mismo. En todo caso, según los autores de la Escuela, «cada modificación debe ser tratada en función del sistema en cuyo interior ha tenido lugar» (R. JAKOBSON, *Prinzipien der historischen Phonologie,* 1931, trad. fran., París, 1957, p. 316).

La reivindicación de la naturaleza estructural de los cambios diacrónicos está acompañada por una paralela reivindicación de la naturaleza intrínsecamente «dinámica» de los sitemas, los cuales, desde el punto de vista de los pragueses, pueden ser comprendidos sincrónicamente sólo a condición de ser también considerados diacrònicamente: «Por otra parte la descripción sincrónica no puede excluir absolutamente la noción de evolución, puesto que, incluso en un sector considerado sincrónicamente, se halla presente la consciencia del estadio que está por desaparecer, del estadio presente y del que está en formación» *(Tesi,* cit., ps. 15-17). En síntesis, según el estructuralismo *dinámico* de Trubetzkoj y Jakobson, «estructura e historia están ligadas por una relación de substancial intimidad, en virtud de la cual se verifica, por así decir, un cambio de caracteres entre ambas nociones: por una parte, la estructura está dotada de una capacidad dinámica autónoma, y las modificaciones de los sistemas aparecen como el resultado de tendencias inherentes a su funcionamiento; por otra, la historia misma asume una dimensión estructural, y los desarrollos a los que ella da lugar no son arbitrarios y contingentes sino provistos de una lógica interna» (F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia,* Turín, 1971, p. 235).

Con la escuela de Praga hace también su aparición el término *estructura,* el cual, como sabemos, se hallaba casi ausente en el universo del discurso de Saussure (§940). En cambio, en las *Tesis* encontramos expresiones como «leyes de estructura» (ob. cit., p. 17), «principio estructural» *(Ib.,* p. 25), «esquema de estructura» *(Ib.),* «estructura interna», etc. En su acepción más pregnante, el concepto de estructura asume el significado de «estructura de un sistema». En efecto, para los pragueses, una vez declarada la lengua como sistema, se trata de analizar la *estructura:* «Cada sistema, en cuanto formado por unidades que se condicionan recíprocamente, se diferencia de los otros sistemas por el *orden interior* de estas unidades, orden que constituye la estructura. Algunas *combinaciones* son frecuentes, otras más raras, otras, en fin, teóricamente posibles, no se realizan nunca. Considerar la lengua (cada parte de una lengua, fonética, morfológica, etc.) como un sistema organizado según una estructura por descubrir y por describir, significa adoptar el punto de vista estructuralista» (AA. Vv. *Usi e significati del termine struttura,* cit., p. 33; las últimas dos cursivas son nuestras). Como veremos, el concepto de estructura entendido como conjunto de combinaciones lógicamente posibles de los elementos de base de un sistema, ejercerá una influencia determinante en la obra de Lévi-Strauss (§943).

Además de esta serie de aportaciones de orden metodológico y teórico, los pragueses se han distinguido sobre todo por los estudios de fonología. Mientras la fonética, según la definición de Trubetzkoj, es «la ciencia del aspecto material (de los sonidos) del lenguaje humano» *(Fondamenti di fonologia*, trad. ital., Turín, 1971, p. 16), la fonología es el estudio de los sonidos en relación con «la función *diferenciadora* de los significados» *(Tesi,* cit., p. 25; cursivas nuestras) que ellas ejercen en la lengua, como sucede por ejemplo en el caso de *pata* y *bata, trama* y *drama, callo* y *gallo,* etc.; «la fonología debe estudiar que diferencias de sonidos, en una lengua dada, se encuentran unidas a diferencias de significado, en qué relación están entre sí estos elementos de diferenciación (o signos) y según qué reglas se pueden combinar entre sí en palabras (o frases)» *(Fondamenti di fonologia, cit.,* p. 16 y sgs.). En otros términos, si las unidades investigadas por la fonética son los *sonidos* de la palabra, las unidades tomadas en examen por la fonología son los llamados *fonemas* de la lengua, o sea «las unidades fonológicas que, desde el punto de vista de una lengua dada, no se pueden dividir en unidades fonológicas menores subsiguientes. Por lo tanto el fonema es la unidad fonológica más pequeña de una lengua dada» *(Ib.,* p. 45). Los fonemas de una lengua dada pueden ser individuados a través de reglas apropiadas y aplicando la prueba de la conmutación, de la cual Jakobson proporciona un ejemplo elocuente: «Los nombres de familia como: Bitter, Chitter, Ditter, Fitter, Gitter, Hitter, Jitter, Litter, Mitter, Pitter, Rit-

ter, Sitter, Titter, Witter, Zitter son todos de Nueva York. Cualquiera que sea el origen de estos nombres y de los individuos que los llevan, cada una de estas formas es utilizada en el inglés de los neoyorquinos sin que moleste a sus hábitos lingüísticos. Os encontráis en una recepción en Nueva York: os presenta a un señor del cual nunca habéis oido hablar, "El señor Ditter", dice vuestro anfitrión. Tratáis de aferrar y fijar este mensaje. En cuanto individuo de lengua inglesa, dividiréis fácilmente, y sin ni siquiera daros cuenta, el continuo fónico en un número definido de unidades sucesivas. Nuestro anfitrión no ha dicho *bitter* (bítə), *dotter* (dátə), *digger* (digə) o *ditty* (diti), sino que ha dicho *ditter* (dítə). Así las cuatro unidades sucesivas, susceptibles de comunicación con las otras unidades de la lengua inglesa, son localizadas fácilmente por el oyente: d + i + t + ə» *(Saggi di linguistica generale,* trad. ital., Milán, 1966, ps. 79-80).

Según Jakobson los fonemas, rigurosamente hablando, no constituyen la unidad fonológica más pequeña de la lengua, puesto que cada fonema es a su vez escindible en otras unidades menores. Tales unidades, que se hallan en la base de todas las lenguas del mundo, son un número bastante restringido: «la tipología fonemàtica de las lenguas aparece cada vez más como una tarea no solamente realizable, sino también urgente... El estudio de las invariantes en el interior del sistema fonemàtico de una lengua particular debe ser completado por la búsqueda de las invariables universales del sistema fonemàtico del lenguaje en general» *(Ib.,* ps. 101-02).

Otra rama de la lingüística que se remite a Saussure, de quien desarrolla con coherencia algunas ideas, es la Escuela de Copenhague, cuya influencia sobre la lingüística internacional rivaliza con la de la Escuela de Praga. Entre los representantes más destacados del Círculo de Copenhague tenemos a VIGGO BRONDAL (1887-1942) y a Louis HJELMSLEV (1899-1965), promotor de la Escuela y autor del escrito *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse* (1943), conocido sobre todo por la traducción inglesa del 53 *Prolegomena to Theory of Language*. Los órganos oficiales del movimiento fueron la revista «Acta lingüística», que comenzó a salir en 1939, y la serie de los *Travaux du Cercle Linguistique* de *Copenhague* (TCLC), que iniciaron la publicación en 1944. En el plano metodológico y teórico la Escuela de Copenhague es importante por haber defendido una visión rigurosamente formalistica y antisubstancialística del hecho lingüístico y por sus aportaciones a la «glosemática», la cual estudia los llamados *glosemas* (del griego *glòssa*, lengua, con el sufijo *-ema*, utilizado en lingüística para indicar las unidades estructurales), o sea los componentes más elementales a los cuales llega el análisis lingüístico. Estudio que para los daneses tiende a configurarse como un álgebra del lenguaje» dirigida a sacar a la luz los aspectos sistemáticos y for-

males del hecho lingüístico y los «haces relaciónales» a través de los cuales ella opera.

Asumiendo como propia la frase conclusiva del *Cours* de Saussure: «la lingüística tiene como único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma» (frase que en realidad no pertenece al lingüista ginebrino, sino que es un anexo de los editores), Hjelmslev se propone una «linguistique linguistique», o sea una lingüística *inmanente,* dirigida a defender la autonomía de su propio campo: «Para fundar una verdadera lingüística, que no sea una ciencia meramente subordinada o secundaria... La lingüística debe tratar de tomar la lengua no como un conglomerado de fenómenos no lingüísticos (por ejemplo: físicos, fisiológicos, psicológicos, lógicos, sociológicos), sino como una totalidad autosuficiente, una *estructura sui generis.* Sólo así se puede imponer un tratamiento científico al lenguaje en sí mismo, sin que éste desilusione una vez más a quien lo estudia, substrayéndose de su vista» *(Fondamenti della teoria del linguaggio,* Turín, 1968, p. 8).

Esta teoría interesa también a la epistemología general. En efecto, oponiéndose al carácter «poético», «anecdótico», «discursivo», «metafísico y estético», de cierta tradición humanística «que, bajo distintos aspectos, ha predominado hasta ahora en la ciencia lingüística», y según la cual los «fenómenos humanísticos, en cuanto opuestos a los naturales, son no-recurrentes» y no pueden sufrir pues un «tratamiento exacto y general», sino que más bien son objeto «de mera descripción... más cercana a la poesía que a la ciencia exacta», Hjelmslev afirma que parecería una tesis de validez general que para cada proceso hay un sistema correspondiente en base al cual el proceso puede ser analizado y descrito con un número limitado de premisas. Tanto es así que cada proceso puede ser analizado en un número limitado de elementos que recurren constantemente en distintas combinaciones. Por consiguiente, en base a este análisis debería ser posible ordenar estos elementos en clases, según sus posibilidades de combinación. Y debería ser además posible construir un cálculo general y exhaustivo de las combinaciones posibles. Una historia así construida se levantaría del nivel de mera descripción primitiva al de una ciencia sistemática, exacta y generalizante, en cuya teoría todos los sucesos (posibles combinaciones de elementos) estén previstos, y las condiciones de su realización establecidas *(Ib.,* ps. 11-12). En otros términos, el objeto de la teoría lingüística es probar que, incluso para un objeto típicamente «humanístico» como la lengua, hay un sistema subyacente al proceso, una constante subyacente a la fluctuación *(Ib.,* p. 13; cfr. G. C. LEPSCHY, ob. cit., ps. 79-80).

Otra manifestación importante del estructuralismo lingüístico es la que se desarrolla en América sobre todo por obra de EDWARD SAPIR (1884-1939) y de LEONARD BLOOMFIELD (1887-1949). La figura posterior de

N. Chomsky se mueve en cambio en un clima de pensamiento ya de tipo post-estructuralista.

942. LÉVI-STRAUSS: DE LA FILOSOFÍA A LA ETNOLOGÍA.

Con Lévi-Strauss el estructuralismo entra en el dominio de las ciencias antropológicas, llegando a su propia madurez metodológica y teórica. En efecto, si bien so *se* puede sostener reductivamente que «el estructuralismo es Lévi-Strauss» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo*, Milán, 1969, p. 7), se puede sin duda afirmar que él representa la figura *central* del movimiento.

Nacido en 1908 en Bruselas, CLAUDE LÉVI-STRAUSS pasa su infancia y juventud en París. En 1931 se licencia en filosofía y empieza a enseñar en los institutos. Hacia la mitad de los años treinta le es confiada la cátedra de sociología en la Universidad de San Pablo y residiendo durante un período de tiempo en el Brasil, durante el cual realiza las primeras investigaciones etnográficas «de campo», en el Amazonas y en el Mato Grosso. Regresa a Francia en 1939 y, obtenida la anulación a su movilización, regresa a los Estados Unidos (1941), donde durante un tiempo enseña en la «Nevv'School for Social Research». Al mismo tiempo tiene la posibilidad de profundizar en la antropología cultural americana y de conocer a Jakobson. Después de haber ocupado el cargo de consejero en la embajada de Francia, vuelve a la patria, donde es nombrado vicedirector del «Musée de l'Home». En 1949 emprende un viaje a Pakistán por cuenta de la UNESCO. En 1950 es nombrado director de estudios de la «École Practique des Hautes Études», donde obtiene la cátedra de «religiones comparadas de los pueblos sin escritura». En 1954 es nombrado profesor de antropología social en el «College de France» y en 1973, coronado ya de fama mundial, es aceptado en la «Académie Francaise». Entre sus obras recordamos: *La vida familiar y social de los Indios Nambikwara* (1948), *La estructura elemental de la parentela* (1949), *Introducción a la obra de M. Mauss* (1950), *Raza e historia* (1952), *Tristes Trópicos.* (1955), *Antropología estructural* (1958), *Coloquios* (1961), *El totemismo hoy* (1962), *El pensamiento salvage* (1962), Il *crudo e il cotto* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968), *El hombre desnudo* (1971), *Antropologia estructural Dos* (1973), *La vía de las máscaras* (1975), *La contemplación de la lejanía* (1983), *La mirada desde lejos* (1983), *De cerca y de lejos, La alfarera celosa* (1988).

Lévi-Strauss estudió primero derecho y después filosofía. Sólo a continuación, y por cuenta propia, abordó la etnología: «En etnología soy un completo autodidacta: no he seguido nunca clases de esta disciplina,

ni conocía siquiera su existencia... el descubrimiento de que era posible ser etnólogo, de que la etnología era un oficio, lo debo a la etnología americana, y más particularmente a *Primitive sociology [society]* de R. H. Lowie y, partiendo de Lowie, a la lectura de los otros grandes maestros de la etnología americana» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* a cargo de P. Caruso, Milán, 1969, ps. 45-46). Las razones culturales y existenciales que han empujado a Lévi-Strauss a aferrarse a la etnología «como tabla de salvación» *(Tristi Tropici,* trad. ital., Milán, 1965, p. 50) capaz de conciliar «formación profesional» y «pasión por la aventura» *(Da vicino e da lontano,* trad. ital., Milán, 1988, p. 31) son varias. Limitándonos a algunas indicaciones proporcionadas por nuestro autor en varías ocasiones, mencionamos: 1) el precoz interés por las civilizaciones extra-europeas: «De niño estaba apasionado por las curiosidades exóticas: mis pocos ahorros acababan en los traperos» (Ib.); 2) el gran «deseo de viajar» *(Conversazioni con…,* cit., p. 45); 3) el sentido de «desarraigo crónico» del propio grupo *(Tristi Tropici,* cit., p. 53). Estado de ánimo antropológicamente fructífero, observa Lévi-Strauss, en cuanto el etnólogo «para darse a todas las sociedades ha dejado por lo menos una» *(Ib.,* p. 372) y «el valor que atribuye a las sociedades exóticas... es en función del desprecio, y a veces de la hostilidad, que le inspiran las costumbres en vigor en su ambiente» *(Ib.,* p. 371); 4) el rápido «disgusto» por la filosofía académica que se enseñaba en Francia a principios de siglo *(Ib.,* p. 49 y sg.; cfr. *Da vicino e da lontano,* cit., ps. 11-32). Disgusto que el futuro antropólogo comparte con bastantes intelectuales franceses de su tiempo, de Nizan a Bastida, de Sartre a Simone de Beauvoir, de Aron a Merleau-Ponty, de Gide a Malraux, de Valéry a los surrealistas y que, en su caso, acaba por traducirse en un alejamiento de la filosofía en cuanto a tal (cfr. S. MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero de Claude Lévi-Strauss,* Florencia, 1969, cap. I, ps. 17-83); 5) el influjo de tres métodos de investigación profundamente admirados por él: la geología, el psicoanálisis y el marxismo. En efecto, de estos tres modelos teóricos, o «disciplinas maestras» nuestro autor ha obtenido un concepto de ciencia que, a través de profundizaciones sucesivas, ha desembocado en la antropología estructural.

De la geología, del psicoanálisis y del marxismo Lévi-Strauss ha aprendido ante todo a proceder más allá de la fachada «superficial» y «caótica» de los hechos (movimientos telúricos, lapsus, crisis económicas, etc.) para dirigirse hacia su organización «profunda», o sea hacia aquel conjunto de leyes invariantes o de «verdades fuera del tiempo» que resultan capaces de «explicar», y no sólo de describir, el ser y el devenir aparentemente arbitrario de los fenómenos. En particular, Marx habría enseñado, según Lévi-Strauss, que la «ciencia social no se edifica en el plano

de los sucesos, así como la física no se funda sobre los datos de la sensibilidad: el objeto es el de construir un modelo, estudiar sus propiedades y sus distintas reacciones en el laboratorio, para después aplicar cuanto se ha observado a la interpretación de aquello que sucede empíricamente» *(Trisit Tropici,* cit., p. *56).* Otra etapa decisiva del itinerario de Lévi-Strauss hacia un saber científico riguroso está representada por el encuentro con la lingüística estructural. En efecto, si geología, psicoanálisis y marxismo han contribuido a alejarlo del modelo tradicional del saber, y a orientarlo hacia un modelo epistemológico inspirado en el ideal de una «geología» del mundo humano, la lingüística, sobre todo la elaborada por el Círculo de Praga, se ha configurado, a los ojos de nuestro autor, como una *ciencia-modelo*: «En el ámbito de las ciencias sociales, al cual indiscutiblemente pertenece, la lingüística ocupa sin embargo un puesto excepcional: no es una ciencia social como las demás, sino la que con diferencia ha realizado los mayores progresos; tal vez la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que ha llegado, al mismo tiempo, a formular un método positivo y a conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis *(Antropologia strutturale,* trad. ital., Milán, 1966, p. 45); «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» *(Ib.,* p. 47).

Según la interpretación de Lévi-Strauss, las «implicaciones más generales» de la lingüística, que se encuentran concretizadas en el «ilustre maestro de la fonología, N. Trubetzkoj» son fundamentalmente cuatro: 1) el paso del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su infraestructura *inconsciente; 2)* el rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las *relaciones* entre los mismos; 3) la introducción del concepto de *sistema* y haber sacado a la luz la *estructura* subyacente a los sistemas; 4) el descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de *leyes generales (Ib.,* cfr. también *Da vicino e da lontano,* cit., p. 161). Estas declaraciones han contribuido a difundir la idea (aún ahora común) según la cual Lévi-Strauss substancialmente habría «aplicado» a la antropología los métodos de la lingüística estructural de Jakobson. En realidad, nuestro autor ha declarado recientemente que «Las cosas no han ido así. Yo no he puesto en práctica sus ideas; yo me he dado cuenta de que aquello que él decía del lenguaje correspondía a aquello que yo entreveo de manera confusa a propósito de los sistemas de parentesco, de las reglas del matrimonio y más generalmente de la vida en sociedad» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 143). En otras palabras, Lévi-Strauss, para salvaguardar su propia originalidad, sostiene que él era *ya* estructuralista antes de conocer a Jakobson: «En aquella época era una especie de estructuralista ingenuo. Hacía estructuralismo sin saberlo» *(Ib.,* p. 67).

Esto, con todo, no excluye, admite nuestro autor, que él haya obtenido del encuentro con la lingüística una «enorme inspiración general» *(Ib.*, p. 161). Inspiración que ha contribuido a la puesta a punto de aquella concepción del saber que Lévi-Strauss no ha discutido sistemáticamente en ninguna obra en especial, pero que ha delineado, y sobre todo puesto en práctica, en sus grandes obras antropológicas.

943. LÉVI-STRAUSS: EL MODELO ESTRUCTURALÍSTICO DEL SABER.

La concepción lévi-straussiana del saber, como hemos visto, presupone desde su base una radical distinción-contraposición entre un plano *superficial y* un plano *profundo* de los sucesos: «La realidad verdadera nunca es la más manifiesta», «la naturaleza de lo verdadero se delata ya por el cuidado que pone en esconderse» *(Tristi Tropici,* cit., p. 56). El plano superficial coincide con la dimensión extracientífica de lo vivido, de lo concreto, de lo particular, de lo temporal, de lo contingente y de lo subjetivo. El plano profundo coincide con la dimensión científica del saber, de lo abstracto, de lo universal, de lo atemporal, de lo necesario y de lo absolutamente objetivo. De ahí la contraposición epistemológica entre ambos planos y entre cada uno de los términos que los constituyen. Ante todo, al horizonte de lo vivido y de lo concreto (y sus engañadoras «evidencias»), se contrapone, a través de una especie de «marcha en sentido contrario», al horizonte de lo meta-vivido y de lo meta-concreto, o sea la dimensión de un saber riguroso que, mediante una «marche vers l'abstraction» (*Du miel aux cendres*, París, 1966, trad. ital., Milán, 1970, p. 516), llega a la verdad: «Para alcanzar lo real es preciso antes repudiar lo vivido, para reintegrarlo, luego, en una síntesis objetiva, desnuda de todo sentimentalismo» *(Tristi Tropici*, cit., p. 56), «el antropólogo es astrónomo en las ciencias sociales: su deber es descubrir un sentido a configuraciones muy diferentes, por orden de tamaño y de lejanía, de aquellas inmediatamente cercanas al observador» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 414).

En segundo lugar, al horizonte de lo particular, de lo temporal y de lo contingente se le opone el horizonte de lo universal, de lo atemporal y de lo necesario, o sea aquello que connota lo humano más allá de los cambiantes condicionamientos del dónde y del cuándo, según el ideal antropológico de una puesta a la luz de las condiciones «de todas las vidas mentales de todos los hombres de todos los tiempos» *(Introduction à l'oevre de Marcel Mauss,* trad. ital., en *Teorie generale della magia e altri saggi,* Turín, 1965, p. XXXVI). En tercer lugar, al horizonte de lo subjetivo se le opone la necesidad de un distanciamiento crítico entre sujeto y objeto, o sea el ideal de una objetividad científica absoluta, defendida

hasta lo paradójico: «soy un teólogo en cuanto opino que lo importante no es el punto de vista del hombre sino el de Dios; es decir, trato de entender a los hombres y al mundo como si yo estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 37).

Según algunos autores, semejante metodología desembocaría en «una estructuración substancialmente dualistica de la realidad humana» (S. MORAVIA, *La ragione nascosta,* cit.), que implicaría una especie de distanciación platónica entre mundo de las ideas y mundo de los hechos, entre «estructura» e «historia» (F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia,* cit.). Según otros, en cambio, la diferencia entre esencia y apariencia sobreentendida por el análisis estructural no se encontraría entre dos niveles separados de lo existente, sino «entre dos modos —uno perceptivo, otro intelectivo— de ordenar la misma realidad» (S. MANNINI, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss,* cit., p. 314 y sg.).

La antropología, en cuanto ciencia, es en cualquier caso, para Lévi-Strauss, una búsqueda de «estructuras» más allá de lo vivido histórico y subjetivo. En este punto, es inevitable preguntarse: 1) ¿Cómo se alcanzan?; 2) ¿Qué son?; 3) ¿En qué nivel específico viven las estructuras? Según Lévi-Strauss, la búsqueda efectiva de estas últimas tiene lugar a través de los «modelos»: tanto es así que su pensamiento ha sido definido a veces «estructuralismo de los modelos». El modelo de Lévi-Strauss (como el «tipo ideal» de Weber) no es una representación «fotográfica» de la realidad en su concretización empírica y sus determinaciones accidentales, sino una reproducción ideal de sus rasgos de fondo, conseguida a través de una simplificación-reducción de la complejidad de los fenómenos empíricos, o sea, a través de una apropiación, formalización y cuantificación de tipo lógico-matemático, de los datos a disposición. Como tales, los modelos coinciden «con el lenguaje simbólico (gráfico o matemático) encargado de formular el orden inteligible de la realidad» (S. MANNINI, ob. cit., p. 312). La modelística antropológica de Lévi-Strauss, que se remite a la formalización teorizada por la lingüística estructural, se supone, en su propia base, una doble reducción: reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de *intercambio* (de palabras, de bienes, de mujeres, etc.) y reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas de *signos.*

Si la función de los modelos, en los textos de Lévi-Strauss, aparece más bien obscura, al menos a primera vista, aparece en cambio su naturaleza. ¿Se trata de puros instrumentos metodológicos o de realidades ontológicas explícitas? En efecto, los modelos parecen a veces simples artificios operativos o simples instrumentos heurísticos «fabricados» expresamente por el estudioso al objeto de la investigación — corno cuan-

do Lévi-Strauss escribe que es posible «imaginar muchos modelos diferentes, pero cómodos, a distinto título, para describir y explicar un grupo de fenómenos» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 313). Otras veces, en cambio, los modelos parecen asumir un espesor ontológico explícito, como cuando Lévi-Strauss, en *Le cru et le cuit,* escribe que las estructuras, a las cuales remiten los modelos, tienen «un fundamento objetivo acá de la consciencia y del pensamiento», o como cuando habla de un modelo «verdadero» capaz de explicar «todos los hechos observados» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 312). En realidad, como ha mostrado Franco Remotti, el pensamiento de Lévi-Strauss, más que un estructuralismo metodológico es un estructuralismo ontológico, en cuanto *«el modelo verdadero es la misma estructura, a cuya organización los hechos son sometidos objetivamente, considerada y tratada en su valor explicativo»* (ob. cit., p. 148). En otros términos, ios modelos estructurales de Lévi-Strauss, aun no siendo empíricos, no son, por ello, irreales. Lejos de reducirse a forma vacía (mental), la estructura de la cual habla Lévi-Strauss es más bien «el contenido mismo tomado en una organización lógica concebida como propiedad de lo real» *(La structure et la forme. Réflexions sur une ouvrage de Vladimir Propp,* trad. ital., en J. V. PROPP, *Morfologia della fiaba,* Turín, 1966, p. 165). En consecuencia, se puede decir que «a los ojos de Lévi-Strauss una concepción puramente metodológica del modelo y de la estructura (como podría ser construida sobre bases weberianas) resulta inaceptable en la medida en que atribuye valor estructural solamente a los esquemas conceptuales interpretativos de la realidad y simultáneamente priva a la realidad misma de una organización estructural interna» (F. REMOTTI, cit.).

Esta interpretación «realística» del estructuralismo lévi-straussiano resulta confirmado, además, por una explícita (aunque poco mencionada) afirmación de nuestro autor, según la cual «para que el estructuralismo sea legítimo es necesario que las estructuras existan no sólo en la mente del científico, sino en la naturaleza» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 80). Dicho de otro modo, la estructura no es un simple «instrumento conceptual, un modelo teórico destinado a encuadrar los hechos observables, a determinar las reglas de combinación y a que sea posible la previsión, sino el Ser o la Substancia que se expresa por un igual en la realidad de las cosas y en el conocimiento de esta realidad, garantizando la correspondencia o, como dice Lévi-Strauss, la homología entre realidad y conocimiento».

Verificada la presencia de estructuras o de organizaciones lógicas *reales,* existentes «acá» del sujeto o de la consciencia, y coincidentes con los «modelos verdaderos» se trata de aclarar el modo de ser que, según Lévi-Strauss, compete a tales estructuras. Para el antropólogo francés la estrucutra no se identifica con el aspecto superficial de los sistemas,

o sea con el plexo empíricamente manifiesto de las relaciones sociales (que sirven simplemente de «materia prima empleada para la construcción de los modelos»), sino con la organización lógica subyacente a los sistemas mismos (que los modelos tienen en efecto el deber de hallar y de evidenciar. Dado esto, las condiciones con las que un modelo puede «merecer el nombre de estructura» son los siguientes: «En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Ella consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades indicadas más arriba permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. En fin, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados» *(Antropologia strutturale,* cit., ps. 311-12).

Como se puede notar, mientras los últimos dos puntos se refieren al funcionamiento de modelos, los dos primeros se refieren más explícitamente a las determinaciones de la estructura (cfr. F. REMOTTI, ob. cit., p. 152). Tanto es así que en la Lección inaugural pronunciada en el «College de France», Lévi-Strauss ha sostenido que una estructura no se reduce a una disposición *cualquiera* de partes, en cuanto una disposición de partes, para representar verdaderamente una estructura: a) «debe ser un *sistema,* regido por una cohesión interna»; b) «tal cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las *transformaciones*, gracias a las cuales encontramos propiedades parecidas en sistemas en apariencia distintos» *(Elogio de la antropología,* trad. ital. en *Razza e storia di altri studi di antropología,* Turín, 1967, p. 66; cursivas nuestras). Para comprender adecuadamente el concepto lévi-straussiano de estructura es indispensable tener en cuenta el punto *b,* relativo a las «transformaciones» en cuanto «si la primera característica está presente en todas las utilizaciones del término ''estructura'', la segunda contribuye, con mayor precisión, a definir el estructuralismo del etnólogo francés» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 152). El concepto de transformación no tiene un valor histórico, sino lógico-matemático, puesto que no alude a los cambios de tiempo, sino a las variantes posibles de un cierto sistema. En consecuencia, captar la estructura de un sistema, o sea el grupo de sus transformaciones, significa expresar el cuadro global de los cambios lógicamente posibles a los que pueden dar lugar las relaciones entre los términos que la componen, para después explicar, sobre esta base, la realización histórico-efectiva (y por lo tanto contingente) de algunas de estas variantes, que antes aparecían dispersas (la

expresión es de P. Verstraeten) «en un cielo de puros posibles». En conclusión, el análisis estructural de un fenómeno cualquiera, como resume eficazmente el propio Lévi-Strauss, se articula en tres momentos sucesivos de fondo, que consisten: «1) en definir el fenómeno estudiado como una relación entre dos o más términos reales o virtuales; 2) en construir el cuadro de las permutaciones posibles entre estos términos; 3) en considerar este cuadro como objeto general de un análisis que, solamente en este nivel, puede alcanzar conexiones necesarias, desde el momento en que el fenómeno empírico en principio no es más que una combinación posible entre otros, cuyo sistema total debe ser ante todo reconstruido» (Il *tomismo oggi,* trad. ital., Milán, 1964, p. 25).

Aún recientemente, Lévi-Strauss ha vuelto a repetir que «La estructura no se reduce al sistema», observando que «todos los errores, todos los abusos cometidos sobre, o con la, noción de estructura nacen del hecho de que sus autores no han entendido que es imposible pensar la noción de estructura separada de la noción de transformación», la cual se impone, «cualquiera que sea el ámbito considerado, cada vez que se intenta dar razón e la diversidad por medio de los distintos modos con que un cierto número de elementos pueden combinarse» *(Da vicino e da lontano*, cit., p. 162). Él, además, ha aclarado la fuente insospechada de tal noción. A la pregunta de D. Eribon: «¿De quién la ha tomado? ¿De los lógicos?», Lévi-Strauss ha respondido: «Ni de los lógicos ni de los lingüistas. Proviene de una obra que ha tenido para mí una importancia decisiva, que leí durante la guerra, en los Estados Unidos: *On Growth and Form,* en dos volúmenes, de D'Arcy Wentworth Thompson, publicada por primera vez en 1917. El autor, un naturalista escocés... interpretaba como transformaciones las diferencias visibles entre las especies o los organismos animales o vegetales en el interior de un mismo género. Fue una iluminación, puesto que me pude dar cuenta de que aquel modo de ver se inscribía en una larga tradición: detrás de Thompson estaba la botánica de Goethe, y detrás de Goethe, Albrecht Dürer...

944. LÉVI-STRAUSS: ESTRUCTURA E INCONSCIENTE. LA PERSPECTIVA DE UN «KANTISMO SIN SUJETO TRANSCENDENTAL» Y LA APROXIMACIÓN ANTIHUMANÍSTICA Y ANTIHISTORICÍSTICA.

Delucidado el concepto de estructura, queda por aclarar *dónde* residen, según Lévi-Strauss, las estructuras. La respuesta de nuestro autor es, en substancia, la siguiente: las estructuras habitan en la *profondeur* del inconsciente, y se identifican con aquel plexo de formas y de categorías invariables que gobiernan, desde la noche de los tiempos, las obras

y los días de los individuos, constituyendo, en su conjunto, el «espíritu humano» (para este concepto cfr. §941).

En un artículo de 1949 («La eficacia simbólica») publicado más tarde en *Antropología estructural,* Lévi-Strauss sostiene la identidad entre inconsciente y función simbólica: «Veremos así disolverse la última diferencia entre la teoría del chamanismo y la del psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el inefable refugio de las particularidades individuales, el depositario de una historia única, que hace de cada uno de nosotros un ser insubstituible. Se reduce a un término con el que designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, cierto, pero que se ejerce en todos los hombres, según las mismas leyes, y que se reduce, en realidad, al conjunto de estas leyes» (*Antropologia strutturale*,cit., p. 227). La noción lévi-straussiana de inconsciente, más que al psicoanálisis de Freud (cuyo *Es* está notoriamente ligado a «particularidades individuales»), recuerda al psicoanálisis de Jung y su notable doctrina del «inconsciente colectivo». A diferencia del junguiano, el inconsciente estructural de Lévi-Strauss presenta, sin embargo, un carácter más definidamente ahistórico, racional y formal («El incosnciente está siempre vacío, o más exactamente, es extraño a las imágenes como el estómago a las comidas que lo atraviesan»). En virtud de esta última característica, Paul Ricoeur ha hablado del inconsciente de Lévi-Strauss como de un inconsciente «más kantiano que freudiano», viendo en él un inconsciente de tipo eminentemente categorial y combinatorio. Esto no quita que el mismo Ricoeur haya observado después, con una frase feliz, que en el caso de Lévi-Strauss se trata siempre de un «kantismo sin sujeto transcendental», que en el puesto del yo pienso prevé una simple organización formal *(Les conflitsdes interpretations,* cit., ps. 41-75, en particular p. 66).

La fórmula de Ricoeur, y, más en genral, el acercamiento a Kant, han encontrado el consentimeinto de Lévi-Strauss, que, en varias ocasiones, ha demostrado tales paralelismos. Así, por ejemplo, en el curso de la entrevista con Caruso, preguntado oportunamente sobre la cuestión, Lévi-Strauss declaró: «En qué consiste en el fondo la revolución filosófica kantiana? En la tentativa... de hacer reposar toda la filosofía en el inventario de las *constricciones* mentales. Pues bien, esto es precisamente lo que yo intento hacer. Lo que yo pretendo es individuar un cierto número de "constricciones" que se aplican a la mente humana en su conjunto, pero, en vez de partir —como hacía Kant— de una reflexión intima, o de un estudio del desarrollo del pensamiento científico en la sociedad y en la civilización en la cual he nacido, trato de situarme *en el límite,* lo más posible, en las sociedades más diversas, y enuclear una especie de común denominador de cada pensamiento y cada reflexión» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 28). Y aún últimamente he repetido que «en el fondo soy un kantiano vulgar» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 155).

El concepto de inconsciente representa la plataforma sobre la que Lévi-Strauss piensa poder basar adecuadamente la proyectada universalidad y objetividad del saber científico: «Si, como creemos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los individuos antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo demuestra, de una manera fulgurante, el estudio de la función simbólica, tal como se expresa en el lenguaje— es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente, subyacente a toda institución o a toda costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras constumbres, con tal de que, bien entendido, se empuje el análisis lo bastante lejos» (*Antropologia strutturale*, cit., p. 34). En otras palabras, si el inconsciente no es el patrimonio exclusivo de una determinada sociedad, sino que pertenece a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas, representará, por excelencia, el «lugar de la mediación de las diferencias culturales» (L. NOLÉ, *Tempo e sacralità del mito. Saggio su Claude Lévi-Strauss,* Roma, 1981, p. 47), o sea aquella «estructura intersubjetiva universal» (S. MANNINI, ob. cit., p. 181) que garantiza a priori «el encuentro entre el Sujeto y el Objeto etnológico» (S. MORAVIA, *La ragione nascosta,* cit., p. 293). En efecto, el inconsciente «sin hacernos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de actividad que son, a un tiempo, nuestras y ajenas» (*Introduction à l'ouvre de Marcel Mauss,* trad. ital. en *Teoria generale della magia e altri saggi,* Turín, 1965, p. xxxv). Esta teoría del inconsciente, además de ser importante para una superación de la perspectiva etnocèntrica (§947), representa una ulterior confirmación del hecho de que los modelos y las estructuras, para Lévi-Strauss, no son puramente instrumentos (metodológicos) de investigación, sino modos de ser (ontológicos) de aquella realidad profunda que es el «espíritu humano». El modelo epistemológico de Lévi-Strauss y su doctrina de un inconsciente formal y atemporal que une a los hombres, está acompañado de una cerrada polémica anti-humanística (§947) a la cual han hecho referencia los estructuralistas, en particular aquellos empeñados en denunciar la «muerte del hombre» (§951).

Contrario a la dicotomía neokantiana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y positivamente persuadido de la unidad metodológica del saber, Lévi-Strauss ha defendido siempre la equiparación de las ciencias humanas a las de la naturaleza: «No existen por un lado las ciencias exactas y naturales, y por otro lado las ciencias sociales y humanas. Hay dos tipos de aproximación, de los que solamente uno tiene carácter científico: el de las ciencias exactas y naturales que estudian el mundo, y en el cual las ciencias humanas tratan de inspirarse cuando estudian el hombre en cuanto forma parte del mundo» *(Criterios científicos en*

la disciplina social y humana, trad. ital., en *Razza e storia,* cit., p. 288). Pero aplicar el método de las ciencias naturales al hombre, declara Lévi-Strauss en el curso de una memorable polémica con Sartre, significa expulsar al hombre del discurso científico: «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir el hombre, sino en disolverlo» (*Il pensiero salvaggio*, trad. ital., Milán, 1965, p. 269); «las ciencias humanas pueden volverse ciencias sólo cuando dejan de ser humanas» (*Conversazioni con Lévi-Strauss*, cit., p. 90). En otras palabras, para encontrar cognoscitivamente al hombre hace falta perderlo y para hacer ciencia auténtica hace falta tener la determinación de «estudiar los hombres como si fueran hormigas» (*Il pensiero salvaggio,* cit., p. 268), renunciando al «mito» occidental del hombre y a aquella prerrogativa ontológica privilegiada que sería la libertad, con la cual los filósofos han coqueteado desde siempre, asumiéndola como dato incontrovertible de la condición humana: «la filosofía tradicional es una búsqueda que afronta el problema de saber en qué sentido la mente humana es libre..., mientras yo intento, en cambio, establecer, partiendo de la etnología, las leyes por las cuales la mente humana no es libre» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 30), «mi objetivo sigue siendo el mismo: mostrar que, hasta en sus manifestaciones en apariencia más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes» *(Ib.,* p. 58).

Por lo que se refiere a la «consciencia», otro mito de los filósofos, presente ampliamente en los sistemas consciencialísticos del neokantismo, del bergsonismo, de la fenomenología y del existencialismo, nuestro autor es igualmente polémico, hasta el punto de hablar de ella como de una «enemiga secreta de las ciencias del hombre» *(Criteri nelle discipline sociali e umane,* cit., p. 270), «siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad de su objeto de estudio no se encuentra atrincherada en el nivel en el cual el sujeto la percibe» *(L'uomo nudo,* trad. ital., Milán, 1974, p. 601). En efecto, como hemos visto, el problema del antropólogo no es el de cerrarse nuevamente (bergsonianamente) en los datos inmediatos de la consciencia, sino el de «salir» (estructuralísticamente) de las redes de la subjetividad, localizando si acaso «un plano de la investigación sobre el cual lo subjetivo sea aprehendido objetivamente» (cfr. G. GRAMPA, *L'uomo e la storia nella antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss,* en AA. Vv., *Studi sullo strutturalismo,* Turín, 1976, vol. I, p. 140 y sg.).

El rechazo lévi-straussiano del humanismo consciencialista tradicional está acompañado de un rechazo paralelo de la óptica historicista (§947). Según nuestro autor, la historia deja de hacer de «vía maestra» de la realidad humana, en cuanto no sirve para «explicar» verdaderamente el hombre — que es más bien una naturaleza inconsciente y atem-

poral. Esto no significa, sin embargo, como se ha dicho a veces (de un modo polémico), que Lévi-Strauss intente «negar» la historia o la consideración diacrónico-temporal de los acontecimientos. En efecto, si bien la historia, en cuanto dominio de lo «contingente», no puede identificarse con la ciencia en sentido estricto (que tiene como objeto lo universal). Ella, con todo, tiene para la antropología una insubstituible función auxiliar o instrumental, puesto que le ofrece *el material* sobre el que actuar: «He dicho una vez en los Estados Unidos —era el año 1952, en el congreso de los antropólogos organizado por la Wenner-Gren Foundation— que nosotros éramos los traperos de la historia y que buscábamos nuestra ropa en sus basuras...» *(Da vicino e da lontano,* cit., ps. 172-73). Además la historia sirve para filtrar o colocar la experiencia, o sea separar las constantes estructurales de la experiencia de sus elementos variables y contingentes.

Como se puede notar, en el ámbito de esta perspectiva, «la jerarquía que se establece entre las formas de conocimiento es inversa a la que es propia del historicismo: aquí es el saber idiográfico (que tiene como objeto lo singular) el que subordina para sí el saber nomotético de ciencias que se vuelven auxiliares; en la perspectiva lévi-straussiana son las ciencias que tienen como objeto las estructuras universales quienes convierten en auxiliar suyo el conocimiento de lo individual histórico» (F. BOTTURI, *Strutturalismo e sapere storico,* cit., p. 570). Tanto es así que Lévi-Strauss, explicando su visión substancialmente subordinada de la historia, escribe que «no es la búsqueda de la inteligibilidad lo que desemboca en la historia como su punto de llegada, sino que es la historia quien sirve de punto de partida para cada búsqueda de la inteligibilidad. Así, como se suele decir de ciertas carreras, la historia conduce a todo, a condición de que salga de ello» (*Il pensiero salvaggio,* cit., p. 283). Esto explica por que Lévi-Strauss, aun contestando el historicismo, ha podido declarar, sin contradecirse, su propio interés por la historia: «cuando los marxistas y los neo-marxistas me reprochan ignorar la historia, yo contesto: sois vosotros quienes la ignoráis, es más, le dáis la espalda, porque en el lugar de la historia ponéis grandes leyes de desarrollo que existen solamente en vuestro pensamiento. Mi respeto por la historia, la pasión que tengo por ella, proviene de la sensación, que precisamente la historia me da, de que ninguna construcción del pensamiento puede substituir la manera imprevisible en que las cosas han ido realmente. El suceso en su contingencia me parece un dato irreductible...» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 177).

945. LÉVI-STRAUSS: APLICACIONES ANTROPOLÓGICAS DEL MÉTODO ESTRUCTURALISTA. DEL ESTUDIO DE LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE PARENTESCO A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MITOS.

El esquema metodológico y epistemológico del cual se ha hablado en los párrafos anteriores constituye el perno de la «revolución estructuralista» llevada a cabo por Lévi-Strauss, en el campo antropológico, previa superación crítica de las escuelas anteriores (del evolucionismo al difusionismo), acusadas de haber intentado, aunque fuera de modos diversos, basar la antropología en la historia. Por ejemplo el difusionismo, aun dando cuenta, en la mejor de las hipótesis, de ciertos *hechos,* no es capaz de individuar las *razones* profundas de tales hechos y su persistencia en el ámbito de una cultura o de varias culturas. Respecto a estas escuelas, el funcionalismo malinowskiano, que interpreta las diferentes instituciones socio-culturales como otras tantas «funciones» con las cuales se intenta responder a determinadas necesidades, representa sin duda un paso adelante: «Por lo que se refiere a Malinowski... sigue siendo uno de los puntos de referencia más importantes; es más, se puede dividir la etnología en pre-malinowskiana y post-malinowskiana» (*Conversacioni con Lévi-Satrauss*, cit., ps. 47-48). Sin embargo nuestro autor ha acabado por alejarse también del funcionalismo, considerando sus investigaciones —más allá de las pretensiones de universalidad— demasiado monográficamente sectoriales, demasiado atadas a la experiencia vivida por el etnólogo y demasiado circunscritas a los fines conscientes detectables en un determinado grupo social (Para una profundización de las relaciones entre Lévi-Strauss y las escuelas anteriores, y para un análisis de la «herencia de Durkheim», cfr. los estudios de Moravia, Remotti, Lipiansky y, en particular, de S. NANNINI, ob. cit., ps. 17-94).

Lévi-Strauss ha aplicado su método de estudio sobre todo a dos ámbitos de investigación: a las estructuras del parentesco y al estudio de los mitos y de las máscaras rituales. En *La estructura elemental de la parentela* (1949), que representa su primera obra maestra, Lévi-Strauss lleva a cabo una amplia investigación comparativa sobre los sistemas de parentesco en Australia, la India, China y las Américas, siguiendo un procedimiento rigurosamente estructural. En efecto, como sintetiza Sergio Moravia, «bien lejos de investigar las razones específico-concretas por las cuales cierto pueblo presenta un determinado tipo de relación de parentesco, Lévi-Strauss dispone encima de su mesa todas (tendencialmente) las relaciones elementales del parentesco *en cuanto tales* (o sea separándolas de sus contextos socio-culturales particulares). Seguidamente echa mano de refinados instrumentos lógico-matemáticos, y analiza y clasifica todas estas razones. Poco a poco el lector ve cómo el infinito desorden de tales relaciones se simplifica y se reduce a un orden relativa-

mente simple. Oportunamente examinado, el caos de las relaciones elementales del parentesco muestra estar sujeto a una lógica límpida y profunda. Lévi-Strauss nos enseña que estas relaciones se disponen en una estructura invariante, respecto a la cual los diversos sistemas de parentesco particulares-concretos no son más que "transformaciones" en sentido algebraico. Por más que inconscientemente (o quizás precisamente por ello), la razón que organiza esta estructura y sus transformaciones no se deja transgredir en modo alguno y se mantiene bien fiel a su propia finalidad interna. ¿De qué finalidad se trata?... Utilizando un concepto de cambio elaborado por Marcel Mauss, él demuestra que la finalidad profunda de las estructuras según las cuales los "primitivos" constituyen sus relaciones de parentesco consiste en impedir que cada clan familiar se encierre en sí mismo. Consiste en obligar a todos los clanes a instituir relaciones matrimoniales tales por las que cada familia esté inducida a cambiar sus propias mujeres con otras familias... En una economía pobre como es la de los primitivos —explica Lévi-Strauss— es absolutamente indispensable que reglas bien precisas impongan a los diferentes clanes vínculos de parentesco —y por lo tanto de no beligerancia, de solidaridad, de colaboración. La ruptura de estas reglas, y por lo tanto de estos vínculos, aislaría los diferentes clanes y pronto los convertiría (por la crónica penuria de medios de subsistencia) en adversarios irreductibles— lo que llevaría, como a veces ha sucedido, a la progresiva extinción de una tribu entera» *(Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale,* cit., ps. 8-9).

En consecuencia, con esta teoría del «cambio», el antropólogo francés no hace más que volver, a través de Mauss, a una tesis de Tylor, en virtud de la cual los hombres se han encontrado escogiendo entre «marryng-out» o «being killed-out», entre «casarse fuera» o «o ser matados fuera». Sobre la base de tal doctrina Lévi-Strauss piensa también resolver el enigma antropológico de la prohibición del incesto —que él interpreta como banco de pruebas de todo discurso científico sobre el hombre y como una de las demostraciones más significativas de la superioridad explicativa del método estructuralista—. La prohibición del incesto, observa nuestro autor, es un tabú *universal,* que lleva consigo, desde la noche de los tiempos, una «aureola de terror reverente» y un profundo horror emotivo, que se conserva todavía ahora *(La strutture elementan della parentela,* trad. ital., Milán, 1969, p. 49). Por lo cual preguntarse sobre él, significa preguntarse sobre una de las condiciones de fondo del vivir social, es más, sobre la regla cultural por excelencia. Y puesto que la antropología tradicional, en sus diversas escuelas, se ha demostrado impotente ante esta *vexata quaestio,* Lévi-Strauss retoma desde el principio el problema, afrontando, en primera instancia, la temática de las relaciones naturaleza-cultura. Según nuestro autor, toda tentativa de

captar «el *punto* de paso entre hechos de naturaleza y hechos de cultura», a través de un «análisis real» el fenómeno de la hominización ha dado hasta ahora resultados frustrantes *(Ib.,* p. 40 y sg.). Por ejemplo, la observación de los recién nacidos y el estudio de los *enfants sauvages* o niños-lobo, sólo han confirmado la imposibilidad de hallar en el hombre tipos de comportamiento pre-culturales. Pocos frutos ha dado también el método inverso, o sea la búsqueda de un esbozo de caracteres culturales en los niveles superiores de la vida animal, como por ejemplo en los simios antropoides.

Descartada la vía del «análisis real», o sea de la explicación histórico-genética o de hecho, Lévi-Strauss recorre la vía del «análisis ideal» o de derecho, llegando a vislumbrar en la «universalidad» el criterio de reconocimiento de la naturaleza y en la «regla» el de la cultura: «Por donde quiera que se manifieste la regla, nosotros sabemos con certeza que nos encontramos en el plano de la cultura. Simétricamene, es fácil reconocer en la universalidad el criterio de la naturaleza: en efecto, todo aquello que es constante en los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones que diferencian y oponen grupos» *(Ib.,* p. 46). Sentado esto, nos encontramos frente al «escándolo» científico de la prohibición del incesto, que presenta simultáneamente los atributos contradictorios de los dos órdenes: «constituye una regla, pero es una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad» *(Ib.,* p. 47). ¿De dónde viene por lo tanto esta regla? ¿Y cuáles son su puesto y su significado? *(Ib.,* p. 49). Lévi-Strauss rechaza las clases de soluciones, que a su parecer, son esencialmente tres, dadas hasta ahora a este problema. Un primer esquema de explicación, presente por ejemplo en Morgan y Maine, atribuye la prohibición del incesto a «una reflexión social *sobre* un fenómeno natural» *(Ib.,* p. 52), o sea a una consciente preocupación eugenètica, dirigida a salvaguardar la sanidad física de la raza. Nuestro autor rechaza esta solución haciendo notar, entre otras cosas, cómo la presunta clarividencia eugenètica (prescindiendo de su mayor o menor validez científica) desde el punto de vista histórico repesenta una adquisición tardía, ciertamente ausente en las culturas primitivas. Un segundo esquema de explicación, ligado a nombres como Westermarch y Havelock Ellis, sostiene que la prohibición del incesto no es otra cosa que la proyección o reflejo, a nivel social, de sentimientos o tendencias que derivan de la naturaleza fisiológica o psíquica del hombre.

A esta tesis Lévi-Strauss presenta una nutrida serie de objeciones. Por ejemplo, la presunta «voz de la sangre» sólo salta cuando la relación de parentesco entre los culpables es ya conocida o venga establecida posteriormente. Además la pretendida repugnancia instintiva se opone a la constatación de que, por más que prohibido, el «incesto existe» y resulta

«más frecuente de cuanto quisiera hacernos creer una convención colectiva de silencio» *(Ib.,* p. 57). Es más, el psicoanálisis ha descubierto que lo universal no es la repugnancia por las relaciones incestuosas, sino, al contrario, su deseo *(Ib.,* p. 58). En fin, si el horror del incesto se produjera por tendencias fisiológicas congénitas o psicológicas, ¿por qué debería expresarse bajo la forma de una prohibición tan solemne y al mismo tiempo tan esencial, hasta el punto de encontrarse «aureolada del mismo prestigio social en todas las sociedades humanas?». En realidad, «no hay razón para prohibir aquello que, aun sin prohibición, no correría ningún riesgo de ser realizado» *(Ib.,* p. 59). Un tercer tipo de explicación, simétrico e inverso respecto al segundo, busca en la cultura, en lugar de la naturaleza, el origen de la prohibición. El límite principal de este modelo explicativo, que se articula en hipótesis diferenciadas (MacLennan, Spencer, Labbock, Durkheim, etc.) consiste en la pretensión de «hacer derivar una ley general —la prohibición del incesto— de un fenómeno especial a otro, a menudo de carácter anecdótico, que sin duda se ha verificado en algunas sociedades, pero del cual no es posible universalizar la aparición» *(Ib.,* p. 61). En otros términos, basando la prohibición del incesto y la praxis exogámica en hechos histórico-contingentes (por ej.: la costumbre por parte de ciertas tribus guerreras, de procurarse las esposas con la captura; o el miedo de la sangre menstrual de las mujeres, vista como expresión de la sangre totémica, y por lo tanto como factor que empuja al individuo a buscar la mujer fuera de su propio clan), tales explicaciones renuncian a priori a la universalidad. En cambio, recuerda Lévi-Strauss, basándose en su propio estructuralismo, «el problema de la prohibición del incesto no consiste en buscar qué configuraciones *históricas,* distintas según los grupos, explican las modalidades de la institución en esta o aquella sociedad particular; el problema está en preguntarse qué *causas profundas y omnipresentes* hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos *(Ib.,* p. 65; cursivas nuestras).

La verdad es, según el autor de *La estructura elemental de la parentela,* que la prohibición del incesto no es de origen puramente cultural, ni de origen puramente natural. Constituye, en cambio, «el paso fundamental gracias al cual, y sobre todo en el cual, se realiza el pasaje de la naturaleza a la cultura» *(Ib.,* p. 67). En efecto, mientras la naturaleza impone el emparejamiento sin determinarlo, abandonándolo a la casualidad y al arbitrio, la cultura lo recibe y establece sus modalidades. De este modo, se resuelve la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa solamente el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, ha llenado esta forma vacía con un orden conforme a su propia exigencia profunda de asegurar la existencia del grupo. Orden y exigencia que se concretizan o se iden-

tifican en efecto con la prohibición del incesto, o sea con aquella expresión social suya ampliada que es la exogamia. En efecto, el primer aspecto del tabú del incesto —aquel por el cual se prohiben las mujeres de la propia familia— es el más *superficial,* puesto que tal regla puede ser entendida en su significado efectivo sólo si se tiene en cuenta su aspecto más profundo: la renuncia a las mujeres de la propia familia a favor de la reivindicación de las mujeres de *otras* familias: «a partir del momento en que me prohibo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay en algún lugar un hombre que renuncia a una mujer, que. por lo tanto, queda disponible para mí» *(Ib.,* p. 99). Como tal, la prohibición del incesto no tiene carácter puramente represivo, puesto que se revela como una regla, es más como la *regla* por excelencia, de la reciprocidad y del intercambio: «No es por lo tanto exagerado decir que constituye el arquetipo de todas las demás manifestaciones a base de reciprocidad y proporciona la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como grupo» *(Ib.,* p. 616).

Según Lévi-Strauss, otro banco de pruebas de la fecundidad heurística del análisis estructural está representado por el mundo de los mitos, a cuyo estudio él ha dedicado cuatro volúmenes de las *Mythologiques: Il crudo e il cotto* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968) y *El hombre desnudo.* En estos escritos, a la concepción de los mitos como masa arbitraria y caótica de narraciones imaginarias surgidas de la fantasía *creadora* del hombre, el antropólogo francés ha contrapuesto una doctrina que tiende a enseñar cómo el producto aparentemente más espontáneo de la mente obedece también a *leyes* bien precisas. En efecto, como en *Las estructuras elementales de la parentela,* Lévi-Strauss, más allá de la contingencia superficial y de la diversidad incoherente de las reglas de matrimonio, se ha propuesto sacar a la luz «un pequeño número de principios simples, gracias a la interveción de los cuales un conjunto muy complejo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y juzgados generalmente como tales) eran conducidos nuevamente a un sistema significante» (Il *crudo e U cotto,* trad. ital., Milán, 1966, p. 25), así, en las *Mitológicas,* intenta buscar, más allá de la fachada variopinta de los mitos, una serie de conexiones *necesarias* que prueban la concepción estructuralista del hombre como un ser «cogido» en una red de leyes o de «constricciones» férreas, existentes más allá de su iniciativa consciente: «A partir de la experiencia etnográfica, pretendemos redactar siempre un inventario de los recintos mentales, reducir datos aparentemente arbitrarios a un orden, alcanzar un nivel en el cual se revela una necesidad inmanente a las ilusiones de la libertad» *(Ib.,* p. 25).

Desde este punto de vista, el trabajo de Lévi-Strauss se configura como un «desafío» ulterior al humanismo tradicional: «si el espíritu humano

aparece determinado hasta en sus mitos, entonces, con mayor razón, debe serlo en todos los aspectos» *(Ib.,* p. 26). En efecto, una de las condiciones imprescindibles de la investigación lévi-straussiana sobre los mitos (de la cual nos interesan sobre todo los aspectos metodológicos y filosóficos) está representada por la lúcida consciencia de deber proceder otra vez *más allá* del «sujeto» y de la «consciencia», en cuanto el antropólogo, según nuestro autor, no debe «enseñar cómo los hombres piensan en los mitos, sino viceversa, cómo los mitos se piensan en los hombres». Es más, «conviene llegar aún más lejos, haciendo abstracción de todo sujeto para considerar que, en cierto modo, los mitos se piensan entre sí» *(Ib.,* ps. 27-28). Tanto más cuanto «Los mitos no tienen autor: cualquiera que haya podido ser su origen real, desde el instante en que han sido percibidos como mitos ya no existen si no es encarnados en una tradición. Cuando un mito es explicado, ciertos oyentes individuales reciben un mensaje que, propiamente hablando, no viene de ningún lugar: de ahí que se le atribuya un origen sobrenatural» *(Ib.,* p. 35). En consecuencia, como observa Umberto Eco, para Lévi-Strauss «el universo de los mitos y del lenguaje es la escena de *un juego* que se desarrolla a espaldas del hombre y en el cual el hombre no está implicado, si no es como voz obediente que se presta a expresar una combinatoria que lo supera y lo anula como sujeto responsable» *(La struttura assente,* cit., p. 296).

La reivindicación del carácter inconsciente y metasubjetivo de los mitos, asimilados a una «gran voz anónima que pronuncia un discurso procedente de las profundidades de los siglos, nacido en lo íntimo del espíritu humano» está acompañada de la tesis de su rigurosa autonomía lógico-formal y de la polémica contra aquellas concepciones que ven en ellos: a) la expresión de «sentimientos fundamentales como el amor, el odio o la venganza, que son comunes a la entera humanidad»; b) «intentos de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles: astronómicos, metereológicos, etc.»; c) «un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales» *(La estructura de los mitos,* en *Antropologia strutturale,* cit., ps. 232-233). A todos estos esquemas la lectura de Lévi-Strauss contrapone la idea según la cual los mitos se significan a sí mismos, en cuanto «cada mito significa sólo sus referencias a otros mitos, indefinidamente, en un juego circular de espejos» (S. NANNINI, ob. cit., ps. 288-89). En otras palabras. «los mitos son operaciones combinatorias de reelectura de cuanto circunda al hombre, cuyos términos de la combinación y del juego lógico, en el sentido del significado del mito, permanecen en el plano del inconsciente (L. NOLÉ, *Tempo e sacralità del mito,* cit., p. 120).

El método que Lévi-Straus, sobre la base de estos principios, se ha propuesto seguir en el estudio concreto de los mitos, encuentra una ilustración emblemática en la *Ouverture* de Il *crudo e il cotto.* En su proyec-

tado «viaje a través de las mitologías del Nuevo Mundo, viaje que empieza en al corazón de la América tropical y que... llevará hasta las regiones septentrionales de Norteamérica y que (ob. cit., p. 14), Lévi-Strauss se impone partir de *un* mito de *una* sociedad históricamente determinada (tal es el mito bororo escogido como punto de partida y de referencia). El mito-guía es antes analizado apelando a su contexto etnográfico y otros mitos de la misma sociedad. En un segundo momento el análisis se extiende a mitos procedentes de sociedades cercanas. Poco a poco se alcanzan sociedades más lejanas, unidas a las anteriores por «nexos reales de orden histórico o geográfico». Estos no son más que los primeros pasos de la investigación. En efecto, esta última no quedará circunscrita a los límites territoriales de un área cultural geográficamente e históricamente dada, que intentará individuar, en la «nebulosa» mítica, o sea en el plexo relacional a través del cual los mitos se entrelazan y se llaman entre sí, una cadena de relaciones fijas, destinadas a revelarse cada vez menos de orden factual y contingente y cada vez más de orden lógico y necesario: «a medida que la nebulosa se extiende, su núcleo se condensa y se organiza. Filamentos esparcidos se soldán, algo que se parece a un orden aparece tras el caos» *(Ib., p.* 15). En este punto es ya claro que los mitos resultan tratados «en términos de estructura», o sea examinados en su*froma* e insertados en grupos lógicos de transformación, o a través de determinados *códigos* que permiten «su traducibilidad recíproca» *(Ib., p.* 28) y el llamado reencuentro de «propiedades similares en sistemas en apariencia diversos» *(Razza e storia,* cit., p. 66) — salvo, como puntualiza Nannini, que en términos epistemológicos «las verdaderas constantes no están representadas por los parecidos aparentes y genéricos, sino por lo invariante oculto de las relaciones concurrentes entre las variables» (Enciclopedia Garzanti de Filosofía, Milán, 1982; voz «Lévi-Strauss», p. 513).

Así inventariados», los mitos —cuyo código «no está inventado o postulado desde el exterior» sino que es «inmanente a la mitología misma» *(El crudo e il cotto,* cit., p. 28)— acaban por revelarse como expresiones o epifanías de estructuras lógicas universales que actúan en el hombre. En consecuencia, a la pregunta de fondo de *Estructura de los mitos*, «si el contenido de los mitos es del todo contingente, ¿cómo se explica que, de un extremo a otro de la tierra, los mitos se parezcan tanto?» *(Antropologia strutturale,* cit., p. 233). Lévi-Strauss, procediendo del caos al orden, de la historia a la estructutra, ha llegado ya a una meditada respuesta: las infinitas historias mitológicas que las diversas culturas producen y se transmiten no son sino variaciones o transformaciones posibles (de tipo lógico-matemático) de determinantes estructuras de base, siempre iguales en el espacio y en el tiempo, que tienen sede en aquella Estructutra psico-lògica primordial y arquetípica que es el *espíritu humano:* «los mitos significan el espíritu»

946. LÉVI-STRAUSS: CIENCIA Y FILOSOFÌA.

La actitud de Lévi-Strauss en relación con la filosofía parece, a primera vista, multiforme y ambigua. En efecto, en algunos casos él afirma una especie de despego filosófico, proclamándose científico y no filósofo. Por ejemplo, hacia el fin de la conversación mantenida con Georges Charbonnier, a una de las últimas preguntas de su entrevistador, él responde: «Vd. se plantea con estos grandes problemas, problemas de naturaleza filosófica ciertamente muy importantes e interesantes para el filósofo. Pero si el etnólogo se dejara coger por los problemas de este tipo se transformaría en un filósofo y ya no haría más etnología. Su tarea es más modesta. Es decir, consiste en delimitar un sector, esto es, un conjunto de fenómenos culturales, y en este campo el etnólogo realiza una tarea parangonable a la del botánico, del zoólogo, o del entomólogo, una tarea de descripción, de clasificación. Ciertamente nosotros no evitamos, en los momentos de ocio, examinar los grandes problemas (y aunque lo quisiéramos, no podríamos no examinarlos) a los cuales Vd. alude, pero son problemas extraños a la etnología» (G. CHARBONNIER. LÉVI-STRAUSS, *Colloqui,* trad. ital., Milán, 1966, p. 139). Análogamente, en una de las conversaciones con Paolo Caruso, ante las constantes preguntas filosóficas de su entrevistador, Lévi-Strauss, en un cierto momento, declara: «Después de todo, si quisiera plantearme los problemas que Vd. me está planteando, habría seguido siendo filósofo (puesto que yo también soy de formación filosófica) y no me habría convertido en etnólogo» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 40). Al mismo tiempo, el la *Ouverture* a Il *crudo e il cotto,* él compara las intromisiones especulativas del antropólogo a «una pequeña caza furtiva» en las «reservas de caza demasiado bien custodiadas de la filosofía» (ob. cit., p. 25). Frases análogas circulan en *El hombre desnudo:* «si de vez en cuando, y sin insistir nunca demasiado, me permito indicar lo que para mí significa mi trabajo desde un punto de vista filosófico, no es que yo atribuya a este aspecto mucha importancia. Trato si acaso de rechazar de entrada aquello que los filósofos quisieran hacerme decir y no es que oponga mi filosofía a la de ellos; en efecto yo no tengo una filosofía digna de particular atención, exceptuando algún tosco convencimiento al cual he vuelto no tanto profundizando mi reflexión cuanto por una regresiva erosión de cuanto me ha sido enseñado en este campo y que yo mismo he enseñado» (ob. cit., p. 601).

Esta ostentosa profesión de «a-filosofía» llega en algún caso hasta un desprecio declarado: «El hecho es que yo no tengo por ella [la filosofía] ningún respeto» (*Cahiers pourl'Analyse,* 1967, n. 8, p. 90). Desprecio evidenciado, y a veces simpatèticamente compartido, por algunos de sus críticos (cfr. por ej. la presentación «antifilosófica» de nuestro autor

ofrecida por P. CRESSANT, *Lévi-Strauss*, París, 1970; trad. ital., Florencia, 1971, ps. 5-23). Otras veces, en cambio, el estudioso francés tiende a reconocer abiertamente la *ineludibilidad* de la filosofía: «incluso somos *siempre* filósofos, a pesar nuestro, y desde el momento en que empezamos a reflexionar sobre nuestros procedimientos»; «la filosofía es inherente a la mentalidad humana, habrá *siempre* una filosofía *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 88 y 39; cursivas nuestras). Tanto es así que Lévi-Strauss se complace algunas veces del alcance filosófico, y no sólo científico, de su propia obra: «Lo que diferencia mi antropología de la antropología social y cultural de los anglosajones es su consciencia de ser, a su modo, una filosofía» *(Ib.,* p. 30). La razón de esta duplicidad de actitud hacia la filosofía (que ha puesto en dificultades a algún crítico) hay que buscarla en el *peculiar* cientificismo de nuestro autor, que opina que la filosofía tiene sentido sólo en cuanto «ancilla scientiarum, sierva y auxiliar de la exploración científica» *(Tristi Tropici,* cit., p. 50), «Sartre piensa... que es la filosofía quien tiene jurisdicción sobre la ciencia, mientras que yo creo que es la ciencia quien tiene jurisdicción sobre la filosofía» *(Conversazioni con Lévi-Strauss,* cit., p. 37). También últimamente, a la pregunta de D. Eribon: «la filosofía ¿tiene aún un sitio en el mundo de hoy?», él ha respondido: «Ciertamente, pero a condición de que base su propia reflexión en el conocimiento científico corriente y en sus logros» *(Da vicino e da lontano,* cit., página 169).

En particular, Lévi-Strauss —que se autodefine como «un científico» (*Conversazioni...*, cit., p. 37)— estima que la filosofía es una provechosa suscitadora de problemas: «a medida que la historia avanza, la filosofía abandona progresivamente a la ciencia un cierto número de problemas que en un tiempo eran de su competencia y que pierde en beneficio de la ciencia, para suscitar por otra parte otros, porque cuanto más la ciencia resuelva nuevos problemas, tanto más la filosofía plantea otros nuevos» *(Ib.,* p. 39).

Pero la tarea de la filosofía consiste en la exposición instrumental «servil» de los problemas que la ciencia aún no ha resuelto, se sigue que la filosoia existe, cada vez hasta que la ciencia es lo bastante fuerte para substituirla, y que la *verdadera* filosofía es, en definitiva, la ciencia, puesto que ésta sólo puede responder a los interrogantes suscitados por el pensamiento. Esto significa que «La antropología en la cual piensa Lévi-Strauss se considera científica en cuanto a los métodos, pero no esconde tener pretensiones filosóficas en cuanto a objeto» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 28). En efecto, nuestro autor, después de haber puesto una escala jerárquica entre *etnografía* (el trabajo «descriptivo» que se realiza sobre el campo), *etnología* (la primera etapa de trabajo de «sistematización» de los datos) y *antropología* (la última etapa, la más ge-

neral, del trabajo de sistematización de los datos), confía a esta última la misión de un conocimiento *global* del hombre, igual a la perseguida por la antropología filosófica tradicional: «mi punto de partida está situado en la etnografía y en la etnología, en la observación de los pueblos muy lejanos en el espacio y en el tiempo, pero yo intento sacar de tal observación un cierto número de proposiciones que sea aplicable de forma general y a un nivel propiamente filosófico a la interpretación del fenómeno humano en cuanto tal» *(Conversazioni con Lévi-Strauss*, cit., p. 28). Este planteamiento explica el por qué Lévi-Strauss presenta la pregunta antropológica como una pregunta sobre la «universalidad de la naturaleza humana» (*Razzae storia*, cit., p. 73) y llega a escribir que la antropología posee ya «les maîtresses clefs du mystère humain» (*Panorame del'ethnologie* 1950-1052) «Diogene», n. 2, 1953, p. 121). En efecto, es precisamente en el ámbito de esta antropología «universal», científica en cuanto al método, y filosófica en cuanto a los objetos y a los fines (al menos por cuanto se refiere a las intenciones del autor) donde se sitúan algunas de las meditaciones más significativas de Lévi-Strauss.

947. LÉVI-STRAUSS: REFLEXIONES SOBRE EL HOMBRE Y SOBRE LA CIVILIZACIÓN.

Como hemos visto (§944), el estructuralismo de Lévi-Strauss desemboca en el concepto de «espíritu humano», considerado como realidad profunda que está «detrás» del *caos* de las reglas y de las costumbres. En efecto, según nuestro autor, «todo mensaje es interpretable en base a un código, y todo código es transformable en otro, porque todos hacen referencia a un Ur-código, ana Estructura de las Estructuras, que se identifica con los Mecanismos Universales de la Mente, con el Espíritu... o con el Inconsciente» (U. ECO, *La struttura assente*, cit., p. 294). Universal en el espacio, el espíritu humano es también universal en el tiempo, puesto que, como sabemos, representa «el tipo mental» del que todos los hombres están dotados, o sea aquel aparato categorial a priori que habita en la profundidad de la psique, a título de «razón escondida» de las diferentes manifestaciones del hombre. Tanto es así que Lévi-Strauss la denomina «substrato universal», «realidad común que subyace» *(Le struttura elementari della parentela*, cit., p. 150 y 160) o, hasta «fantasma imprevisto» *(Antropologia strutturale*, cit., p. 87): «aludo, aquí, al huésped presente entre nosotros, aunque nadie lo haya invitado a nuestras discusiones: el espíritu humano» *(Ib.)*. Realidad puramente *formal* (en cuanto en el hombre de universal haya sólo formas y no contenidos), el «espíritu humano» coincide a su vez

con el Inconsciente, o sea con aquella fuerza meta-consciencial que gobierna, sin que el hombre lo sepa, sus acciones: «es conocido que, en la mayor parte de los pueblos primitivos, es dificilísimo obtener una justificación moral, o una explicación racional, de una costumbre o de una institución: el indígena preguntado se contenta con responder que las cosas siempre han sido así, que aquello fue una orden de los dioses, o la enseñanza de los antepasados. Incluso cuando se encuentran interpretaciones, éstas tienen siempre un carácter de racionalización o de elaboraciones secundarias: no hay duda de que las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre, o se comparte una creencia, están lejísimos de las invocadas para justificarle» *(Ib.,* p. 31).

En virtud de su ahistoricidad de fondo, el «espíritu humano» se identifica con el «pensamiento infantil», o sea con aquel depósito primordial —o mejor originario— de todas las potencialidades humanas, que representa la condición natural de toda sociedad. Tanto es así que los individuos, con sus proyectos y sus acciones, no pueden añadir nada verdaderamente nuevo a la gama formal de posibilidades que les ha sido dada desde el principio. Ellos, si nos fijamos bien, no hacen más que explicar o desarrollar algunas de las potencialidades originarias de su ser: «naciendo, cada niño lleva consigo, de forma embrionaria, la suma total de las posibilidades de las cuales, toda cultura y todo período de la historia, se limita a escoger una parte, para mantenerlas y para desarrollarlas. Naciendo cada niño lleva consigo, bajo la forma de estructuras mentales esbozadas, la integridad de los medios de los cuales la humanidad dispone desde tiempo inmemorial para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con lo Otro» *(Le strutture elementari della parentela,* cit., p. 150; con las modificaciones de traducción propuestas por Remotti, ob. cit., p. 257 y 286). En otras palabras, si hay un substrato universal y atemporal que estructura el hombre, el actuar histórico-social de los individuos resulta prácticamente irrelevante, puesto que se refiere exclusivamente a aspectos superficiales y contingentes de nustro ser. Contra el mito historicista del hombre forjador de sí mismo y artífice de su propio progreso Lévi-Strauss sentencia en efecto que «después de milenios el hombre no ha conseguido más que repetirse» *(Tristi Tropici,* cit., p. 381), en cuanto, aún habiendo habido un innegable desarrollo técnico y material, nuestra especie, en sus estructuras psico-lógicas de base, ha seguido siendo substancialmente la misma.

Esta antropología ahistórica de *sprit,* que algunos estudiosos han juzgado como «metafísica», o sea fundada sobre hipostaciones conceptuales acríticas, epistemológicamente inaceptables («En este punto —escribe por ejemplo Eco en la ob. cit., p. 295— ha hecho su entrada en la escena de la reflexión estructural un personaje que ninguna metodología nunca

habría podido aceptar, porque pertenece al universo de la filosofía especulativa: el Espíritu Humano») representa en cambio, a los ojos de Lévi-Strauss, el punto más alto de la ciencia estructuralista, que ninguna crítica extrínseca tendría el poder de arañar: «Reanudando la vieja noción de naturaleza humana, recordaba simplemente que el cerebro humano en todas partes está hecho del mismo modo, y por lo tanto, que sobre el funcionamiento del pensamiento se ejercen los mismos vínculos»; «los historiadores que me han acusado a veces de privilegiar lo inmutable deberían ser los primeros en reconocerlo, porque ¿cómo podrían reconstruir aquello que sucedía en la cabeza de personas que vivieron hace dos, tres o más siglos si no partieran del presupuesto que entre ellos y nosotros hay alguna cosa en común, y que los hombres piensan fundamentalmente del mismo modo?» *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 175). Sin embargo, puntualiza Lévi-Strauss, «este pensamiento no se enfrenta, aquí y allá, con los mismos problemas. Estos se plantean, de forma extraordinariamente distinta, por el estadio de civilización en el cual cada sociedad se encuentra... y, por cada miembro de la sociedad, por su temperamento, por su historia individual... El mecanismo es siempre el mismo, cambia lo que se pone dentro» *(Ib.).* Y en *El hombre desnudo,* respondiendo a las acusaciones (piagetianas) de «estaticismo» escribe: «Habrían nacido menos confusiones acerca de la noción de naturaleza humana... si se hubiera considerado atentamente que con esta expresión no pretendemos designar un montón de estructuras ya listas e inmutables, sino matrices de las cuales se generan ciertas estructuras que pertenecen todas a un mismo conjunto sin que por esto deban permanecer idénticas en el curso de la vida individual desde el nacimiento hasta la edad adulta ní, por cuanto se refiere a las sociedades humanas, en todo tiempo y lugar» (ob. cit., ps. 590-91).

Además, la reducción de la realidad social y cultural del hombre a las estructuras mentales del inconsciente no implica en efecto, desde el punto de vista de nuestro autor, «idealismo» o «espiritualismo». Es más, Lévi-Strauss ha llegado a definir su propia filosofía como una especie de materialismo vulgar» *(Réponse à quelques questions* «Esprit», 322, 1963, p. 652). Tanto es así que en una nota del *El pensamiento salvaje* da por descontada la identificación del «libre funcionamiento del espíritu» con «la actividad de las células de la corteza cerebral» (ob. cit., p. 291, nota 2) y escribe que «el espíritu es una cosa» *(Ib.),* avanzando la exigencia de «reintegrar la cultura en la naturaleza y, en substancia, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» *(Ib.,* p. 269). Signo evidente de que para Lévi-Strauss, como para Comte, «detrás de la sociedad está el espíritu humano, pero detrás del espíritu humano está el cerebro» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 277). En efecto, el recurso a la noción de espíritu humano, en nuestro autor, nunca se efectúa en *alternati-*

va a una visión biológico-naturalística, sino en *continuidad* con ella.

Al mismo tiempo, nuestro autor ha precisado que su reduccionismo materialistico no comporta un empobrecimiento de lo real, sino la tesis según la cual la riqueza y la complejidad de los niveles superiores del ser está ya contenida, en cualquier modo, en los niveles inferiores: «el día en que se consiga entender la vida como una función de la materia inerte, será para descubrir que esta última posee propiedades bien distintas de aquellas que se le imputaban anteriormente» *(In pensiero selvaggio,* cit., ps. 269-70). En todo caso, para Lévi-Strauss, detrás de la cultura está la naturaleza, de la cual la psique (naturaleza-que-produce-cultura) es una expresión «materialistica», y no una antítesis «espiritualística».

Paralelamente a las teorías sobre el espíritu humano, Lévi-Strauss formula también una serie de reflexiones sobre las formas y los destinos de la civilización. Aun admitiendo que ninguna sociedad puede existir fuera del tiempo y de la historia, el estudioso francés distingue sin embargo entre las llamadas sociedades «frías» basadas en un tipo de organización social impermeable a la historia (capaz de anular el efecto desestabilizador de los cambios) y las llamadas sociedades «calientes» que «interiorizan decididamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo» *(Ib.,* p. 254). Las sociedades frías son llamadas así porque viven dentro de «una temperatura muy cercana al cero de la historia» (G. CHARBONNIER-C. LÉVI- STRAUSS, *Colloqui,* cit., p. 42). Y esto gracias a una serie de destrezas económicas, sociales y políticas variadas, como la explotación del medio, el mantenimiento constante del índice de natalidad, las decisiones tomadas por unanimidad, etc. (cfr. *Razza e storia,* cit., p. 78; y *Upensiero selvaggio,* cit., ps. 254-55). Las sociedades calientes son llamadas así porque su temperatura ambiental ha aumentado continuamente por las solicitaciones de las propias diferencias internas. Las primeras se parecen a las máquinas mecánicas, por ejemplo los relojes, puesto que utilizan la energía que se les suministra en principio, y, si fueran perfectamente construidas, una vez eliminado el roce y el calentamiento, podrían funcionar indefinidamente *(Colloqui,* cit., p. 34). Las segundas se parecen a las máquinas termodinámicas, por ejemplo a las máquinas de vapor, que funcionan gracias a una «diferencia de temperatura entre sus partes, la caldera y el condensador». De este modo, «ellas producen un trabajo enorme, mucho mayor que las otras, pero consumiendo su energía y destruyéndola progresivamente» *(Ib.).*

En otros términos, las sociedades calientes basan su eficacia «termodinámica» sobre el factor —se llame servidumbre, esclavitud, o se trate, en cambio, de división en clases» *(Ib.)*— que por un lado genera tensiones y desequilibrios sociales, pero por otro lado produce progreso cultural. En consecuencia, suponiendo que por *sociedad* se entienda «las relaciones que los hombres mantienen entre sí» y por *cultura* «el conjunto

de las relaciones que, en una forma dada de civilización, los hombres mantienen con el mundo» *(Ib.,* p. 40), se puede decir que las sociedades frías tienen ventaja en el plano social (por cuanto no generan entropía o desorden) pero desventaja en el plano cultural (donde generan poco orden y progreso, permaneciendo en un estadio de «subdesarrollo»), mientras las sociedades calientes tienen ventaja en el plano cultural, pero desventaja en el plano social: «Los civilizados producen mucho orden en su cultura, como lo demuestra el maquinismo y las grandes obras de la civilización, pero también producen mucha entropía en su sociedad: conflictos sociales, luchas políticas, cosas todas ellas contra las cuales, como hemos visto, los primitivos prefieren y quizás de un modo más consciente y sistemático de cuanto suponemos» *(Ib.,* p. 41). Si bien esta diferenciación entre sociedades frias y sociedades calientes tenga más bien un valor típico-ideal que descriptivo-factual, y aluda a dos estrategias posibles *(por* la historia o *contra* la historia), de las cuales nacen dos modos de civilización contrapuestos, es obvio que los ejemplos más significativos de sociedades frias se encuentran en los «primitivos» mientras los ejemplos más adecuados para las sociedades calientes se hallan en las «civilizadas».

Hablar de primitivos y de civilizados, como hace lo mismo Lévi-Strauss, no significa sin embargo aceptar la tesis de la «superioridad» de nuestra cultura sobre otras, puesto que en el antropólogo francés encontramos una de las más apasionadas y notables confutaciones del etnocentrismo de toda la cultura contemporánea. Contra la perspectiva etnocèntrica —o sea contra aquella forma de «canibalismo intelectual» por el cual fuera de la propia cultura no hay más que «barbarie», siendo el *propio* modo de vivir el único «humano»— Lévi-Strauss aduce el argumento principal: éste es precisamente el punto de vista de los bárbaros. en efecto, en la medida en la cual pretendemos establecer una discriminación entre culturas, nos identificamos del modo más completo con aquello que tratamos de negar: «El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie» *(Razza e storia,* cit., p. 106) y que cree poder hacer «legítimamente» violencia al prójimo basándose en sus propias «justas» creencias: «En las Grandes Antillas, pocos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de encuesta para establecer si los indígenas estaban o no dotados de un alma, estos últimos se limitaban a sumergir a los prisioneros blancos bajo el agua para verificar, con una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a putrefacción» *(Ib.).*

Denunciando los límites etnocéntricos *de* las clasificaciones «evolucionísticas» habituales, nuestro autor afirma que las culturas, en su conjunto, no constituyen una *única* línea evolutiva culminante en la cultura occidental (tal como la evolución biológica, de etapa en etapa, culmina

en el hombre). En efecto, la «clasificación» de las culturas es un hecho relativo y subjetivo, que varía según los parámetros evolutivos escogidos, como lo demuestra la posibilidad de «construir» varias «evoluciones», por lo menos tantas cuantos son los *criterios* adoptados cada vez. Las otras culturas no son etapas «atrasadas» de nuestra misma cultura. Ellas tienen casi siempre la edad de la nuestra, aun habiendo utilizado diversamente el tiempo a su disposición: «no existen pueblos niños, todos son adultos, incluso aquellos que no han tenido el diario de su infancia y de su adolescencia» *(Ib.*, p. 112). Tanto más cuanto los primitivos, como ha sostenido Lévi-Strauss en una memorable polémica con Lévi-Bruhl, no son animales pre-lógicos, sino individuos dotados de relevantes capacidades lógico-organizativas. En realidad, cada una de las culturas realiza solamente *algunas* potencialidades de la naturaleza humana, generando un inevitable sentido de frustración y de sufrimiento nostálgico por las pontencialidades perdidas (cfr. F. REMOTTI, ob. cit., p. 259). El monopolio de la perfección antropológica no es, poseído, por lo tanto, por ninguna de ellas: «cada una de las decenas o de los centenares de miles de sociedades que han coexistido sobre la tierra, o que se han sucedido desde que el hombre hizo su primera aparición, se ha valido de una certeza moral, parecida a aquella que podíamos invocar nosotros mismos, para proclamar que en ella —aunque estuviera reducida a la pequeña banda nómada o una cabana perdida en el corazón de la selva— se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana». Pero «se necesita una buena dosis de egocentrismo y de ingenuidad para creer que el hombre se ha refugiado enteramente en uno solo de los modos históricos y geográficos de su ser, cuando, en cambio, la verdad del hombre está en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes» (*Il pensiero salvaggio*, cit., ps. 270-71).

Y con todo, anclado en sus juicios etnocéntricos, el hombre de Occidente, pasando del canibalismo intelectual al práctico, se ha lanzado a la conquista de las culturas, dejando tras de sí un reguero de violencia y de muerte: de la aniquilación de las civilizaciones pre-colombinas a la eliminación sistemática de los indios de Norteamérica, de la trata de negros al exterminio, aún vigente, de los indios de la Amazonas y del Mato Grosso. Es más, Occidente, ha acabado por imponerse como una locomotora dirigida a homogeneizar todas las diferencias: «20.000 años de historia se han perdido. No hay ya nada que hacer... La humanidad se cristaliza en la monocultura, se prepara para producir la civilización en masa, como la remolacha. Su mesa ya sólo ofrecerá este alimento» *(Tristi Tropici*, cit., p. 36). En esta situación, el etnólogo actual, bien lejos de configurarse como otro signo de la «superioridad incontestable» de nuestra civilización (la única entre todas, según el observador filo-occidental de Roger Caillois, en producir antropólogos) sirve más bien, para Lévi-

Strauss, como «remordimiento de Occidente» o de «símbolo de la expiación» en relación con aquellos que Franz Fanón ha definido como los «condenados de la tierra». En efecto, «si Occidente ha producido etnógrafos, es porque un ardiente remordimiento debía atormentarlo, obligándolo a confrontar su imagen con aquellas sociedades distintas, en la esperanza de ver reflejadas sus mismas taras, o de tener una ayuda para explicar cómo se habían desarrollado las suyas» *(Ib.,* p. 377).

En lugar de hacerse cómplice directo o indirecto de aquel infame proceso que es «nuestra porquería tirada a la cara de la humanidad» *(Ib.,* p. 36), el etnólgo actual, según Lévi-Strauss, tiene por lo tanto el deber de ponerse al servicio de un pluralismo cultural abiertamente anticolonial, sensible por principio a los problemas del área tercermundista (cfr. P. SCARDELLI, *Lévi-Strauss e il Terzo Mondo,* 1974, «Centro Studi Terzo Mondo»). En efecto, ante las víctimas de la avanzada destructiva de la sociedad occidental, Lévi-Strauss ha manifestado desde siempre —desde el libro sobre Manbikwara— un profundo sentimiento de «piedad» y de «ternura», mezclado con un estado de ánimo de resignación pesimista: «Estos primitivos... que basta haber visto una vez para ser educados por ellos, estas cimas de hielo, estas grutas y estas selvas prufundas, templos de altas y provechosas revelaciones, son, por distintas razones, los enemigos de una sociedad que se recita a sí misma la comedia de ennoblecerlos en el momento en que consiga suprimirlos... Pobre caza tomada a lazo de la civilización mecanizada, indígenas de la selva amazónica, tiernas e importantes víctimas, puedo resignarme a entender el destino que os destruye» *(Tristi Tropici,* cit., p. 39). Tanto más cuanto los primitivos, a sus ojos, han seguido encarnando el paradigma de una humanidad virgen y más pura, capaz de funcionar como viviente antítesis de la civilización alienada y cada vez más desnaturalizada de Occidente.

Los desastres provocados por el ascenso irreversible de la civilización occidental confirman que la historia, desde el punto de vista léviStraussiano, no puede ser considera como una vía de acceso a la verdad — no sólo en un sentido cognoscitivo y epistemológico, sino también en un sentido existencial y práctico. Contestando a la ecuación filosófica de los historiadores, retomada por Sartre en *La crítica de la razón dialéctica,* según la cual Humanidad = Historia (entendida a la manera occidental), Lévi-Strauss por un lado hace polémicamente presente la existencia de los llamados «pueblos sin historia» (o mejor, que «resisten» a la historia) y por otro habla de los hombres de hoy como individuos «abandonados en un nada generado por la historia, agitados en todos los sentidos por las causas más elementales: el miedo, el sufrimiento y el hambre» *(Tristi Tropici,* cit., p. 139). La presencia de este substancial pesimismo histórico hace que, para nuestro autor, resulte del todo imposible una acción histórica revolucionaria concebida marxísticamente.

Lejos de Marx y del materialismo histórico en el plano teórico (en virtud de su elementalismo y naturalismo), Lévi-Strauss, más allá de sus mismas intenciones, lo está también en el plano práctico. En efecto, para nuestro autor, no se trata tanto de apretar el acelerador de la historia, cuanto el freno de la naturaleza: «Proceder en el sentido de la historia significa alejarse de la naturaleza y de la razón. La naturaleza es orden y razón, la historia es fuente de irracionalidad y desorden» (F. REMOTTI, ob. cit., p. 323).

Este tipo de discurso —nunca desarrollado sistemáticamente— no se traduce sin embargo ni en una serie de «previsiones» ni en un conjunto de propuestas socio-políticas (el temperamento de Lévi-Strauss ha sido desde el principio hasta fin, el del científico y no el del profeta o del político). Más bien tiene el valor de una «amonestación» científico-filosófica dirigida a hacer presente, a la «proliferante y sobreexcitada» humanidad actual, los riesgos mortales de un alejamiento definitivo de la cultura de la naturaleza.

Por cuanto se refiere a nuestra especie en general, aquel «romántico aventurero transformado en sabio observador del mundo» que ha sido Lévi-Strauss (H. GARDNER, ob. cit., p. 239) ha manifestado un radical convencimiento de la «nulidad» del hombre en el universo: «Sabemos que no somos nada, o casi *(Da vicino e da lontano,* cit., p. 223). Él termina, en efecto, las *Mitologiche* con la constatación desilusionada de que de las empresas de los hombres no quedará nada (cfr. *L'uomo nudo,* cit. *Finale).* Y en el coloquio con Eribon repite: «He dicho que el hombre debería vivir, trabajar, pensar, darse coraje, aun sabiendo que no estará en la tierra para siempre, que un día esta tierra dejará de existir, y que entonces de todas las obras de los hombres no quedará nada» *(Da vicino e da lontano.* cit., p. 223). Al mismo tiempo, aun proclamando su «fe» en la ciencia, recuerda «kantianamente», los *límites* de nuestra razón y de nuestro saber: «me parece que cada problema resuelto, o que nosotros creemos resuelto, en realidad hace surgir otros de nuevos, y así siempre indefinidamente, de modo que nos impregnamos cada día más de la certeza de que nuestra capacidad de pensar es y será siempre inadecuada a lo real, y que la naturaleza profunda de esto escapa a todo esfuerzo de representación. Kant ha sido el primero en enseñárnoslo» *(Ib.).* Acusado desde varias partes de «pesimismo» y de «escepticismo», nuestro autor ha recordado que la ciencia lúcida de nuestra «poquedad» y de nuestro destino de muerte (afirmado más allá de toda «consolación» metafísica o religiosa) no *conduce* a la parálisis o a la indiferencia por cuanto puede (y *debe)* coexistir con la búsqueda de situaciones o de valores aptos para hacer la vida más confortable: «incluso si nosotros estamos destinados a ir de una apariencia a otra no es indiferente saber que es bueno pararse en alguna parte, y dónde. Entre las apariencias de su-

perficie y la búsqueda extenuante de un sentido detrás del sentido que no es nunca el bueno, una experiencia plurimilenaria parece enseñar que existe un nivel intermedio más ventajoso para los hombres, donde ellos encuentran mayor consuelo moral e intelectual, se sienten mejor o menos mal que en otros sitios, para limitarnos solamente a consideraciones hedonísticas: es el nivel del conocimiento científico, de la actividad intelectual y de la creación artística. Pues bien, atengámonos a ello, y «hagamos como si», lo bastante decididamente como para creernos capaces de todos los fines, no sin dirigir de vez en cuando, para no perder la razón, una seña de entendimiento a un *memento mori* que une todo nuestro universo y a nosotros con él» *(Ib.,* p. 224). — En estas palabras reside quizás el mayor testamento «filosófico» de Lévi-Strauss.

948. FOUCAULT: LA FILOSOFÍA COMO DIAGNOSIS DEL PRESENTE. LOCURA Y ENFERMEDAD EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE.

Si Lévi-Strauss es la figura más relevante del estructuralismo, entendido como método científico de la investigación, Foucault es el autor que mejor ha sabido encontrar ciertos desarrollos *filosóficos* del movimiento y, al mismo tiempo, el paso de la atmósfera estructuralista a la «post-estructuralista».

MICHEL FOUCAULT nació en Poitiers en 1926. Alumno de Jean Hyppolite en la École Nórmale Supérieur de París, estudió filosofía y psicología en Alemania y en otros países. Después de haber enseñado en Túnez y en algunas sedes universitarias francesas, desde 1970 en adelante ocupó la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el College de France. Saludado —con o sin razón— como «filósofo del estructuralismo», ha gozado, en los años sesenta y setenta, de una considerable notoriedad, si bien su nombre se ha encontrado en el centro de cerradas polémicas y de violentas criticas. Murió el 25 de junio de 1984, con sólo cincuenta y ocho años, dejando inacabadas sus últimas investigaciones. Hoy en día, sobre todo en los países anglosajones, es uno de los filósofos en la actualidad más leídos y discutidos. De entre sus obras recordamos: *Enfermedad mental y psicología* (1954), *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), *La palabra y la cosa* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *El orden del discurso* (1970), *Vigilar y castigar* (1975), *Microfísica del poder* (1977), *Historia de la sexualidad,* de la cual se han publicado: *La voluntad de saber* (1976), *El uso del placer* (1984), *El cuidado de sí mismo* (1984).

Toda aproximación historiográfica a Foucault esta destinada a chocar contra obstáculos notables. Una primera dificultad estriba en su modo de escribir, «sugestivo» y «brillante», en los límites del exhibicionismo verbal, pero a menudo oscuro y retorcido, en los límites de lo incom-

prensible: «La bella claridad cartesiana (pero que en realidad se remonta a Montaigne) que ha sido durante tanto tiempo el privilegio de la filosofía francesa —lamentaba Abbagnano— la buscaríamos en vano en su obra» *(Per o contro l'uomo,* Milán, 1968, p. 67). Una segunda dificultad reside en su manera misma de argumentar: «bajo la extrema habilidad de la presentación» —observa Piaget— descubrimos casí sólo innumerables afirmaciones u omisiones: le toca al lector encontrar las demostraciones, efectuando las conexiones como pueda» *(Lo strutturalismo,* cit., p. 160). Una tercera dificultad la constituye el carácter voluntariamente «nómada» y «huidizo» de un pensamiento que se autocomplace programáticamente en ser así: «no, no no estoy donde me buscáis, sino aquí desde donde os miro riendo — Pero ¿vosotros pensáis de verdad que yo me buscaría tanta fatiga y tanto placer en escribir, creéis que me habría empujado tan obstinadamente con mi cabeza si no preparara —con mano un poco febril— el laberinto en el cual aventurarme, en el cual desplazar mi discurso, abrirle galerías, enterrarlo lejos de él mismo, encontrarle algunos salientes que resuman y deformen su recorrido, para perderme y aparecer finalmente ante unos ojos que no debería encontrar más? Más de uno, como hago yo sin duda, escribe para dejar de tener rostro. No me preguntéis quién soy y no me pidáis que siga siendo yo mismo: es una moral de estado civil; reina sobre nuestros documentos. Que por lo menos nos deje libres cuando se trata de escribir» *(L'archeologia del sapere,* Milán, 1980, ps. 24-25).

Dadas estas premisas, no hay por qué extrañarse de que su pensamiento esté sujeto a las interpretaciones más dispares. Pero no obstante, es necesario decir que la crítica más reciente ha alcanzado, a propósito de este filósofo, una imagen sin duda más articulada y correspondiente a los textos que aquella difundida «en caliente» en los años sesenta-setenta. En consecuencia, opinamos que hoy en día no se puede hablar del «caso Foucault» sin tener a la vista la totalidad de su recorrido de pensamiento y sin tener presente algunos de los resultados más significativos del debate histórico respecto a su obra.

Desde el punto de vista histórico-genético, las principales coordenadas filosóficas dentro de las cuales se mueve la construcción de Foucault son la fenomenología, la llamada «escuela de la sospecha» (constituida por el triángulo Marx-Nietzsche-Freud), el pensamiento de Bachelard (mediado por la relación con Georges Canguilhem) y el estructuralismo. A estas corrientes se deben añadir la influencia de Heidegger, el interés por la psicología y la psiquiatría existencial (Binswanger) y la atención hacia la historia de la ciencia. Indicando su propio itinerario teórico, originariamente marcado por la fenomenología, Foucault afirma: «alrededor de 1950, como todos los de mi generación, estaba preocupado, ante el gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el

problema de la significación. Todos nos habíamos formado en la escuela de la fenomenología, el análisis de las significaciones inmanentes a lo vivido, de las significaciones implícitas en la percepción y en la historia. Estaba además preocupado por la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las cuales tal existencia individual aparece; por el problema de las relaciones entre sentido e historia, o también, entre método fenomenológico y método marxista. Yo creo que, como en todos aquellos de mi generación, se ha verificado en mí, entre el año 50 y el 55, una suerte de conversión que en principio parecía una cosa de nada y que en realidad nos ha diferenciado profundamente: el pequeño descubrimiento o, si queremos, la pequeña inquietud que la determinó fue la inquietud ante las condiciones formales que pueden hacer que la significación aparezca. En otros términos, hemos reexaminado la idea husserliana por la cual hay sentido por todas partes, que nos circunde y nos inviste ya antes de que comencemos a abrir los ojos y a tomar la palabra. Para los de mi generación el sentido no aparece por sí solo, no «existe ya», o mejor «existe ya», si, pero bajo un cierto número de condiciones que son condiciones formales. Y desde el 55 en adelante nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del «sentido» —o, como él ratifica poco después— «las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, de las condiciones en las que el sentido se apaga para hacer aparecer otra cosa diferente» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., ps. 94-95 y 97).

La orientación anti-fenomenológica, junto con el influjo combinado de la filosofía de la sospecha y de la epistemología de Bachelard, ha conducido a Foacault a opinar que en la base del sentido (y de la vidriera superficial de la conciencia) hay un *sistema* (y la profunddad oculta del meta-consciente). Una persuasión que está acompañada de un iluminador «encuentro» con las tesis de los maestros del estructuralismo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el *sentido* no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el ''sistema''» *(Entretien* con M. Ghapsal, «La quincena literaria» 15 de mayo de 1966, n. 5). Al mismo tiempo, refiriéndose a Nietzsche, Foucault ha comenzado a profesar una visión «diagnóstica» del pensamiento: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica... ¿qué es lo que somos hoy? ¿qué es este "hoy" en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de

cultura, que era su universo» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan,* cit. ps. 116 y sgs.). «Yo trato en efecto de diagnosticar, y de *diagnosticar el presente:* de decir aquello qué somos hoy, qué es lo que significa, actualmente, decir aquello que decimos» *(Ib.,* p. 103)

Entre los primeros trabajos de este proyectado «sondeo arqueológico» —que se propone reconstruir la «prehistoria del presente», a través del análisis de las bases conceptuales de algunas prácticas fundamentales de la edad moderna— encontramos la *Historia de la locura* y el *Nacimiento de la clínica.* Obras en las cuales se intenta evidenciar las condiciones mediante las cuales la locura y la enfermedad se han constituido en objeto científico: «El problema es éste. Existían, en todas las culturas occidentales, ciertos individuos que eran considerados locos, y ciertos individuos que eran considerados enfermos: se trataba, por así decir, de significaciones inmediatamente vividas por la sociedad, que reconocía sin dudar a los enfermos y a los locos. Pues bien, estas significaciones se han modificado bruscamete apenas se han constituidos determinados conocimientos, determinados corpus científicos, y cuando ha aparecido alguna cosa como una medicina mental, o psicopatologia, y alguna cosa como una medicina clínica, hacia el fin del siglo XVIII. Y mi problema ha sido el de mostrar cómo es que las significaciones vividas inmediatamente en el interior de una sociedad pudieron representar condiciones suficientes para la constitución de objeto científico. Para que la locura la enfermedad dejaran de ser significaciones inmediatas y se convirtieran en objeto de un saber racional, han sido necesarias un cierto número de condiciones que he tratado de analizar» (*Conversazioni...*, cit., ps. 95-96).

En particular en *Folie et déraison. Historia de la locura en la edad clásica* (1961), Foucault, investigando la genealogía de la psiquiatrización del loco y de su emarginación en los manicomios, traza una especie de diagrama histórico de la manera en que ha sido entendida la locura y la pareja razón-sinrazón en los últimos siglos de Occidente: «Al final de la Edad Media la lepra desaparece del mundo occidental. En los márgenes de la comunidad, en las puertas de la ciudad, se abre algo así como grandes territorios que no están ya perseguidos por el mal, pero que se han dejado estériles y durante mucho tiempo abandonados. Por siglos y siglos estas extensiones pertenecerán a lo inhumano. Desde el siglo XIV hasta el XVII esperarán y reclamarán, a través de extraños hechizos una nueva encarnación del mal, otra mueca del miedo, magias renovadas de purificación y de exclusión» *(Ib.,* p. 23). Esta nueva encarnación del mal, más que por la enfermedad venérea, estará representada por la afección mental. Tanto es así que «un nuevo objeto hace su aparición en al paisaje imaginario del Renacimiento; bien proto ocupará en él un puesto privilegiado: es la *Nave de los locos,* extraño barco embriagado que navega

a lo largo de los ríos de la Renania y los canales flamencos» *(Ib.,* p. 30).

Sin embargo, si en un primer tiempo (en la base renacentística) razón y locura aparecen estrechamente unidas —en el sentido de que «cada una es medida de la otra», en cuanto «cada locura tiene su razón que la juzga y la domina» y «cada razón su locura en la cual ella encuentra su verdad irrisoria» *(Ib.,* p. 58)— en un segundo momento, la razón acaba por afirmar su *prioridad* respecto a la locura, la cual «no adquiere significado, ni valor excepto en el campo mismo de la razón» *(Ib.,* p. 62). Esto sucedió hacia la mitad del siglo XVII y encuentra su emblema en el *Hdpital des fous*, encarnación-tipo de las violencias con las cuales las sociedades europeas modernas, paralelamente al fortalecimiento del estado burocrático y de las organizaciones capitalistas del trabajo, han tratado a los dementes: «Tal internamiento asume el significado de la neta separación que la nueva cultura intenta establecer entre la locura y la razón. Separación que presupone la elevación de esta última al nivel de parámetro normativo tanto gnoseológico como ético, de orden sea individual sea social. La consecuencia que surge inmediatamente de esto es la alienación gnoseológico-ética del loco, por la cual él pasa a ser considerado el "alienado" *tout-court* y la locura acaba por ser confundida con la inmoralidad, el crimen, el libertinaje de todo tipo» (E. CORRADI, *Filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero de M. Foucault,* Milán, 1977, p. 47).

En efecto, la afección mental, si por un lado es considerada como una «enfermedad» por otro está concebida como una «desviación» a corregir. Tanto es así que si «hay menos de ochenta locos en el «Hôtel-Dieu», donde prevalece la línea terapéutica «hay muchos centenares, quizás miles, en el Hôpital General», en el cual prevalece la línea correctiva *(Storia della follia,* cit., p. 171). A fines del siglo XVIII la locura acaba por ser finalmente separada de las demás formas de la «sinrazón» y, oportunamente segregada, llega a ser objeto de tratamiento médico-terapéutico. De este modo, se constituyen la enfermedad mental, la ciencia psiquiátrica y el manicomio como institución pública. Todas ellas «realidades» (intelectuales o prácticas) que presuponen, en su base, un acto pre-racional de exclusión, en virtud del cual se forman, simultáneamente, la razón «normal» y su «otro» (la locura), o sea aquello que es mentalmente «sano» y aquello que es mentalmente «patológico». Proceso gracias al cual se produce oficialmente el sometimiento de los «locos» a los hombres «de razón» (poseedores de los mandos del poder). Desde entonces la vida de la «sinrazón» brilla sólo a ratos en una literatura independiente como la de un Hòlderlin o bien en un Nietzsche. El mismo Freud, aun superando la diferenciación rígida entre salud y locura, concibe de un modo substancialmente autoritario la relación entre psicoanalista y neurótico.

En *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard medical,* Fou-

cault, continuando su empresa «arqueológica», estudia la aparición del saber médico y de sus métodos, focalizando el momento en el cual éste separándose de la «metafísica del mal» y procediendo a una reorganización sintáctica de la enfermedad, llega, hacia el final del setecientos, a la propia autocodificación teórica y práctica. Insistiendo sobre los «efectos de poder» producidos por la neo-constituida «mirada médica», nuestro autor se detiene sobre todo en la «clínica», vista como lugar cerrado en el cual la pareja médico-paciente presupone una relación de dominio.

Estos primeras libros de Foucault, sobre todo la *Historia de la locura,* han tenido un amplio eco y han representado, entre otros, uno de los puntos de referencia del movimiento antipsiquiátrico contemporáneo. Son también básicos en relación con la evolución filosófica de Foucault, puesto que manifiestan la presencia de algunos núcleos teóricos y metodológicos destinados a conformar la obra de nuestro autor. Núcleos que pueden ser esquemáticamente localizados en los puntos siguientes: 1) la tendencia a concebir la empresa intelectual como excavación arqueológica dirigida a arrojar luz sobre las condiciones de posibilidad del presente; 2) la propensión a interpretar la filosofía no como un discurso sobre el mundo, sino como un discurso sobre nuestros discursos sobre el mundo; 3) la actitud a relacionarse con el pasado mediante «un estudio *estructural* que trata de descifrar en el espesor de la historia las condiciones de la historia misma» *(Nascita della clinica*, trad. ital., Turín, 1969, p. 14; cursivas nuestras); 4) la denuncia de las encarnaciones modernas de la figura del «siervo-señor» y la atención para con los mecanismos de poder, en su relación con el saber. Si el cuarto punto indicado proporciona la clave interpretativa del último período del filosofar de Foucault (§953), los otros tres expresan la bisagra de conjunción entre los primeros escritos y las obras principales de la fase «estructuralista» de nuestro autor: *La palabra y la cosa* y *La arqueología del saber. De* estos dos trabajos, el que ha tenido más resonancia y refleja mejor el arraigo de nuestro autor en la «atmósfera» teórica del estructuralismo es sin duda el primero.

949. FOUCAULT: LA DOCTRINA DE LAS «EPISTEMES».

En *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines.* (1966) Foucault parte de la observación de que en una cultura el lenguaje, los esquemas perceptivos, los intercambios, las técnicas, los valores, etc., están gobernados por determinados «códigos» que regulan los «órdenes empíricos» en los cuales los hombres viven. Tales códigos forman el objeto de estudio de un conjunto de teorías científicas y de interpretaciones filosóficas, que explican «por qué existe en general un orden, o

qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de ellos, por qué razón se prefiere establecer este orden y no otro» *(Ib.).* Situada en una zona «mediana» entre los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden encontramos, en fin, «la experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser» *(Ib.,* p. 11), o sea una serie de infraestructuras mentales y de reglas implícitas que son anteriores (además de menos dudosas) respecto a las palabras y a las teorías que intentan darles una forma explícita o un fundamento filosófico. La *arqueología* de Foucault se propone, en efecto, sacar a la luz algunas infraestructuras mentales, o sea «el campo epistemológico», o *«la episteme»* en el cual se mueven los conocimientos — entendiendo, por epistemes el conjunto de las parrillas conceptuales, inconscientes y anónimas, que están en la base de los múltiples conocimientos de una cierta época, de los cuales constituyen el fondo común. Obviamente, advierte el filósofo, una investigación de tipo arqueológico «no entra en la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que intenta encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; en base a qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en el elemento de qué positividad pudieran aparecer ideas, constituirse ciencias, reflejarse experiencias en filosofías, formarse racionalidades...» *(Ib.).*

De cuanto se ha dicho resulta claro que las epistemes, como ha observado Piaget, «no forman un sistema de categorías *a priori* en el sentido kantiano, porque —contrariamente a estas categorías y al «espíritu humano» de Lévi-Strauss, que se impone con necesidad de un modo permanente— ellas se suceden en el curso de la historia..., no se trata tampoco de sistemas de relaciones observables que resultarían de los simples hábitos intelectuales o de modas coartantes que pueden generalizarse en un momento dado de la historia de las ciencias. Se trata de ''aprioris históricos", condiciones preliminares del conocimiento, como las formas transcendentales, pero que duran sólo por un período limitado de la historia y que ceden su puesto a otras cuando su vena se ha agotado» *(Lo strutturalismo,* cit., p. 162). Desde este último punto de vista, las *epistemes* de Foucault, más que las categorías de Kant, recuerdan los «paradigmas» de T. Kuhn, salvando las diferencias consistentes sobre todo en el hecho de que estos últimos «no son *por definición desconocidos al científico* como lo son las epistemes de Foucault» (J. G. MERQUIOR, ob. cit., p. 31; sobre esta cuestión cfr. también D. LELAND, *On reading and Writing the World; Foucault's History of Thought*, en «Clio» IV, n. 2, 1975, ps. 225-43).

Según Foucault las mutaciones epistémicas suceden sin lógica interior alguna. Rechazando el concepto (historicístico) de la historia como recorrido lineal y progesivo, él insiste, en efecto, en las «discontinuidades enigmáticas» de los universos epistémicos, y sobre el caráter ateoló-

gico e inexplicable de su sucederse: «Pero —se pregunta nuestro autor— ¿de dónde viene, de golpe, esta movilidad inesperada de las disposiciones epistemológicas, la deriva de las posibilidades unas respecto a otras, y aún más profundamente, la alteración de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separa de las razones que tiempo atrás había frecuentado...? ¿A qué suceso o a qué ley obedecen aquellos cambios que hacen que de repente las cosas no sean ya percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y sabidas del mismo modo...?» *(Le parole e le cose,* cit., p. 235). A estas preguntas Foucault responde con una explícita admisión del no-saber: «Para una arqueología del saber, tal apertura profunda dentro del filón de la continuidad podrá ser analizada hasta minuciosamente, pero no "explicada" y tampoco contenida en una sola palabra. Se trata de un suceso radical que se distribuye sobre la entera superficie visible del saber y cuyos signos, sobresaltos y efectos se pueden seguir paso a paso. Sólo el pensamiento que pudiera recuperarse a sí mismo en la raiz de su propia historia podría fundar con seguridad lo que la verdad solitaria de tal suceso ha sido en sí misma» *(Ib.,* ps. 235-36). En consecuencia, como puntualiza eficazmente Piaget, «la última palabra de una "arqueología" de la razón es que la razón se transforma sin razón y que sus estructuras aparecen y desaparecen por cambios fortuitos o emergencias momentáneas» *(Lo strutturalismo*, cit., páginas 164-165).

Al carácter contingente de las relaciones inter-epistémicas corresponde en cambio el caráter necesario de las relaciones sub-epistémicas (esto es, entre epistemes generales y saberes particulares de una época). En efecto, en la perspectiva de nuestro autor, los saberes particulares de un período dependen indefectiblemente de su episteme, en cuanto «en una cultura y en un momento preciso, no existe más que una sola *episteme,* que defina las condiciones de posibilidad de cada saber: sea aquel que se manifiesta en una teoría, sea aquel que está investido silenciosamente en una práctica» (*Le parolee le cose,* cit., p. 185). Y anque Foucault, a continuación haya tratado de «suavizar» su concepción afirmando que las epistemes no son tratadas por el rasero de conceptos «totalitarios», es decir holísticos, puesto que el predominio de una episteme no significa que cada mente, en una edad o cultura, haya pensado de un modo idéntico, es indudable que las epistemas, en *Les mots et les choses*, se configuran tendencialmente como infraestructuras cognitivas monolíticas y vinculantes, que determinan *todo* el saber de una época (cfr. J. G. MERQUIOR, ob. cit., p. 59).

Foucault opina que las distintas epistemes resultan definidas, a un tiempo, por una cierta organización del saber y por un cierto modo de entender la naturaleza del signo. En otros términos, en cada episteme subyace una determinada semiología y un determinado modo de entender la re-

lación palabras-cosas (como sugiere el título de la obra). Las tres unidades temporales que nuestro autor toma en consideración, definiéndolas en referencia a un específico «zócalo epistemológico» y a una específica manera de entender la relación palabras-cosas, son la episteme «renacentística», la «clásica» y la «moderna». De estos tres universos epistemológicos, el que más nos interesa —y al que Foucault dedica mayor atención— es el período moderno, en el cual se produce el nacimiento y la (ya anunciada) muerte del hombre. En efecto, el subtítulo de la obra maestra de Foucault, «una arqueología de las ciencias humanas», indica claramente cómo la investigación de nuestro autor se dirige, de un modo primario y declarado, hacia el «campo epistemológico» que ha permitido la constitución de tales ciencias y de su objeto específico: el hombre.

La *episteme* renacentista (siglo XVI) está centrada en una serie de nociones que informan todo el saber mágico y simbólico de la época: «Amiada, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula» (*Le parole e le cose*, cit., p. 31). Las principales figuras que guían tal saber de la semejanza son *la conveniencia, la emulación, la analogía* y *las simpatías.* Por ejemplo, por lo que se refiere a la emulación, para los renacentistas el rostro es el émulo del cielo, el intelecto refleja la sabiduría de Dios, los ojos son el espejo del sol y de la luna, la boca de Venus, puesto que a través de ella pasan los besos y las palabras de amor, etc. *(Ib.,* p. 33). Así, por lo que se refiere a la analogía, las siete aberturas de la cara reproducen los siete planetas del cielo, los huesos son las rocas del paisaje humano, la vejiga es una mar en miniatura, etc. *(Ib.,* ps. 35-37). Este saber de la semejanza —en virtud del cual la naturaleza de un animal se saca de su forma externa y los signos que indican o miden las riquezas (las monedas) tienen también ellos un valor real— forma un todo con una semiología general de la esperanza y de la identidad. Tanto es así que en el interior de la disposición renacentista del saber la relación entre el signo y lo designado no constituye en absoluto un problema. Es más, los renacentistas piensan que palabras y cosas poseen un mismo *status* ontológico: «durante el siglo XVI el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y al mismo tiempo forma parte de él puesto que las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma bajo la forma del lenguaje, puesto que las palabras se proponen a los hombres como cosas para descifrar» *(Ib.,* p. 49). En efecto, si bien después de Babel se ha perdido la semejanza absoluta, no por esto el lenguaje ha dejado de servir de sede de la apertura del ser: «si el lenguaje ya no se asemeja inmediatamente a las cosas que nombra, no por esto está separado del mundo, continúa, bajo forma distinta, siendo el lugar de las revelaciones y perteneciendo al espacio en el cual la verdad, al mismo tiempo, se manifiesta y se enuncia» *(Ib.,* p. 51).

A la episteme renacentista la sucede, en cierto momento, la clásica (de Descartes hasta el final del siglo XVIII). Como símbolo de la *crisis* renacentista, Foucault elige un documento literario de primer orden: el *Don Quijote* de Cervantes. En efecto, en las imaginarias aventuras del héroe español, que se propone verificar si las *palabras,* escritas en los libros de caballería, encuentran una adecuada correspondencia en las *cosas,* nuestro autor ve la encarnación misma del declive de la semiología especular del Renacimiento: *«Don Quijote»*traza el negativo del mundo del Renacimiento; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han desatado su antiguo acuerdo; las similitudes decepcionan, inclinan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su irónica identidad: son solamente aquello que son; las palabras vagan a la ventura, despojadas de contenido, despojadas de semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las páginas de los libros en medio del polvo...» *(Ib.,* ps. 62-63). Con la *episteme* clásica, que tiene su manifiesto programático en las *Regulae* de Descartes, al cosmos renacentista y precientífico de la semejanza lo suplantan el mundo científico del *orden,* en el cual una cosa es conocida cuando se han establecido las relaciones entre su *representación* y la de las otras cosas. De ahí el ideal de la *máthesis*, entendida como plano de ordenabilidad del mundo a través del sistema de la identidad y de la diferencia. Un modelo que informa la gramática general, la biología y el análisis de las riquezas. A este ideal del saber como orden y *máthesis* corresponde una semiología en la cual la relación entre signo y contenido «no está garantizada en el orden de las cosas mismas» *(Ib.,* p. 79). En efecto, puntualiza Foucault, «la relación del significante con el significado se sitúa ahora en un espacio en el cual ninguna figura intermedia garantiza ya su encuentro: es, internamente al conocimiento, el nexo establecido entre la idea de una cosa y la idea de otra» *(Ib.).*

Aun presuponiendo una ruptura de principio entre signo y cosas designadas, la *episteme* clásica alimenta, con todo, una confianza de fondo en la *verdad* de la representación en cuanto sistema ordenado de signos interconectados. El decaer de esta confianza coincide con la crisis epistémica de la *âge classique.* Crisis que encuentra sus encarnaciones típicas en la obra literaria de Sade y en la filosofía de los ideólogos (como se ve, Foucault sigue haciendo un uso *emblemático* de los autores y movimientos). En efecto, en la experiencia desordenada de *Justine y Juliette* se da una corrosión de la superficie de la representación, a favor de la explosión caótica de todos los deseos, incluso los más oscuros y violentos: «Tal vez *Justine* y *Juliette,* ante el nacer de la cultura moderna, están en la misma posición que el *Don Quijote,* entre Renacimiento y clasicismo. El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones entre mundo

juego de la semejanza, castillos en las cantinas y damas en las campesinas, se aprisionaba sin saberlo en el mundo de la pura representación, pero en el momento en que tal representación no tenía como ley más que la similitud, tenía que aparecer inevitablemente bajo la forma irrisoria del delirio... Los personajes de Sade le responden desde el otro lado de la edad clásica, o sea en el momento del declive. No se trata ya del triunfo irónico de la representación sobre la semejanza, es la obscura violencia repetida del deseo que llega a golpear en los límites de la representación» *(Ib.,* p. 230). Si Juliette es la «última de las narraciones clásicas» *(Ib., p.* 262), la Ideología, que intenta recuperar en la forma de la representación toda la realidad circundante, es «la última de las filosofías clásicas» *(Ib.). En* efecto, si «las escenas y los razonamientos de Sade recuperan la entera nueva violencia del deseo en el despliegue de una representación transparente e impecable, los análisis de la Ideología recuperan en la narración de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación».

950. FOUCAULT: EL «NACIMIENTO» DEL HOMBRE Y EL «CUADRILÁTERO ANTROPOLÓGICO».

Frente a la ideología «la crítica kantiana indica en compensación el umbral de nuestra modernidad» *(Le parole e le cose,* cit., p. 262). En efecto, en aquel decisivo «giro» de la historia que es el criticismo, Kant «interroga la representación ya no en base al movimiento indefinido que, desde el elemento simple procede en dirección de todas sus combinaciones posibles, sino a partir de sus límites de derecho» *(Ib.).* Orientando de esta manera su propia investigación él «circunscribe la representación y aquello que en ella es dado, para dirigirse hacia aquello a partir de lo que toda representación, sea cual fuere, puede darse» *(Ib.).* En consecuencia, «con Kant, una nueva figura emerge sobre las ciencias de la *episteme* clásica: el sujeto transcendental, fundamento y garante de la validez universal de la representación. Si desde ahora en adelante será posible un saber ello sucederá sólo en cuanto su legalidad, su validez sean referidas a un sujeto sintético, constituyente organizador de la experiencia» (V. COTESTA, *Linguaggio, potere individuo. Saggio su Michel Foucault,* Bari, 1979, p. 54).

Nuestro autor caracteriza la episteme post-clásica mediante una constelación de prácticas teóricas y metodológicas. La primera de estas prácticas comporta la superación del concepto clásico de orden y de *máthesis.* En efecto, el Orden (acrónico) del pensamiento clásico, el siglo XIX lo substituye por la Historia: «El orden clásico distribuía en un espacio permanente las identidades y las diferencias no cuantitativas que separa-

ban y unían las cosas: era este orden el que reinaba soberano... sobre el discurso de los hombres, sobre el cuadro de los seres naturales y sobre el intercambio de las riquezas. A partir del siglo XIX, la historia desplegará en una serie temporal las analogías que acercaban entre sí las distintas organizaciones. Es esta Historia la que, progresivamente, impondrá sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados, y finalmente al de los grupos lingüísticos» (*Le parolee le cose,* cit., p. 237). Al mismo tiempo, la episteme moderna manifiesta la tendencia a proceder desde el plano *superficial* de lo seres al *profundo:* «El saber deviene el despliegue de estrategias teóricas que reconducen lo *visible* a *un principio invisible* que establece y al tiempo explica lo visible. Saber es desde ahora en adelante sea reconducir un visible a un invisible sea mostrar la relación entre el principio interno que sale a la luz y sus rasgos visibles. Es necesario penetrar en las cosas para que pueda aparecer en su plenitud su ser (V. COTESTA, ob. cit., p. 40). Las figuras escogidas por Foucault para ejemplarizar este nuevo campo epistemológico, que se expresa en las disciplinas modernas de la economía, de la biología y de la filosofía, son Ricardo, Cuvier y Bopp.

Ricardo, que lleva a las últimas consecuencias los análisis de Smith, ve en el valor un producto del trabajo humano. De este modo, él da inicio a una economía política que no tiene ya por objeto el cuadro de los *intercambios* de las riquezas, sino su producción histórica real. Al mismo tiempo sienta las bases para la constitución de una antropología que divisa en el trabajo, en la fatiga y en la muerte otros tantos datos de la finitud histórica del hombre. Con Cuvier, gracias al cual se realiza definitivamente el paso de la Historia natural a la biología, se pone en el centro del análisis la estructura de los seres: «No se trata ya, tampoco aquí, de atribuir el carácter según los rasgos visibles a las especies y a los géneros, sino de utilizar la *organización* de los seres como base para la clasificación. La comparación no se conduce sólo sobre la base de las características estructurales, sino a través de la *función* de las estructuras. Sólo la función hace posible en la biología la historia» (V. COTESTA, ob. cit., p. 59). En fin, con Bopp, el lenguaje deja de ser un instrumento transparente del pensamiento, nominalisticamente dirigido a «representar las representaciones» (*Le parolee le cose,* cit., p. 320), para llegar a ser una realidad *autónoma.* En efecto, según la semiología que está en la base de la episteme moderna «El paso ontológico que el verbo ser garantizaba entre hablar y pensar acaba siendo roto; el lenguaje, de golpe, adquiere un ser propio. Es justamente tal ser el que detenta las leyes que lo gobiernan» (*Ib.,* p. 319). En consecuencia, «A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere un espesor que le es propio, desarrolla una historia, determinadas leyes y una objetividad que pertenecen sólo a él. Ha llegado a ser un objeto del conocimiento entre tantos otros» (*Ib.,* p. 320).

La carateristica más significativa de la estructura mental moderna es, de todos modos, según Foucault, «el nacimiento del hombre». Esta última se entiende en un sentido *epistémico*. En efecto, cuando nuestro autor escribe que «el hombre es una invención reciente» *(Ib.*, p. 13) y que «antes de finales del siglo XVIII el hombre no existía» *(Ib.*, p. 333), quiere decir, propiamente, que antes «no existía la conciencia epistemológica del hombre en cuanto tal» (*Ib.*), o sea que no existía la peculiar figura moderna del hombre como objeto-sujeto de ciencia: «en los discursos científicos que el hombre actual ha formulado desde el siglo XVII en adelante, ha aparecido, en el siglo XVIII, un objeto nuevo, el "hombre". Con el hombre apareció la posibilidad de constituir ciencias humanas y apareció además una especie de ideología o de tema filosófico general, que era el del valor imprescriptible del hombre. Cuando digo valor imprescriptible lo entiendo en un sentido muy preciso, es decir que el hombre apareció como objeto de ciencias posibles —las ciencias del hombre— y, al mismo tiempo, como el ser gracias al cual todo conocimiento era posible. El hombre por lo tanto pertenecía al campo de los conocimientos como objeto posible y, por otra parte, se hallaba radicalmente en el punto de origen de todo tipo de conocimientos. *Subjeto de cada saber y objeto de un saber posible*» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, etc.,* cit., ps. 106-07; cursivas nuestras).

Esta manera de remitirse al hombre, que coincide, como se ha dicho, con su nacimiento (epistémico), está completamente ausente, según nuestro autor, del horizonte mental de la *âge classique*: «En el pensamiento clásico, aquél para quien la representación existe y que en ella se representa a sí mismo reconociéndose como imagen o reflejo, aquél que anuda todos los hilos entrelazados de la «representación tabular» no está nunca presente en persona. Antes de terminar el siglo XVII, el *hombre* no existe, como no existía la potencia de la vida, la fecundidad del trabajo, o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura recentísima aquella que la demiurgia del saber fabricó con sus propias manos, hace apenas doscientos años» *(Le parole e le cose,* cit., ps. 332-33). En efecto, en la episteme clásica, centrada en el concepto del lenguaje y del saber como *representación,* «las cosas tienen un orden fijo, necesario, inmutable; este orden se refleja en el pensamiento del hombre, que por esta razón no es más que la representación de aquel orden y está expresado por el discurso. El discurso, y por lo tanto también el pensamiento es la transparencia, la evidencia, la manifestación o representación del orden de las cosas. El hombre en esta situación, no tiene ningún espesor, ninguna opacidad, no hace más que dejar las cosas transparentes como son, no hace más que representarlas. Encuentra un puesto, indudablemente, en el orden total y tiene una función definida en este orden... Pero

no tiene una función predominante; no es el objeto más difícil de conocer (como creemos ahora), no es el sujeto soberano de todo conocimiento posible (como creen los filósofos), es simplemente *discurso*, esto es, *cuadro* exacto de las cosas, recogida de las verdades, descripción de la naturaleza, cuerpo de conocimientos, diccionario enciclopedico» *(N. ABBAGNANO, Per o contro l'uomo,* cit., p. 66). Todo esto significa que la episteme clásica se articula «en base a líneas que no aislan de ningún modo un campo propio y específico del hombre» (*Le parolee le cose,* cit., p. 333), en cuanto, para ella, «la antropología no se diferencia de la ontología» (E. CORRADI, ob. cit., p. 95). En conclusión: «El "humanismo" del Renacimiento, el "racionalismo" de los clásicos pudieron dar con facilidad un lugar privilegiado a los humanos en el orden del mundo; pero sin embargo no pudieron pensar en el hombre» *(Le parole e le cose,* cir., p. 343), puesto que, «en la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre... no encuentra ningún lugar en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja según las leyes de una economía, de una filosofía y de una biología pero que por una especie de torsión interna y de recuperación, habría recibido en virtud del juego de estas mismas leyes, el derecho de conocerlas y de sacarlas enteramente a la luz, todos estos temas a nosotros familiares y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" son excluidos del pensamiento clásico: no era posible en aquel tiempo que se irguiera, en el límite del mundo, la extraña estatura de un ser cuya naturaleza (aquello que lo determina, lo tiene en su poder y lo atraviesa desde la noche de los tiempos) sería conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural» *(Ib.,* ps 334-35).

Según Foucault, esta «ausencia del hombre» de la episteme clásica encuentra su figuración emblemática en una de las cimas del arte barroco: Las *Meninas,* 1656, de Diego Velazquez (Madrid, Prado), una pintura en la cual él descubre «una especie de representación de la representación clásica» *(Ib.,* p. 30). Foucault hace notar cómo en esta obra de arte todos los elementos del cuadro se dan en representación, incluidas las funciones de la representación de tales elementos, sin excluir la del pintor. Sin embargo, el soberano Felipe IV, que *ss* el punto en el cual se focalizan las coordenadas de la tela, no es reproducido más que en reflejo: «el rey aparece al fondo en el espejo, en cuanto, de hecho, no pertenece al cuadro» *(Ib.,* p. 29). Todo esto significa, en efecto, según Foucault, que el sujeto, en la episteme clásica, debe huir necesariamente de su propia representación y configurarse como una especie de fuera-cuadro.

Bien distinta es la situación del hombre en la episteme moderna. En efecto, puntualiza Foucault, cuando el análisis de la riqueza se convierte

en economía, la historia natural en biología, la reflexión sobre el leguaje en filología; cuando el concepto del discurso como representación del orden decae de la semejanza y de la representación la suplantó una semiología; cuando a la semiología de la autonomía, precisamente entonces —en el interior del leguaje escindido ya del ser y en el interior de la ruptura ya consumada entre palabras y cosas— apareció el hombre: «con su posición ambigua de objeto en relación con un saber y de sujeto que conoce», «soberano sometido, espectador observado, surge allá, en el puesto del rey, que le ha sido previamente asignado por las *Meninas*, pero del cual durante largo tiempo su presencia real quedó excluida» *(Le parole e le cose,* cit., ps. 336-37).

Según Foucault el nacimiento epistémico del hombre está definido por algunos rasgos o «segmentos teóricos» *(Ib.,* p. 361), que, en su conjunto, forman el llamado «cuadrilátero antropológico» (*Ib.*, p. 367). El primero de estos rasgos es «la infinitud». En efecto, el hombre puede constituirse en objeto de ciencia sólo en el momento en el cual se reconoce finito, o sea limitado y condicionado por las estructuras mismas de su propio ser. «La modernidad», escribe Foucault en uno de los párrafos más significativos de su obra (titulado *La analítica de la finitud)* «empieza cuando el ser humano decide existir en el interior de su organismo, en la envoltura de su cabeza, en la armadura de sus miembros, y en medio de toda la nervatura de su fisiología; cuando decide existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto le escapa; cuando al fin sitúa su pensamiento en los pliegues de un lenguaje mucho más viejo que él hasta no poder dominar los significados aunque estén reavivados por la insistencia de su palabra» *(Ib., p.* 342). Una finitud que, a diferencia de la reconocida en la época clásica, ya no es interpretada como simple «inadecuación al infinito» *(Ib.,* p. 340), sino como «referencia interminable a sí misma» *(Ib.,* p. 342). En otros términos, el nacimiento epistémico del hombre coincide con el día en el cual «la metafísica del infinito se hizo inútil» *(Ib.,* p. 341) y «la finitud ya no dejó de remitir a sí misma» (*Ib.*), como demostración palmaria del hecho de que «la cultura moderna puede pensar el hombre porque piensa lo finito a partir del mismo finito» *(Ib.,* p. 343).

Un segundo lado del cuadrilátero antropológico es la configuración del hombre como «alótropo empírico-transcendental», o sea como «un ser tal que en él será adquirido el conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento» *(Ib.).* En efecto, el hombre moderno en su finitud se encuentra con que debe hacer aparecer las condiciones *(transcendentales)* del conocimiento partiendo de los contenidos *(empíricos)* que en éste se dan, generando de este modo un duplicado del empírico transcendental, o sea su propia auto-configuración de alótropo (doble) empírico-transcendental: «Entoces se vieron nacer dos tipos de análisis:

aquellos que se sitúan en el espacio del cuerpo, y que a través del estudio de la percepción, de los mecanismos sensores, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo han funcionado como un tipo de estética transcendental... Hubo también los análisis que a través del estudio de las ilusiones más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica transcendental; de este modo se mostraba que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaban en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres» *(Ib.,* ps. 343-44). Un tercer lado del cuadrilátero es la masiva presencia, en el hombre, de lo «impensado» o de lo «no conocido». En efecto, con el surgir de la episteme moderna, nota Foucault, ya no es posible hacer derivar del yo soy del yo pienso, por cuanto el cogito se encuentra «aprisionado» en una serie de «sedimentaciones» que forman la extensión arenosa del no-pensamiento» *(Ib.,* p. 347), que nunca pueden ser actualizadas por el pensamiento: «¿Cómo puede el hombre coincidir con aquella vida, cuyo retículo, cuyas pulsaciones, cuya fuerza sepultada, traspasan incesantemente la experiencia que se le ofrece inmediatamente? ¿Cómo puede identificarse con aquel trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen bajo la forma de un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde milenios se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme en un sueño casi invencible dentro de las palabras que, por un instante, él mismo hace brillar con su discurso, y en el interior del cual está, desde el principio, obligado a poner su propia palabra y su propio pensamiento...?» *(Ib.,* p. 348). En consecuencia, concluye nuestro autor, «El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no podía dibujarse como configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera al mismo tiempo, en sí y fuera de sí, en sus propios márgenes, pero entrelazados en su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el cual está implicado... Lo impensado (cualquiera que sea el nombre que se le dé) no reside en el hombre como una naturaleza estrujada o una historia que se le sería sacrificada; es, respecto al hombre, el Otro: el Otro fraterno y gemelo nacido no ya de él, ni en él, sino al lado y contemporáneamente, en una idéntica novedad... un poco como la sombra transmitida del hombre mientras surge del saber; un poco como la mancha ciega a partir de la cual es posible conocerlo».

El último lado del cuadrilátero es la «relación con el origen»; «el hombre —escribe Foucault— no se descubre si no es ligado a una historicidad ya formada: nunca es contemporáneo del origen» *(Ib.,* p. 355). En efecto, en cuanto viviente se encuentra en el ámbito de una vida que le preexiste; en cuanto trabajador se encuentra en el interior de un terreno social preformado; en cuanto hablante se encuentra en el espacio de un

lenguaje ya desplegado. Por lo cual, «es siempre sobre el fondo de un ya iniciado donde el hombre puede pensar aquello que vale para él como origen. Éste no es por lo tanto para él el inicio, una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es, más simplemente, el modo con que el hombre en general, el hombre, sea éste lo que sea, se articula sobre lo ya iniciado» *(Ib.).*

951. FOUCAULT: LA «MUERTE» DEL HOMBRE.

El conocimiento epistémico del hombre genera, en el interior del discurso de Foucault, dos preguntas interconectadas (de las que *Le parole e le cose* quieren representar, en definitiva, la respuesta). La primera se refiere *a ¡a cientificidad*(presunta) de las llamadas «ciencias humanas». La segunda se refiere a la *posibilidad*(presunta) de aquella figura epistémica que es el hombre.

Según Foucault la episteme moderna puede ser parangonada a un «triedro» abierto según tres caras o dimensiones. Una de estas dimensiones está representada por la ciencia físico-matemática, que considera el orden «como una concatenación deductiva y lineal de proposiciones evidentes o verificadas» (*Le parolee le cose*, cit., p. 372). Otra dimensión está representada por las ciencias empíricas, que estudian la vida, el lenguaje, la producción y la distribución de las riquezas. Entre estas dos dimensiones existe una serie compleja de relaciones, que forman un «plano común definido», según el sentido en que se recorre, «como campo de aplicación de la matemática a tales ciencias empíricas, o campo de lo matematizable en la lingüística, en la biología y en la economía» *(Ib.).* La tercera dimensión está representada por la filosofía, que establece un «plano común» sea con las ciencias empíricas sea con la matemática, dando origen, por un lado, a las distintas «filosofías de la vida, del hombre alienado, de las formas simbólicas» (*Ib.*,)*y* a las correspondientes ontologías regionales, y por lo tanto, la llamada «formalización del pensamiento», o sea a la lógica matemática. Las presuntas ciencias humanas, según Foucault, se sitúan en el *intersticio* del «triedro de los saberes contemporáneos», del cual obtienen (por ejemplo de la matemática y de la lingüística) determinados esquemas de procedimiento, y con el que mantienen relaciones de distinta naturaleza (por ejemplo, con la filosofía, entendida como reflexión sobre la finitud). Sin embargo, el destino de tales formas de saber, llamadas abusivamente «ciencias humanas» (psicología, sociología, análisis de la literatura y de los mitos, etc.) es el de *errar* indefinidamente en el interior del triedro, sin alcanzar una posición estable y sin obtener títulos satisfactorios de la cientificidad: «aquello

que los hace posibles es, en efecto, una cierta situación de "proximidad" con respecto a la biología, la economía, la filología (o la lingüística); no existen más que en la medida en que llegan a situarse al lado de éstas, o más bien bajo ellas, en su espacio de proyección. Sin embargo, ligadas a ellas por una relación que difiere radicalmente del que puede establecerse entre dos ciencias "conexas" y "afines"... *Es por lo tanto inútil decir que las "ciencias humanas" son ciencias falsas; no son ciencias en absoluto.* La configuración que define su positividad y las funda en la *episteme* moderna, las deja al mismo tiempo fuera del campo de las ciencias» *(Ib.,* p. 392; cursivas nuestras).

En consecuencia, el proyecto foucaultiano de «Una arqueología de las ciencias humanas» (como reza el subtítitulo de *Le parole e le cose)* acaba desembocando en un rechazo explícito de la cientificidad de tales ciencias. Tanto es así que algún estudioso ha visto en Foucault, y en su inteligencia demoledora, un especie Hume de las ciencias humanas: *«Le parole e le cose* podría desarrollar, con respecto a un futuro Kant, aún desconocido como tal, la función de estímulo que Kant había reconocido en Hume (G. CANGUILHEM, Apéndice a *Le parole e le cose,* cit., p. 436). Otros, en cambio, han observado polémicamente cómo la crítica de Foucault a las ciencias del hombre es sobremanera «apresurada» y basada en una personal —y muy «discutible— partición de las ciencias contemporáneas, comenzando por el famoso «triedro» (cfr. J. PIAGET, *Lo strutturalismo,* cit., p. 158-65).

La respuesta a la segunda pregunta, que se refiere a la posibilidad misma del hombre, se sigue de cuanto se ha dicho hasta ahora. El nacimiento epistémico del hombre está caracterizado por una circunstancia paradójica, puesto que él se descubre «sujeto» al mismo tiempo en que se descubre «objeto» de los procesos biológicos, económicos y lingüísticos. En consecuencia, el cuadrilátero antropológico presupuesto por las ciencias humanas está destinado a funcionar simultáneamente, de cuna y de tumba del hombre. Éste, en efecto, nace como consciencia epistémica cuando sale a la luz el mundo de las positividades arqueológicas (bioeconómicas-filológicas), pero al mismo tiempo aparece como producido y reificado por ellas. Dicho de otro modo, «el destino del hombre está afligido por la paradoja de perderse en el mismo momento en el que se reencuentra: se reencuentra en el dominio ejercido sobre él por las cosas, por los objetos, por la positividad, pero se dispersa en él; en aquel dominio el hombre encuentra el principio y el fin de su propia historia, el alfa y la omega» (E. CORRADI, ob. cit., p. 103). Esta singular situación resulta evidenciada por un estudio de los resultados obtenidos por tres ciencias a las que el cuadrilátero antropológico hace constantemente referencia: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística (cfr. la última parte de *Le parole e le cose,* cit., ps. 400-01). Aun cuando tengan un alcance

«universal» y atraviesen el entero campo de las ciencias humanas, psicoanálisis y etnología, según Foucault, están bien lejos de llegar a «un concepto general del hombre» *(Ib.,* p. 405), capaz de delimitar aquello que en el hombre podría haber de «específico, de irreductible y de uniformemente válido» *(Ib.).* Es más, observa nuestro autor, «no solamente etnología y psicoanálisis pueden dejar de lado el concepto de hombre, sino que ni siquiera lo pueden encontrar, desde el momento en que están constantemente dirigidas a aquello que constituye sus límites externos» *(Ib.).*

Tanto es así que Foucault es del parecer de que de ellas se puede decir aquello que Lévi-Strauss decía de la etnología: o sea que *disuelven* el hombre (entendido como sujeto constituyente y fundador), en cuanto no dejan de "deshacer" aquella figura que en las ciencias humanas hace y rehace su propia positividad *(Ib.,* p. 406). A resultados análogos, como podremos ver dentro de poco, llega también la lingüística. Esto significa que el psicoanálisis, la etnología y la lingüística (respecto a las otras ciencias que se ocupan del hombre) hacen de alguna manera la función de «contra-ciencias» puesto que reducen el sujeto a la positividad del objeto —según una orientación que ellas comparten con el estructuralismo. Orientación que se contrapone a la *ambigua* concepción del hombre como sujeto-objeto: «Esta situación ambigua caracteriza aquello que podría llamarse la estructura antropológico-humanística del pensamiento del siglo XIX. Me parece que este pensamiento está deshaciéndose, disgregándose ante nuestros ojos. En gran parte esto es debido a la orientación estructuralista. Desde el momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana, y quizás hasta toda herencia biológica del hombre, está cogida en el interior de estructuras, esto es, en el interior de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que son descriptibles por cualquiera, el hombre deja, por así decir, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras, estructuras que él, ciertamente, puede describir, pero de las cuales no es el sujeto, la consciencia soberana» *(Conversazioni con Lévi-Straus, Foucault, Lacan,* cit., ps. 107-08); «aquello de lo que se ocupan las distintas ciencias humanas es algo distinto del hombre, son sistemas, estructuras, combinatorias, formas, etc.» *(Ib.,* p. 123). En conclusión, el hombre *no existe,* o deja inmediatamente de existir, para las ciencias (de orientación estructuralista) que lo asumen como objeto.

Esta disolución del hombre-sujeto (y del hombre consciente) tiene su resultado final en el dominio del lenguaje, en el interior del cual se preanuncia la verdadera y propia «desaparición» del hombre. Como hemos visto, el conocimiento del hombre surge de la decadencia del vínculo que,

en la edad clásica, unía las cosas y las representaciones, esto es, de la segmentación y de la ruptura del lenguaje: «El hombre ha sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o más bien, él se constituyó sólo cuando el lenguaje, después de haber sido interno a la representación y, por así decir, disuelto en esta, se libró de ella rompiéndose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje roto» *(Ib.,* p. 413). Pero ahora este lenguaje roto le parece a Foucault que está pronto a recomponerse en unidad y recuperar su antigua importancia, señalando, con esto mismo, el destino y el fin del hombre. Entre las señales premonitorias de este «retorno del lenguaje» *(Ib.,* p. 410) está por ejemplo el éxito de la lingüística, la cual, en su aspecto estructuralista, parece poder unificar las formas y los contenidos de las ciencias humanas, y con mayor razón, los miembros dispersos del lenguaje. Todo bajo la enseña de una visión anti-humanística y anti-consciencialistica, que la lingüística comparte con el psicoanálisis y la etnología: «A través de un camino bastante más largo e imprevisto, regresamos al punto indicado por Nietzsche y por Mallarmé, cuando el primero preguntaba: "¿Quién habla? Y el otro había visto centellear la respuesta en la Palabra misma» *(Ib.,* p. 409). Otro signo premonitorio lo constituye la literatura contemporánea, «fascinada» y «entregada» al lenguaje *(Ib.,* p. 410). En caulquier caso, cualesquiera que sean los indicios que lo revelan, esta «vuelta» al lenguaje abre, según nuestro autor, una dramática interrogación: «Si el hombre se ha constituido en el tiempo en el cual el lenguaje se entregaba a la dispersión, ¿no estará él destinado a disgregarse, ahora que el lenguaje se repliega sobre sí mismo?» *(Ib.,* ps. 412-13); «¿no es quizás mejor admitir que, una vez ha aparecido nuevamente el lenguaje, el hombre volverá a la inexistencia serena en la cual la unidad imperiosa del Discurso lo había mantenido tiempo ha?» *(Ib.,* p. 413).

Este anunciado renacimiento del lenguaje, y la conexa (previsible) desaparición del hombre, indican, según Foucault, el fin del «sueño antropológico» y el anuncio de un nuevo pensamiento: «Si el descubrimiento del Retorno indica el fin de la filosofía, el fin del hombre indica en cambio el regreso del principio de la filosofía, Hoy sólo podemos pensar dentro del vacío del hombre desaparecido. Este vacío, en efecto, no constituye una carencia; no prescribe una laguna que deba colmarse. No es ni más ni menos que la apertura de un espacio en el cual finalmente es posible pensar de nuevo» *(Ib.,* p. 368). ¿Pensar qué? ¿Quizás el «ser»? Foucault no lo dice explícitamente, limitándose a escribir, en un pasaje de sabor heideggeriano, que «La entera curiosidad de nuestro pensamiento se sitúa hoy en la pregunta: ¿qué es el lenguaje, cómo circunscribirlo para hacerlo aparecer en sí y en su plenitud? En cierto sentido, tal pregunta toma el puesto de aquellas que, en el siglo XIX, versaban sobre la vida o el trabajo. Pero el estatuto de tal investigación y de todos los proble-

mas que la diversifican no está del todo claro. ¿Será necesario quizás presagiar el nacimiento, o al menos la primera luz en el horizonte de un día apenas visible, pero en el cual ya comprendemos que el pensamiento —este pensamiento que habla desde hace milenios sin saber lo que significa hablar y sin ni siquiera darse cuenta de que habla— se recuperará en su plenitud y adquirirá nueva luz en el fulgor del ser?» *(Ib.,* ps. 330-31). A preguntas de este tipo, como las que hemos indicado más arriba, Foucault rehusa dar respuestas precisas, invitando a «dejarlas suspendidas en el punto en el cual se formulan sabiendo sólo que la posibilidad de fomentarlas introduce indudablemente en un pensamiento de futuro» *(Ib.,* p. 413). Al final del libro él afirma, con todo, que, más allá de los enigmas del Lenguaje, «En cualquier caso una cosa es cierta: el hombre no es el problema más viejo y más constante planteado al saber». Es más, puesto que el hombre ha sido el efecto de un cambio en las disposiciones del saber, si estas últimas tuvieran que desaparecer «podemos sin duda apostar a que el hombre sería borrado, como en la orilla del mar un poco de arena» *(Ib.,* p. 414). En otros términos, como Foucault ya había anticipado en el *Prólogo,* «el hombre no es más que una invención reciente, una figura que no tiene ni siquiera dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá apenas éste habrá encontrado una nueva forma» *(Ib.,* p. 13). Esta teoría de la «muerte del hombre», en la cual se hallan también influjos procedentes del último Heidegger, es sin duda la más *característica* de Foucault y que más ha contribuido al éxito del libro, que ha llegado a ser, a pesar de las dificultades de lectura, un «caso» periodístico y mundano. Aun habiendo alcanzado una importancia internacional —documentada por el número de recensiones aparecidas en diarios y revistas de varios países— la discusión alrededor de Foucault ha sido particularmente «encendida» en Francia, donde marxistas, existencialistas y personalistas se pusieron de acuerdo inmediatamente en poner bajo acusación las pretensiones antihumanísticas del filósofo. Significativos, a este propósito, son los debates organizados por «Raison presente» en 1968 (publicados a continuación en AA. Vv. *Structuralisme et marxisme*, París, 1970); los *Entretiens sur Foucault,* en «La Pensée», n. 137, París, 1968; el número 360 de «Esprit», en el cual los personalistas toman posición en relación con Foucault y Althusser, como en 1963 lo habían hecho con Lévi-Strauss y como harán a continuación con Lacan; el número 248 de *Les temps modernes*, que junto a la entrevista *J.-P. Sartre répond* (en «l'Are», n. 30, 1966 ps. 87-96) contiene el punto de vista del existencialismo laico (cfr. V. COTESTA, ob. cit., p. 201).

Perplejidades de otro tipo, pero no de menor importancia, han sido expresadas también en el campo estructuralista. Lévi-Strauss, por ejemplo, en el tema foucaultiano de la «muerte del hombre» ve un desarrollo

indebido de las tesis expresadas en *La pensée sauvage* y una especie de enfatización filosófica de los lentos y controlados logros metodológicos del trabajo antropológico: «siempre siento un poco de desconfianza cuando intentos extremamente prudentes, extremamente parciales, que nosotros hacemos en las ciencias del hombre, paso a paso, en campos muy circunscritos, son pasto de ciertos filósofos que sacan de ellos grandes interpretaciones generales» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, cit., ps. 87-88). Análogamente Piaget acusa a Foucault de haber «confiado en sus propias intuiciones» y de haber «substituido por la improvisación especulativa cualquier metodología sistemática» *(Lo strutturalismo*, cit., p. 163).

Otro argumento de debate es la «colocación» filosófica de nuestro autor en relación con el estructuralismo. En efecto, después de dar la impresión de ser un «estructuralista» (e incluso *el* filósofo por antonomasia del estructuralismo), Foucault ha desmentido después su pertenencia a dicha corriente (o «sigla») de pensamiento. Esto ha empujado a algunos intérpretes a «minimizar» sus conexiones con el estructuralismo, hasta el punto límite de contraponer, a la imagen convencional de un Foucault «estructuralista», la de un Foucault «anti-estructuralista». En realidad, el hecho de que nuestro autor, como otros estudiosos, haya rechazado, en un cierto momento la etiqueta de «estructuralista», no constituye aún una buena razón para «desenganchar» a Foucault del estructuralismo, o, peor, para deducir su (substancial) *extrañeza* a él. En efecto, la polémica contra la figura del hombre «como sujeto de libertad y de existencia», la interpretación de lo real a la luz de un sistema de parrillas necesarias y anónimas, el rechazo del historicismo tradicional y de la visión continuista del pasado, la tesis de la "muerte" del hombre, etc. son otros tantos motivos que testimonian la pertenencia de Foucault al «clima» o «paisaje» teórico del estructuralismo.

Por lo demás, como sabemos (§948) ha sido el propio Foucault quien ha presentado su obra como procedente de una especie de «conversión» intelectual a tal movimiento.

Esto no significa, sin embargo que el móvil y recortado filosofar de Foucault pueda ser «encerrado» en la camisa de fuerza del estructuralismo. En efecto, no hay que olvidar que nuestro autor, además de haber encarnado, en los años sesenta, la herejía de un «estructuralismo sin estructuras» (según la definición de Piaget) ha terminado en cierto punto por entrar en *otras* vías. En conclusión, si *por un lado* se puede decir que Foucault entra en la «atmósfera» cultural del estructuralismo —de la cual, en un *determinado* estadio de su pesamiento (representado por *Le parole e le cose)* ha sido una de las voces filosóficamente más importantes, al menos por cuanto se refiere *a algunas* motivaciones de fondo de dicha corriente (comenzando por el antihumanismo y por el anticon-

ciencialismo)— *por otro lado* se puede decir que él, por cuanto se refiere a otro *determinado* estadio de su filosofía (representado por los escritos de los años setenta), entra en una «atmósfera» intelectual ya de tipo *post*-estructuralista.

952. FOUCAULT: DE LA «ARQUEOLOGÍA» DEL SABER A LA «GENEALOGÍA» DEL PODER.

Después de *Le parole e le cose,* Foucault —en dos *Réponses* sobre la epistemología, aparecidas en «Esprit» y en «Cahiers pour l'analyse» en 1968, y en L'archeologie du savoir (1969) — se ha dedicado sobre todo (también a través de «una discreta cantidad de correcciones y de críticas internas») a aclarar el concepto y los principios metodológicos de la «arqueología del saber».

Objeto específico de esta última, precisa el filósofo, son las regularidades discursivas, o sea el conjunto de las reglas, correspondientes a determinados «archivos», que, en una cierta época, determinan la formación de los enunciados generales de la dicibilidad: «El archivo es ante todo la ley de aquello que puede ser dicho, el sistema que govierna la aparición de los enunciados como sucesos únicos. Pero el archivo es también aquello que hace que todas estas cosas dichas no se amontonen hasta el infinito en una multitud amorfa, no se inscriban en una linealidad sin fracturas, y no desaparezcan sólo por casuales accidentalidades externas, sino que se reagrupen en figuras diversas, se ajusten unas con otras según múltiples relaciones, se conserven o se atenúen según regularidades específicas... esto es lo que diferencia *los* discursos en su múltiple existencia y los especifica en su propia duración... esto hace aparecer reglas de una práctica que permite a los enunciados subsistir y al mismo tiempo modificarse regularmente. Es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*» (*L'archeologia del sapere,* trad. ital., Milán, 1971, 1ª ed. Bur 1980, ps. 173-74; cfr. *Due risposte sulla epistemologia,* Milán, 1971, ps. 11-12).

Los discursos y los enunciados de los que se ocupa la arqueología en su intento de sacar a la luz los niveles «estratigráficos» que forman nuestro «suelo» cultural, constituyen, según Foucault, un territorio *autosuficiente* y positivo, «que no remite ní a un fundamento histórico-transcendental (por ejemplo, el "progreso de la razón" del neokantismo francés), ní a experiencias pre-determinadas como quisiera la orientación fenomenológico-existencialista, ní a un fundamento empírico o psicológico (los sujetos hablantes y los autores de las obras), ní a un espíritu de la época o a una *Weltanschauung,* como pretenden los críticos que han acercado a Foucault a un historicismo idealístico. Pero tampoco re-

mite a sus causalidades de carácter económico, social o institucional, como quisieran los marxistas... Para la arqueología, pues, los discursos *no son un conjunto de signos* —que remitirían a otra cosa— sino que son perfectamente autosuficientes en cuanto "prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan''» (C. PIANCIOLA, ob. cit., página 122).

En consecuencia, el modelo «arqueológico» de Foucault quiere ser algo distinto de la tradicional historia de las ideas. En efecto, esquematiza nuestro autor, 1) la arqueología no trata de definir los pensamientos y las representaciones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino justament estos mismos discursos, en cuanto prácticas que obedecen a reglas. Ella no trata el discurso como *documento,* como signo de alguna otra cosa, en cuanto se dirige al discurso entendido en su propio espesor, esto es, como un *monumento (L'archeologia del sapere,* cit., p. 184); 2) la arqueología no trata de conectar los discursos a aquello que los precede, los circunda o los sigue (espiando «el momento en el cual han llegado a ser lo que son a partir de aquello que aún no eran» o «el momento en el cual, disolviendo la solidez de su figura, pierden gradualmente su identidad»). Su problema es, en cambio, el de definir los discursos en su *especificidad* y enseñar en qué sentido el conjunto de reglas que ellos ponen en su marcha es irreductible a cualquier otro (*Ib.*); 3) a la arqueología, no le interesa el hecho del sujeto creador, en cuanto razón de ser de una obra y el principio de su unidad. Ella no es ni psicología ni sociología, ni más genéricamente antropología de la creación, puesto que se limita a definir tipos y reglas de prácticas discursivas que «atraviesan» obras individuales *(Ib.,* ps. 184-85); 4) en fin, la arqueología no trata de restituir aquello que se ha podido pensar, querer, ambicionar por parte de los hombres en el mismo momento en que proferían el discurso. No pretende esconderse en la ambigua modestia de una lectura que deje volver, en su pureza, la luz lejana y casi apagada del origen. En cambio, ella «no es el retorno al secreto del origen; es la descripción sistemática de un discurso-objeto» *(Ib.,* p. 185).

En los años sesenta, a partir de la lección inaugural en el College de France *(L'ordre du discours,* 1970), el pensamiento de nuestro autor sufre un cambio, que encuentra su expresión metodológica y temática en escritos como: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975), *La voluntad de saber* (1976) y *Microfísica del poder* (1997). En efecto, convencido de que detrás de los discursos, es más, *en los* discursos, está ya actuando el poder —reconocido en última instancia como apriori del apriori histórico— Foucault traslada su atención del plano de los discursos al de las formas de dominio, mostrando cómo verdad y saber están insertados desde siempre en estrategias de poder que los condicionan y los guían. De este modo, a partir de la primitiva «arqueología del saber»

Foucault llega a una «genealogia del poder», o sea a un análisis genético-estructural de los microsistemas de poder presentes en la sociedad contemporànea. Análisis que tiene como objeto la resistencia ante los mismos: «Llamamos genealogía al acoplamiento de las memorias locales, que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y de la utilización de este saber en las tácticas actuales» *(Microfisica delpotere,* Turín, 1977, p. 168).

Este cambio presenta indudablemente nexos de continuidad con la producción precedente de nuestro autor, interesada desde siempre en las relaciones entre saber y poder. En efecto, desde la *Historia de la locura* en adelante, Foucault ha tratado de mostrar cómo el saber es portador de poder, o sea de procedimientos de selección y de interdicción, dirigidos a impedir una libre proliferación de discursos, unos procedimientos en los cuales el manicomio y la clínica son manifestaciones materiales o consecuencias visibles. Tanto es así que el trabajo de Foucault ha querido ser un esfuerzo de rehabilitación de los «saberes sometidos» *(Ib.,* p. 166), o sea una excavación arqueológica dirigida a desenterrar *(Ib.,* p. 171) los discursos golpeados por la conjura del silencio. Sin embargo, si a finales de los años sesenta él ha mostrado considerar *determinantes* las prácticas del saber, ahora demuestra considerar determinantes las del poder: «Foucault comprende que las prácticas discursivas son en realidad dependientes de las prácticas no discursivas, o sea que, en última instancia, son las estructuras políticas las que determinan las reglas según las cuales es posible hablar» (P. VERONESI, *Introduzione a Foucault: U potere e la parola,* textos antológicos, Bolonia, 1978, p. 3). Esto no significa, sin embargo, que nuestro autor intente establecer, entre saber y poder, una relación de causa-efecto, o sea una relación adialéctica de sentido único. En efecto, desde su punto de vista, saber y poder, más allá de cualquier dualismo simplista entre prácticas discursivas y no discursivas, aparecen como «formas inseparables que se reproducen recíprocamente» *(Ib.,* p. 7), en cuanto el poder se organiza siempre en un saber y el saber se concretiza siempre en un poder: «En realidad tengo la impresión de que existe, he tratado de explicarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No hay que contentarse con decir que el poder necesita de este o de aquel descubrimiento, de esta o de aquella forma de saber, sino que ejercitar el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No se puede entender nada del saber económico si no se sabe cómo se ejerce, en lo cotidiano, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber y, viceversa, el saber trae consigo efectos de poder» *(Microfisica del potere,* cit., p. 133).

Si bien esta fase de pensamiento de Foucault refleja la atmósfera politicoeconómica del sesenta y ocho (y sus ataques contra el poder) ella,

más que moverse tras la estela de Marx, lo hace tras las huellas de Nietzsche. Como hemos ya indicado, Heidegger y Nietzsche representan dos estudiosos con los cuales nuestro autor no ha dejado nunca de con-filosofar y de los que ha obtenido una vez y otra determinadas sugerencias especulativas: «No he escrito nunca nada sobre Heidegger y he escrito sobre Nietzsche sólo un breve artículo, pero no obstante son los dos autores que más he leído» (entrevista concedida a «Les Nouvelles», 28/VI-5/VII 1984, p. 40. El artículo al cual se hace referencia es *Nietzsche, la genealogie, l'histoire*, 1971). En particular, por cuanto se refiere al teórico del superhombre, Foucault escribe: «Nietzsche es quien ha dado, como objetivo esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras, para Marx era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin que, para hacerlo, lo encerrara en el interior de una teoría política» *(Microfisica del potere,* cit., p. 135). De Nietzsche, Foucault deriva, en primer lugar, la idea según la cual no existe la «verdad», sino la «voluntad de la verdad», o sea un plano de poder que se expresa en forma de saber. En segundo lugar, toma la concepción del individuo como *quantum* de potencia. Sobre esta base, Foucault llega a contemplar, en toda relación social, una determinada relación de poder (y por lo tanto de dominio), y a ver, en el poder mismo, la «relación de las relaciones» (cfr. F. EWALD, *Anatomie et corps politiques,* en «Critique», n. 343, París, 1975, ps. 1228-265), o sea la función que anima, ordena y categoriza la vida asociada, desarrollando, en el plano de las relaciones interhumanas, una función análoga a la ejercida por el *Ich denke* de Kant en el plano cognoscitivo (cfr. E. CORRADI, ob. cit., p. 227), incluso si, a diferencia de cuanto sucede con Kant, las modalidades ordenadoras de la forma-poder de Foucault son ilimitadas y mutables, y no implican una referencia privilegiada al sujeto. Es más, de-subjetivizando el concepto de poder, Foucault afirma que éste constituye una trama impersonal de las relaciones, que van más allá de la voluntad y de los planes conscientes de los individuos.

«Las relaciones de poder» escribe nuestro autor, «son a un tiempo intencionales y no subjetivas», porque aun siendo «atravesadas, de parte a parte, por un cálculo», no por esto nacen «de la elección o de la decisión de un sujeto individual» *(La volontà di sapere,* trad. ital., Milán, 1978, p. 84). En efecto, las relaciones de poder tienen el carácter de las «grandes estrategias anónimas» *(Ib.)* y de ellas se puede decir «que no hay nadie que las haya concebido y muy pocos los que las hayan formulado» *(Ib.).* En consecuencia, en armonía con la primacía estructuralista de la *relación* (respecto al individuo) y de la *función objetiva* (respecto al conocimiento subjetivo), Foucault se declara interesado programáticamente en los mecanismos de poder en cuanto tales, independientemente de su vivencia interior y de sus motivaciones conscien-

ciales, como podrían ser, por ejemplo, «la curiosidad de una indiscreción, la malicia de un niño, el apetito de saber de un filòsofo que quiere recorrer este museo de la vida humana, o la curiosidad de aquellos que encuentran placer en espiar y castigar» *(Sorvegliare e punire,* Turín, 1976, página 220).

953. FOUCAULT: TEORÍAS Y MECANISMOS DEL PODER.

El análisis foucaultiano del poder presupone en su base un esfuerzo de distanciamiento crítico de los otros análisis o teorías del poder. En dos lecciones de enero de 1977, publicadas en *Microfísica del poder,* Foucault declara que la concepción jurídico-liberal y la marxista clásica tienen en común un mismo «economicismo» de fondo. En efecto, si en el primer caso el poder es considerado como un bien, que se puede transferir y alienar (totalmente o parcialmente) a través de un acto jurídico que comporta un cambio contractual, en el segundo caso, el poder es interpretado como fruto de un dominio de clase correspondiente a determinadas relaciones de producción. En otros términos, si en la visión jurídico-liberal el poder político encuentra en el proceso del intercambio y de la circulación de bienes su «modelo formal», en la óptica marxista encuentra en la economía «su razón de ser histórica y el principio... de su funcionamiento actual» (ob. cit., ps. 173-74).

Como alternativa a estos dos modelos, observa Foucault, «Disponemos ante todo de la afirmación de que el poder no se da, no se concibe ní se recobra, sino que se ejerce y no existe más que en acto. Disponemos también de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino ante todo una relación de fuerza» *(Ib.,* p. 174). Ahora, suponiendo que el poder refleja *relaciones de fuerza y* consiste en su ejercicio, ¿cuál es su mecánica? Foucault contesta que a partir del momento en que nos queremos liberar de los esquemas económicos para analizar el poder nos encontramos ante «dos hipótesis básicas: por una parte; los mecanismos de poder serían la represión, hipótesis que llamaría por comodidad la hipótesis de Reich; y por otra parte, la base de la relación de poder sería el encuentro belicoso de fuerzas, hipótesis que llamaría, también por comodidad, la hipótesis de Nietzsche» *(Ib.,* p. 175). Entre estas hipótesis Foucault elige la segunda. En efecto, a partir de *Sourveller et punir* él ha ido afirmando que el poder no tiene sólo la función *negativa* de «reprimir», sino también la *positiva* de «producir» (§954). Es más, como observa Merquior, el poder, según Foucault, «"produce" antes que reprimir, sobre todo porque aquello que reprime —las personas— son ya, en una amplia medida, sus "productos"» (ob. cit., p. 115).

Aclarado esto, la única manera adecuada para entender el poder es considerándolo no en términos económicos o represivos, sino como lucha, choque, guerra. «El poder», escribe Foucault parafraseando el dicho de Clausewitz, «es la guerra, la guerra continuada con otros medios» (*Microfisica del potere*, cit., p. 175). En efecto, precisa nuestro autor, «si es verdad que el poder político detiene la guerra, hacer reinar o intentar hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es de ningún modo para suspender los efectos de la guerra... el poder político, en esta hipótesis, tendría el rol de inscribir de nuevo, perpetuamente, esta relación de fuerzas a través de una especie de guerra silenciosa, y de inscribirlo en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros» (*Ib.).*

Según Foucault el poder no es sólo impersonal y económico (§952) sino también omnipotente y omnicomprensivo, puesto que representa una especie de «máquina diabólica» que coge a todos en sus engranajes. Una imagen que expresa bien tal identidad o característica del poder entendido modernamente es el *Panopticon* de J. Bentham, esto es, un lugar utópico de reclusión en forma de anillo que en virtud de una torre erigida en su centro permite vigilar «los prisioneros de sus celdas circundantes, las cuales acaban por «interiorizar» y ejercer sobre sí la mirada reguladora del poder (cfr. *L'occhio del potere*, prefacio de Foucault a J. BETHAM, *Panopticon*, trad. ital., Venecia, 1983, ps. 7-30). La referencia al modelo «panóptico» —que sirve para subrayar eficazmente la omnipresencia del poder y de su «mirada»— no supone sin embargo la idea de un centro estatal o social del poder, o bien de una suprema «estancia de los golpes» de la cual dependería capilarmente la vida en común. En efecto, según nuestro autor, el poder, en cuanto omnipresente, no tiene «un lugar» preciso y privilegiado de residencia, puesto que vive en todas partes y «se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones desiguales y móviles» (*La volontà del sapere*, cit., p. 83). En consecuencia, el carácter omniinvasor del poder tiene un sentido muy distinto del habitual y del teorizado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt: «Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de agruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se reproduce a cada instante, en cada punto, o más bien en toda relación entre un punto y otro. El poder está en cualquier lugar: no porque englobe todo, sino porque viene de cualquier lugar» (*Ib.*, p. 82; cursivas nuestras).

En otros términos, el poder del cual habla Foucault es aquella fuerza difusa que está en la base del «panoptismo diario» que informa a la sociedad: del manicomio a la escuela, de la oficina a la prisión (a cuyos mecanismos funcionales está dedicado el análisis de *Vigilar y castigar).* En consecuencia, puntualiza Foucault, «con "poder" no quiero decir "El Poder", como conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan

la sumisión de los ciudadanos en un Estado determinado. Con "poder", no entiendo tampoco un tipo de sometimiento, que en oposición tendría la forma de la regla. Ni entiendo, en fin, un sistema general de dominio ejercido por un elemento o por un grupo sobre otro» (*Ib.*); «el poder no es una institución, y no es una estructura, no es una cierta potencia de la cual algunos estarían dotados: es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dotada» (*Ib., p.* 83). En conclusión, el poder se identifica con el plexo relacional y la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes a una determinada sociedad: «Con el término poder me parece que se debe entender ante todo la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes en el campo en que se ejercen y constituidas por su organización: el juego que a través de luchas y choques incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran unas en otras, para formar una cadena o un sistema, o, al contrario, las diferencias, las contradicciones que las aislan unas de las otras; las estrategias, en fin, con las cuales realizan sus efectos, y cuyo diseño general o cuya cristalización institucional toman forma en los aparatos estatales en la redacción de las leyes, en las hegemonías sociales» (*Ib.*, p. 82).

La novedad de esta teoría foucaultiana (que según algunos estudiosos sería la parte mejor de su obra) resulta evidente sobre todo si se compara con la doctrina marxista tradicional. La actitud de Foucault frente a Marx es doble. En efecto, por un lado él se refiere a éste como a un maestro y como al clásico por excelencia del pensamiento moderno: «Yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y puesto que la gente no es *capaz* de reconocer los textos de Marx, paso por ser aquel que no lo cita. Un físico, cuando trabaja en física, ¿tiene quizás la necesidad de nombrar a Newton o a Einstein? Los utiliza, pero no tiene la necesidad de las comillas, de notas a pie de página o de una aprobación elogiástica que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro. Y puesto que los otros físicos conocen lo que ha hecho Einstein, lo que ha inventado y demostrado, lo reconocen enseguida. Es imposible hacer historia sin utilizar una escuela de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En el límite, nos podríamos preguntar qué diferencia hay entre un ser histórico y un ser marxista» (*Metafisica del potere*, cit., p. 134). Por otro lado, Foucault considera a Marx superado bajo muchos (y substanciales) puntos de vista.

Al fundador del socialismo científico Foucault, como hemos visto, le reprocha ante todo la orientación economicista, o sea la idea del poder como «superestructura» y la subordinación de las formas políticas a las económicas. Tras la huellas de Nietzsche, Foucault defiende en cambio el carácter *estructural* del poder, concebido como realidad fundado-

ra de la vida asociada (en cuyo interior no es tanto la relación de producción lo que rige el poder, sino la forma del poder lo que consiente la «obtención de bienes»). En segundo lugar, nuestro autor reprocha a Marx la orientación *macrofísica*, o sea la tendencia a desatender las relaciones de poder elemental y local en favor de las grandes relaciones de fuerza encarnadas por las clases sociales y su proyección política que sería el Estado. Rechazando la opinión común de que «el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor "representan" un poder estatal el cual a su vez "representaría" los intereses de una clase» (Entrevista con L. Finas, «La Quinzaine Littéraire» 1977, 1, p. 5 y «L'Express», Foucault excluye que el poder «dependa» del Estado —y por consiguiente de la clase en el poder— y esté localizado principalmente en sus «aparatos». Coherentemente con su perspectiva «microfísica», él afirma en cambio la dependencia de los macro-mecanismos estatales respecto de los micro-mecanismos sociales: «No quiero decir que el Estado no sea importante; lo que quiero decir es que las relaciones de poder y en consecuencia el análisis que se tiene que hacer debe ir más allá del cuadro del Estado. Debe hacerlo en dos sentidos; ante todo porque el Estado, incluso con su omnipotencia, incluso con sus aparatos, está bien lejos de cubrir todo el campo real de las relaciones de poder; y después porque el Estado no puede funcionar más que sobre la base de relaciones de poder preexistentes. El Estado es superestructural en relación con toda una serie de redes de poder que pasan a través de los cuerpos, la sexualidad, la familia, las actitudes, los saberes, las técnicas...» *(Microfisica del potere,* cit., página 16).

En tercer lugar, y en conexión con cuanto se ha dicho, Foucault critica a Marx por su tendencia a pensar en términos de oposiciones globales y binarias (Estado-subditos, dominadores-dominados, burguesía-proleteriado), o sea por el dualismo entre «sujeto» y «objeto» de poder (con la correspondiente «dramatización maniquea de la historia). En realidad, según nuestro autor, en la realidad microfísica de lo cotidiano no son posibles grandes particiones entre dominadores y dominados, puesto que cada individuo o grupo es, simuntáneamente, lo uno *y* lo otro (por ejemplo, el obrero que toma el poder en la fábrica, pero lo ejerce a su vez en familia o en el ámbito del sindicato o del partido). El rechazo de la teoría marxista del poder esta acompañado por un rechazo paralelo del método y de las finalidades de la lucha marxista contra el poder. Las posiciones que nuestro autor pone bajo acusación son sobre todo: 1) la identificación de la lucha contra el poder con la lucha contra el Estado; 2) la centralidad revolucionaria de la clase obrera; 3) la organización sindical y política como instrumento de lucha; 4) el socialismo entendido como «proyecto» total. Por cuanto se refiere al primer punto, la concepción foucaultiana de la relación Estado-poder, es muy dis-

tinta de la marxista. En efecto, según Foucault, mientras el poder es organización *positiva* de la vida (y no simple represión), el Estado es una «integración institucional de las relaciones de poder» *(La volontà di sapere,* cit., p. 86), que expresa el nivel «general» del dominio y que posee una función *negativa* de interdicción. En consecuencia, situarse en el nivel «general» del Estado significa, según Foucault, alienarse en la abstracción y no darse cuenta de que si el poder es siempre «local», la crítica a él no podrá ser más que «local», o sea conducida en los poros efectivos de la sociedad. Tanto es así que los comunistas, partiendo de la falsa idea según la cual el poder se localizaría principalmente en el Estado y en sus aparatos, se han limitado a una simple gestión del poder estatal «en nombre» de otra clase, sin tocar los mecanismos de dominio operantes en el plano concreto de la praxis cotidiana. De ahí la «paradoja» de las revoluciones marxistas-leninistas de nuestro siglo, las cuales, en lugar de derribar el poder, se han limitado a *substituir* un cierto poder por otro.

Por cuanto se refiere al segundo punto, Foucault opina que, no habiendo un lugar privilegiado del poder, no existen tampoco los lugares privilegiados de *resistencia* a él, como serían «el proletariado» del marxismo clásico o los «oprimidos por el Sistema» de cierta sociología de tipo frankfurtés. En efecto, si las relaciones de poder «no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia», estos últimos estarán presentes *por todas partes:* «No hay por lo tanto respecto al poder un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas la rebeliones, ley pura del revolucionario, sino algunas resistencias que son ejemplos de tipo: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvages, solitarias, concertadas, deslizantes, violentas, irreductibles, prontas al compromiso, interesadas o sacrificadas...» *(Ib.,* página 85).

Estos puntos móviles de resistencia, que representan el inevitable envés de la medalla del poder, constituyen, en su conjunto, aquello que Foucault denomina la «plebe», entendiendo, con esta expresión, no una realidad sociológica definida, sino aquel elemento «que escapa en cierto modo a las relaciones de poder» y que se halla presente «en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos» *(Poteri e strategie,* en *«Les Révoltes Logiques»* n. 4, 1877, ps. 89-07 y en «Aut Aut», n. 164, 1978, ps. 22-30). En otras palabras, la base para una lucha de hecho contra el poder no reside en *una* clase —elevada a único y mitificado lugar de todas las represiones— sino en el elemento plebeyo (que se conecta al «cuerpo») presente en *todo* individuo de *cualquier* grupo, clase o cuerpo social. Según nuestro autor, como la trama de las relaciones de poder acaba por unir fuerzas distintas, así la trama de las relaciones de resistencia acaba por coagular elementos diversos: «es probablemente la codificación estratégica de estos puntos de resistencia lo que

hace posible una revolución, un poco como el Estado descansa en la integración institucional de las relaciones de poder» *(La volontà di sapere,* cit., p. 86). Esto no significa que Foucault crea en «macrofísicos» encuentros frontales entre fuerzas homogéneas y antitéticas, o en «dialécticos» saltos revolucionarios. A su juicio, la realidad consueta de la historia es otra: «los puntos, los nudos, los focos de resistencia están diseminados con mayor o menor densidad en el tiempo y en el espacio, haciendo sublevar a veces grupos o individuos de un modo definitivo, encendiendo de improviso ciertas partes del cuerpo ciertos momentos de la vida, ciertos tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, divisiones binarias y compactas? Tal vez. Pero mucho más a menudo nos encontramos con puntos de resistencia móviles y transitorios...» *(Ib.,* página 85).

Por cuanto se refiere a la organización sindical y política, Foucault opina que sindicato y partido compartan inevitables formas de sujección burocrática de los individuos a determinados mecanismos de poder: «Es fácil constatar cómo, para Foucault, cualquiera que sea el grupo de relaciones que se estabiliza alrededor de un proyecto implica enseguida la codificación de relaciones de poder. Así, ni el partido ni el sindicato pueden conducir un proyecto en cuanto el proyecto mismo es expresión de las relaciones de poder, de una codificación de relaciones de poder. Viceversa, la lucha contra el poder debe ser *nómada:* o sea, no organizada en un proyecto, ni en una institución, sino desarrollándose siguiendo la toma de poder para contrastarla, para oponerle resistencia» (V. COTESTA, ob. cit., p. 165). Esta desconfianza ante todo aquello que es «institución», «organización», «plan», «codificación», etc. explica la desconfianza de Foucault en relación con el «proyecto socialista», el cual, al igual de toda utopía, le parece peligrosamente totalizante y destinado a reproducir al infinito las formas de poder que se quiere derribar. En conclusión: «un proyecto socialista, en la perspectiva de Foucault, no se aparta del capitalista. Se presenta en cualquier caso como una forma de dominio de los individuos. La crítica al capitalismo en nombre de la "racionalidad" de este proyecto no somete a discusión la forma del poder. Sigue estando en su interior» *(Ib.,* p. 169).

En consecuencia, más que en la línea del pensamiento revolucionario tradicional, la «geneología» de Foucault se mueve en el horizonte de un *neo-anarquismo* post-marxista basado en la idea de un *descentrado* y *nunca concluido* proceso de lucha contra los aspectos «microfísicos» y sin rostro del poder cotidiano.

954. FOUCAULT: CUERPO, SABER Y PODER EN LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. DE LA «MUERTE DEL HOMBRE» A UNA NUEVA PROBLEMÁTICA DE LA SUBJETIVIDAD.

La última fase de la producción teórica e histórica de Foucault está estrechamente conectada con la filosofía del poder de la cual se ha hablado en el párrafo anterior y se caracteriza por una original reconsideración de la historia de la sexualidad a la luz de los nexos entre poder, saber y placer (y de la problemática —siempre central en nuestro autor— del emerger del sujeto «moderno».

La hipótesis metodológica subyacente a *La voluntad de saber*, el volumen que abre l'*Histoirede la sexualité*, es parecida a otras «genealogías» foucaultianas: la sexualidad, análogamente al hombre de *Les moís et le choses*, es una invención «reciente», de la cual puede identificarse históricamente el nacimiento y prever la muerte. Obviamente, la sexualidad de la que habla Foucault no es la sexualidad en cuanto tal, sino la sexualidad como objeto de saber y dispositivo de poder, o sea como el conjunto de las estrategias desarrolladas por el Occidente moderno para tener sometidos, a través de un saber-que-es-poder, los cuerpos de los hombres: «Los lectores que esperaran aprender de qué modo la gente durante siglos ha hecho el amor o cómo se le ha prohibido hacerlo — advierte Foucault en el prólogo de la edición italiana— pueden quedar desilusionados. No he querido hacer una historia de los comportamientos sexuales en las sociedades occidentales, sino tratar un tema mucho más austero y circunscrito: ¿de qué modo estos comportamientos han llegado a ser objeto de saber? ¿Cómo, o sea por qué vías y por qué razones, se ha organizado este campo de conocimiento que, con una palabra reciente, la llamamos "sexualidad"? Aquello que los lectores encontrarán aquí es la génesis de un saber — un saber que quisiera ligar de nuevo sus raíces, en las instituciones religiosas, en las formas pedagógicas, en las prácticas médicas, en las estructuras familiares, allá donde se ha formado, pero también en los efectos de coerción que ha podido tener sobre los individuos, una vez que los había persuadido del deber de descubrir en sí mismos la fuerza secreta y peligrosa de una "sexualidad" *(La volontà di sapere*, trad. ital., Milán, 1978, p. 7). Está claro que la «coerción» aludida en la que se concretiza el moderno *dispositif*sobre el sexo debe ser entendida según el característico esquema «microfísico» de Foucault, o sea de acuerdo con una red anónima de reglas y de prescripciones, sea negativas (que instituyen aquello que no es lícito hacer) sea positivas (que instituye aquello que está bien hacer). En todo caso, «no hay una estrategia única, general, que sirva a toda la sociedad y se refiera de modo uniforme a todas las manifestaciones del sexo» *(Ib.*, p. 92); «hay que hacer aún un paso, renunciar al personaje del Príncipe y descifrar

los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente de relaciones de fuerza» *(Ib.,* p. 86); «antes que reconducir a la forma única del Gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas inquietas que se dirigen hacia él y todos los escondrijos por los que se cancela toda posibilidad de conocimiento, se trata de sumergir la abundante producción de los discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder multiformes y móviles» *(Ib.,* p. 87).

En consecuencia, el análisis de Foucault versará sobre los llamados «centros locales» del *pouvoir-savoir*, por ejemplo sobre las relaciones que se establecen entre penitente y confesor, fiel y director de conciencia, niño y educador, etc. El reúne de todos modos «cuatro grandes conjuntos estratégicos» que, a partir del siglo XVIII, habrían desarrollado, respecto al sexo, dispositivos específicos de saber y de poder. Tales conjuntos se concretizan en la «Histerización del cuerpo de la mujer» en la «Pedagogización del sexo del niño», en la «Socialización de las conductas procreadoras» y en la «Psiquiatrización del placer perverso» *(Ib.,* ps. 92-93). De este modo, en la preocupación del sexo, que crece durante todo el siglo XIX, se delinean «cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, destino, punto de unión para las operaciones del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada una es el correlato de una de estas estrategias que, cada cual a su modo, han atravesado y utilizado el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres» *(Ib.,* ps. 93-94).

La tesis de Foucault acerca de la «mise en discours» del sexo por parte de nuestra civilización («el discurso del sexo, desde hace ya tres siglos, se ha multiplicado más bien que enrarecido» *Ib.,* p. 49), parece chocar contra la difundida opinión según la cual el sexo, desde la Contrarreforma hasta los tiempos actuales, habría estado substancialmente «prohibido» y puesto bajo silencio. En realidad, replica Foucault, *también* los modos negativos de relacionarse con el sexo (como prohibiciones o censuras) presupone una «atención» positiva hacia él, traduciéndose de hecho, como sucede en la católica «confesión de la carne» católica, en una desmesurada «proliferación» de discursos *sobre* el sexo, o sea en una «incitación» sistemática a hablar de él. Tomamos el ejemplo de la pastoral católica —dice Foucault— y del sacramento de la penitencia después del Concilio de Trento. Ciertamente, las demandas formuladas en los manuales de confesión del Medioevo y un buen número de las que se hacían en el siglo XVII pierden fuerza, en cuanto «se evita entrar en los particulares que algunos, como Sánchez o Tamburini, creyeron durante mucho tiempo indispensables para una confesión completa: posición correspondiente de las parejas, actitudes, gestos, tocamientos, momento exacto del placer — todo un recorrido meticuloso del acto sexual en su misma operación. La discreción se recomendaba cada vez con más insistencia» *(Ib.,*

p. 20). Pero si la lengua puede ser castigada, continúa nuestro autor, la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer, porque la Contrarreforma se esfuerza en todos los países en acelerar el ritmo de la confesión anual, dando cada vez más importancia a los pecados del sexo: «pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, placeres, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo esto debe entrar ya, y en los particulares, en las prácticas respectivas de la confesión y de la dirección de conciencia. El sexo, según la nueva pastoral, ya no debe ser nombrado sin prudencia... se debe decir todo» *(Ib.,* p. 21). El individuo moderno se transforma, a principios de los tiempos modernos, en un experto del arte de examinar sus propios impulsos prohibidos y sus propias «intenciones» pecaminosas: «El hombre, en Occidente, se ha convertido en una bestia de confesión» *(Ib.,* p. 55).

Tomemos otro ejemplo: el de los centros de enseñanza del siglo XVIII. A primera vista, observa Foucault, se puede tener la impresión de que no se tiene en cuenta el sexo. «Pero basta echar una mirada sobre los dispositivos arquitectculturales sobre los reglamentos de disciplina y sobre toda la organización interior: nunca dejan de hablar de él. Los constructores han pensado en ello, y explícitamente. Los organizadores lo toman en consideración de un modo permanente. Todos los detentores de una parte de autoridad están en estado de alarma constante, que la organización, las precauciones tomadas, el juego de los castigos y de las responsabilidades renuevan sin tregua. El espacio de la clase, la forma de las mesas, la disposición de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin paredes divisorias, con o sin cortinas), los reglamentos de vigilancia previstos en el momento de ir a la cama y durante el sueño, todo esto remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños *(Ib.,* p. 29). En síntesis, desde el punto de vista de Foucault, la prohibición oficial del sexo, en los últimos siglos, no sería más que «una trampa y una coartada, para esconder la consagración de toda una cultura al imperativo sexual (J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault,* Bolonia, 1977, p. 71).

En este punto, resulta evidente cómo el discurso desarrollado en la *Voluntad de saber* esté en neta contraposición a la llamada «hipótesis represiva» de raíz reichiana y freudo-marxista, según la cual el poder, en la era capitalista-moderna habría puesto en marcha un dispositivo de prohibición del sexo *tout-court*: «Entendámonos bien; no pretendo negar que el sexo ha sido prohibido, blocado, enmascarado o desconocido desde la edad clásica en adelante; tampoco quiero decir que a partir de aquel momento lo ha sido menos que en el pasado. No digo por lo tanto que la prohibición del sexo sea una ilusión, sino que es una ilusión hacer de ella el elemento fundamental y constitutivo a partir del cual se podría escribir la historia de lo que se ha dicho a propósito del sexo desde el

inicio de la edad moderna. Todos estos elementos negativos —prohibiciones, rechazos, censuras, negaciones— que la hipótesis represiva reúne en un gran mecanismo central, destinado a decir no, son probablemente sólo elementos que desarrollan un rol local y táctico en una transposición en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que está lejos de reducirse a ellos» *(Ib.,* p. 17). En otras palabras, el límite de la «difundidísima» hipótesis represiva (recuperada por Marcuse) consistiría en no haber comprendido que los mecanismos que ponen en el bando oficial el sexo también forman parte, si bien se mira, de un diseño estratégico total, aunque esté articulado microfísicamente, dirigido a dar importancia a la sexualidad y a favorecer una verdadera «explosión discursiva» en torno a ella: «Lo esencial es la multiplicación de los discursos sobre el sexo, en el campo de ejercicio mismo del poder: la incitación institucional a hablar de él, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder a oir hablar de él y a hacerlo hablar en la forma de la articulación explícita y de los particulares indefinidamente acumulados» *(Ib.,* página 20).

Este programa de «incitación» al *deseo* del sexo, a partir del siglo XIX ha acabado desembocando en una verdadera exasperación (en positivo) de éste, o sea en un imperativo a la sexualidad. En efecto, «creando aquel elemento imaginario que es el ‘‘sexo’’» *(Ib.,* p. 139) asumido como hecho de «significante único y significado universal» *(Ib.,* p. 137), el moderno dispositivo de sexualidad ha suscitado el «deso de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo en discurso, de formularlo en verdad. Ha constituido "el sexo" como deseable. Y esta deseabilidad del sexo fija a cada uno de nosotros en el imperativo de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder» *(Ib.,* p. 139). Tanto es así que esta voluntad de saber *sobre* el sexo, que de hecho funciona como medio para introducir efectos de poder en los contactos de placer entre los cuerpos (y de la cual es una manifestación el mismo psicoanálisis), en tiempos recientes se ha concretizado no sólo en una «monarquía del sexo», sino también en una promesa ficticia de «liberación» humana *a través* del sexo mismo: «Se evocan a menudo innumerables procedimientos a través de los cuales el Cristianismo antiguo nos había hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas estas astucias con las cuales, desde hace muchos siglos, hemos sido empujados a amar el sexo, con las cuales se ha hecho deseable su conocimiento, y precioso aquello que se dice de él; con las cuales hemos sido incitados incluso a poner en marcha todas nuestras capacidades para sorprenderlo, y atados al deber de extraer la verdad de él; con las cuales hemos sido inculpados por haberlo desconocido durante mucho tiempo. Es de estas astucias, de lo que, hoy, deberíamos sorprendernos. Y debemos pensar que un día, quizás, en otra economía de los cuerpos y de los placeres, ya no

se entenderá bien cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, han conseguido someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos al deber sin fin de forzar su secreto y de arrancar a esta sombra las confesiones más verdaderas. Ironía de este dispositivo: nos hace creer que de él depende nuestra "liberación"» *(Ib.,* ps. 141-42).

En verdad, advierte Foucault, mostrando cómo su objetivo polémico no es el sexo o la carne, sino el dispositivo y el deseo (artificial) del sexo, no hay que creer que, aceptando el sexo, se rechaza el poder; al contrario, se sigue en el hilo del dispositivo general de sexualidad. Es necesario liberarse de la institución del sexo si se quiere hacer frente a los pretextos del poder, con un vuelco táctico de los diversos mecanismos de la sexualidad, los cuerpos, los placeres, los saberes, en su multiplicidad y en su posibilidad de resistencia. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres» *(Ib.,* p. 140). Después de un intervalo de algunos años, nuestro autor, en el año mismo de su muerte (1948), publicó *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí.* En estos dos volúmenes, que constituyen la continuación de su investigación acerca de la sexualidad, Foucault ha cambiado, por lo menos en parte, el proyecto inicial de su obra, retrotayendo en el tiempo el objeto de su propia investigación. En lugar de partir de la pastoral católica —que deja de servir de punto de partida, para ser punto de llegada— Foucault parte ahora de la Grecia clásica, mostrando cómo en ella la esfera sexual no es separable de un núcleo de prácticas y de «tecnologías del sí» que conciernen al cuerpo y a la vida familiar y social. *El uso de los placeres (L'usage des plaisirs*) se mueve en el campo de la «moral», enfocando aquel ideal del dominio de sí que está en la cima de la escala de valores del mundo griego. *El cuidado de sí (Le souci de soi)* se detiene en la vida romana de los primeros siglos después de Cristo y estudia el paso del ideal helénico del «dominio de sí» al nuevo ideal del «cuidado de sí» *(cura sui*)— focalizando sus efectos en la vida de pareja, en el matrimonio y en las prácticas sexuales. La foucaultiana *Histoire de la sexualité* acaba con *Les aveux de la chair,* un volumen (hasta ahora inédito) referente al Cristianismo y a los Padres de la Iglesia.

Al término de la filosofía foucaultiana del poder y de la sexualidad no puede dejar de surgir, una vez más, la cuestión del «sujeto». En efecto, si por un lado Foucault ha querido ser el teórico de la muerte del hombre y ha querido pensar en el vacío del sujeto desaparecido —ahora ya disuelto, como «puñado de arena», por las prácticas anónimas del saber y del poder— por otro lado, sobre todo en los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad,* ha parecido prestar mayor «atención» al sujeto y a sus modalidades de autoconstitución, aunque sea a partir de

determinadas prácticas: «Una subjetividad sin Sujeto, por lo tanto, o sea un sujeto que actúa en el espacio de sus prácticas, que se constituye en el horizonte de sus problematizaciones: la figura propuesta por Foucault llega a ser al fin, en el *Uso de los placeres* y en *El cuidado de sí,* la de un sujeto que *se* edifica, *se* construye en sus prácticas... Sin su *libre* (noción insensata, sobre todo para el historiador) el sujeto, para Foucault, es con todo capaz de imaginación y de proyecto. El campo en el cual se ejerce esta continua transformación es precisamente el campo de las prácticas históricas. Se podría hablar entonces de constitución y de transformación histórica de sujetos únicos, de un conflicto interminable con el cual el sujeto reelabora y transforma las coordenadas de su subjetividad» (A. DAL LAGO, *Un metodo nella follia,* en AA. Vv., *Effetto Foucault,* Milán , 1986, p. 65). Tanto es así que nuestro autor, en un apéndice a un estudio de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, con una tesis que a algunos les ha parecido una especie de testamento filosófico, ha proclamado recientemente: «Debemos promover nuevas formas de subjetividad, renegando del tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante muchos siglos» (H. L. DREYFUS y P. RABINOW, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982, trad. francesa en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, 1985, ps. 301-302).

Sobre esta nueva problemática del pensamiento de Foucault —o sea sobre el «lugar del sujeto»— se ha fijado la atención de las críticas más recientes, en particular de las más sensibles al «efecto Foucault». Escribe, por ejemplo, Pier Aldo Rovatti: «Reaparece aquí la cuestión de la subjetividad, que a mí me parece el verdadero tema del último Foucault. Él ha mostrado, tanto describiendo el ''panopticon'' benthamiano como la historia de la "confesión", que la idea moderna de sujeto se producía como efecto de múltiples prácticas de poder y de saber y por lo tanto que se trataba de una "construcción" a despecho de todo mito fundador de la subjetividad. Pero él después ha afirmado que hoy el problema principal es el de localizar nuevas formas de subjetividad. ¿Cuáles pueden ser los rasgos de una identidad que se substrae a la "construcción" del sujeto? ¿Qué es un sujeto en la época de la microfísica de los poderes? Es hipotetizable que esta pregunta haya seguido trabajando durante mucho tiempo y silenciosamente entre las líneas de los libros y de los ensayos de Foucault; y que, al fin, a través de la vuelta a lo largo de la sexualidad y una retrotracción histórica más acá del nacimiento del individuo moderno, haya encontrado el camino, no para una respuesta, sino para dibujarse explícitamente en el centro de un horizonte teórico que parecía excluirla» (AA. Vv, *Effetto Foucault,* cit., p. 12).

Después de partir de una proclamación estructuralista de la muerte del hombre y del sujeto, el último Foucault parece, por lo tanto, arribar,

por lo menos a nivel de exigencia profunda (más que de un verdadero desarrollo doctrinal), a una post-estructuralística problemática de la subjetividad.

955. LACAN: EL «RETORNO A FREUD» Y LA REVOLUCIÓN COPERNICANA PSICOANALÍTICA.

JACQUES LACAN nación en París en 1901. Obtenida la licenciatura en medicina y la especialización en psiquiatría, se dedicó ante todo a estudios de psicosis paranoia y, más tarde, a la psicología de lo profundo. Su aparición en la escena psicoanalítica tuvo lugar en 1936, con la presentación, en el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional, celebrado en Marienbad, de un artículo sobre el «estadio del espejo». A partir de 1952 enseñó durante diez años en el Hospital de Saint-Anne (con un auditorio de médicos), pasando posteriormente a la École Nórmale. En 1964, cada vez más en polémica con el psicoanálisis oficial y con la *Société Françaisede Psychanalyse*, fundó la EFP (en un principio la *École Française de Psichanalyse* y después *École Freudienne de Paris*), una sociedad privada de investigación y de estudios analíticos, que se proponía una nueva fundación del psicoanálisis a través de un retorno a la «verdadera» doctrina de Freud. Después de 1966, gracias a la publicación, en un único volumen, de la mayor parte de sus trabajos, llegó a ser uno de los principales puntos de referencia de la cultura francesa, y fue saludado como uno de los «maîtres à penser» del estructuralismo. Desde 1968 dirigió la revista del EFP «Scilicet». Alrededor de su Escuela han gravitado numerosos estudiosos y seguidores procedentes del psicoanálisis, de la lingüística, de la filosofía y de la crítica literaria. Entre ellos recordamos psicoanalistas como J. Laplanche, J. B. Pontalis, F. Guattari; críticos como J. Kristeva; filósofos como G. Delueze y los llamados «Nouveaux Philosophes». Lacan murió en París el 9 de septiembre de 1981, poco después de haber disuelto, a causa de tensiones internas con los alumnos, su «École Freudienne» (que ha ejercido influencias notables también en Italia, dando origen a distintos grupos o escuelas).

La mayor parte de los trabajos de Lacan (seminarios, lecciones y conferencias) están contenidos en las novecientas páginas de los *Écrits*, que representan la principal fuente (aunque no exclusiva) de su pensamiento. Entre los artículos y ensayos no comprendidos en los *Écrits* recordamos: *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932). *Les formationsde l'inconscient* (1956-57) y los volúmenes del *Séminaire* (que incluyen los textos de los seminarios anuales que Lacan comenzó a publicar desde 1973).

Jacques Lacan ha estado en el centro de numerosas discusiones y polémicas, y ha aparecido contradictoriamente como «un genio del psicoanálisis» o como «un histrión de la pseudo-ciencia»; como «la mente que ha sabido abrir nuevos horizontes a la psicología de lo profundo» o como «el estudioso-impostor que ha traicionado a Freud y al psicoanálisis»; como «una de las más grandes figuras del pensamiento actual» o como un ''guru'' de éxito efímero», etc. Y aún hoy el debate está todavía abierto, aunque parte del público culto parezca haber relegado a Lacan y al lacanismo al museo de las ideas indescifrables y ya démodées, suscitando las protestas de aquellos estudiosos que ven en él «uno de los pensamientos más fuertes y desconocidos de nuestro tiempo» (C. CLÉMENT, *Vita e leggenda de Jacques Lacan,* trad. ital., Roma-Bari, 1982, p. 3). Cualquier juicio que se quiera expresar sobre Lacan, nos parece ciertamente, según lo que escribe Anika Rifflet-Lemaire *(Jacques Lacan,* Bruselas, 1970, trad. ital., Roma 1972, p. 297) que «él ha sabido poner la nave de su pensamiento en una audaz vanguardia; discutida, pero que no puede ser ignorada ni descuidada por quien actualmente quiera hablar de filosofía del hombre» o, por lo menos, de *historia* de la filosofía y de la cultura contemporánea.

La construcción psicoanalítica de Lacan resulta extremadamente compleja y se caracteriza en un lenguaje, o mejor, en un «estilo» —entre brillante y retorcido— que ha producido, por su coquetería manieristica y por su retórica obscura (degenerada, a nivel de escuela, en formas de barroquismo extremo) una verdadera fama de «ilegibilidad», que hará deplorar a muchos la ya mencionada tesis de Popper según la cual «mirar a la simplicidad y a la claridad es un deber moral de los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la pretenciosidad un delito» *(Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico,* Roma, 1983, p. 70). Por otra parte, su pensamiento manifiesta, para quién se interna en él con paciencia, una estructura lògica coherente que sirve, si no para extirpar por lo menos para reducir la *communis opinio* de su «incomprensibilidad». Dejando de lado programáticamente los aspectos más técnicos y «esotéricos» de su obra, pasaremos a reseñar algunos temas que retornan con mayor insistencia en sus trabajos, hasta el punto de poder considerarlos como «grandes ejes» del pensamiento de Lacan —los mismos, por otro lado, que presentan mayor importancia desde el punto de *vista filosófico*—. Nuestra exposición versará sobre todo en los *Écrits,* aunque teniendo directa o indirectamente presentes también las otras fuentes. Para facilitar la comparación con el texto original, que para un autor en el límite de lo «intraducibie» como Lacan resulta indispensable, mencionaremos, al mismo tiempo, la edición francesa y la italiana.

Desde el principio, Lacan ha querido ser una especie de «Lutero del psicoanálisis» (como ha sido definido) que intenta propugnar un «retor-

no a Freud» parecido al «retorno a Marx» que perseguirá Althusser. En efecto, Lacan acusa a la psicología tradicional, empezando por la praxis norteamericana del pscicoanálisis, de haber «traicionado» o «domesticado» la ruptura epistemológica de Freud, desviando su herencia científica hacia teorias y prácticas erróneas. En el interior de este proclamado retorno al Maestro, Lacan se ha propuesto efectuar una *nueva* lectura de Freud que, captando su *espíritu* auténtico (más allá de las trabas positivistas) fuera simultáneamente capaz de tener en cuenta los intrumentos más avanzados del saber contemporáneo, empezando por la lingüística y el estructuralismo. En virtud de tal operación, Lacan ha querido erigirse, en el ámbito del saber actual, en el hermeneuta genuino y el continuador legítimo de Freud. Esta declarada «fidelidad» al Maestro (duramente contestada por la Asociación Psicoanalística Internacional) se configura como una tesis recurrente —defendida hasta la paradoja— de la obra de Lacan. Tanto es así que en el último de sus «seminarios», él, dirigiéndose al público, sostenía: «C'est à vous d'ètre lacaniens, si vous voulez. Moi je suis freudien» («Seminario de Caracas», julio 1980, en *L'Ane,* n. 1, abril-mayo 1981, p. 30).

El «retorno a Freud» propuesto por Lacan encuentra uno de sus centros focales en la «revolución copernicana» (*révolution copernicienne*) iniciada por el padre del psicoanálisis mediante una obra de «dislocación» de la conciencia antitética a la perspectiva egológica y logocéntrica de la filosofía de Occidente. Dislocación gracias a la cual «el centro verdadero del ser humano no está ya en el mismo sitio que una entera tradición humanística le asignaba» *(Écrits,* París, 1966, p. 401; *Scritti,* trad. ital., a cargo de G. Contri, Turín, 1974, p. 391). De acuerdo con Freud en la opinión de que «el yo no es señor de su propia casa» y en considerar el inconsciente como la verdadera «estructura» y la auténtica «voz» del individuo, Lacan propone en efecto una especie de re-definición «anticartesiana» del hombre interpretada mediante algunas frases paradógicas: «pienso donde no soy, por lo tanto soy donde no pienso» («je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas»); no soy, allá donde soy el recreo de mi pensamiento; pienso en aquello que soy, allá donde no pienso pensar» *(Écrits,* p. 517; *Scritti,* ps. 512-13). En otros términos, negando que el hombre esté ante todo en el *cogito* (= allá donde él aparece como «el recreo del propio pensamiento» y allá donde «el ser está presente en la consciencia») y afirmando que el hombre mora preferentemente en el «inconsciente» (= allá donde él piensa pensar y allá donde el ser está substraído a la consciencia), Lacan, con su anti-cogito, sostiene por lo tanto —tras las huellas de Freud— que el individuo resulta vivido o habituado por una *x* locuente profunda (= el *És*), ante lo cual se encuentra en una situación de radical *sujeción:* «*"El hombre es hablado"* condensa todo el Freud de Lacan. Pero entonces, ¿quién es el

hablante? Si el Yo es destinado, Otro habla en el hombre: el Inconsciente, estructurado por el propio Lenguaje»; «El Yo, por su función puramente defensiva y por lo tanto narcisista, no es más que el sujeto *imaginario*, o sea *sujetado* sin verdadera autonomía o libertad por conflictos o por desconocimientos alienantes» (M. FRANCIONI, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Turín, 1978, p. 12).

Tanto es así que Lacan, destronando el yo de su pedestal tradicional y lanzando el último ataque freudiano al «narcisismo universal», escribe que «El Yo está estructurado exactamente como un síntoma. Es el síntoma humano por excelencia, la efermedad mental del hombre» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), París, 1975; Turín, 1978, p. 20). Antihumanismo estructuralista y antihumanismo freudiano forman por lo tanto, en nuestro autor, una misma cosa: «La importancia de Lacan —escribe Foucault a este propósito— consiste en haber demostrado cómo, a través del discurso del enfermo y de los síntomas de su neurosis, son las estructuras, el sistema mismo de su lenguaje —y no el sujeto— los que hablan» («La quinzaine Littéraire», 15 de mayo de 1966, n. 5). Esta doctrina de la primacía del inconsciente, y el correspondiente planteamiento antihumanístico, están acompañados, en nuestro autor, de la tesis de la primacía del orden simbólico, o sea la concepción según la cual el individuo está atravesado por una impersonal y omnipotente trama de símbolos y de significados que lo constituyen, pero que él no ha creado y que no domina nunca, siendo, más que la causa, su efecto o el producto: «Si el hombre llega a pensar el orden simbólico es porque él está del todo cogido *(il y est d'abord pris)* en su ser»; «el sujeto, si puede aparecer como siervo del lenguaje, lo es aún más de un discurso en cuyo movimiento universal su puesto está ya inscrito desde su nacimiento, aunque no sea más que en la forma de su nombre» *(Écrits*, p. 53; *Scritti*, p. 49); «Todos los seres humanos participan en el universo de sus símbolos, están incluidos en él y más que constituirlo lo sufren: son más sus soportes que sus agentes» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, cit., p. 198). Dicho de otro modo: el «significante» goza de una substancial «preeminencia» *(prééminance)* sobre el sujeto (cfr. *Écrits*, p. 39; *Scritti*, p. 36).

Estos rasgos del pensamiento de Lacan son los que más lo acercan a Lévi-Strauss y a su teoría del hombre como efecto de un código simbólico arraigado en las estructuras inconscientes de la psique (§944). En consecuencia, como escribe J. M. Palmier, «Es fácilmente comprensible la referencia que encontramos en los escritos de Lacan a las obras de Lévi-Strauss. A menudo éste, en el plano colectivo de las estructuras sociales, experimenta la misma verdad que el psicoanálisis descubre, continuamente, en el inconsciente del sujeto» *(Lacan, le Symbolique et l'Imaginaire*, París, 1972; *Guida a Lacan*, Milán 1975, p, 19).

956. LACAN: INCONSCIENTE Y LENGUAJE.

La tesis central del psicoanálisis de Lacan —sin duda la más conocida y la más característica de su obra— es aquella según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje: «el incosnciente es lenguaje» (Écrits, p. 866; *Scritti,* p. 871); «el secreto del inconsciente está en tener efecto de palabra, en ser estructura de lenguaje» *(Écrits,* p. 838; *Scritti,* 841); «el incosnciente está estructurado *como un lenguaje.* Y no se trata de una analogía, quiero decir verdaderamente que su estructura es la del lenguaje» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., p. 163). Pero si el inconsciente es palabra —«ça parle», «el Es habla», repite varias veces Lacan— y si «en él se mueve un material según leyes que son las descubiertas por el estudio de las lenguas positivas, o sea las lenguas que son o fueron efectivamente habladas» *(Écrits,* p. 594; *Scritti,* p. 589) resulta evidente que el psicoanálisis, para desarrollar de un modo adecuado su propia tarea de hermenéutica de lo profundo, deberá remitirse a la lingüística —según la explícita tesis sostenida por Lacan en el Congreso de Roma de 1953— «La lingüística aquí nos puede servir de guía, puesto que éste es su rol en el ápice de la antropología contemporánea, y no podremos permanecer indiferentes a ella» *(Écrits,* p. 284; *Scritti,* ppágina 277).

Aclarando el significado de su «ortodoxo» retorno a Freud, nuestro autor sostiene que su originalidad con respecto al fundador del psicoanálisis no consiste en su «descubrimiento» de la lingüisticidad del inconsciente, ya efectuada por el Maestro, sino en la cuidadosa utilización de los estudios actuales de la lingüística estructural, según el camino ya recorrido por Lévi-Strauss por lo que se concierne a la antropología. Preferentemente iluminadoras, a este propósito, son las declaraciones efectuadas a Pietro Caruso: «a cualquier nivel, cuando realiza un análisis del inconsciente, Freud hace siempre un análisis de tipo lingüístico. Antes de que la nueva lingüística naciera, Freud ya la había inventado. Vd. me pregunta en qué me diferencio de Freud: he aquí, precisamente en esto, en el hecho de que yo conozco la lingüística. Él no la conocía, no ha podido por lo tanto darse cuenta de que aquello que hacía era ya lingüística, y la única diferencia entre su posición y la mía está en el hecho de que yo, abriendo un libro suyo, digo enseguida: esto es lingüística. Puedo decirlo porque la lingüística ha nacido pocos años después del psicoanálisis. Saussure la ha comenzado poco después de que Freud, en su *Interpretación de los sueños,* había escrito un verdadero tratado de lingüística. Esta es mí "distancia" de Freud» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., ps. 163-64).

Aunque el Es «hable», su discurso según Lacan, se configura como «discurso de lo Otro». Del término *Otro* —y ésta es una de las muchas

dificultades de «lectura» de los *Écrits*— nuestro autor no ofrece una (explícita) definición formal, limitándose a utilizarlo en *varias* acepciones (aunque estrechamente ligadas entre sí). El Otro es a veces el orden simbólico y lingüístico en el cual el deseo, para expresarse, está obligado a moverse; a veces el incosnciente; a veces la intersubjetividad puesta en acto por el diálogo analítico; a veces la Madre o el Padre, etc. En la acepción freudiana más importante el Otro es por lo tanto el inconsciente en cuanto *otro* del sujeto consciente: «Nous enseignons suivant Freud que l'autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient...» («nosotrso enseñamos siguiendo a Freud que el Otro es el lugar de la memoria, descubierto por él bajo el nombre de inconsciente...»; *Écrits, p.* 575; *Scritti,* p. 571). En efecto, desde el punto de vista de la vida consciente, el Es no puede dejar de asumir la forma de un discurso o de un mensaje procedente de «otro lugar» (el Es como lugar del olvido y del remordimiento y, al mismo tiempo, como registro de «otra» memoria). En otros términos, el Otro, desde este punto de vista, se configura como «la subjetividad impersonal del Inconsciente — estructurado por leyes objetivas—, agente "desde aquí" de la ficción del "Yo"» (M FRANCIONI, ob. cit., p. 22).

En cuanto «discours de l'Autre» (recordamos que Freud ya había denominado el inconsciente *eine andere Schauplatz*, o sea como «otra escena» respecto a la escena de la consciencia correspondiente), el Es resulta indescifrable para la cotidianidad consciente del sujeto: «¿Cuál es, pues, este otro —escribe Lacan con un giro de frase que parece recuperar, en clave psicoanalística, la temática platónica y agustiniana del "huésped secreto"— al cual estoy atado más que a mí, si en los más íntimos pliegues de mi identidad es él quien me agita a mí mismo?» *(Écrits,* p. 524; *Scritti,* p. 519). Tanto es así que presisamente para descodificar el ignoto lenguaje del Otro ha surgido el psicoanálisis, o sea «una ciencia nueva, que es la ciencia de un nuevo objeto: el inconsciente» (L. ALTHUSSER *Freud et Lacan* en *Positions*, París, 1976, trad. ital., Roma 1977, n. e. 1981, P. 9). Ciencia de geroglíficos psíquicos de la que Freud, según Lacan, representa el inmortal Champollion. En esta técnica decodificadora del Es —que habla porque sufre, y cuanto más sufre más habla— el psicoanálisis es en efecto una «auscultación» programática de la vida psíquica profunda que brota del presupuesto según el cual la única vía a la verdad del inconsciente es el lenguaje: «Que el inconsciente, se diga por sí mismo, tal es pues el proyecto lacaniano» (A KREMER-MARIETTI, *Lacan et la rhétorique de l'inconscient,* París, 1981, trad. ital., Roma, 1978, p. 170).

Afirmando que «la verdad sólo puede decirse a medias» y que «no existe ningún meta-lenguaje, porque todos los llamados meta-lenguajes tienen necesidad del lenguaje para expresar alguna cosa», Lacan lo que pretende es repetir la tesis de la *primacía del lenguaje* y el hecho de que

el inconsciente se manifiesta sólo a través del lenguaje y como lenguaje. Dando por sentado que el incosnciente es «deseo que llega a ser lenguaje» salta a un primer plano la necesidad ya mencionada de un psicoanálisis lingüístico debidamente equipado para penetrar en los laberintos del «obscuro hablar» del Es, o sea de una psicología que emancipándose definitivamente de «toda filosofía salida directamente del *Cogito» (Écrits,* p. 93; *Scritti,* p. 87) pueda proporcionar una descripción «científica» del sujeto aun más rigurosa que la de Freud. Y esto en virtud de una especie de «estilística estructural del inconsciente» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo,* cit., p. 146)., elaborada con los instrumentos actuales de la lingüística, de la logística y del cálculo combinatorio.

Obviamente, la realización de tal proyecto presupone la certeza —vital para todo psicoanálisis y para el de Lacan en particular— de que el discurso del inconsciente se trasluzca de algún modo a partir de la trama y de las afecciones del discurso consciente, a través de las llamadas «formaciones del inconsciente» (salidas ingeniosas, lapsus, sueños). En efecto, desde el punto de vista de nuestro autor el discurso humano se parece a aquellos manuscritos que tienen dos textos, uno de los cuales ha sido cancelado y recubierto por otro, de modo que el primero puede ser vislumbrado sólo a través de los *errores* del segundo, o sea a través de los «agujeros de sentido» del discurso consciente: «la verité de l'inconscient est dès lors à situer *entre les lignes»* («la verdad de la inconsciencia debe situarse *entre las líneas»*, *Écrits,* p. 437, *Scritti,* p. 429). De ahí las conocidas caracterizaciones lacanianas del inconsciente: «El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que desde alguna parte (sobre otra escena, ecribe él) se repite e insiste en interferir en los cortes ofrecidos por el discurso efectivo y por la cogitación que informa» *(Écrits,* p. 799; *Scritti,* p. 801; cursivas nuestras); «el inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividuai que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente» *(Écrits,* p. 258; *Scrìtti,* p. 252); «el incosnciente es aquel capítulo de mi historia que está marcado por un blanco o ocupado por una mentira: es el capítulo censurado» *(Écrits,* p. 259; *Scritti,* página 252).

De ahí las igualmente conocidas caracterizaciones lacanianas del síntoma: «El síntoma aquí es el significante de un significado arrancado de la consciencia del sujeto. Símbolo escrito en la arena de la carne y sobre el velo de Maya, participa del lenguaje a través de la ambigüedad semántica que ya hemos puesto de relieve en su constitución» *(Écrits,* p. 280; *Scritti,* p. 274); «el síntoma se resuelve por entero en un análisis de lenguaje, puesto que él mismo está estructurado como un lenguaje, es lenguaje cuya palabra debe ser liberada» *(Écrits,* p. 269; *Scrìtti,* p. 262). Tanto es así que la locura es «la libertad negativa de una palabra

que ha renunciado a hacerse conocer» (*Écrits*, p. 279; *Scritti*, p. 273). En consecuencia, si bien la verdad del Es se esconde bajo miles de formas y parecidos, ella, gracias al psicoanálisis, puede ser sacada a la luz: «la verdad se puede encontrar; casi siempre está ya inscrita en otros sitios. Esto es —en los movimientos: Y este es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de la neurosis en el cual el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez tomada puede ser destruida sin grave pérdida; — en los documentos de archivo, también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables al igual que ellos, cuando no conozco su procedencia; — en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es conocido, así como a mi estilo y a mi carácter; — en las tradiciones, y desde luego en las fábulas que de forma heroicizada vehiculan mi historia; — en la huellas, en fin, que de esta historia conservan inevitablemente las distorsiones, hechas necesarias por la unión del capítulo adulterado con los capítulos que lo encarnan, y de las que mi exégesis establecerá el sentido (*Écrits*, p. 259; *Scritti*, ps. 252-53).

En su intención de descifrar la «retórica del inconsciente», Lacan, remitiéndose a Jakobson, asocia los mecanismos del inconsciente ilustrados por Freud a los procedimientos retóricos de la metáfora y de la metonimia: «los mecanismos descritos por Freud como los del proceso primario, en el cual el inconsciente encuentra su régimen, corresponden exactamente a aquellas funciones que dicha escuela [la lingüística estructural] entiende que determinan las vertientes más radicales de los efectos del lenguaje, esto es, la metáfora de la metonimia...» (*Écrits*, ps. 799-800; *Scritti*, ps. 801-802). En particular, nuestro autor aproxima la *metáfora* (figura retórica con la cual se indica un objeto con el nombre de otro objeto que tiene con el primero relaciones de semajanza) a la *condensación* (proceso psíquico a través del cual distintas ideas o imágenes son expresadas por una sola palabra o imagen); y la *metonimia* (figura retórica que consiste en nombrar una cosa o una persona, en lugar de con su nombre propio, con el nombre de otra cosa o persona que tenga con ella una relación de dependencia o de continuidad) el *desplazamiento* (proceso psíquico a través del cual se produce la substitución de una idea o de una imagen por otra con la cual la primera está conectada asociativamente. Como podremos constatar, los conceptos de metáfora y de metonimia resultan fundamentales para comprender los avatares del «deseo» y de la «demanda» (§959).

957. LACAN: EL «ESTADIO DEL ESPEJO» Y LA DOCTRINA DE ACCESO A LO SIMBÓLICO.

Junto a los fundamentos teóricos y metodológicos a los que se ha aludido en el capítulo anterior, las temáticas lacanianas que han tenido mayor

resonancia son las que se refieren a la «fase del espejo» y la estructuración del sujeto a través del acceso al simbólico. La doctrina del «estadio del espejo» —propuesto por Lacan en el 14° Congreso Internacional de Psicoanálisis de Marienbad de 1936 y posteriormente reelaborada en el 16° Congreso Internacional de Zurich en 1948— representan la primera aportación importante de nuestro autor a la psicología de lo profundo. Por «estadio del espejo» (*stade du miroir)* Lacan entiende aquella fase de constitución del ser humano, que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses, en la cual el niño aún en un estado de inmadurez biológica y de incoordinación motriz, anticipa, con una imagen visiva, la totalidad del propio cuerpo, tomando progresivamente conocimiento de sí mismo (cfr. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, tette q'uelle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* ahora en *Écrits*, ps. 93-100; *Scritti*, ps. 87-94).

Este proceso de captación visual de su propio cuerpo como totalidad unitaria, con toda la mímica o el atareamiento gozoso que lo acompaña, tiene lugar mediante una identificación del niño con su propio símil (la madre, otro niño, etc.), o bien mediante la propia imagen «especular», como indica el mismo nombre de la fase estudiada por nuestro autor: «Parece que una imagen impacto a Lacan, indicándole este descubrimiento: la de una niña que, desnuda delante de un espejo, se mira e indica con la mano su carencia fálica» (J. M. PALMIER, ob. cit., página 20).

El reconocimiento de sí mismo, en el cual culmina la experiencia del espejo puede ser articulado y resumido en tres fases fundamentales (cfr. A. RRIFFLET-LEMAIRE, p. 221 y sg.). En primer lugar el niño, acompañado por un adulto delante de un espejo, confunde la imagen reflejada con la realidad, intentando coger la imagen y mirar detrás del espejo. En segundo lugar, el niño comprende que el otro que está en el espejo es una imagen y no un ser real, por lo que ya no intenta cogerlo. Por fin, no sólo entiende que el reflejo es una imagen, sino que esta imagen es la *suya*, distinta de la del adulto (con la cual la confundía inicialmente). Paralelamente a este proceso de autorreconocimiento en el espejo, el niño mantiene, en relación con otro de su misma edad, una actitud típica de «transitivismo identificatorio y narcisístico»: el niño que ve caer a su compañero llora, el que pega dice que ha sido pegado. El niño que ve que un amigo lo imita, que ve a un compañero tomar alguna cosa, trata de cogerla empezando la disputa verbal: «es mío, no es tuyo», etc.

Esto significa que todo el estadio del espejo tiene lugar dentro de la dimensión de aquello que Lacan denomina *lo imaginario* y que él caracteriza como una «relación dual» de confusión entre sí y el otro (que sirve como duplicado fantasmagórico de sí). En efecto, es a través de la imagen de lo parecido que el sujeto, por un mecanismo de identificación se

relaciona consigo mismo: «Es necesario comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el pleno sentido que el análisis da a este término: o sea como la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, —cuya predestinación a este efecto de fase está ya indicada por el uso, en la teoría, del antiguo término de *imago*» *(Écrits,* p. 94; *Scritti*, p. 88). El estadio del espejo, globalmente considerado, se configura por lo tanto como un primer boceto del yo, esto es, como un primer esbozo de subjetividad a través del imaginario. Su importancia, desde el punto de vista de Lacan, es doble. Ante todo, la experiencia subyacente en la fase del espejo representa un primer paso en la adquisición de una totalidad funcional de sí mismo. Parece, en efecto, que el niño, al principio, en virtud de su «impotencia motriz» (*Ib.*), o sea de su incompleta madurez neuro-muscular, no tiene experiencia de su cuerpo como de una totalidad unitaria, sino que lo percibe roto y fragmentario, como lo atestigua el llamado «fantasma del cuerpo disgregado», presente por ejemplo en los sueños o en las psicosis esquizofrénicas. En segundo lugar, la experiencia subyacente en la fase del espejo está en la base del carácter «imaginario» del yo, constituido desde el principio como «yo ideal» y «tronco de las identificaciones secundarias» (Écrits, p. 94; *Scritti,* p. 88). Como tal, él abre el camino al futuro de ficciones y al «destino enajenante» del yo *(Écrits, p.* 95; *Scritti*, p. 89), obligado a vivir en virtud de una dialéctica ininterrumpida de identificaciones narcisísticas con imágenes exteriores. El «stade du miroir» aun representando un primer embrión de subjetividad, se sitúa aún por entero en el interior del imaginario y de la relación dual. La formación de la subjetividad verdadera y propia tiene lugar mediante el simbólico, al cual se *accede* mediante el proceso del complejo de Edipo (que también en Lacan, como en Freud, tiende a configurarse, utilizando una expresión de Laplace y Pontalis, como uno de los principales ejes de referencia de la teoría y de la psicología psicoanalística).

Lacan, en sus seminarios sobre *Lesformations de l'inconscient* («Bulletin de Psychologie» 1956-57) articula la lúcida del Edipo en tres tiempos (cfr. la brillante lección de A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., ps. 115-26). El primer momento coincide con la relación dual madre-hijo, cuando el niño no desea solamente el contacto y los cuidados de la madre, sino que quiere ser todo para ella, o sea la totalidad de aquello que le falta: el falo. En otras palabras, el niño vive como deseo del deseo de la madre y para satisfacerlo se identifica con el objeto mismo de tal deseo, o sea con el falo: «El niño, además, en cuanto falo, desea dormir con ella. Y basta con que la madre favorezca, aunque sea poco, satisfacer su actitud con este deseo, para que el niño esté maduro para la perversión» *(Ib.,* p. 115). Por lo cual se puede decir que en esta fase el niño, reconociéndose, a través de una fusión no-distinta con la madre y su deseo, no es

un «sujeto», sino una carencia, un nada, un cero. En segundo lugar tenemos la intervención aguafiestas del padre, que priva al niño del objeto de su deseo y a la madre del objeto fálico a través de la doble imposición: «no te acostarás con tu madre» (dirigida al niño) y «no reintegrarás tu producto» (dirigida a la madre). El niño se encuentra de este modo ante la Prohibición y encuentra la ley del padre, el cual, separando la pareja madre-hijo y prohibiendo su unión, pone en marcha una especie de «castración simbólica» del niño. De esta segunda etapa nace la tercera: la de la identificación con el padre.

Esta última etapa supone para el niño acceder al «Nombre-del-Padre». Un término con el cual Lacan no entiende el padre real, sino *la función* del padre, o sea aquella entidad simbólica —de la cual el padre es sólo la encarnación contingente— que opera también en el caso de un padre ausente o muerto y que puede estar representada también por distintas figuras de parientes. Ahora, hasta que el niño reconozca la Palabra del Padre necesita que la Ley sea seguida por la madre. Identificándose con el padre, el niño acaba por «ser» el falo y se convierte en aquel que «tiene» el falo, asumiendo de este modo su propio rol masculino y dirigiéndose hacia la superación del complejo de Edipo. Viceversa, si la prohibición paterna no es reconocida, por el niño o por la madre, el sujeto se sigue identificando con el falo y sometiendo a la madre. Obviamente el proceso edipico presenta también una específica dinámica en femenino —que al principio coincide freudianamente con el masculino, en cuanto al deseo de *ser* el falo es idéntico para los dos sexos— para después distinguirse de él sólo a continuación, en relación con la asunción del «tener» o del «no tener» el falo. En otros términos, como escribe Althusser (que ha sido amigo, paciente y estudioso de Lacan), «el niño cuando vive y resuelve la situación trágica y benéfica de la castración, acepta el hecho de *no tener* el mismo derecho que su padre, y en particular de no tener el derecho de su padre sobre la madre, que se revela entonces como dotada del intolerable estatuto de doble untilización: madre para el niño, esposa para el padre; pero aceptando no tener el mismo derecho que su padre tiene la garantía de que un día lejano, cuando él también será adulto, tendrá el derecho que ahora le es negado a causa de su falta de "medios". Tiene solamente un pequeño derecho, que se volverá grande si él mismo es capaz de hacerse grande "aceptando comer toda la sopa". La niña, por su parte, cuando vive y asume la situación *trágica y* benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho que su madre, acepta por lo tanto doblemente no tener el mismo derecho (falo) que su padre, puesto que tampoco su madre lo tiene (no tiene el falo, en cuanto mujer, porque es mujer, y acepta al mismo tiempo no tener el mismo derecho que su madre, o sea no ser aún una mujer como su madre. Pero gana en compensación un pequeño derecho: el de ser una niña, y las promesas

de un gran derecho, el pleno derecho de ser mujer, cuando será adulta, si es capaz de hacerse grande aceptando la ley del orden humano *(db.* cit., p. 25).

La resolución del Edipo coincide con la auto-constitución del sujeto, o sea con su ingreso en el orden del símbolo, del lenguaje y de la civilización. En efecto, con la aceptación de la prohibición paterna el individuo entra, de derecho, en la constelación familiar y se convierte en miembro reconocido de la sociedad, transformándose, de pequeño animal engendrado por un hombre y una mujer, en un auténtico ser humano. Paralelamente, el niño adquiere pleno uso de! lenguaje que le proporciona ante todo la categoría gramatical de la propia individualidad (categoría que él adquiere progresivamente, en cuanto al principio se limita a indicarse a sí mismo utilizando el nombre seguido del verbo en tercera persona del singular. Sólo a continuación consigue hablar de sí mismo como «yo», conjugando el verbo en la primera persona).

En sintonía con gran parte de la cultura actual, Lacan repite pues —y se esfuerza en demostrar psicoanalíticamente— que el hombre se hace sólo en virtud de su entrada en el orden «simbólico» de la lengua y de la sociedad. Por lo demás, Palabra y Ley, Discurso y Norma resultan estrechamente conectados, en cuanto aquello que pertenece a la sociedad (tabús, creencias, etc.) aparece como lingüísticamente expresado, y aquello que pertenece al lenguaje aparece como socialmente significante. A su vez, lenguaje y sociedad presuponen ambos el símbolo: «L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme» («El hombre habla, pero es el símbolo lo que lo ha hecho hombre», *Écrits*, p. 276; *Scritti*, p. 269). Pero el acceso al símbolo, como hemos visto, tiene lugar a través del Edipo. En consecuencia, Lacan, de acuerdo con Lévi-Strauss, ve en la Prohibición edipica (que se especifica en la prohibición del incesto y en la exogamia) la condición misma de la vida social y del orden simbólico sobre el cual se rige: «La Ley primordial es por lo tanto la que regulando la alianza superpone el reino de la cultura al reino de la naturaleza, a merced de la ley del emparejamiento» *(Écrits*, p. 277; *Scritti, p.* 270), «es en el *nombre del padre* que debemos reconocer el soporte de la función simbólica, que desde el principio de los tiempos históricos identifica la propia persona con la figura de la ley» *(Écrits*, p. 278; *Scritti,* p. 271). En conclusión, la familia, en cuanto estructura simbólica, «manifiesta una superación de las leyes naturales de la reproducción instaurando la Cultura. Y no sólo esto, sino que ella, por sí sola, permite a cada uno conocer quién es, y en una promiscuidad total, nadie podría ser llamado padre, hijo o hermana, y por lo tanto no podría tampoco "situarse" y reconocer a los otros en el lugar particular que ocupan. En este sentido, el nombre, como elemento que vehicula las relaciones de proximidad, es una prueba de reconocimiento recíproco entre los individuos» (A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., p. 95).

Hasta ahora hemos hablado del imaginario y del simbólico (y de sus mutuas relaciones) sobreentendiendo una especie de estructuración diàdica del sujeto. En realidad conviene recordar —(cfr. G. BOTTIROLI, *Strutturalismo e strategia in Jaques Lacan. Un ' interpretazione della «Lettera rubata»* en «Aut-Aut», n. 177-78, mayo-agosto 1980 e *Interpretazione e strategia,* Milán, 1987)— que Lacan razona siempre dentro de un sistema triàdico. Él habla en efecto de tres «registros» en los que se estructura el campo psicoanalítico: el Imaginario, el Simbólico y el Real. Registros que están en la base del estudio sobre «La carta robada» (con los cuales comienzan los *Écrits)* y de los que él, también en los *Seminarios,* reveindica el rol psicoanalítico decisivo: «Sin estos tres sistemas de referencia es imposible entender nada de la técnica y de la experiencia freudiana» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud,* cit., p. 91). La existencia de un triple registro psicoanalítico no excluye sin embargo la ya mencionada preeminencia y centralidad del simbólico, en cuanto tanto el imaginario como el real (en sus distintos matices y acepciones) están sometidos ambos a aquello que nuestro autor llama la «toma del simbólico» (*prisedu symbolique*), o sea «la omnipresencia... de la función simbólica» *(Écrits,* p. 415; *Scritti,* p. 406). En efecto, escribe Lacan, «este real, no tenemos ningún otro medio de aprehenderlo —en todos sus planos, y no sólo en el del conocimiento— si no es gracias a la mediación del simbólico». *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-55), París, 1978, p. 122; cfr. G. BOTTIROLI, ob. cit., p. 111).

A su vez, «las imágenes están ya sujetas a un simbolismo inconsciente» *(Écrits,* p. 728; *Scritti,* p. 724) y «ninguna formación imaginaria es específica, ninguna es determinante en la estructura y en la dinámica de un proceso... estamos condenados a perder una y otra cuando, con la esperanza de llegar mejor al meollo, nos queremos despreocupar de la articulación simbólica, descubierta por Freud al mismo tiempo que el inconsciente, y que en efecto le es consubstancial: en su referencia metódica al Edipo él nos significa precisamente la necesidad de tal articulación» *(Écrits,* p. 546; *Scritti,* p. 542). Tanto es así que el mismo momento del imaginario pre-edípico «en el cual el niño *vive* su relación inmediata con un ser humano (la madre), sin reconocerla prácticamente como relación simbólica como en efecto es (relación de un niño humano con una madre humana) — está señalado y estructurado en su dialéctica por la dialéctica misma del orden simbólico, o sea del orden humano, de la normativa humana... Allá donde una lectura superficial o condicionada de Freud no veía más que una infancia feliz y sin ley... Lacan muestra la eficacia del orden, de la ley que desde el principio está a la espera del nacimiento del hombre a partir de todo pequeño, y se apodera de él des-

de su primer lloro para asignarle un puesto y un rol; en resumidas cuentas, un destino forzoso» (L. ALTHUSSER, ob. cit., ps. 22-23).

958. LACAN: LA SUBJETIVIDAD COMO «SPALTUNG». PSICOANÁLISIS Y VERDAD.

La estructuración del sujeto a través del Edipo y el simbólico está acompañado de otros dos sucesos estrechamente ligados entre sí: la división (o «Spaltung») del sujeto y la llegada de la trama del inconsciente. Según Lacan, el acceso al orden simbólico-lingüístico comporta inevitablemente una «hendidura» del sujeto, o sea aquel fenómeno que él denomina con los términos franceses «fente» o «refente», o bien el término freudiano «Spaltung» del alemán *Spalte*: roto). La «Spaltung» es la escisión entre el psiquismo inconsciente y el psiquismo consciente del sujeto, que, mediatizándose a través del discurso, destruye la relación inmediata de sí mismo a sí mismo que lo caracterizaba en la fase prelingüística y presimbólica. Esto sucede en cuanto la utilización del símbolo y de la palabra (que no son nunca aquello que representan) postula de por sí una *ruptura* entre lo vivido y el signo que lo alude: «El símbolo, resume A. Rifflet-Lemaire, es distinto de aquello que representa, y es su condición: por lo tanto, el sujeto llamado "Juan", que se traduce "yo" en el discurso, si por un lado se salva gracias a esta denominación que lo inserta en el circuito del intercambio, por el otro se pierde a sí mismo. Cualquier relación mediata impone una ruptura de la continuidad inaugural de sí mismo a sí mismo, de sí mismo al otro y al mundo» (ob. cit., p. 100). En efecto, apenas el sujeto se nombra, se produce automáticamente una diferenciación entre el "Yo", sujeto del enunciado, y el Yo, sujeto de la enunciación, o sea la circunstancia que caracteriza la Spaltung, entendida como la «escisión del sujeto que se opera por cada intervención del significante: la del sujeto de la enunciación del sujeto del enunciado» (*Écrits*, p. 770; *Scrìtti*, p. 770); «"Soy aquello que pienso, por lo tanto soy" separa el "soy" existencial del "soy" del sentido. Esta *refente* debe ser considerada fundamentalmete y como el primer brote de la remoción inicial» (*Réponsesà des étudiants en Philosophie sur l'objet de la psychanalyse*, en «Cahiers pour l'Analyse» 1966, número 3).

Por un lado, esta separación o *Ichspaltung* del sujeto señala el llegar del sujeto a sí mismo: «*Sèparar, séparere,* tiene su final en *se parere*, generarse por sí mismo» (*Écríts*, p. 843; *Scritti*, p. 846). Por otro lado determina una coincidencia imposible entre el sí profundo y el sí del discurso consciente, el cual se convierte en un *"rebus"* detrás del cual se esconde el *verdadero* sujeto parlante (parafraseando a Lacan, podría-

mos por lo tanto decir que, en virtud de la Spaltung, el cartesiano *larvatus prodeo,* «avanzo disfrazado» resulta ser el destino mismo del hombre). El hecho de la *Spaltung* —que el psicoanalista, en su praxis, encuentra «de un modo, por así decir, cotidiano» *(Écrits,* p. 855; *Scritti,* p. 859)— es el hecho mismo del inconsciente, en cuanto la división del sujeto a la cual remite está acompañada de la afirmación de la trama metaconsciencial del Es. Tanto es así que «la *Urverdrängung* [remoción originaria] sobre la cual Freud ha insistido siempre» aparece conexa constitutivamente a la «reduplicación del sujeto que el discurso provoca» *(Écrits,* p. 710; *Scitti,* p. 707); cursivas nuestras), en cuanto «en cuanto es en esta reduplicación (*redoublement*) del sujeto de la palabra donde el *inconsciente* como tal halla el modo de articularse» *(Écrits,* p. 711; *Scritti,* p. 708; cursivas nuestras).

Por lo cual, cuando Lacan sentencia que «el inconsciente es lenguaje» además de decir que el inconsciente se da *como* lenguaje, quiere afirmar también que el lenguaje es la condición misma del inconsciente, en cuanto es el lenguaje, o el mundo simbólico en general, quien crea el inconsciente, reduplicando el sujeto en dos planos: «En general el inconsciente es en el sujeto una escisión del sistema simbólico, una limitación, una enajenación inducida por el sistema simbólico» *(Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I,* cit., p. 244). La fractura y la desigualdad entre lenguaje consciente y lenguaje inconsciente, subyacentes en la *spaltung* del sujeto tienen una expresión gráfica en aquello que Lacan denomina «el algoritmo saussuriano», del cual proporciona la siguiente representación esquemática:

$$\frac{S}{s}$$

precisando que «se lee: significante sobre significado, donde el "sobre" responde a la barra que separa sus dos etapas» *(Écrits,* p. 497; *Scritti,* p. 491). Este gráfico (nótese su inversión espacial respecto al original del lingüista ginebrino, que sitúa el concepto o el significado arriba y la imagen acústica o el significante abajo) es el fruto de una continuación de Saussure a la luz de la teoría de Lacan. En efecto, mientras Saussure, encerrando la señal en una elipse, quiere aludir a la presencia de una correspondencia paralela variable entre *s* y S, Lacan, insistiendo en la barra (o mejor: barrera) de la fracción que separa *S y s,* quiere subrayar la distinción permanente que divide el significante (conjunto de los elementos materiales del lenguaje: la letra o los sonidos) y el significado (el sentido de nuestra experiencia transmitida con el discurso). En otros

términos, significante y significado, según Lacan, se configuran como dos redes, cuyas relaciones no se corresponden (cfr. *Écrits,* ps. 414-15; *Scritti*, ps. 404-05), en cuanto el significado, aun exteriorizándose en la globalidad de los sucesivos significantes, no se sitúa en ningún lugar del significante: «Se puede decir por lo tanto que es en la cadena del significante donde el sentido *insiste,* pero que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación de que es *capaz* en aquel mismo momento *(Écrits,* p. 502; *Scritti,* p. 497).

Pero si la letra y el sentido no se corresponden puntualmente, y si la doble serie que se constituye adquiere su propia sifnificación sólo en la correlación y en la oposición de los términos peculiares a *cada* serie, «se impone por lo tanto la noción de un deslizamiento incesante del significado bajo el significante» *(Écrits, Ib.; Scritti, Ib.*). La razón de este «glissement» es precisamente la *Spaltung* del sujeto y el correspondiente proceso de *remoción* que lo gobierna. En efecto, mediante el espesamiento de la línea de fracción entre *S y s,* transformada por él, como hemos visto, en una «barra», Lacan ha querido aludir, entre otras cosas, a la «discordancia entre el significado y el significante determinada por cualquier censura de origen social» *(Écrits,* p. 372; *Scritti,* p. 364). Discordancia que está estrechamente ligada a la tesis del predominio y de la autonomía del significante, el cual, con sus mecanismos asociativos (piénsese por ejemplo en los sueños) actúa separadamente de su significación y sin el conocimiento del sujeto.

En consecuencia, en el fondo del específico «saussurenismo» de Lacan, resalta la sombra de una imposible unificación terminal del significante con el significado, a la cual corresponde la fallida unificación de toda una serie de relaciones diádicas (psicológico-biológico, consciente-incosnciente, palabra-cosa, etc.; cfr. M. FRANCIONI, ob. cit., p. 27). Además, en el fenómeno de la *Spaltung* subyace una neta escisión entre naturaleza y cultura. En efecto, contrariamente a Lévi-Strauss, que tiende a trasladar la cultura a la naturaleza y a evitar cualquier contraposición entre los dos niveles de realidad (§947), Lacan considera la cultura como una especie de *traición* de la naturaleza, o sea un orden no auténtico de significantes en el que el hombre se *enajena* de sus matrices originarias: *«La parte verdadera y esencial de la personalidad es aquello que está bajo la máscara, aquello que ha sido separado,* es decir la Naturaleza, vejada por una fuerza superior, mientras que si nos detenemos en la máscara, esto es, en el discurso, en el Yo y en el comportamiento social, el sujeto prolifera bajo las múltiples formas que se le dan, o que se le imponene. Formas que son fantasmas, reflejos del ser verdadero...» (A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., p. 101).

A esta división entre hombre y naturaleza, debida al lenguaje y a la normativa social, corresponde una análoga división entre hombre y ver-

dad. En efecto, en virtud de la *Spaltung* y del acceso al simbólico, el hombre puede constituirse como sujeto solamente a condición de establecer al mismo tiempo, entre sí y la verdad, entre discurso consciente y discurso inconsciente, alguna línea de fracción —bajo pena de anularse como sujeto—. Pero el hecho de que el hombre esté obligado a permanecer «a distancia» de la verdad, la cual «vaga sobre las ruinas donde los hombres no la buscan: en los sueños, en palabras ingeniosas, en el juego de palabras» (A. KREMER-MARIETTI, ob. cit., p. 172). Y el hecho de que el psicoanálisis esté inducido a presuponer una serie de «divisiones» nunca completamente superadas entre significante y significado, yo y Es, simbólico y real, psicológico y biológico, etc. ¿autoriza a hablar de Lacan como de un teórico de la cita fallida con la verdad» o de un «filósofo de la Ausencia?». Una formulación de este tipo —que corre el riesgo de hacer de Lacan el defensor de una forma de psicoanálisis destinada a terminar en un vulgar suicidio del mismo psicoanálisis— nos parece que se corresponde poco con la obra *efectiva* de nuestro autor. Tanto es así que A. Rifflet-Lemaire —que con todo insiste en la «captura» "imposible" por el hombre de la Verdad» (ob. cit., p. 73), en la Verdad que «se substrae al lenguaje» (*Ib.*), en la «distorsión irreductible entre el significante y el significado» (*Ib.*, p. 74), en el hecho de que «El significado final buscado está radicalmente excluido del pensamiento, desde el momento en que el depende de una dimensión inconmensurable, esto es, de lo Real» (*Ib.*), sobre la tesis por la cual «en el nivel de las ciencias, de los intercambios intelectuales entre hombres, en efecto el círculo no se cierra nunca, como lo demuestran siglos de ciencia y de filosofía humana, lanzadas a la inútil búsqueda de una verdad que el lenguaje rechaza» (*Ib.*, p. 138)— en un cierto punto escribe: «Esta filosofía del lenguaje y de la limitación de la ciencia ¿es entonces redicalmente pesimista? Ciertamente no, puesto que el propio Lacan continúa en la búsqueda del saber. Pero ¿lo es talvez para nosotros, discípulos o alumnos, que simplemente vehiculamos el pensamiento del Maestro? Lacan piensa que realmente es así» (*Ib.*, p. 153).

Por lo demás, proponer de Lacan una lectura «sintomal» de tipo pesimística, o en clave de «ontología negativa» ¿no significa traicionar el sentido mismo de aquel «retorno a Freud» del cual él se ha hecho pregonero, en la convicción, nunca negada, del psicoanalista como «maestro de la verdad»? El descubriento de Freud, escribe Lacan en *La cosa freudiana,* «pone en cuestión la verdad, y no hay quien la verdad no le afecte personalmente. Reconoced que es un discurso bien extraño éste, echamos a la cara esta palabra que pasa por tener casi mala fama, y proscrita por las buenas compañías. Pregunto sin embargo si tal palabra no esté inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica *(au cour méme de la practique analytique)*, puesto que ésta siempre está rehaciendo el

descubrimiento del poder de la verdad *(du pouvoir de la vérité)* en nosotros y hasta en nuestra carne» *(Écrits,* p. 405; *Scritti,* p. 395). Tal verdad («sin la cual no es posible distinguir el rostro de la máscara, y fuera de la cual parece no haber otro monstruo que el laberinto mismo» *(Écrits,* p. 406; *Scritti,* p 396), tiene como fundamento su misma palabra: «Yo soy, por lo tanto, para vosotros, el enigma de aquél que se substrae apenas ha aparecido... Pero hará que vosotros me encontréis allá donde estoy, os enseñaré con qué signo reconocerme. Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo la verdad hablo *(Moi, la vérité, je parle)*» *(Écrits,* ps. 408-09; *Scritti,* p. 399); «la verdad se basa en el hecho que habla, y no tiene otra manera de hacerlo. He aquí por qué el inconsciente, que dice la verdad sobre la verdad, esté estructurado como un lenguaje, y por qué yo, cuando enseño esto, digo la verdad sobre Freud, que ha sabido, bajo el nombre de incosnciente, dejar hablar a la verdad» *(Écrits,* p. 866; *Scritti,* p. 872); «La verdad en psicoanálisis es el síntoma. Allá donde hay síntoma hay una verdad que se abre camino» *(Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* cit., p. 165); «Esta verdad que nosotros conocemos así, ¿no podemos por lo tanto conocerla? *Adaequatio rei et intellectus*: así se define el concepto de la verdad desde que hay pensadores, y pensadores que nos conducen por los caminos de su pensamiento. Un intelecto como el nuestro estará a la altura de esta cosa que nos habla, es más, habla en nosotros...» *(Écrits,* p. 420; *Scritti,* p. 411).

Esto no significa sin embargo que Lacan sea o pueda ser considerado, como el teórico de una verdad plenamente explicitada o explicitable, capaz de superar las «divisiones» antes mencionadas. Una tal lectura sería tan unilateral como la anterior. En realidad, la posición del psicoanalista francés ante «El comercio de largo recorrido de la verdad» *(Écrits,* p. 410; *Scritti,* p. 401) resulta globalmente más compleja y articulada que la rígida contraposición entre la hipótesis de una verdad (completamente) sabida y la hipótesis de una verdad (substacialmente) ignorada. En efecto, Lacan está fuertemente convencido de que el pensamiento humano tiene la posibilidad de instaurar relaciones (o «alianzas») con la verdad. Al mismo tiempo está firmemente persuadido de que el saber no puede alardear, ante ella, de presas exhaustivas o posesione últimas, en cuanto la Verdad (en sentido absoluto) permanece siempre extraña (o «extranjera») a la ciencia y a sus instrumentos conceptuales y lingüísticos.

Que una lectura de este tipo —quizás la única capaz de dar razón de las aparentes «oscilaciones» de Lacan sobre el problema de la verdad— refleja, más que las dos anteriores, la posición concreta de nuestro autor nos parece confirmado por un pasaje fundamental (aunque poco mencionado) de los *Écrits:* «Se entienda bien nuestro pensamiento. No estamos jugando a la paradoja de negar que la ciencia tenga algo que conocer acerca de la verdad *(Nous ne jouons pas au paradoxe de dernier que*

la science n 'ait pas á connaître de la vérité)... Pero la verdad en su valor específico es extraña al orden de la ciencia *(Mais la vérité dans sa valeur spécifique reste étrangère à l'ordre de la science*): la ciencia puede honrarse de sus alianzas (*alliances*) con la verdad; puede proponerse como objeto su fenómeno y su valor; pero no puede de ningún modo identifiarlo con el fin que le es propio» *(Écrits,* p. 79; *Scritti,* p. 73).

959. LACAN: CARENCIA, DESEO Y DEMANDA. ESTRUCTURALISMO Y HEIDEGGERISMO EN LOS «ÉCRITS».

Otra articulación característica de las ideas de Lacan —que muestra ulteriormente cómo la vida mental consciente, por efecto de la *Spaltung*, está obligada a reducirse a simple metáfora de la inconsciente, en homenaje al principio según el cual «el hombre no es más que síntoma»— está constituida por las nociones interrelacionadas de «carencia», «deseo» y «demanda».

Presentar de un modo satisfactorio esta sección de la obra de Lacan no es fácil, sea por el habitual hermetismo de los textos, sea por la desorientadora polisemia de los términos, sea por la ausencia de un tratamiento orgánico del argumento por parte de nuestro autor. Teniendo presente el discurso total de Lacan y las aportaciones clarificadoras de los críticos, se puede reconstruir su pensamiento del modo siguiente: En el hombre hay una «falta de ser» *(manque a être*) que surge de la vivencia de incompletud o de «privación» (*privation*) consiguiente a la salida del cuerpo materno. De ahí la necesidad primordial de reintegrar la unidad perdida. Unidad simbolizada por el Falo (v. A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., p. 203 y sgs.; cfr. también G. COMOLLI, *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, «Aut-Aut», n. 139, 1974, p. 26). Obviamente, en este contexto, el Falo no hay que entenderlo en un sentido literal, o sea como el equivalente del órgano sexual masculino (el pene): «Éste tiene un significado mucho más amplio y es de algún modo el significante en el que se basan todos los demás significantes, en cuanto alude a aquello que es la causa del deseo: la falta de ser, la necesidad de reinstaurar una unidad perdida. El Falo, es por lo tanto símbolo optativo de unión y de plenitud, y como tal, negativamente, revela la primitiva "carencia" que constituye al hombre» (D. GALATI, *Teorie del linguaggio e prassi analitica en Jacques Lacan* Milán, 1981, p. 43).

En virtud de la Prohibición paterna la necesidad de unión con la madre es alejada y precipitada en el inconsciente, dando lugar a la instauración del «deseo» verdadero. Por esta génesis edipica suya («Así pues es más bien la asunción de la castración lo que crea la carencia por la cual el deseo se instaura» , Écrits, p. 852; *Scritti,* p. 856), el deseo esta-

rá obligado a ser metáfora o metonimia, o sea a recurrir a lo loco a múltiples objetos *substitutorios* del primordial (aunque alusivamente conectados, a nivel del inconsciente, con él). En otras palabras, tratando de llenar la carencia y el «vacío» (*béance*) de la necesidad primordial del deseo irá realizando una inacabable huida desde un significante a otro, en la inútil tentativa de apagar su propia exigencia profunda (y, a causa de la remoción, ya no conocida como tal), o sea la unidad con la Madre (obscurecida por aquel objeto irreal e imposible que es el *Phallus).*

Todo esto significa que por su naturaleza metonimica, «el deseo está de por sí abocado a la permanente insatisfacción que trata de colmar complicándose y multiplicándose indefinidamente, en un juego continuo de substitución de significantes todos ellos igualmente inadecuados en cuanto todos son metonímicos (o metafóricos) respecto al verdadero significado: el objeto primitivo de la necesidad. Es el mundo de ''Alicia'', de los espejismos y de las falsas perspectivas en el cual el sujeto se lanza en una carrera destinada a no alcanzar nunca la meta, puesto que esta meta se desplaza cada vez más adelante según una trayectoria que sin embargo tiende al infinito, (y aquí está el aspecto paradójico del deseo humano) a un cierre circular. La meta última del deseo, en efecto, se sitúa antes y más acá de la "línea de salida" de su carrera metonimica. Y es en efecto el objeto vivido de carencia el que es metonimizado en el deseo. Resumiendo, el deseo tiene una estructura repetitiva, tiende siempre a volver sobre sí mismo y de este modo se asume a sí mismo como objeto, encerrándose en un círculo "tautológico" sin salida...» (D. GALATI, ob. cit., ps. 59-60). Dicho según los arduos giros de frase de Lacan: «los enigmas que el deseo propone a toda "filosofía natural'', su frenesí que mima el abismo del infinito *(le gouffre de l'infinti),* la íntima colusión en la cual encierra el placer de saber y el de dominar con el goce, no depende de ningún otro desorden del instinto si no es su captura entre los raíles —eternamente tendidos hacia el deseo de *otra cosa—* de la metonimia. De ahí su fijación "perversa" en el mismo tiempo de suspensión de la cadena significante donde el recuerdo de la cobertura se inmoviliza, en el cual la imagen fascinante del fetiche se hace estatua. No hay ninguna manera de entender la indestructibilidad del deseo inconsciente...» (*Écrits*, p. 518; *Scritti,* p. 513; traducción modificada).

Estrechamente vinculada al deseo y obligada a compartir su destino de derrota está la «demanda», que articula sus solicitaciones en una forma lingüística y que desemboca en una demanda de amor dirigida a otros. Como tal, la demanda es más profunda que la necesidad orgánica, si bien se presenta a menudo "disfrazada" bajo la forma de necesidad, como lo demuestra el ejemplo del niño, que aparentemente parece querer la comida, pero que en realidad quiere el amor de la madre. Tanto es así

que si esta última «confunde sus cuidados con el don de su amor» y «en el lugar de lo que no tiene lo llena de la papilla asfixiante de aquello que tiene», entonces «la satisfacción de la necesidad aparece como ilusión en la cual la necesidad de amor acaba por romperse» *(Écrits,* ps. 627-28; *Scritti,* p. 623). Sin embargo, el carácter esencial de la demanda, entendida a la manera de Lacan, no reside en una contraposición abstracta a la «necesidad» (orgánica), sino en el hecho de representar una especie de traducción multiplicada del deseo. En efecto, si el objeto (inconsciente) de este último es el Falo, los objetos de la demanda son muchos (se puede querer esto o aquello y, en el límite, cualquier cosa).

En particular, el deseo instaura, con la demanda, una singular dialéctica, la cual hace que éste, como observa Lacan, acabe estando, a un mismo tiempo, *más allá y más acá* de la demanda: «El deseo está más allá de la demanda: esto quiere decir que la trasciende, que va más lejos, que es eterno porque nunca se puede satisfacer. La demanda, articulando el deseo a sus condiciones de una forma lingüística, traiciona necesariamente el verdadero aspecto de aquél. Pero, por otro lado, el deseo se detiene más acá de la pregunta. En este caso, parece que se produzca una inversión de papeles. La demanda incondicionada y absoluta, mimando el frenesí del deseo, evocará la carencia de ser radical que subyace en el deseo. El deseo, por lo tanto, está como invadido, superado por la demanda de la cual por lo demás renacerá, desde el momento en que ninguna demanda es capaz de satisfacerlo de pleno» (A. RIFFLET-LEMAIRE, ob. cit., ps. 206-07). Además, «si la demanda está toda en el registro del tener, el deseo se articula en la dimensión del ser del sujeto. Pero ¿cuál es la articulación entre estas dos dimensiones...? El cumplimiento del deseo del hombre —dijo Lacan (seminario del 7 de enero de 1959)— es la demanda de algo que no se puede pedir —el falo—. En efecto, se puede pedir el pene, pero no el falo, que es un significante, *ergo* algo que no se puede *tener.* Y no obstante, el deseo genera demandas, demandas que van más allá de sí mismas, porque son demandas de ser, demandas "milagrosas" de ser el falo» (S. BENVENUTO, *La strategia freudiana. Le teorie freudiana della sessualità rilette attraverso Wittgenstein e Lacan,* Nápoles, 1984, P. 144).

La teoría lacaniana de la necesidad, del deseo y de la demanda, representa una confirmación ulterior de cómo el inconsciente, según nuestro autor, «habla» — y habla precisamente como Jakobson mostró que habla el discuro poético; o sea a través de una secuencia ininterrumpida de *metáforas* y de *metonimias:* «metáfora el símbolo, que substituye un símbolo con otro dejando obscuro el procedimiento de la remoción, metonimia el deseo que apunta sobre un objeto substitutivo, dejando indescifrable el fin último de cada aspiración nuestra, aquél por el cual cada deseo, de alejamiento metonimico en alejamiento metonimico, se

revela como deseo del Otro» (U. Eco, *La struttura assente,* cit., p. 330). Además, tal teoría muestra claramente cómo el verdadero *désir* del hombre, según Lacan, hay que buscarlo en su inconsciente. Como lo sugiere, por lo demás, la recurrente y enigmática expresión: «el deseo del hombre es el deseo del Otro» *(le désir de l'homme est le désir de l'Autre*). Expresión que (paralelamente al término «Otro») puede asumir significados diversos, pero que en referencia al Inconsciente se lee según la clave del genitivo subjetivo: «el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde "del" es la determinación que los gramáticos llaman subjetiva, o sea... *él desea en cuanto Otro* (éste constituye el verdadero alcance de la pasión humana)» *(Écrits,* p. 814; *Scritti,* p. 817; cursivas nuestras).

Dando por sentado que el deseo auténtico del hombre vive en el Es, aparece como evidente que el análisis y la curación de patologías neuróticas —vistas como fenómenos de destrucción de la personalidad, y que se manifiestan en el uso del lenguaje— implicarán siempre una operación de acceso a la *verdad* del inconsciente. En todo caso, el *Es* aparece en Lacan como el lugar donde el yo debe volver para descubrir la matriz profunda de su propio ser y de su propio deseo. Tanto es así que el conocido aforismo freudiano «*Wo Es war, soll Ich werden*» no se tiene que interpretar según Lacan, en el sentido de una dilatación posesiva de los límites del Yo, como si quisiera significar que el Yo debe «desalojar» el Es, sino en el sentido de un retorno suyo allá donde ya estaba en la forma auténtica del Es» (M. FRANCIONI, ob. cit., p. 52; D. GALATI, ob. cit., p. 53; cfr. *Écrits,* ps. 416-18, 524, 670, 801-02, 816, 864-65; *Scritti,* ps. 407-09, 519, 666-67, 803-04, 819, 868-70). En otros términos, como puntualiza Eco, según nuestro autor, «no se trata de poner la claridad racional del Yo en el puesto de la realidad originaria y obscura del Es: se trata de *ad-venire,* de ir allá, de llegar a la luz allá, en aquel lugar originario en donde está el Es como "lugar de ser", *Kern unseres Wesens*. Se puede encontrar la paz (en la curación psicoanalítica como en la filosófica que me empuja a preguntarme qué es el ser y quién soy yo) sólo si se acepta la idea de no estar donde habitualmente se está, sino de estar donde habitualmente no se está. Hay que encontrar el lugar de origen, reconocerlo, *liegen lassen,* dejarlo aparecer y custodiarlo... No es sin motivo que Lacan atribuye a la frase de Freud un tono presocrático» (ob. cit., ps. XVI-XVII y ps. 340-41).

Una presentación de la obra de nuestro autor no puede dejar de tomar en consideración dos cuestiones críticas sobre las cuales aún no nos hemos detenido adecuadamente: la relación entre Lacan y el estructuralismo por un lado y la relación entre Lacan y Heidegger por el otro. Por cuanto se refiere al primer punto, que Lacan presuponga de algún modo el estructuralismo, y que, en ciertos aspectos, hable él mismo el lenguaje de la episteme estructuralista, nos parece algo difícilmente contestable.

En efecto, el autor de los *Écrits* entra en el «campo magnético» del movimiento estructuralista no sólo por sus relaciones con la lingüística estructural, sino también por algunas directrices teóricas y metodológicas de fondo: por ejemplo por su modo anti-humanístico de afrontar el problema del hombre; por su tendencia a concebir el sujeto como un sistema de estructuras situadas en planos; por la doctrina del inconsciente como red estructurada de elementos; por la visión anti-fenomenológica y anti-existencial de la psicología, etc. Por lo demás, escribe Lacan, «¿es o no es el estructuralismo aquello que nos permite postular nuestra experiencia como campo donde el Es habla? Si es sí, "la distancia de la experiencia" de la estructura desaparece, puesto que ésta opera en la experiencia no como un modelo teórico, sino como la máquina original (*originale*) que pone en escena el sujeto» (*Écrits*, p. 649; *Scritti*, p. 645; trad. modificada), «nosotros mismos hacemos un uso del término estructura que creemos puede basarse en el de Claude Lévi-Strauss» (*Écrits*, p. 648; *Scritti*, p. 644). Esto no equivale sin embargo a una «momificación» de Lacan en el museo del estructuralismo (sobre todo si se entiende como una etiqueta rígida). En efecto, con las tesis antes mencionadas se trata simplemente de sacar a la luz cómo su pensamiento del freudismo se ha producido en estrecha conexión con el paradigma estructuralista y representa *de hecho*, en el ámbito de la cultura del Novecientos, un creativo *punto de encuentro* —como muestra de un original «psicoanálisis lingüístico»— entre psicología de lo profundo y estructuralismo. En otros términos, como escribe J. M. Auzias, «Jacques Lacan no es estructuralista, así como se puede ser en pintura de la escuela de París, Jacques Lacan es un psicoanalista freudiano que quiere ser de observancia estricta. Y sus investigaciones se han encontrado con las de Lévi-Strauss que él cita en numerosas ocasiones... *El estructuralismo vive de encuentros, no de anexiones;* Jacques Lacan encuentra a Lévi-Strauss, así como encuentra a Hegel o a Marx. Encontrar no es someterse, ní coincidir, ní entrar en los cuadros» (ob. cit., p. 139; cursivas nuestras).

También la relación Lacan-Heidegger ha sido discutida muchas veces y, en algunos casos, ha contribuido a poner en circulación la idea (que ha complacido sobre todo a los estudiosos de filosofía, pero no tanto a los psicoanalistas) de un substancial «heideggerismo» de nuestro autor. En realidad, una interpretación de este tipo parece poco verosímil y necesita, a nuestro parecer, ser revisada críticamente. Ante todo, aun mencionando a menudo a los filósofos, Lacan siempre ha insistido sobre el carácter rigurosamente psicoanalítico, y no filosófico, de su obra. Por lo cual, toda tentativa de «capturar» su pensamiento en las redes de cualquier filosofía —inlcuída la heideggeriana— corre el riesgo de resolverse en una manifiesta «forzadura». Esto no significa obviamente que la construcción de Lacan no presente también, presuposiciones,

referencias y consecuencias de tipo filosófico (cfr. a este propósito, la voluminosa investigación de A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, París, 1984; sobre todo los cps. II y VII) o que en ella no se puedan localizar referencias explícitas o implícitas al filósofo alemán (cfr. S. I. JSSELING, *Philosophie et psychanalyse. Quelques remarques sur la pensée de M. Heidegger et Lacan*, Tijdschrift voor Filosofie, n. 2, ps. 261-89, 1969).

Sin embargo, una cosa es hacer notar determinadas «consonancias» o determinados «estímulos», y otra cosa es contemplar en el lacanismo «un caso de manierismo heideggeriano» (U. Eco, ob. cit., p. 341). El propio Eco, en el *Prefacio* (1980) a una nueva edición de la *Structura ausente* escribe: «cuál era mi error me lo han explicado muchos. Yo asumía a Lacan como si fuera un filósofo y como si maniobrase con conceptos filosóficos (obsérvese, los maniobrava y los derivaba explicitamente de Heidegger!). Pero, se me ha dicho, estos conceptos filosóficos adquirían nuevos valores por el hecho de que se insertaban en el discurso de un psicoanalista. Términos como Ser, Verdad u Otro, cuando se refieren al inconsciente, al falo, al triángulo edipico, no son la misma cosa que cuando se referían, yo que sé, a Dios o al ser en cuanto a ser» *(Ib.*, ps. V-VII). Sobre este último punto, es díficil no estar de acuerdo con los críticos de Eco. Por otro lado, es difícil no estar de acuerdo con Eco, contra algunos de sus mismos críticos, sobre la necesidad de mantener en firme la relación Heidegger-Lacan («en aquel capítulo —él sostiene en la distancia del tiempo— decía algo que estaba bien», *(Ib.*, p. VI). En efecto, que entre el psicoanalista Lacan y el filósofo del ser Heidegger, existan algunas (objetivas) convergencias conceptuales de fondo, que hacen plausible la idea de influencias específicas del segundo sobre el primero, nos parece un dato fuera de toda discusión. Sólo hay que pensar, por ejemplo, en la idéntica óptica antihumanística, o sea en el hecho que «pour Lacan comme pour Heidegger, au principe du monde il y a Autre chose que l'homme» (A. JURANVILLE, ob. cit., p. 137); en la común persuasión de: «un Ser que no puede ser localizado de otro modo si no es a través de la dimensión del lenguaje: de un lenguaje que no está en poder del hombre porque el hombre no se piensa en él sino que él se piensa en el hombre» (U. Eco, ob. cit., p. 339); en el análogo convencimiento acerca de la existencia de una «Chose» (el Ser o el Inconsciente) situada en un horizonte de ulterioridad respecto a los entes (Heidegger) o a la vida mental consciente (Lacan).

La existencia de tales consonancias, o de otras similares, no excluye sin embargo la disparidad básica de los campos teóricos (y de los universos mentales) en que se mueven los dos autores. Concentrémonos por ejemplo sobre un fragmento como el siguiente, que es un ejemplo bastante bueno, a nuestro juicio, del tipo de relación que —en la realidad

de los trextos— subsiste entre Heidegger y Lacan. Hablando de un olvido sin retorno del remordimiento, consiguiente a la integración simbólica, nuestro autor afirma: «La integración en la historia comporta evidentemente el olvido de todo un mundo de sombras, que no han sido llevadas a la existencia simbólica. Y si esta existencia simbólica es lograda y es totalmente asumida por el sujeto, no deja ninguna escoria tras de sí. Se necesitaría entonces hacer intervenir nociones heideggerianas. En todo ingreso del ser en su habitación de palabras existe un margen de olvido, una λήθη complementaria de toda ἀλήθεια»*(Le seminaire de Jacques Lacan. Livre I.*, cit., p. 239).

Como se puede observar, en este fragmento Lacan alude a una posible utilización de nociones heideggerianas, o sea a una eventual utilización, en clave de psicología profunda, de algunos conceptos filosóficos del profesor alemán — sin que todo esto implique ninguna «asunción» de sus principios ontológicos. El mismo discurso se podría repetir respecto a otros lugares en los cuales Lacan habla de Heidegger (cfr. por ejemplo *Écrits,* p. 21, 166, 255, 318, 365, 528, 865; *Scritti,* p. 18, 160, 249, 312, 358, 379, 523, 869). En conclusión, nos parece que los textos, en vez de sugerir la imagen «general», pero no suficientemente sufragada, de un «heideggerismo» de Lacan, autorizen solamente a la constatación «local» de algunas «sugerencias heideggerianas» desarrolladas libremente y técnicamente en el contexto de un discurso psicoanalítico.

960. ALTHUSSER: UN INTELECTUAL «SIN MAESTROS» A LA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA DE MARX.

Otra experiencia de pensamiento que, aun siendo muy personal, ha sido influida por la «atmósfera» del estructuralismo es la de Althusser: la figura más grande del marxismo teórico contemporáneo.

Louis ALTHUSSER, nace en Birmandreïs, cerca de Argel, el 16 de octubre de 1918, de padres de origen campesino. Después de haber terminado la escuela básica en Argel, a causa del traslado de sus padres a Francia sigue los estudios en Marsella y en Lion. Desde 1936 hasta 1939 frecuenta las clases de preparación de *lÉcole Normale Supérieure* (E.N.S.). Militante católico, en 1937 funda la sección de la «Jenuesse Étudiante Chrétienne» en el Lycée du Parc de Marsella (cfr. S. KARSZ, *Théorie et politique: Louis Althusser,* París, 1974). Soldado durante la segunda guerra mundial, en 1940 fue hecho prisionero en Bretaña y deportado a un campo de concentración. De esta experiencia de su vida, que duró cinco años, no se sabe mucho («Allí —dirá de todos modos Althusser— encontré por primera vez a los comunistas»). Alumno en el E.N.S., después de la guerra se diploma con una tesis sobre «La noción de conteni-

do en la filosofía de Hegel» (1948), desarrollada bajo la dirección de Gastón Bachelard. Siempre en el 48 fue «agregé» de filosofía y «agregé répétiteur» en el E.N.S. En el mes de noviembre del mismo año se adhiere al Partido Comunista. Entre 1948 y 1949, Althusser responde con un largo artículo a la encuesta hecha por la revista progresista «Jeunesse de l'Eglise» sobre el tema «La Bonne Nouvelle est-elle annoncée aux hommes de nôtres temps?». En este escrito *(Une question de faits*, en «L'Evangile captif» Chaier X di «Jeunesse de L'Eglise, París, 1949) nuestro autor afirma que la buena nueva *no* es anunciada a los hombres de nuestro tiempo a causa del rechazo, por parte de la Iglesia, de la ciencia marxista de la historia. Rechazo que está acompañado de una verdadera «maldad burguesa» de la propia Iglesia (cfr. S. AZZARO, *Althusser e la critica,* Roma, 1979). Con la publicación de *Pour Marx* y *Lire Le Capital* alcanza una notoriedad internacional y su nombre se asocia al del estructuralismo — con el cual él, en los escritos posteriores, marca las distancias, a través de una explícita «autocrítica» influida (entre otras cosas) por las objeciones por parte de los intelectuales del P.C.F.

En 1975, ya conocidísimo, obtiene el «Doctorat és Lettres» con una «Défendance» de su propia obra sostenida ante una comisión de la Universidad de Picardia sobre el tema «¿Es fácil ser marxista en filosofía?» Hacia finales de los años setenta, al final de un gran debilitamiento de carácter depresivo, Althusser se ve obligado a interrumpir su actividad intelectual y a ingresar en una clínica. En 1980 vuelve a hablarse de él a causa del homicidio de su esposa Héléne, que había sido su (determinante) colaboradora e inspiradora. Reconocido como «incapaz de entender y querer» es trasladado al hospital psiquiátrico de Sainte Anne. A continuación se instala en otros centros de cura y en un pequeño apartamento en París. Desde entonces, «aun estando vivo, es como si estuviera muerto». A finales de los años ochenta se ha vuelto hablar de él luego de ciertas "revelaciones" de Jean Guitton (amigo y maestro del filósofo), que han suscitado otra vez el problema de sus relaciones con el catolicismo, con Héléne y con el comunismo. Argumentos todos ellos sobre los cuales reinan aún interrogantes y polémicas. Althusser murió el 22 de octubre de 1990. Entre sus escritos (traducidos en aquel mometo con títulos distintos de los originales) recordamos: *Montesquieu. La Politique et l'histoire* (1959), *Pour Marx* (1965), *Lire Le Capital* (1965), *Philosophie et Philosophie spontanee des savants* (1967, 1974), *Lénine et la Philosophie* (1969), *Réponse a John Lewis* (1973), *Élements d'autocritique* (1974), *Positions* (1976), *Ce que ne peut plus durer dans le parti communiste* (1978). Otros ensayos y artículos útiles para entender su pensamiento los mencionaremos en el transcurso de la exposición. Por ahora nos limitamos a mencionar *Freud et Lacan* (1964, después en *Positions).*

El punto de partida del itinerario intelectual de Althusser, como manifiesta él mismo en el *Prólogo a Pour Marx,* es el convencimiento de la «ausencia tenaz, profunda, de una cultura *teórica* real en la historia del movimiento obrero francés». En efecto, puntualiza el filósofo, «excepto los utopistas Saint-Simon y Fourier, a los que Marx gusta de recordar, excepto Proudhon que no era marxista y Jaurés que lo era poco, ¿dónde están nuestros teóricos? Alemania tuvo a Marx y a Engels y al primer Kautsky, Polonia a Rosa Luxemburg, Rusia a Plekhanov y a Lenin, Italia a Labriola (cuando nosotros teníamos a Sorel) que estaba en correspondencia de igual a igual con Engels, después a Granisci. ¿Dónde están nuestros teóricos?, ¿Guesde?, ¿Lafargue?» *(PM,* p. 7-8). Situación empeorada, en época estalinista, por un dogmatismo humillante y filosóficamente nocivo: «No hay salida para un filósofo. Si hablaba o escribía sobre filosofía según las directrices del partido, estaba abocado a la exégesis y a pocas variaciones para uso interno sobre las "célebres citaciones''» *(PM,* p. 11); «aquellos pocos filósofos que se tenían en cuenta entonces no tuvieron otra elección que la de entre el comentario y el silencio, entre una convicción iluminada o mezquina y el mutismo de la incomodidad» *(Ib.,* p. 6).

No es de extrañar que, en estas circunstancias, la imposibilidad *práctica* de la filosofía intentara iniciarse en la tesis de su imposibilidad *teórica:* «Entonces conocimos —recuerda Althusser en *PM,* p. 12— la gran y sutil tentación del *"fin de ¡a filosofía''* de la que hablaban los textos enigmáticamente claros de la juventud (1840-45) y de la ruptura (1845) de Marx», con el resultado de asignar a aquélla o una muerte «pragmático-religiosa», en la acción y en la política, o una muerte «positivista» en el saber empírico de las ciencias, o una muerte «filosófica» y «crítica» en la reflexión despierta y atenta de un pensamiento que intenta recuperar el concreto más allá de cualquier renaciente «fantasma» especulativo: «Filosofar significa empezar de nuevo por nuestra cuenta la odisea crítica del joven Marx, atravesar la capa de ilusiones que nos esconde lo real y alcanzar la única tierra natal: la de la historia, para encontrar al fin el reposo de la realidad y de la ciencia, conciliadas bajo la perpetua vigilancia de la *crítica (PM,* p. 13).

Hostil por naturaleza a toda capitulación intelectual, Althusser más que en la «muerte» de la especulación ha acabado por creer en el «nacimiento» de una auténtica filosofía marxista capaz de hacer salir a los hombres del siglo **XX** de su «callejón sin salida teórico» (*PM.*, p. 5). Persuadido de que la filosofía representa un instrumento indispensable para la *individuación* de la *especificidad* de la doctrina marxista (cfr. *PM,* p. 21 *y Lire Le Capital),* él considera, en efecto, «teóricamente y políticamente urgente» desarrollar la «filosofía marxista», si bien añadiendo que el trabajo a realizar resulta «enorme y difícil» en cuanto «en la teo-

ría marxista, la filosofía está en retraso con respecto a la ciencia de la historia» *(La filosofia come arma della rivoluzione,* entrevista concedida a M. A. Macciocchi, en «L'Unità», 1 de febrero de 1968). En otros términos, la filosofía marxista, de la que Marx sentó las bases en el mismo momento en que fundó su teoría de la historia, está en gran parte aún por construir, puesto que como decía Lenin, de ella sólo se han colocado las piedras angulares *(PM,* p. 14).

En esta (ambiciosa) empresa de búsqueda de la genuina filosofía de Marx, Althusser se siente «solo» y sin maestros: *«en el campo de la filosofía marxista, no tenemos verdaderos y auténticos maestros que conduzcan nuestros pasos.* Politzer, que había podido ser uno de ellos... sólo nos ha dejado los errores geniales de la *Critique des fondements de la psychologie.* Había muerto asesinado por los nazis. No teníamos maestros. No hablo de hombres de buena voluntad, ní de espíritus cultos: estudiosos, literatos, etc. Hablo de maestros, en el campo de la filosofía marxista, salidos de nuestra historia, accesibles, cercanos a nosotros» *(PM,* p. 10; cursivas nuestras). La tesis de Althusser por lo que respecta a la «falta» de maestros —explícita textualmente— corresponde a la verdad histórica. En efecto, si bien en su pensamiento se pueden encontrar influencias y estímulos de pensadores como Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilem, Lévi-Strauss, Foucault, etc. su reflexión del marxismo, globalmente considerada, se presenta como algo *nuevo,* que tiene poco que compartir con el marxismo tradicional o con el representado por ciertas líneas de la cultura francesa actual — comenzando por el marxismo existencialístico de Sartre, del cual Althusser se siente irremediablemente lejano: «aunque "piense" que *después* de Marx y Freud, Sartre *es,* paradójicamente, bien mirado, filosóficamente hablando, un ideólogo *pre*marxista y *pre*freudiano. En lugar de ayudar a desarrollar los descubrimientos científicos de Marx y Freud, se encamina brillantemente por caminos que se desvían de la investigación marxista, más de cuanto la utilizan» *(Réponse à John Lewis).*

El proyecto althusseriano de dar «un poco de existencia y de consistencia teórica» a la filosofía marxista —que se traduce en las preguntas: «*¿qué pasa con la filosofía marxista? ¿ Tiene teóricamente derecho a la existencia?* Y *si existe de derecho, ¿cómo definir su especificidad?*» *(PM,* p. 14)— en la práctica se encuentra «insertado» en un problema «aparentemente» histórico pero «en realidad» teórico: el problema de la lectura y de la interpretación de las obras de Marx: «El problema de la *diferencia específica* de la filosofía marxista tomó de esta manera una forma tal que habría que preguntarse si existia o no, en el desarrollo intelectual marxiano, una *ruptura epistemológica* tal que indicara el surgir de una nueva concepción de la filosofía» *(PM.,* p. 15). El de ruptura epistemológica *(coupure epistémologique)* es un concepto que el filósofo francés saca

de Bachelard y que define como «una no continuidad "cualitativa" teórica e histórica» *(PM,* p. 146) capaz de fijar la línea de demarcación entre una problemática científica (nueva) y una problemática ideológica (vieja). En otros términos, la ruptura epistemológica representa un punto teórico de no-retorno, que sancione el nacimiento de una ciencia inédita en virtud de un cambio de «problemática» que implica crisis y saltos (como lo demuestra el proceso de la formación de los tres «continentes científicos» del saber humano: la metemática, la física y la historia).

Aplicado al estudio de Marx, el concepto de ruptura epistemológica implica el doble problema de la *existencia* mayor o menor de tal ruptura y del *punto preciso* en que ocurre. Althusser está convencido de que en Marx existe una indiscutible ruptura epistemológica situada allá donde Marx mismo la coloca, o sea en *La ideología alemana* (las *Tesis sobre Feuerbach,* serían más bien «el límite último anterior a esta ruptura»). La ruptura en cuestión subdivide el pensamiento de Marx en dos grandes períodos: a) el período aún «ideológico», anterior a la ruptura de 1845 y que comprende las llamadas obras juveniles de Marx (desde la *Tesis de Laurea* a los *Manuscritos* y a la *Sagrada familia;* b) el período «científico» posterior a la ruptura de 1845. Este último está a su vez dividido en dos sub-períodos: el momento de la «maduración» y el momento de la «madurez» de Marx. El primero comprende el «largo período que Marx utilizó para encontrar, forjar y fijar una terminología y una sistemática de conceptos adecuados a su intento teórico revolucionario» (PM, p. 17) y se expresa en sus obras posteriores a 1845, y anteriores a los primeros ensayos de redacción de El Capital (hacia 1855-57), o sea en escritos como el *Manifiesto, Miseria de la filosofía,* etc. El segundo designa las obras posteriores a 1857, o sea a la época en que alcanza la madurez. En síntesis, la puesta el día althusseriana de las obras de Marx (cfr. *PM.*, p. 18) es la siguiente:

1840-1844: obras juveniles
1845 : obras de la ruptura
1845-1857: obras de la maduración
1857-1883: obras de la madurez

De esta esquematización del itinerario intelectual de Marx —basada en la existencia de una divisoria teórica representada por la ruptura en 1845— emerge en primer lugar cómo Marx, según Althusser, no ha sido nunca hegeliano: «La tesis de moda del hegelismo del joven Marx, en general, es... un mito»; «lejos de acercarse, Marx nunca había acabado de *alejarse de Hegel (PM,* p. 18). Veremos en el próximo párrafo *en qué sentido* Marx, según Althusser, resulta inequívocamente «distante» de Hegel. En segundo lugar, emerge de un modo evidente cómo el althusse-

riano «retorno a Marx» y a la «filosofía de Marx» es retorno al Marx de la madurez y no al tan celebrado de las obras juveniles: «pareció indispensable someter a un examen crítico serio estos textos famosos que habían sido abanderados y utilizados por todos, estos textos abiertamente filosóficos en los cuales había creído, más o menos espontáneamente, leer la filosofía de Marx en persona» (*PM.*, p. 15).

En *Freud et Lacan*, el filósofo escribe: «El retorno a Freud no es un retorno al nacimiento de Freud, sino un retorno a su *madurez*. La juventud de Freud, este conmovedor paso de la no-aún-ciencia a la ciencia (el período de sus relaciones con Charcot, Bernheim, Breuer, hasta los *Estudios sobre la histeria* de 1859) puede ciertamente interesarnos, pero a un nivel del todo distinto: el nivel, esto es, de un ejemplo de arqueología de una ciencia, o como índice negativo de no-madurez, para volver pues precisamente a la madurez y a su llegada. La juventud de una ciencia es su edad madura: antes ella es vieja... Aquí está el sentido profundo del retorno a Freud proclamando por Lacan. Debemos volver a Freud para volver a la madurez de la teoría freudiana, no a su infancia sino a su edad madura, que es su verdadera juventud...». A nuestro parecer, este pasaje resulta decisivo, puesto que substituyendo «Freud» con «Marx», «Lacan» con «Althusser, «psicoanálisis» con «marxismo», se obtiene la *peculiar* manera althusseriana de entender el «retorno a Marx» y concebir las relaciones entre el joven Marx y el Marx de la madurez. En contra de aquellos que parecen opinar que Marx ha «nacido marxista» nuestro autor declara en efecto que se necesita tener coraje y agudeza para admitir, al lado de un *Marx marxista* (obras de la madurez), a un *Marx aún no marxista* (obras juveniles) y a un Marx en el momento de volverse marxista (obras de la ruptura y de la maduración), teniendo presente, además, que también en el Marx de la madurez quedan elementos no-científicos o *residuos* lingüísticos de pensamientos juveniles. Por ejemplo la *Ideología alemana* nos muestra «un pensamiento en completa ruptura con el propio pasado, un pensamiento que somete a una despiadada masacre crítica todas sus viejas presuposiciones teóricas: en primer lugar Hegel y Feuerbach, y todas sus formas de una filosofía del conocimiento y de una filosofía antropológica. Sin embargo este nuevo pensamiento, decidido y puntual en el proceso al error ideológico, no llega a autodefinirse sin dificultades, y sin equívocos. No se rompe de pronto un pasado teórico: se necesitan en cualquier caso palabras y conceptos para romper con otras palabras y otros conceptos, y a menudo son las viejas palabras las que están investidas en el protocolo de la ruptura, durante todo el tiempo que dura la búsqueda de las nuevas. La *Ideología alemana* nos ofrece así el espectáculo de conceptos de reserva reafirmados que están aún en el lugar de conceptos nuevos aún en instrucción... y como es normal al juzgar estos viejos conceptos por el

aspecto exterior y tomarlos literalmente, nos podemos perder fácilmente...» (*PM.*, p. 19).

Para evitar estas «pérdidas» interpretativas hay que saber escoger la «problemática específica» y la «estructura sistemática típica» de Marx (cfr. *PM.*, p. 50), o sea el *centro de gravedad* (teórico y metodológico) de su discurso «maduro», para después valorar, sobre esta base, los diversos momentos de su iter de pensamiento (con las correspondientes fracturas y los inevitables «retrasos» y «retrocesos»). Desde este punto de vista, resulta particularmente útil aquel tipo de lectura que nuestro autor, con terminología freudiana, define como «sintomal» rastreando su presencia en el propio Marx (que lo aplicaría a los economistas clásicos). Según Althusser, leer de un modo «sistemático» una obra significa leer, entre las líneas del discurso superficial, el discurso *profundo* que está escondido, o sea estar capacitado para explicar lo implícito de un determinado autor, haciendo hincapié en aquellos «síntomas» como por ejemplo los silencios y los olvidos: «En ciertos momentos, en ciertos puntos sintomáticos, estos silencios se manifiestan directamente en el discurso obligándolo a espacios vacíos involuntarios mentalizados por la eficacia demostrativa del discurso: verdaderos lapsus teóricos; una palabra queda suspendida en el aire cuando es necesaria para el pensamiento, un juicio que —con una falsa evidencia— limita irremediablemente el espacio mismo que parecía abrirse ante la razón. Una simple lectura literal toma en los argumentos sólo la continuidad del texto. Se necesita una lectura "sintomal" para que sean perceptibles estas lagunas y para identificar, más allá de las palabras pronunciadas, el discurso del silencio que se manifiesta en el discurso verbal creando en él espacios vacíos...».

Todo este trabajo crítico, puntualiza nuestro autor, resulta imprescindible no sólo por razones históricas, o sea «para poder *leer a Marx* con una lectura que no sea inmediata, tomada sea en las falsas evidencias de los conceptos ideológicos de la juventud, sea en las falsas evidencias, quizás aún más peligrosas, de los conceptos aparentemente familiares de las obras de la ruptura» *(PM,* ps. 21-22), sino también por razones teóricas, o sea pertenecientes a la filosofía. En efecto, continúa Althusser, la teoría que permite ver claro a Marx, distinguir la ciencia de la ideología y pensar históricamente su diferencia «no es más... que la filosofía marxista misma» *(PM,* p. 22).

961. ALTHUSSER: DIALÉCTICA, TOTALIDAD Y CONTRADICCIÓN EN HEGEL Y EN MARX. LOS CONCEPTOS DE «SUPERDETERMINACIÓN» Y DE «CAUSALIDAD ESTRUCTURAL».

Como hemos visto, la búsqueda de la «especificidad» de la teoría marxista comporta, según Althusser, un «retorno» explícito a Marx: «Resti-

tuir Marx a Marx, restituir Marx a los conceptos que por primera vez él ha elaborado, restituir al marxismo el "verdadero" Marx: he aquí la tarea que Althusser asigna a su investigación (S. AZZARO, *Althusser e la critica,* cit., p. 114). Volver a Marx significa a su vez saber captar la *diferencia* que separa al fundador del socialismo científico de los filósofos anteriores. Diferencia que Marx había establecido inequívocablemente pero no pensado suficientemente: «Marx, que *ha producido* en su obra la diferenciación que le separa de sus predecesores, no ha pensado con la debida claridad el *concepto* de esta diferenciación (ésta es la suerte común de todos los inventores): Marx no ha pensado teóricamente, de forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones teóricas del salto teórico revolucionario llevado a cabo por él».

Tanto es así que el marxismo ha acabado por ser interpretado por sus sucesores según esquemas hegelianos, humanísticos e historicistas, o sea a través de formas de pensamiento que, según Althusser, han sido puestas irremediablemente en crisis por la revolución filosófico-científica de Marx. Pensar la *especificidad* del marxismo significa pues pensar el *anti*-hegelismo, el *anti*-humanismo y el *anti*-historicismo que lo caracterizan en profundidad. Y puesto que hegelismo, humanismo e historicismo representan las coordenadas conceptuales en las que se ha movido gran parte de la filosofía francesa y europea de nuestro siglo («incluido el «marxismo occidental») pensar la peculiaridad teórica y metodológica de la doctrina de Marx significa establecer su originalidad frente a la línea dominante de la cultura del ochocientos y del novecientos.

El antihegelismo radical de Althusser y su oposición a toda forma de hegelo-marxismo (entendido en el sentido lato de «continuidad» entre Marx y Hegel) nacen de la persuasión según la cual la célebre fórmula marxiana del «vuelco» sería inadecuada y destinada a causar «más problemas que los que resuelve» — como, por lo demás, la diferenciación engelsiana entre método y sistema *(PM,* p. 72). Tratando de evidenciar la zanja insalvable que separa la dialéctica de Marx de la dialéctica de Hegel, Althusser sostiene que la metáfora del «vuelco» no plantea tanto «el problema de la *naturaleza de los objetos* a los que se trataría de aplicar un *mismo método* (el mundo de la Idea en Hegel — el mundo Real en Marx) como precisamente el problema de la naturaleza de la dialéctica en sí, o sea el problema de *sus estructuras específicas*»*(PM,* p. 74). En otros términos, según nuestro autor, el problema auténtico de Marx, más allá de su terminología errónea, no consistiría en un simple *vuelco* de la dialéctica, sino en una *transformación:* «Hablando claramente, esto implica que ciertas *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana,* como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la "superación", la transformación de la cualidad en cantidad, la contradicción, etc., *tienen en Marx (en la medida en que él se sirve de*

ellas, y no siempre es así!) una estructura distinta de la que tiene en Hegel» *(PM,* p. 75). Convicción que nuestro autor, más allá de todas las críticas, repite también en la «Discusión» de Amiens de 1975: «He luchado bastante para demostrar que este vuelco no volvía y no era más que la *metáfora* de una auténtica transformación materialistica de las figuras de la dialéctica, sobre la cual Marx nos prometió veinte páginas que nunca escribió» *(Es fácil ser marxista en filosofía?* en *Freud y Lacan,* trad. ital., cit., p. 141--42; cursivas nuestras).

Rechazando el concepto de una dialéctica «pura», común al idealismo y al materialismo. Althusser muestra cómo el banco de pruebas de la diversidad de los dos modelos dialécticos está constituido por las nociones interconectadas de *totalidad y* de *contradicción.* Hegel, observa nuestro autor, piensa la totalidad mediante el esquema esencia-fenómeno, o sea en la línea de una *unidad simple* (la Idea), que se manifiesta primeramente en una multiplicidad de determinaciones alienadas, para después re-conquistarse dialécticamente como Espíritu: «La *totalidad hegeliana* es el desarrollo alienado de una unidad simple... no es por lo tanto, rigurosamente hablando, más que el fenómeno, la manifestación de sí de este principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, y por lo tanto también en la alienación que prepara su reconstitución... todas las diferencias concretas que figuran en la totalidad hegeliana, comprendidas las "esferas" distinguibles en esta totalidad (sociedad civil, Estado, religión, filosofía, etc.), todas estas diferencias son negadas apenas han sido afirmadas puesto que no son nada más que los "momentos" de la alienacíñ del principio interno simples de la totalidad, que se realiza negando las diferencias alienadas que plantea» (PM, p. 180). Dicho de otro modo, la especulación hegeliana aparece como «dominada por una idea de la totalidad *expresiva,* en la cual todos los elementos son partes totales, cada una de las cuales expresa la unidad interna de la totalidad que no es otra cosa, en toda su complejidad, sino la objetivación-alienación de un principio simple».

La totalidad marxiana se configura, en cambio, según Althusser, como algo complejo y articulado: «la unidad de la cual habla el marxismo *es la unidad de la complejidad misma»* *(PM,* p. 179), es *«el siempre ya-dado de una unidad compleja estructurada.* Esta totalidad compleja posee «la unidad de una estructura articulada a dominante» *(PM,* p. 179). En efecto, «la estructura del todo está articulada como la estructura de un *todo orgánico jerarquizado.* La coexistencia de los componentes y de las relaciones en el todo está sujeta a la influencia de una estructura dominante que introduce un orden específico de la articulación (*Gliederung*) de los componentes y de las relaciones». La estructura dominante que estructura el todo es, obviamente, la economía. Althusser hace notar, a este propósito, cómo la célebre diferenciación marxiana entre estruc-

tura y superestructura no es más que una *tópica, o* sea una metáfora espacial que asigna a realidades dadas un determinado puesto en el espacio: «Tópica, del griego *topos,* lugar. Una tópica representa, en un espacio definido, los respectivos *lugares* ocupados por esta o aquella realidad: así la economía está *debajo* (la base), la superestructura *encima».* Al igual que toda metáfora, la metáfora topològica de Marx hace, pues, «ver» alguna cosa, y precisamente alguna cosa muy importante: esto es que los planos superiores no podrían «sostenerse» (en el aire) por sí solos, si no se apoyaran sobre su base. De este modo, la metáfora del edificio representa el ejemplo visible del concepto fundamental de Marx: el de la determinación, en última instancia, de la base económica (cfr. *Ideologia ed Apparati ideologici di Stato,* trad. ital., en *Freud e Lacan,* cit., página 73).

En consecuencia, el tipo de unidad (estructurada) por la totalidad (materialistica) de Marx, no puede de hecho ser asimilada, ni siquiera como su «revés», al tipo de unidad (simple) de la totalidad (idealista) de Hegel, como si Marx se hubiera limitado a atribuir a la economía funciones que Hegel atribuía al Estado o a la Filosofía: «No se encuentra en Hegel el principio opuesto: la determinación en última instancia por parte del Estado o por parte de la Filosofía. Es Marx quien dice: *en realidad* la concepción hegeliana de la sociedad *equivale* a hacer de la Ideología el motor de la historia... Pero Hegel no dice nada parecido. No existen para él en la *sociedad,* en la totalidad existente, determinaciones en última instancia. La sociedad hegeliana no está unificada ni condicionada por una de sus "esferas", sea política, filosófica o religiosa. Para Hegel, el principio que unifica y condiciona la totalidad social no es una "esfera" dada de la sociedad, sino un principio que no tiene lugar ni cuerpo privilegiado en la sociedad por la razón de que reside en todos los lugares y en todos los cuerpos. Está en todas las determinaciones de la sociedad, económicas, políticas, jurídicas, etc. Y también en aquellas más espirituales. Por ejemplo, Roma: para Hegel Roma no está unificada y condicionada por su *ideología,* sino por un principio ''espiritual''... que se manifiesta en todas las determinaciones romanas: economía, política, religión, derecho, etc. (*PM*, ps. 180-81, nota 1).

Estos modelos asimétricos de totalidad (simple y compleja), presentes en Hegel y en Marx, corresponden, es más, se identifican, con dos modos auténticos de entender la contradicción. Mientras la contradicción hegeliana es algo simple, en cuanto presenta la pura articulación interna del principio espiritual que opera en ella, y se reduce por lo tanto a la ley universal e inmutable del Absoluto, que se pierde en el otro por sí misma para después reencontrarse inevitablemente junto a sí misma, la contradicción marxista es siempre algo complejo y *superdeterminado* en su principio mismo. Con el término «superdeterminación», sacado del psicoa-

nálisis, Althusser intenta aludir al hecho de que la contradicción *determinante* en ùltima instancia (en términos mámanos: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o sea entre capital y trabajo) aun determinando las circunstancias en las cuales vive históricamente, resulta, a su vez, *determinada* por ellas: «la contradicción es inseparable de la estructura social del entero cuerpo social en el cual se ejerce, inseparable de sus *condiciones* formales de existencia y de las *situaciones* mismas que gobierna; ella, por lo tanto, en su interior está modificada por estas condiciones, determinante pero tmabién al mismo tiempo determinada, y determinada por los distintos *niveles* y por las diversas *situaciones* de la formación social que anima: podríamos llamarla *superdeterminada en su principio mismo*» (*PM*, p. 82). «La superdeterminación designa en la contradicción la siguiente cualidad esencial: el reflejarse en la contradicción misma de sus condiciones de existencia, o sea de su situación en la estructura dominante del todo complejo» (*PM*, p. 185). En otras palabras, la contradicción de fondo, según Althusser, no es nunca simple, sino *especificada* siempre por las formas y por las circunstancias *históricas y concretas* en las cuales se ejerce, o sea por la *superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos, etc.) y por la *situación interna y externa* que la determina, sea en función del propio pasado nacional (revolución burguesa realizada o «reproducida», explotación feudal eliminada del todo o en parte o no eliminada, costumbres locales, etc.), sea en función del contexto mundial existente (aquello que domina en el momento: «capitalismo competitivo» o «internacionalismo imperialista», etc.) (*PM*, p. 87).

En consecuencia, la dialéctica económica, en virtud del principio de superdeterminación, no opera nunca *en estado puro*, como si las superestructuras pudieran hacerse «respetuosamente a un lado, cuando han hecho su obra, o disolverse como puro fenómeno para dejar que avance por el camino principal de la dialéctica su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado» (*PM.*, p. 93). En efecto, sentencia Althusser, «la hora solitaria de la "última situación" no suena nunca, ni en el primer momento ni en el último» (*Ib.*), en cuanto para que la contradicción general se vuelva *activa*, o sea provoque una «unidad de ruptura» no es suficiente su existencia pura y simple, sino que es indispensable una «acumulación» de «circunstancias» que, en su conjunto, definen una *coyuntura*.

Desde este punto de vista, recurrir a la contradicción «simple» entre capital y trabajo, concebida como contradicción única que se «abriría camino» a través de las contingentes determinaciones históricas, como ha hecho gran parte del marxismo dogmático, significa más bien caer en un tipo de filosofía hegeliana de la historia, alejada de una comprensión científica, y marxísticamente correcta, de lo real. Compresión de la cual el marxismo revolucionario, empezando por la doctrina leninia-

na del «eslabón más débil» (de la cual Althusser exalta el valor paradigmático) ha dado las pruebas intelectualmente más brillantes y políticamente provechosas, dejando claro cómo la contradicción superdeterminada, en las situaciones revolucionarias, no es la «excepción» de la cual hablan los dogmáticos, por ejemplo en relación con el caso ruso, sino la *regla:* «Volvamos por lo tanto a Lenin y a través de Lenin a Marx. Si es verdad, como lo demuestran tanto la experiencia como la reflexión leninista, que la situación revolucionaria en Rusia dependía precisamente del carácter de *intensa superdeterminación* de la contradicción fundamental de clase, tal vez es necesario preguntarse en qué consiste la *excepción* de esta "situación excepcional" y si, como cada excepción, esta excepción no ilumina la regla si no es, sin el conocimiemto de la regla, la *regla misma.* Ya que, en efecto, *¿acaso no estamos siempre en la excepción?...* Excepciones, pero *¿en relación a qué?...* si no es en relación con una cierta idea *abstracta* pero reconfortante, tranquilizadora, de un esquema "dialéctico" depurado que había, en su misma simplicidad, guardado la memoria (o encontrado nuevamente *el paso)* del modelo hegeliano y la fe en la "virtud" resolutiva de la contradicción entre capital y trabajo» (*PM*, p. 85). Por lo cual, una vez comprobado que las contradicciones secundarias son esenciales al ser mismo de la contradicción primaria, de la cual constituyen realmente las condiciones (de existencia) resulta «teóricamente posible y legítimo hablar de las "condiciones" como de aquello que permite entender por qué la revolución "al orden del día" no estalló y triunfó más que en Rusia, China y Cuba en el 17, en el 49, en el 58 y no en otros lugares, y no en otros "momentos"; que la revolución, impuesta por la contradicción fundamental del capitalismo, no triunfó antes del imperialismo y ha triunfado en aquellas "condiciones" favorables que fueron precisamente los puntos de la ruptura histórica, los "eslabones más débiles": no Inglaterra, Francia, Alemania, sino la Rusia "atrasada" (Lenin), China, Cuba...» *(PM,* p. 184).

El discurso althusseriano sobre la «superdeterminación» lleva inmediatamente a la cuestión —siempre crucial en el marxismo— de la relación entre estructura y superestructura y al problema de la realidad y del índice de eficacia de las superestructuras. Si bien las relaciones específicas entre estructura y superestructura, observa nuestro autor, merecen aún «ser elaboradas e investigadas teóricamente» *(PM,* p. 92), Marx nos proporciona con todo sus «extremos»: por un lado la determinación en última instancia por obra del mundo de producción (la economía) y por otro la *eficacia peculiar* de las superestructuras *(Ib.).* Esta última, en la tradición marxista, está pensada bajo dos formas: « 1) hay una "autonomía relativa" de la superestructura con respecto a la base; 2) hay una "acción de retorno" de la superestructura sobre la base» (*Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 73) — incluso si, puntualiza Althus-

ser, «la teoría de la eficacia especifica de las superestructuras y de las otras "circunstancias" sigue estando en gran parte por elaborar, y... sigue siendo, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones, una tierra conocida en sus contornos, de grandes relieves y cursos de agua, pero casi siempre, salvo alguna región bien definida, desconocida en sus particulares. ¿Quién. después de Marx y Lenin, ha intentado *realmente* continuar la exploración? Sólo sé de Gramsci» (*PM*, p. 94). La doctrina de las superestructuras, en los proyectos de Althusser, quiere ser, en efecto, un modo de pensar, *al mismo tiempo*, la determinación en última instancia, por parte de la economía y el índice de eficacia de las superestructuras en el interior de las diversas coyunturas históricas, o sea un modo para fundar sobre bases categoriales sólidas la verdad y concreción de la ciencia marxista.

Dada la *centralidad* que la teoría de la «superdeterminación» reviste en el interior de la economía del pensamiento de Althusser, no es de extrañar que precisamente sobre ella se hayan dirigido las observaciones de los críticos. Entre los primeros en levantar objeciones encontramos a algunos intelectuales de izquierda ligados al P.C.F. y colaboradores de la revista «La Pensée» (la misma en la que nuestro autor había publicado el ensayo «Contradicción y superdeterminación»). Por ejemplo Guy Besse, miembro del comité de redacción de «La Pensée», tras el «ambiguo» concepto de superdeterminación ve perfilarse el peligro de un «hiperempirismo» dialéctico más cercano a una teoría sociológica de los «factores» que a la tesis marxista de la determinación en última instancia por parte de la economía (cfr. *Deux questions sur un article de Louis Althusser*, en "La Pensée", n. 107, febrero de 1963, ps. 52-62). Observaciones parecidas hizo también Garaudy, según el cual, «cualquiera que sea la complejidad de las mediaciones, la práctica humana es una sola y su dialéctica constituye el motor de la historia. Disolverla en la multiplicidad (real) de las ''superdeterminaciones'' significa obscurecer lo esencial de *El Capital*, que es ante todo el estudio de esta contradicción mayor, de esta ley fundamental del desarrollo de la sociedad burguesa. ¿Cómo sería posible, entonces, concebir la existencia objetiva de una ley fundamental de desarrollo de nuestra época que es la del paso al socialismo?... (*A propos des Manuscrits de 44*, en ''Cahiers du communisme'', marzo 1963, n. 39 ps. 107-119). Es más, puntualiza Garaudy, «en el límite, esta superdeterminación es una indeterminación pura y simple» (*Structuralisme et ''mort de l'homme''*, en «La Pensée», octubre 1967, n. 135, ps. 107-24). De parecer substancialmente parecido es también Poulantzas, el cual, a propósito de la diferenciación entre la determinación en última instacia por parte de la economía y el posible rol dominante de cualquier hecho social, se pregunta: «comment ne pas tomber dans un quelconque hyperempirisme dialectique ou pluralisme éclectique?» —

manifestando su aversión hacia «apories épistemologiques qui font attribuer au politique en genérale le rôle nécessairement dominant dans toute formation sociale posible» *(Vers une théorie marxiste,* en "Les Temps Moderns'', mayo 1966, ps. 1952-1982).

Esta serie de críticas, como otras del mismo tipo, confirman, más allá de su mayor o menor validez, la importancia objetiva del concepto althusseriano de «superdeterminación» y testimonian indirectamente el esfuerzo, por parte del filósofo francés, de ir *más allá* de los horizontes del marxismo tradicional y dogmático, a fin de volver-a-pensar creativamente también a la luz de las experiencias teóricas y prácticas del socialismo revolucionario, el establecimiento categorial de la teoría marxista.

Que la idea de «superdeterminación», como han hecho notar varios estudiosos, implica una «revaloración» (de tipo gramsciano) de la superestructura es sin duda verdad. Sin embargo sería más exacto decir que está acompañada de un *nuevo* modo de concebir la clásica doctrina de la estructura-superestructura. En efecto, aun sin rechazar la imagen espacial de la sociedad como un edificio de dos plantas, cuya base (la economía) determina las plantas más altas (la superestructura política e ideológica), Althusser declara querer elaborar a nivel de *teoría* aquello que en Marx permanece a simple nivel descriptivo y metafórico: «Nos parece deseable y posible representar las cosas de otro modo. Entendámonos bien: no rechazamos en absoluto la metáfora clásica, porque: ella misma nos obliga a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca. Quisiéramos simplemente intentar pensar aquello que nos da en la forma de la descripción» *(Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 74). En otros términos, como escribe Saül Karsz, «Sin rechazar el valor pedagógico y descriptivo de la metáfora topològica es necesario... hacerle decir mejor aquello que designa» *(Théorie et politique. Louis Althusser,* París, 1974). A este objeto, Althusser recurre al concepto de modo de producción (global), entendiendo, con este último, un todo estructurado definido por una articulación en tres niveles (económico, político e ideológico), de los que el determinante es el nivel económico, si bien éste, como sabemos, no actúa nunca en estado puro. En efecto, para nuestro autor, no existen procesos o relaciones *exclusivamente* económicos, políticos o ideológicos, sino procesos y relaciones concretas cuya explicación implica siempre la *conjugación* articulada de los tres niveles que componen el modo de producción: «La *producción* implica también la *reproducción,* o sea las condiciones de su «continuidad» y «supone, por una parte, la reproducción de la unidad articulada "fuerzas productivas-relaciones de producción''... y por otra parte, supone la reproducción de las condiciones políticas, jurídicas e ideológicas que aseguran la continuidad y el ensanchamiento de esta unidad articulada. Las relaciones de clase no se explican sólo con las condiciones económicas... el proceso

de producción supone también un cierto sistema ideológico de representaciones, valores, actitudes, instituciones y aparatos que regulan la actividad de los agentes sociales» *(Ib.,* p. 193-94).

En lugar de la dicotomía establecida por Marx entre estructura y superestructura, en Althusser se establece, por lo tanto, el concepto de una *estructura global* (= el modo de produción) articulada en *estructuras regionales) (* = los tres niveles). En virtud de este modelo cada «región» (o «práctica») se configura como una estructura carecterizada por un cierto tipo de relación, o de «juego combinatorio», entre sus elementos. Estructura que aparece, a su vez, «inscrita» en una estructura global que la incluye y determina. Por ejemplo, «a nivel económico propiamente dicho la estructura constituyente y determinante de los objetos económicos es la *estructura siguiente:* unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción». Sin embargo, «el concepto de esta última *estructura* no puede definirse independientemente del concepto de la estructura global del modo de producción». A primera vista, esta afirmación althusseriana de la «regionalidad» de la práctica económica parece estar en contradicción, como por ejemplo opinan algunos críticos, con la tesis marxista de la determinación en última instancia por parte de la economía. En realidad, manteniendo el carácter «regional» del plano económico, Althusser no contradice el marxismo, en cuanto la estructura global, desde su punto de vista, no es más que la diferenciación (o la «combinatoria») del todo social en los tres niveles antes indicados, con el económico en posición determinante. Por lo cual, decir que la estructura global influye sobre la regional significa solamente puntualizar que la economía (coherentemente con la doctrina de la superdeterminación) aun siendo determinante *en última instancia,* está a su vez «superdeterminada» por los otros niveles: «no hay acceso a la esencia de lo económico más que por medio de la construcción de su concepto, o sea poniendo en evidencia el *lugar* ocupado en la estructura del todo por la región de lo económico, poniendo pues en evidencia la articulación existente entre esta región y las otras (superestructuras jurídico-políticas e ideológicas) y el grado de *presencia* (o de eficacia) de las otras regiones en lo económico mismo» *(Ib.,* p. 188). Presencia que nuestro autor subraya hasta el punto de escribir que «No es posible pensar las relaciones de producción en su concepto si se hace abstracción de sus específicas condiciones de existencia superestructurales» *(Ib.,* p. 186).

Según Althusser, el principal problema epistemológico que nace de la teoría marxista es más bien el relativo al tipo de *determinación* sobreentendido por el concepto de estructura: «¿mediante qué concepto se puede pensar el tipo de determinación nueva, que ha sido identificado como la determinación de los fenómenos de una región dada, por parte de la estructura de esta misma región? De un modo más general: ¿por medio

de qué concepto o de qué conjunto de conceptos se pueden pensar la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones dependientes de la eficacia de esta estructura? Y, a fortiori, ¿por medio de qué concepto, o qué conjunto de conceptos, se puede pensar la determinación de una estructura subordinada por parte de una estructura dominante?» *(Ib.,* p. 195; el texto originario está en cursivas). Dicho en términos más simples y sucintos: *«¿con qué concepto pensar que la determinación, sea de un elemento o de una estructura mediante una estructura?» (Ib.,* p. 197), o bien: *«¿de qué modo definir el concepto de consolidad estructural?» (Ib.,* p. 195).

Aun sintetizando «la inmensa revolución teórica» de *El Capital*, tal problema, más que (filosóficamente) «pensado» habría sido (científicamente) «practicado» por parte de Marx. Tanto es así que él ni siquiera habría producido el *concepto.* No obstante, insiste Althusser, «este simple problema era tan nuevo e imprevisto que podía destruir todas las teorías clásicas de la causalidad» *(Ib.,* p. 196). Según nuestro autor, en la filosofía clásica pre-marxista han existido, a grandes rasgos, dos sistemas teóricos principales para pensar la causalidad. Por un lado, el sistema mecanicístico de origen cartesiano, que reduce la causalidad «a una eficacia transitiva y analítica» y no alcanza a pensar «la eficacia de un todo sobre sus elementos» *(Ib.).* Por otro lado, el concepto leibniziano de *expresión,* recuperado más tarde por Hegel, que trata de dar cuenta de la relación todo-partes, pero presuponiendo que el todo se puede reducir a un único principio, simple y «espiritual», del cual los elementos no son sino expresiones fenoménicas *(Ib.).* Ahora, tanto en el caso de la lógica cartesiana como en el de la lógica hageliana falta la idea del todo como estructura. Pero «si el todo se pone como *estructurado,* es decir como poseedor de un género de unidad del todo diferente del tipo de unidad de la totalidad espiritual, las cosas son diferentes: se hace imposible no sólo pensar la determinación de los elementos por parte de la estructura bajo la categoría de la causalidad analítica y transitiva, sino que también es imposible pensarla bajo la categoría de la causalidad expresiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos *(Ib.).*

El único teórico que, dentro de la filosofía clásica, habría tenido la audacia de plantear el *problema* de la causalidad y de esbozar una primera solución, habría sido Spinoza: «Pero la historia, como sabemos, lo había sepultado en las profundidades de la noche. Y sólo fue a través de Marx, que sin embargo lo conocía mal, que empezamos a duras penas a entrever los rasgos de este rostro pisoteado» *(Ib.,* p. 197). En efecto, la gran intuición del autor de la *Ética,* retomada por Marx, es «la existencia de la estructura en sus efectos» y su ser «nada» fuera de sus

efectos *(Ib., p.* 198).

Volviendo al modelo espinoziano y desarrollando sus propuestas de un modo dialéctico, Althusser entiende pues, por causalidad estructural, el índice de eficacia de un Todo sobre sus elementos (cfr. S. KARSZ, ob. cit., p. 128). Un todo que no obra fuera de sus elementos —de los cuales es la «combinación» o, espinozianamente, «el orden inmanente— pero sólo *en el* sistema global de los elementos mismos, o sea «en el movimiento total de sus efectos» *(Ib.*, p. 190). En consecuencia, la causa estructural tiende a asumir el aspecto de una presencia-esencia, en cuanto ella, como dice Godelier, «actúa por todos los lados sin que se pueda *localizar* su eficacia en *algún* lugar» (M. GODELIER-L. SÉVE, *Marxismo e strutturalismo,* trad. ital., Turín, 1970, p. 23; cursivas nuestras). Y, puesto que tal causalidad estructural o «causalidad dialéctico-materialista» es presentada por Althusser (que emplea también el concepto marxiano de «Darstellung» y el psicoanalítico de «causalidad metonimica») como poseedora de «un vínculo de correlación no tanto con el estructuralismo cuanto con el espinozismo» (P. D'ALESSANDRO, *Darstellung e soggettività,* Florencia, 1980, p. 102) nace la cuestión de la relación entre Althusser, el estructuralismo y el espinozismo (§963).

962. ALTHUSSER: LA POLÉMICA «ANTIHUMANÍSTICA» Y «ANTIHISTORICISTA».

El antihumanismo representa uno de los aspectos de fondo del pensamiento de Althusser y uno de los temas que evidencian mejor su *originalidad teórica* en el ámbito de la tradición marxista. Históricamente hablando, observa en los años setenta Pasquale Latorre, «La cuestión del humanismo ha sido un interrogante permanente en el interior del marxismo, pero en los últimos años, especialmente después de Stalin, ha representado una de las mayores preocupaciones de los intelectuales marxistas, incluidos aquellos que representan oficialmente el P.C.F. El marxismo se ha tenido que enfrentar, después de la guerra, con doctrinas humanísticas difundidas profusamente, especialmente en Francia. Sólo hay que pensar en el marxismo existencialista sartriano, o en el pensamiento de Merlou-Ponty, de De Monnier, de De Lubac, de J. Mouroux, de M. Nedoncelle, de Teilhard De Chardin... Althusser acepta el desafio y el enfrentamiento. Pero no intenta hacer, como otros marxistas, una apología del marxismo en cuanto humanismo; al contrario, afirma un antihumanismo radical, porque es teórico, del marxismo mismo» *(Scienza e ideologia. La sfida antistoricista e antiumanista di Louis Althusser,* Roma, 1976, p. 145).

El texto base del anti-humanismo althusseriano està representado por

el transparente artículo «Marxismo y humanismo», de 1964. En este ensayo el filósofo francés comienza afirmando que el humanismo está «al orden del día» no sólo entre los intelectuales burgueses, sino también entre los comunistas. Esto sucede sea en la Unión Soviética, donde, bajo el efecto de la desestalinización, se afrontan nuevos temas (Libertad del individuo, respeto de la legalidad y dignidad de las personas), sea en los partidos obreros, que celebran logros del humanismo socialista, tratando de buscar sus títulos teóricos en *El Capital* «y, cada vez más a menudo, en las obras juveniles de Marx» *(PM,* p. 197). Según Althusser, frente a este dato no es suficiente asumir la actitud de la simple constatación. También es necesario tener el coraje de interrogarse radicalmente por sus «títulos teóricos de validez» *(PM,* p. 199). A este propósito, la posición de nuestro autor es clara e inequívoca. Él declara que el binomio «humanismo socialista» encierra una evidente «desigualdad teórica», puesto que en el contexto de la concepción marxista el concepto «socialismo» es «un concepto científico», mientras que el de humanismo es solamente «un concepto ideológico» *(Ib.).* Tanto es así que Marx no llegó nunca a una teoría científica de la historia más que al precio de una crítica radical a aquella *filosofía del hombre* que servía de fundamento teórico de sus meditaciones juveniles. «La ruptura con toda antropología a todo humanismo *filosóficos,* no es un particular secundario: forma un todo con el descubrimiento científico de Marx» *(PM,* p. 203).

Este descubrimiento se articularía en tres momentos teóricos indisolubles: 1) Formación de una teoría de la historia y de la política basada en conceptos radicalmente nuevos, o sea en conceptos como: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología; determinación en última instancia por obra de la economía, determinación específica de los otros niveles, etc.; 2) Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico; 3) Definición del humanismo como *ideología» (Ib.).* En consecuencia, por cuanto se refiere a la metodología de investigación, se puede y se debe hablar de un *antihumanismo teórico* de Marx y ver en él, «la condición de la posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo» *(PM,* p. 205). En efecto, insiste Althusser, no es posible *conocer* nada de los hombres si no es a condición de deshacerse del todo del «mito» secular del hombre: «Cualquier pensamiento, pues, que se remitiera a Marx para instaurar de un modo u de otro una antropología o un humanismo filosóficos, no sería *teóricamente* otra cosa más que polvo. Pero prácticamente, levantaría un monumento de ideología premarxismta que pesaría duramente sobre la historia real, y podría arrastrarla a un callejón sin salida» *(Ib.).*

Una vez sentado que el humanismo es «ideología» (para la particular manera althusseriana de entender este concepto; cfr. §964)), puesto que

no expresa más que una relación *imaginaria* de los hombres con sus condiciones reales de vida, o sea algo que no posee una función descriptivo-cognoscitiva, sino sólo práctica, en cuanto síntoma de una determinada *voluntad* de acción (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), nuestro autor vuelve a la cuestión del humanismo socialista, afirmando que este último es el fruto de un tratamiento *ficticio* de los problemas reales, que sirve como «substituto de una teoría insuficiente» (*PM*, p. 216). En otras palabras, puesto que el humanismo, desde el punto de vistas de Althusser, es siempre y en todas partes «una autorrepresentación ideológica ilusoria de la praxis social, incapaz de dar a conocer a los agentes reales su situación "objetiva" dentro de las relaciones de producción» (G. PREVÉ, *La ricostruzione del marxismo fra filosofia e scienza,* en AA. Vv., *La cognizione della crisi,* Milán, 1986, p. 95), los temas del humanismo socialista, que se debaten en la Unión Soviética, no son más que *el signo* «de problemas históricos, económicos, políticos e ideológicos *nuevos* que el periodo estaliniano había relegado a la sombra, pero que también ha producio, produciendo el socialismo» *(PM,* p. 213). Problemas que antes de ser afrontados científicamente en el plano de la teoría, y resueltos materialisticamente en el plano de la práctica económica y política, son mistificados ideológicamente e idealisticamente, a través de una fraseología basada en nociones metodológicamente incorrectas como «el hombre», «alienación», etc.

El tema del antihumanismo teórico constituye también uno de los hilos conductores de *Leer El Capital,* el cual, contestando los presupuestos antropológicos de la economía clásica, ve en la cancelación del hombre en cuanto «sujeto» la condición misma de un análisis científico de la sociedad y de sus fuerzas motrices: «La estructura de las relaciones de producción determina los *lugares* y las *funciones* que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los «portadores» (Tráger) de estas funciones. Los verdaderos "sujetos" (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son por lo tanto, contrariamente a todas las apariencias, las "evidencias" del "dato" de la antropología ingenua, los "individuos concretos", los "hombres reales", sino *la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Por lo tanto los verdaderos ''sujetos''*que definen y distribuyen son las relaciones de producción (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas). Pero puesto que son "relaciones" no se podrían pensar en la categoria de "sujeto"; y si por azar nos aventuráramos a reducir esta relación de producción a unas relaciones entre hombres, o sea a ''*relaciones humanas*'' se haría injusticia al pensamiento de Marx que indica con la máxima profundidad —a condición de aplicar a alguna de sus raras fórmulas ambiguas una lectura verdaderamente crítica— que *las relaciones* de produc-

ción (así como las relaciones sociales, políticas e ideológicas) son irreductibles a cualquier subjetividad antropológica...» *(Legere Il Capitale,* cit., p. 189). La tesis althusseriana del anti-humanismo teórico ha sido la más «ruidosa» en el ámbito de la cultura internacional. Por cuanto se refiere a Francia, entre las primeras intervenciones destaca el debate promovido por «La Nouvelle Critique», que tuvo su inicio en marzo de 1965 y que se alargó durante un año entero, con escritos de varios autores. La diatriba acabó por implicar a los nombres más ilustres de la cultura francesa de izquierdas: de Garaudy a Sartre, de Sève a Goldmann, etc.

Por cuanto se refiere al P.C.F., hubo una encendida discusión en el interior del partido, que encontró su epílogo con la resolución de Argenteuil (1966), en la cual se reafirmó la existencia de un humanismo marxista, aunque atado a una visión histórico-materialista, y no antropológico-especulativa del hombre. Fundiendo conjuntamente preocupaciones teóricas y aprensiones prácticas, la resolución declara en efecto, tras las huellas de la tradición socialista, que «Il y a un humanisme marxiste. A la différence de l'humanisme abstrait par lequel la bourgeoisie masque les rapports sociaux et justifie l'exploitation et l'injustice, il découle de la tache historique de la classe ouvrière. L'afirmation d'un tel humanisme ne signifie nullement le rejet d'une conception objective de la réalité en benèfice d'un vague élan du coeur. Au contraire, le marxisme est l'humanisme de notre temps parce qu'il fonde sa démarche sur une conception rigoureusement scientifique du monde; mais il ne séparé pas son effort de compréhension du réel de sa volonté de la changer pour le bien de tous les hommes» (Cahiers du communisme» n. 5-6, mayo junio 1966; cfr. P. LATORRE, ob. cit., p. 172).

Nada preocupado por este coro de críticas, Althusser volvió sobre el antihumanismo también en la «Discussione» de Amiens: «Sólo por el placer del concierto de fanfarrias ideológicas que he tenido a cambio, diré que si no hubiese sostenido esta tesis, habría tenido que inventarla», «Tesis precisa, que no se ha querido entender en su precisión y que ha provocado contra mí la Santa Alianza de todo aquello que hay de ideología burguesa y socialdemocràtica en el mundo, y hasta en el seno del movimiento obrero internacional». A la objección-clave según la cual el antihuanismo comportaría un «desprecio» de los hombres y la «paralización» de la lucha revolucionaria, Althusser responde que *"El Capital* está lleno del sufrimiento de los explotados, de los horrores de la acumulación originaria hasta el triunfo del capitalismo, y está escrito para liberarlos de la esclavitud de clase. Pero esto no sólo no impide a Marx, sino que más bien le *obliga,* en el mismo *Capital,* en el cual analiza los mecanismos de la explotación, a hacer abstracción de los individuos concretos, y a tratarlos teóricamente como simples "relaciones" de relacio-

nes» *(Ib.,* p. 164). En consecuencia, aun no contestando los méritos *práctico-políticos* del humanismo —que él admite históricamente y marxísticamente exacta («Lejos de mí la idea de denigrar esta gran tradición humanista, cuyo mérito histórico es haber luchado contra el feudalismo, contra la Iglesia y contra sus ideólogos, y haber dado al hombre títulos de dignidad» *(Ib.,* p. 162)— Althusser insiste en que el humanismo, en el plano *teórico* representa un «obstáculo epistemológico» permanente para una comprensión efectiva de la realidad. Un obstáculo que Marx, recuerda Althusser para concluir, ha tenido que superar, invitando a sus contemporáneos «a pensar en *de otra manera*» *(Ib.,* p. 164) y a darse cuenta de que para liberar *prácticamente* a los hombres es necesario saber prescindir *teóricamente* de ellos.

Otro tema recurrente del pensamiento de Althusser es el antihistoricismo. Un término con el cual no se entiende el rechazo de la historia como tal (cfr. §936), sino la polémica contra la *interpretación* corriente, de tipo decimonónico, de la misma. A la visión tradicional de la historia como *continuum* homogéneo y unilineal, o sea como proceso temporal uniforme dentro del cual transcurrirían los hechos (según un modelo filosófico encarnado emblemáticamente por Hegel), Althusser contrapone la idea de una serie pluridimensional y discontinua de historicidades distintas. En efecto, si la totalidad social es la unidad de un todo estructurado, que implica hechos y niveles diversos, ya no se podrá hablar de un mismo tiempo histórico, o sea de un tiempo absoluto subyacente a los acontecimientos, sino sólo de secciones peculiares de temporalidad (y de historicidad) correspondientes a los diversos niveles del complejo social: «Como no existe la producción general, tampoco existe historia general, sino sólo de las estructuras específicas de historicidad» (*Legere Il Capitale,* cit., p. 116). en otros términos, sentada la existencia de una pluralidad hetero-rítmica de temporalidades y de historicidades diferentes, cualitativamente y cuantitativamente distintos entre sí (cfr. J. C. FORQUIN, *Lecture d'Althusser*, en AA. Vv., *Dialectique marxiste et pensée structurale,* en «Les Cahiers du centre d'études socialistes», 1968, ns. 76-81, ps. 7-31) no será ya posible «pensar *al mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos "niveles" no es el mismo. Al contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio* relativamente autónomo de los otros niveles. Debemos y podemos decir: a cada tipo de producción corresponden un tiempo y una historia propia, regulados de un modo específico, del desarrollo de las fuerzas productivas: un tiempo y una historia propia de las relaciones de producción, regulados de un modo específico; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propios de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propios

de las formaciones científicas; etc. *(Legere Il Capitale,* cit., p. 106).

El hecho de que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias resulten relativamente autónomos no significa sin embargo que constituyan otros tantos sectores independientes del todo, puesto que cada tiempo y cada historia aparecen como necesariamente determinados por el *modo* y por el *grado de independencia* de cada nivel en lo particular global del todo *(Ib.*, p. 107). De ahí la «definición» althusseriana de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la cual los diferentes niveles estructurales de temporalidad interfieren en función de las relaciones propias de correspondencia, no correspondencia, articulación, separación y torsión que ligan entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo, los diferentes "niveles" del todo» *(Ib.,* p. 116). Definición que crea la posibilidad y la necesidad de *Multi-historias correspondientes a cada uno de los "niveles".*

Obviamente, en el ámbito de este modo de entender la historia no hay lugar para algo como un *sujeto* del devenir: «No existiendo ya "la historia" no tiene ya sentido para Althusser referir el devenir social a un Sujeto de la historia, o a la Idea o a la Razón, o a la Sociedad, o a la Praxis, o al Proletariado, o al Hombre. La historia no tiene sujeto, sino que es la "combinatoria compleja" de temporalidades diferentes y específicas, es la coyuntura en la cual se estudian (científicamente) las historias» (P. LATORRE, ob. cit., p. 96). Rechazando toda concepción humanística y antropocéntrica de la historia, y rechazando las categorías tradicionales del historicismo, Althusser sostiene en efecto que la historia es un ateleológico «proceso sin Sujeto ni Fin». En particular, polemizando contra todos aquellos (burgueses o marxistas) que hacen de los hombres los sujetos concretos de la historia y les asignan la realización de determinados objetivos y valores, Althusser proclama que una cosa es decir que los hombres resultan necesariamente sujetos agentes *en la* historia y otra cosa decir que ellos son los sujetos *de la* historia: «Que los individuos humanos, o sea sociales, sean *activos* en la historia —como *agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico y de reproducción— es un hecho. Pero, considerados como agentes, los individuos humanos no son sujetos "libres" y "constitutivos" en el sentido filosófico de la palabra. Ellos actúan dentro y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* históricas de las relaciones sociales de producción» *(Osservazioni su una categoría: «processo senza Soggeto né Fine (i)»*, trad. ital., en *Umanismo e stalinismo,* cit., p. 127). En consecuencia, para hablar *científicamente* de la historia es indispensable poner entre paréntesis nociones «ideológicas» de cualquier tipo (empezando por las habituales de «Hombre», «Sujeto», «libertad», «fin», «progreso», etc.) y tener presente exclusivamente, como hizo Marx, las *estructuras y* las relaciones sociales — de las que los individuos, como hemos visto, son simple «fun-

ciones» o «soportes». Materialisticamente hablando, «la historia no tiene por lo tanto, en el sentido filosófico de la palabra, un Sujeto, sino un *motor*. La lucha de clases» *(Ib.,* p. 135). Antihumanismo teórico y antihistoricismo forman por lo tanto, en el universo del discurso de nuestro autor, dos aspectos interrelacionados por una única problemática: *«teóricamente hablando,* el marxismo es al mismo tiempo, y en virtud de la única ruptura epistemológica en que se basa, un antihumanismo y un antihistoricismo» (*Leggere Il Capitale,* cit., ps. 126-27). Olvidar esta verdad significa en efecto, según Althusser, perder de vista «lo más precioso que Marx nos ha dado: la posibilidad de un conocimiento científico» *(PM,* p. 126).

963. ALTHUSSER: LA DENUNCIA «AUTOCRÍTICA» DE LA «DESVIACIÓN TEORICISTA» Y DEL «FLIRT» CON EL ESTRUCTURALISMO.

Pour Marx y *Lire Le Capital* son las obras más importantes (y más leídas) de Althusser y las que contienen las mayores aportaciones teóricas del filósofo francés al marxismo del novecientos. Sin embargo, limitarse a ellos, como a menudo sucede, significa ofrecer una visión reductiva de su recorrido de pensamiento. Tanto más cuanto las obras posteriores de nuestro autor se caracterizan por un declarado (aunque circunscrito) proceso de «autocrítica».

Aunque tiene su apogeo en el primer ensayo de los *Eléments d'autocritique* (publicado en 1974, pero escrito en 1972) tal rectificación cubre un arco cronológico más amplio de cuanto a veces se ha hipotetizado. En efecto, la primera autocrítica althusseriana *explícita* se remonta realmente a diciembre de 1967, o sea a la fecha de la breve nota *Al lettore italiano* (que sirve como premisa a la edición italiana de *Leer El Capital) y* ya está presente *implícitamente* en el artículo-entrevista *La philosophie comme arme de la révolution. Réponses a huit questions* (aparecida en "Unità" el 1 de febrero de 1968, pero que se remonta al mes de noviembre de 1967). La autocrítica en cuestión, tal como está anunciada sintéticamente desde 1967 se refiere a dos puntos: la «tendencia teoricista» y el abuso de una «terminología» cercana al estructuralismo. Prescindiendo por el momento de la cuestión del estructuralismo, concentrémonos en el primer punto de la rectificación. Como ya sabemos, en el repensamiento althusseriano del marxismo, la filosofía ha tenido un papel de primer orden: «la cuestión de la filosofía marxista se ha encontrado con toda naturalidad en el centro de mi reflexión. No porque hiciera de ella el centro del mundo, no porque situara la filosofía en *el* poder, sino porque era necesario este *détour* filosófico para afrontar la radicalidad de Marx» (*E' facile essere marxista in filosofia?,* cit., p. 136). Ahora

en *Pour Marx* y en *Lire Le Capital,* la filosofía aparece esencialmente como una «Teoría de la práctica teórica» *(Legere Il Capitale,* cit., p. 8) y por lo tanto, en definitiva, como la *epistemología* de aquella ciencia general de la práctica social que es el materialismo histórico. Tanto es así que leer *El Capital* como «filósofo», para Althusser, significa suscitar cuestiones epistemológicas sobre la revolución científica efectuada por Marx (cfr. *LC.,* ps. 14-15) e interrogarse sobre problemas de teoría del conocimiento relativos a la apropiación, por parte del saber, del propio objeto real.

Problemas que Althusser, rechazando el mito de la especularidad del conocimiento y las diversas gnoseologías tradicionales, tiende a resolver —antiempirísticamente y antipragmatísticamente— mediante una doctrina del conocimiento como *construcción* del objeto y como práctica que tiene *en sı misma* su propio criterio de verdad: «lo real es el objeto real, existente, independientemente de su conocimiento, pero no puede ser definido sino a través de su conocimiento. Bajo esta segunda relación, teórica, lo real forma un todo con sus medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida o por conocer...» (*PM*,p. 221); «*la práctica teórica* es criterio de sí misma, contiene en sí los principios definidos de *convalidación* de la cualidad de su producto: es decir, los criterios de la cientificidad de los productos de la práctica científica (*LC.*,p. 62); «es porque la teoría de Marx era "verdadera", por lo que ha podido aplicarse con éxito, y no porque haya sido aplicada con éxito ella es verdadera» *(Ib.).*

En cuanto teoría de la práctica teórica, la filosofía tiene el deber primario de depurar la ciencia de las intrusiones ideológicas: «La función principal de la filosofía es la de trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías por una parte, y la cientificidad de las ciencias por otra» *(Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati,* trad. ital., Bari, 1976, p. 26). En el ejercicio de su función, la filosofía está caracterizada por una (relativa) especificidad y autonomía respecto a la práctica política —que a algunos estudiosos ha parecido excesiva e incompatible con la teoría marxista—. De ahí el fuego cruzado de críticas que han caído sobre Althusser, acusado bien pronto, por los exponentes de la izquierda, de sostener una primacía antimarxística de la teoría sobre la praxis y de moverse en una óptica substancialmente cintífico-idealística.

No es de extrañar, pues, que Althusser, después de las discusiones producidas en el comité central de Argenteuil (§962), empezara a contestar la definición misma de la filosofía como teoría de la práctica teórica, considerada, a partir de la ya mencionada nota de 1967, «unilateral y por lo tanto inexacta» en cuanto teñida de «una cierta tendencia ''teoricista'' (*LC.*,p. 8). El término teoricismo, aclara Althusser en *Elementos de autocrítica,* alude, en general, a la «primacía de la teoría sobre la práctica» o sea a la «insistencia unilateral en la teoría». Teoricística, desde

este punto de vista, sería, en primer lugar en la interpretación de Marx: «Quería defender el marxismo contra las amenazas reales de la ideología *burguesa:* era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso por lo tanto "probar" que el marxismo es antagonistico a la ideología burguesa y que ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero sólo a condición de una *ruptura* radical y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los ataques de esta ideología. La tesis era justa: es justa. Pero en vez de dar a este hecho *histórico* toda su dimensión, social, política, ideológica y teórica, lo ha reducido al ámbito de un hecho teórico limitado: la *ruptura (coupure)* epistemológica, que se observa en las obras de Marx a partir del año 1845. De este modo me he encontrado complicado en una interpretación *racionalista* de la "ruptura", puesto que he opuesto la verdad al error, en la forma de la oposición especulativa entre "la" ciencia y "la" ideología en general» *(Ib.,* P. 7).

En otras palabras, en sus primeros trabajos, Althusser, según él mismo admite, no habría comprendido (o puntualizado) debidamente que el elemento determinante, en última instancia, de la ruptura epistemológica de Marx no sería de tipo especulativo, sino más bien histórico y político: «*Él, en efecto, podía romper con la ideología burguesa en su conjunto sólo a condición de inspirarse en las premisas de la ideología proletaria y en las primeras luchas de clase del proletariado, en las cuales esta ideología tomaba cuerpo y consistencia.* He aquí el "evento" que, tras la escena racionalista de la oposición entre la "verdad positiva" y la ilusión ideológica, daba a tal oposición su auténtica dimensión histórica» *(Ib.,* p. 19). Dicho de otro modo: «Marx ha legado al movimiento obrero bajo forma de teoría científica aquello que había recibido del movimiento obrero bajo forma de experiencia política» *(prólogo* a la 2ª ed. en castellano del libro de *MARTA HARNECKER, Principios elementales del materialismo histórico,* Buenos Aires, 1971; cfr. S. KARSZ, cit., ps. 348-54).

La denuncia del error, o mejor, de la «desviación» teoricista (nuestro autor declara preferir esta última fórmula, por su mayor intensidad práctico-política y marxista-leninista) lleva a Althusser a denunciar «el tufo idealista de toda epistemología» (*Elementi di autocrítica,* cit., p. 23, nota 20) y en subrayar, de un modo cada vez más marcado, el rol *político* de la filosofía. En otros términos, desde el 67 en adelante la defensa de la autonomía y de la especificidad de la teoría respecto a la práctica política, que anteriormente había sido una de los rasgos más característicos del althusserianismo tiende a ceder el puesto a la defensa de la «gran tesis» de Marx, Lenin y Granisci según la cual, «la filosofía es fundamentalmente *política*». Particularmente significativos, a este propósito, son las tesis expuestas en *La filosofía como arma de la revolución.* Se-

gún nuestro autor, la teoría marxista-leninista comprende sea una *ciencia* (el materialismo histórico) sea una *filosofía* (el materialismo dialéctico). Tanto es así que la eliminación de uno de los dos lados de la teoría genera desde siempre una desviación de derechas o de izquierdas: «la primera suprime la ciencia: no queda más que la filosofía (subjetivismo)» (ob. cit., p. 348). Considerada en su justa relación con la ciencia, la filosofía marxista-leninista constituye una de las armas *indispensables* de la lucha de clases: «La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría» *(Ib.,* p. 352), «La lucha de clases y filosofía marxista-leninista son como los dientes y los labios» *(Ib.,* p. 352). En efecto, al enemigo hay que combatirlo *también* en el plano cultural, donde es todavía hegemónico, en cuanto «los intelectuales (especialistas en ciencias humanas, filósofos) no obstante su oficio, no han reconocido verdaderamente o han rechazado reconocer el caudal extraordinario del descubrimiento científico de Marx, que ellos han condenado y despreciado, y que ellos deforman cuando hablan de él. *Salvo excepciones,* ellos aún están "revolviendo" en economía política, en sociología, en etnología, en "antropología", en "psicología", etc. cien años después de *El Capital,* como los "físicos" aristotélicos "revolvían" aún en física, cincuenta años *después* de Galileo. Sus "teorías" son senilidades ideológicas "rejuvenecidas" a golpe de argucias intelectuales y de técnicas matemáticas ultramodernas. Ahora bien, este "escándalo" teórico no es en absoluto un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica: porque es la ideología burguesa, la "cultura" burguesa que está en el poder, la que ejerce la hegemonía. En su conjunto, los intelectuales, incluidos numerosos intelectuales comunistas y marxistas, están, *salvo excepciones* dominados en sus teorías por la ideología burguesa. *Salvo excepociones,* las "ciencias humanas" también» *(Ib.,* p. 349).

En cuanto expresión teórica de la lucha de clases, la filosofía tiene el deber de trazar una *doble* «línea de demarcación». La primera, de tipo *teórico,* entre las ideas verdaderas y las ideas falsas; la segunda, de tipo *político,* entre el pueblo y los enemigos del pueblo. En efecto, «las ideas verdaderas sirven siempre al pueblo, las ideas falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo» *(Ib.,* p. 352). No es nada extraño, pues, que en esta batalla la filosofía luche por unas *palabras:* «Las realidades de la lucha de clases están representadas por ideas representadas a su vez por palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas, explosivos, o bien venenos y tranquilizantes. La entera lucha de clases, a su vez, puede resumirse en la lucha por una palabra contra otra palabra» *(Ib.).* Según Althusser, en nuestra época, la «palabra» que hace de bandera de la batalla teórica comunista es —leninísticamente— la del *ma-*

terialismo. «La apuesta última de la lucha filosófica es la lucha *por la hegemonía* entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista, idealista). El campo de batalla *principal* de esta lucha es el *conocimiento* científico: por o contra él» *(Ib.,* p. 350).

Al desarrollo de este tema está dedicado el vivaz opúsculo *Lénine et la Philosophie* (1969) y sobre todo, *Philosophie et philosofphie spontanee des savants* (1974). En el primer escrito, se insiste en el hecho de que el marxismo no es una (nueva) *filosofía* de la praxis, sino una (nueva) *práctica* de la filosofía conducida desde el punto de vista del proletariado. En el segundo, después de haber localizado la existencia de una filosofía espontánea de los científicos (F.S.S.), se diferencian, en ella, dos elementos contradictorios: el primero *intra-científico,* íntimamente conectado con la práctica científica; el segundo *extra-científico.* El elemento «intra-científico» enlaza con el materialismo, o sea con las ideas que nacen de la práctica misma de la investigación científica. Ideas que se condensan en tres creencias fudamentales: la de la existencia real, externa y material del objeto del conocimiento científico; la de la objetividad y por lo tanto de la validez de tal conocimiento; la de la precisión y de la eficacia del método que lo produce. El elemento «extra-científico» se identifica en cambio con el «idealismo» acogido por la ideología dominante y se configura como «la proyección *sobre* la práctica científica de tesis filosóficas elaboradas *fuera* de esta práctica, de "filosofías de la ciencia", religiosas, espiritualísticas o idealísticas, construidas por filósofos o científicos» *(Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati,* trad. ital., Bari, 1976, p. 95). La tarea de la filosofía propiamente dicha, o sea aquella practicada conscientemente y coincidente con la teoria marxista-leninista, consiste en defender los hechos de la objetividad contra las tendencias ideológicas que desvían desde el *exterior* la tendencia *espontánea* del pensamiento científico hacia el materialismo. Tales son, de hecho, todas aquellas filosofías religiosas, idealísticas y espiritualísticas, que no toman las ciencias por aquello que son, sino que «aprovechan» su existencia, y sus límites, sus dificultades de crecimiento, (bautizadas como «crisis») como una prueba o garantía de valores extracientíficos (que, en definitiva, son aquellos que mantienen en pie la sociedad de clases). Para salvaguardar aquello que hay de auténticamente científico en la ciencia, los científicos deben pues aliarse con la filosofía materialista: «se trata de una Alianza en base a la cual la filosofía materialistica ofrece su apoyo al Elemento 1 de la F.S.S. para la lucha contra el elemento 2 de la F.S.S.» *(Ib.,* p. 106). Sin embargo, concluye Althusser, se trata de «una lucha sin fin. Es una lucha tanto más áspera porque vivimos siempre en una situación en que domina el idealismo, el cual dominará aún por largo tiempo en la conciencia de los intelectuales, incluso después de la Revolución» *(Ib.,* p. 107).

El segundo punto de la «autocrítica» de Althusser se refiere a su «flirt» con el estructuralismo, en el cual él percibe un «subproducto específico» de su propia tendencia teoricista. En *Elementos de autocrítica* Althusser rechaza polémicamente toda pertenencia al estructuralismo: «nos designaron, por flagrantes razones de comodidad, ‘‘estructuralistas’’ y és en el féretro del "estructuralismo" donde la gran familia de los socialdemócratas de cualquier partido y país nos han sepultado y enterrado solemnemente, en nombre del marxismo, o sea *su* marxismo. No han dejado de cubrirnos con las paletadas de tierra de la "historia", de la "práctica", de la "dialéctica", del "concreto", de la "vida", y, naturalmente, del "hombre" y del "Humanismo". Ha sido ciertamente una bella sepultura. Con esta circunstancia bastante singular: los años han pasado, pero la ceremonia sigue aún» (ob. cit., p. 24). Por otro lado, nuestro autor admite que «el joven cachorro del estructuralismo» en cierto momento se le ha subido «por las piernas» *(Ib.,* p. 23), puesto que frente él no ha sabido, a la moda de la época, «controlarse» lo suficiente, hasta el punto de que «‘‘el flirt" con la terminología estructuralista ha superado ciertamente la medida permitida» *(Ib.,* p. 24). En todo caso tal "flirt", según Althusser, no ha sido una entidad ta/que permita una interpretación «estructuralista» de su pensamiento. Es más, el estructuralismo, que él considera más una «ideología filosófica de los científicos» que una filosofía verdadera *(Ib.,* p. 25), estaría caracterizado por un «idealismo formalista» *(Ib.,* p. 26) que tendría poco que compartir con el marxismo. Además, la misma concepción estructuralista de la estructura como «combinatoria» formal de elementos sería algo bien distinto de la noción dialéctica y marxista de una «combinación» articulada del hecho económico, político e ideológico.

Así, en virtud de esta doble reducción del estructuralismo a «idealismo» y «formalismo» —y con una especie de discurso no falto de ambigüedad y cavilosidad conceptuales oportunamente puestas de relieve por algún estudioso (cfr. por ejemplo: S. AZZARO, ob. cit., ps. 234-39)— Althusser considera haber silenciado definitivamente las diferentes «maledicencias» respecto a sus vínculos con el estructuralismo. Sin embargo, el argumento es más problemático de cuanto nuestro autor deja entender y exige, más allá de cualquier precipitada «liquidación» por comodidad, alguna profundización. Como hemos visto, Althusser no niega sus relaciones con el estructuralismo, pero se inclina a *minimizar* su alcance y a ver en ellas el inocuo caso de una simple «alineación terminológica» en una corriente filosófica de moda. Las razones de esta elección son evidentes y proceden de la preocupación, expresada varias veces por nuestro autor, por mantenerse a cierta distancia de toda ideología «burguesa» o considerada como tal. Sin embargo, el historiador de la filosofía no puede dejar de preguntarse si la relación de Althusser con

el estructuralismo es circunscribible realmente en términos de una pura coquetería verbal. En la literatura sobre Althusser abundan a este propósito, tesis polémicas y declaraciones expeditivas, y faltan, en cambio, análisis desapasionados y exhaustivos. Además, la crítica todavía aparece oscilante entre la imagen estereotipada (típica de los años sesenta) de un Althusser «estructuralista» y aquella opuesta (de origen más reciente) de un Althusser substancialmente «extraño», a parte de alguna imitación verbal, al estructuralismo.

En realidad, la cuestión del mayor o menor estructuralismo de Althusser resulta objetivamente más compleja (y articulada) que la simple (y categórica) contraposición entre un Althusser «estructuralista» y un Althusser «no-estructuralista» y no puede ciertamente resolverse (exactamente como en el caso de Foucault o de Lacan) con afirmaciones netas y unilaterales (además de estériles) — sino, eventualmente, con tomas de posición críticas suficientemente matizadas (y mediatas). Nuestro punto de vista a este propósito es el siguiente. Althusser no es, en principio, un estructuralista, sino, fundamentalmente, un marxista. Es más, en ciertos aspectos, se puede decir que él «es demasiado *marxista* para ser *estructuralista*» (L. MILLET-M. VARIN D'AINVILLE, *Le structuralisme*, París, 1971, trad. ital., Roma, 1971, p. 85). Esto no quita que Althusser, en los años decisivos de su producción teórica (1960-65), haya pensado en una precisa *temperie* cultural dominada por el estructuralismo, del cual ha sufrido (o con el cual ha comparido) *estímulos* intelectuales más consistentes que los que él ha admitido. Tanto es así que los enemigos filosóficos de los estructuralistas —el humanismo, el conciencialismo, el historicismo, etc.— son también los enemigos filosóficos de Althusser, y el «sistema discursivo» del estructuralismo (tan distinto, por ejemplo, del existencialismo sartriano o del marxismo de Garaudy) es también el «sistema discursivo» de Althusser.

Ciertamente, nuestro autor tiene buen cuidado de proclamar no haber formado nunca parte de la «escuela» estructuralista en sentido estricto. Sin embargo, esta declaración, en su incontestable consistencia, acaba por poner en la sombra otra verdad fundamental e igualmente incontestable, esto es, que su *peculiar* modo de entender el marxismo *presupone* siempre, desde el punto de vista filosófico y cultural, la «atmósfera» o el «paisaje» lingüístico-teórico del estructuralismo, hasta el punto de resultar incomprensible *sin* este último —precisamente como el marxismo de la Segunda Internacional o el de Granisci implican, respectivamente, el positivismo del ochocientos y el historicismo crociano, hasta el punto de resultar incomprensibles *sin* ellos. En síntesis, si bien Althusser, en el plano historiográfico, no es «catalogable» como estructuralista *tout-court* (pero tampoco Foucault y Lacan lo son), su original repensamiento del marxismo, y su lectura inédita del materialismo histórico

a la luz de un antihumanismo teórico, resultan señalados históricamente, sobre todo por cuanto se refiere a *Pour Marx* y *Lire Le Capital,* por el «cruce» decisivo (el término es althusseriano) de su pensamiento con el «paradigma» estructuralista. En conclusión, sólo en *este* sentido y dentro de estos *límites* — o sea en el sentido de un «influjo», manifiesto y de un fecundo «cruce» (o «convergencia») de actitudes teóricas— se puede seguir *asociando* el nombre de Althusser con el del estructuralismo y se puede seguir viendo, en su obra, el fruto de un acercamiento, de *tipo* «estructuralista» a Marx.

964. EL ULTIMO ALTHUSSER.

Además de definir de nuevo los conceptos de «filosofía» y de «práctica teórica» en relación con la «política» y la «ciencia» (términos de los que los críticos han lamentado a veces la ambigüedad semántica y doctrinal, denunciando los problemas no resueltos que surgen del uso althusseriano de los mismos), en la segunda fase de su obra, nuestro autor ha ido profundizando o desarrollando algunas líneas maestras de su pensamiento —como por ejemplo, la relación con Spinoza, el interés por la «ideología» y los aparatos ideológicos de Estado, la crítica al estalinismo y las perspectivas del marxismo en un momento de crisis de la Izquierda.

Ya en *Leer El Capital,* Althusser había exaltado a Spinoza como uno de los grandes filósofos de la historia, viendo en él, más aún que en los estructuralistas, el teórico de la «causalidad estructural» (§961). Este proceso de minimización del estructuralismo a favor del espinozismo llega a su cumbre en *Elementos de autocrítica,* donde el filósofo holandés es celebrado como aquel que lo habría vacunado contra el idealismo latente de la ideología estructuralista: «Si no hemos sido estructuralistas podemos, ahora, confesar por qué... Hemos sido culpables de una pasión por otra parte muy fuerte y comprometedora: *hemos sido espinozianos*»; «salvo raras excepciones, nuestros queridos críticos, penetrados de su convicción y roídos por la moda, no lo han sospechado. La facilidad los ha condenado: ¡era tan simple hacer el coro y gritar al estructuralismo! El estructuralismo acorta los caminos y, puesto que no se encuentra en ningún libro, todos pueden charlar de él. Pero a Spinoza hay que leerlo, y saber que existe, que existe aún hoy en día. Para reconocerlo es necesario conocerlo por lo menos un poco» (ob. cit., ps. 27-28). Obviamente, el Spinoza al que se refiere Althusser es un Spinoza «materialista», o sea un Spinoza interpretado y pensado marxísticamente: «La tarea original que Althusser ha asumido es la de presentar al verdadero Marx con Spinoza y al verdadero Spinoza con Marx» (A. PRONTERA, Il *naufragio della liberta. Saggio su Althusser,* Manduria (Taranto), 1972, p. 238).

Tanto es así que Althusser declara haber dado una vuelta o un giro (détour) a través de Spinoza sea «para ver un poco más claro en la filosofía de Marx» *(Elementi di autocrítica,* cit., p. 29) sea para ver un poco más claro en el giro de Marx a través de Hegel *(Ib.).* En ambos casos, Althusser habría pasado a través de Spinoza «a la búsqueda de argumentos para el materialismo» *(Ib.,* p. 35). Uno de los principales aspectos «materialísticos» de Spinoza, sobre el cual insiste Althusser, es la crítica de las nociones de «sujeto» y de «fin». En efecto, a su juicio, el filósofo de la *Ética,* permitiéndonos entender que «la pareja Sujeto/Fin constituye la "mistificación" de la dialéctica hegeliana» *(Ib.,* p. 33) serviría de ayuda para pensar de un modo filosófico adecuado la idea marxista de un «proceso sin sujeto» o de un «teatro sin autor». Una idea que Marx derivaría de Hegel, después de haberla despojado de todo valor teleológico y haberla reducido espinozísticamente a simple estructura impersonal y afinalística: «quitad, *si es posible,* la teleología: queda esta categoría filosófica que Marx ha heredado: la categoría del proceso sin Sujeto» *(Sur le rapport de Marx à Hegel,* en *Lénine et la philosophie*, trad. ital., Milán, 1969, p. 70 y sgs.). Otro aspecto materialistico de Spinoza, sobre el cual insiste Althusser, es la crítica a la ideología: «En el Apéndice al Libro I de la *Etica* y en el *Tractatus theologico-politicus* encontramos en efecto aquello que sin duda es la primera teoría de la *ideología* que ha sido pensada, con sus caracteres: 1) su "realidad" *imaginaria; 2)* la *inversión* interna; 3) su centro: la ilusión del sujeto. ¡Teoría abstracta de la ideología, se dirá! De acuerdo: pero encontrad algo mejor antes de Marx...» *(Elementi di autocritica,* cit., p. 31). Otro aspecto de Spinoza subrayado por nuestro autor es la teoría del «verum index sui et falsi», que él interpreta como una doctrina inmanentística del saber la cual individua en el *interior* de la práctica cognoscitiva, y no en el interior de ella, el criterio de la verdad (para una profundización sobre las relaciones entre Spinoza y la teoría althusseriana del conocimiento cfr. M. GIACOMETTI, *Spinoza per Althusser,* en AA. Vv., *La cognizione della crisi,* cit., ps. 145-93). En consecuencia, podremos decir que Spinoza ha sido, para Althusser, una fuente ininterrumpida de estímulos «materialísticos», y un instrumento para denunciar los persistentes «embrollos» idealísticos y dialécticos presentes en el marxismo actual. Al mismo tiempo, el filósofo de Amsterdam le ha servido para defender algunos aspectos típicos del estructuralismo (por ejemplo la causalidad estructural, la crítica a la noción de sujeto, el anti-teleologismo, etc.) sin sentirse al mismo tiempo demasiado en deuda para con esta corriente de pensamiento.

Otro filón temático del último Althusser es el de la «ideología» y de sus concretizaciones en los «aparatos» de Estado. El tema de la ideología está ya presente en *Pour Marx* donde Althusser delinea una teoría *general* de la ideología, entendida como sistema de representaciones so-

ciales (imágenes, ideas, mitos, etc.) que se diferencian de la ciencia por el hecho de que en ellas la función práctico-política tiene preeminencia sobre la función teórico-cognoscitiva (§962). Más exactamente, la ideología corresponde a una relación *vivida* con el mundo en el cual «los hombres expresan no sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino el *modo* en el que viven sus relaciones con sus condiciones de existencia» (*PM*, p. 209). Modo que es predominantemente de tipo fantástico: «La ideología es entonces la expresión de la relación de los hombres con su "mundo" o sea la unidad (superdeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia» *(Ib.)*. En otras palabras, puesto que en la ideología «la relación real está inscrita inevitablemente en la relación imaginaria» (*Ib.*), la ideología aparece, en síntesis, como una «relación imaginaria con las propias condiciones reales de existencia» (*PM*, p. 210). Esta definición también se repite explícitamente en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, que sin embargo insiste de un modo más acentuado sobre el elemento «imaginario» que substancia las representaciones ideológicas).

Las ideologías no son construcciones consistentes y deliberadas, sino «estructuras» que «se imponen sobre la mayor parte de los hombres sin pasar a través de su ''conciencia''». En otras palabras, representan «objetos culturales percibidos-aceptados-sufridos que actúan sobre los hombres a través de un proceso que se les escapa» *(PM,* p. 208). Como tales, las ideologías forman parte *orgánica* de cualquier totalidad social. En efecto, puntualiza nuestro autor, «''el hombre es por naturaleza un animal ideológico''» *(Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 108) y «Las sociedades humanas diferencian la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable para su respiración, para su vida histórica» *(PM,* p. 207). Solamente una concepción ideológica de lo real, añade Althusser, ha podido imaginar sociedades *sin ideologías y* admitir la idea de un mundo en el cual *la* ideología, y no esta o aquella ideología, desapareciera sin dejar huella, para ser substituida por la ciencia *(Ib.)*. En cambio, según Althusser, ni siquiera una sociedad comunista puede dejar de tener una ideología, puesto que esta última, bien lejos de ser «una aberración o una excrecencia contingente de la historia» (PM, p. 208), constituye al igual que la economía o la política, un hecho *necesario* en toda formación social. En efecto, con una tesis que según algunos estudiosos «se aleja de un modo considerable de Marx y Engels» y de su convicción de la «suprimibilidad» de las ideologías (cfr. por ejemplo A. SCHMIDT, *Der strukturalistiche Angriff auf die Geschichte,* Frankfurt dM. 1969, trad. ital., *La negazione della Storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss,* Milán, 1972, p. 16), Althusser declara, sin términos medios, que «no es pensable que el comunismo, nuevo modo de producción, que implica determinadas fuerzas y determina-

das relaciones de producción, pueda dejar de tener una organización social de la producción y de sus correspondientes formas ideológicas» *(PM,* p. 208). La diferencia entre una sociedad clasista y una sin clases reside simplemente en el hecho de que «En una sociedad clasista la ideología es el relé a través del cual, y el elemento en el cual, la relación entre los hombres y sus condiciones de existencia se regula en beneficio de la clase dominante» mientras que «En una sociedad sin clases la ideología es el relé a través del cual, y el elemento en el cual, la relación entre los hombres y sus condiciones de existencia es vivida en beneficio de todos los hombres» *(PM,* p. 211).

Esta teoría de la ideología forma el entramado sobre el cual ha trabajado Althusser en los escritos sucesivos a *Per Marx,* aportando a ella una serie compleja de investigaciones teóricas que implican temas y problemas diversos —como por ejemplo, «la ideología de las ideologías» los usos aún inadecuados del concepto de ideología presentes en el mismo Marx, las relaciones ideología-ciencia, las «tendencias» y las «razones ideológicas», las conexiones entre la ideología y la categoría de «sujeto», etc. Entre las diversas ramificaciones del discurso althusseriano sobre la ideología la más importante es la relativa a los apartos ideológicos del Estado. Según el filósofo francés, cualquier formación social, para existir, debe, al mismo tiempo en que produce, reproducir las condiciones de su producción, o sea: las fuerzas productoras y las relaciones de producción (*Ideologiaed apparati ideologici di Stato,* cit., p. 66). En particular, la reproducción de la fuerza-trabajo, centro propulsor de la sociedad, no requiere solamente una reproducción de su cualificación técnica, sino al mismo tiempo una reproducción de su sumisión a las reglas del orden constituido *(Ib.,* p. 70). Ahora bien, en la reproducción de tal sumisión piensan sobre todo el Estado y sus aparatos. Proponiéndose «añadir algo a la teoría marxista clásica del Estado *(Ib.,* p. 78), Althusser, además de diferenciar entre el *poder* del Estado (y su posesión) y el *aparato* del Estado, subdivide este último en dos cuerpos: «el cuerpo de las instituciones que representan el aparato represivo de Estado por una parte, y el cuerpo de las instituciones que representan los apartos ideológicos del Estado por otra *(Ib.,* p. 85).

El aparato represivo del Estado comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc. Los aparatos ideológicos del Estado comprenden la Iglesia, la escuela, la familia, los partidos políticos, los sindicatos, la información, la cultura, etc. El aparato represivo del Estado (que a partir de ahora llamaremos: ARE) se diferencia de los aparatos ideológicos del Estado (que a partir de ahora llamramos: AIE) no sólo por el hecho de que si existe *un* ARE existen *múltiples* AIE, o por el hecho de que si el ARE es parte integrante de la esfera *pública,* la mayor parte de los AIE forman parte de la esfera

privada, sino sobre todo por su distinta relación con la represión y la ideología. Según Althusser, «todos los aparatos del Estado funcionan a un tiempo con la represión y con la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) del Estado funciona predominantemente con la represión, mientras que los aparatos ideológicos del Estado funcionan predominantemente con la ideología» *(Ib.,* p. 86). Los clásicos del marxismo, observa nuestro autor, han insistido justamente sobre el ARE, pero no tanto sobre los AIE. En consecuencia, ha llegado el momento de ocuparse adecuadamente de ellos, recorriendo hasta el final el camino trazado por el autor de los *Cuadernos de cárcel:* «Gramsci, por lo que sabemos, es el único que se ha adentrado por el camino que nosotros indicamos. Ha tenido esta idea ''singular'': que el Estado no se reduce al aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como decía, un cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, la escuela, los sindicatos, etc. Gramsci desafortunadamente no ha sistematizado estas instituciones, que se han quedado en la fase de apuntes agudos pero parciales» *(Ib.,* p. 80, nota 6).

En efecto, puesto que los AIE forman parte orgánica del dominio de clase, y representan una de las condiciones de fondo de la reproducción misma del capitalismo, todo análisis auténticamente marxista de la *sociedad no* puede dejar de tomarlos en consideración. Tanto más cuanto el concepto de AIE «es científico y materialistico» en cuanto «permite un análisis no ideológico de las ideologías» que son consideradas «a partir de su modo de intervención en la práctica social» (S. KARSZ, *Théorie et politique. Louis Althusser*, cit., p. 232). En el mundo precapitalista el aparato ideológico del Estado «n°. 1», afirma Althusser, era la Iglesia, que ejercía su dominio sobre la familia, sobre la escuela y en buena parte sobre la información y la cultura. Tanto es así que toda la lucha ideológica que va desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII ha acabado por concretarse en una batalla anticlerical y antirreligiosa, a través de la cual la burguesía ha intentado arrancar a la Iglesia el monopolio sobre los aparatos ideológicos, en particular sobre la familia y sobre la escuela. En realidad, observa nuestro autor, a veces se cree que el aparato ideológico dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela, sino el aparato ideológico político, es decir el régimen de democracia parlamentaria basado en el sufragio universal y en las luchas de los partidos. En cambio, la historia pasada y presente enseña que la burguesía ha podido y puede muy bien contentarse con aparatos de Estado distintos de la democracia parlamentaria, mientras que no puede dejar de ejercer su hegemonía sobre la escuela, que es por lo tanto el verdadero «aparato ideológico n°. 1» de la burguesía *(Ideologia ed apparati ideologici di Stato,* cit., ps. 90-91). En efecto, «ningún aparato ideológico del Estado como éste, dispone por otros tantos años de una atención obligato-

ria (y sería lo de menos: gratuito), de cinco o seis días sobre siete por ocho horas al día, por parte de todos los chicos que están sometidos a la formación social capitalista» *(Ib.,* p. 93). En consecuencia, si bien la escuela se presenta a sí misma como ambiente neutro, sin ideología, en realidad los profesores son unos puros y simples transmisores de la ideología dominante. La contestación actual de la escuela, paralela a la de la familia, asume por lo tanto un sentido abiertamente «político» *(Ib.,* ps. 94-95). El sabor «sesentayochesco» de estas afirmaciones, testimonia cómo Althusser, aun habiendo defendido la interpretación del Mayo francés dada por la dirección del Partido y por la ''Confédération genérale du travail'' (cfr. M. A. MACCIOCCHI, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser,* Milán, 1969), acabó por ser más abierto que los otros miembros del PCF en relación con el movimiento estudiantil y su lucha. Al mismo tiempo, el análisis de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado aparece como ortodoxamente y monolíticamente marxista y bien lejos de las más articuladas meditaciones sobre el «poter» que en aquellos años estaba difundiendo una parte del gauchisme intelectual francés, comenzando por Foucault (§953).

Otro núcleo temático del último Althusser, que se conecta estrechamente a su antihumanismo teórico, es el debate sobre el estalinismo (para el cual cfr. sobre todo la *Réponse à John Lewis*, trad. ital., en *Umanismo e stalinismo,* cit.). Althusser está persuadido de que si bien la política comunista mundial ha estado dominada durante años por líneas y por prácticas «estalinianas» falta todavía una interpretación *marxista* de la era de Stalin capaz de sepultar definitivamente las pseudo-explicaciones anteriores — empezando por la difundida por el XX Congreso del PC de la URSS a través de la tesis del «culto de la personalidad». Según nuestro autor, tal fórmula, por otra parte «inencontrable» en la teoría marxista, representa un «pseudo-concepto mistificante, que aun designando unos hechos reales (los «abusos», las «violaciones» de la legalidad socialista», etc.) no explica «nada» de sus condiciones y de sus causas efectivas, en cuanto se contenta con buscar las razones del estalinismo, o mejor, de aquello que Althusser prefiere llamar «desviación estaliniana», en ciertos «defectos» de las prácticas de la superestructura *Jurídica,* sin poner nunca en cuestión «el conjunto de los aparatos del Estado que constituyen la superestructura (el aparato represivo, los aparatos ideológicos, por lo tanto el Partido) y sobre todo sin tocar nunca la raíz: las *contradicciones* en el proceso hacia la construcción del socialismo, y en su línea; esto es, sin tocar las formas existentes de las relaciones de producción, las relaciones de clase, y la lucha de clases... *(Umanismo e stalinismo,* cit., p. 99).

Por lo demás, tal como se nos ha revelado, circunscrita sólo a las violaciones de la *legalidad* socialista, la situación estaliniana, más allá de

las clásicas reacciones anticomunistas y antisoviéticas, podía provocar solamente, observa Althusser, dos tipos de efectos. O una *crítica de izquierda,* que habla de «desviación», y que se confía, con el objeto de *definirla,* a la búsqueda correcta de sus clases históricas fundamentales, las cuales no residen en el Hombre o en la Personalidad, sino en las relaciones de producción, en la lucha de las clases en la URSS y en la superestructura. Un tipo de crítica, en fin, que no habla solamente del derecho violado, sino también de los motivos profundos, socio-económicos e ideológicos de la violación *(Ib.,* p. 101). O bien una *crítica de derecha,* que se limita a ciertos aspectos de la superestructura jurídica y opone el Hombre y sus Derechos, o bien los «consejos obreros al «despotismo» de Stalin y de la «burocracia» maniobrada por él *(Ib.).* Interpretación esta última, que ha estado acompañada, por parte de distintos intelectuales de izquierda, de una recuperación del Marx «humanista» y precientífico: «Se arrancó otra vez a los socialdemócratas y a los clérigos (que habían tenido hasta aquel momento el monopolio, prácticamente garantizado) el *aprovechamiento* de las obras juveniles de Marx, para obtener una ideología del Hombre, de la Libertad, de la Alienación, de la Transcendencia, etc. —sin preguntarse si el *sistema* de estas nociones era idealista o materialista, si esta ideología era pequeño-burguesa o proletaria» *(Ib.,* p. 103). Althusser opina en cambio que ya ha llegado el momento de hacer una crítica cerrada de la crítica de derecha y hacer triunfar la interpretación de izquierda, hasta entonces en minoría, es más, oficialmente inexistente: «Las cosas están así: en la práctica sólo se ha oído una crítica, la segunda» *(Ib.,* p. 101).

Limitando su propia interpretación «de izquierda» a una «hipótesis» esquemática, Althusser estima que la desviación estaliniana puede ser considerada, teniendo en cuenta las diferencias debidas a la particular coyuntura rusa e internacional, como una especie de «revancha postuma» de la Segunda Internacional y de *su forma mentis* «economicística» (según nuestro autor, humanismo y economicismo representarían las dos «desviaciones burguesas» típicas y complementarias del marxismo científico). La desviación economicística estaliniana nacería de la sobrevaloración de las fuerzas productivas respecto al cambio de las relaciones de producción, o sea a la idea (errónea) según la cual *primero* se deberían construir las bases materiales del socialismo, y solamente *a continuación* se debería poner en marcha la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, que se habrían adecuado fácilmente a la nueva fase alcanzada por las fuerzas productivas. Puesto que, Althusser, en esta búsqueda de «una salida del estalinismo hacia la restauración de una ortodoxia marxista-leninista» (C. PIANCIOLA, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra,* cit., p. 181) toma polémicamente las distancias ante las organizaciones troskistas (cfr. *Umanismo e stalinismo,*

cit., ps. 101-02), estas últimas lo han acusado rápidamente de «explicación estalinista del estalinismo» (AA. Vv., *Contre Althusser*, París, 1974). La «hipótesis» althusseriana ha encontrado al fin un desarrollo creativo en Charles Bettelheim, el cual, en *Les luttes di classe en Urss* (1974-77), tiene presente también la revolución china.

Otra constelación de problemas afrontados por el último Althusser se refieren a la crisis del PCF y, más en general, a la del marxismo mundial. Por cuanto se refiere al primer punto, Althusser, después de la quiebra política de unidad de las izquierdas institucionales francesas, publicó, en «Le Monde» de 1978, una serie de artículos fuertemente críticos hacia el PCF. En estos escritos, muy pronto recogidos en el volumen *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste,* París, 1978 (trad. ital., *Quel che deve cambiare nel partito comunista,* Milán, 1978), Althusser renunció abiertamente a los aspectos antidemocráticos, represivos y «militares» del PCF, señalando ante todo «la prohibición por parte de la dirección de abrir cualquier tribuna libre» (ob. cit., p. 7). Más allá de los numerosos análisis particulares (siempre puntuales y documentados) Althusser se muestra convencido de que el retraso de la dirección del partido en relación con las masas es debido, en definitiva, «a dos causas: por na parte al abandono de los principios marxistas del análisis concreto de las relaciones de clase, y a la influencia de la idea burguesa sobre el partido, sobre su concepción de la teoría sobre la propia práctica política por la otra» *(Ib.,* p. 28).

A pesar de esta (amarga) polémica con el PCF, el último Althusser (por lo menos el de los documentos *escritos,* precedentes a la caída psíquica) siguió alimentando una confianza substancial en el socialismo y en la doctrina de Marx, aun mostrando, a diferencia de los intelectuales del período, una franca y sufrida clarividencia por lo que se refiere a la «crisis» general del marxismo en cuanto teoría —y práctica— de la revolución mundial. En la voz «marxismo» de la *Enciclopedia Europea* él escribe en efecto: «Ser materialistas hoy significa ante todo entender que vivimos en una situación que nos impone y nos consiente trazar un primer e incompleto balance del pensamiento de Marx, de sus lagunas, de sus contradicciones y de sus ilusiones. El gigantesco desarrollo de la lucha de la clase obrera y popular en el mundo y en nuestros países, su virtualidad sin precedentes en respuesta a la ofensiva imperialista, han hecho estallar finalmente con toda su evidencia *la crisis general del marxismo,* en sus contradicciones, en sus dificultades y en sus dramas: y es una crisis ideológica, política, teórica. La explosión de esta crisis ha sido bloqueada e impedida por las formas dogmáticas del Estado estaliniano, que abocaba a la condena y al aislamiento político a aquellos que querían afrontarla. El hecho nuevo, de considerable alcance, es que las formas de este bloqueo están en proceso de desmembramiento, y que los

elementos de la crisis se vuelven, aun en su dispersión, *reconocibles* por las masas populares» (vol. VII, Milán, 1978; cfr. «Il Corriere della Sera», 12 noviembre 1978 y *Quel che deve cambiare nelpartito comunista*, cit., ps. 107-126).

BIBLIOGRAFÍA

935-937. Obras críticas en general: AA.VV., *Notion de structure de la connaissance*, París, 1957; R. Bastide (a cargo de), *Sens et usages du terme structure*, París, 1962; M. Leroy, *Les grands courants de la linguistique moderne*, París-Bruselas, 1963; AA.VV., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, París, La Haya, 1965; J. M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, París, 1967; S. Moravia, *La crisi della generazione sartriana*, en «Rivista di filosofia», 1967; Id., *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, en «Belfagor», 1968; Id., *La ragione nascosta*, Florencia, 1969; Id., *Lo strutturalismo francese*, Florencia, 1975; AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968; U. Eco, *La struttura assente*, Milán, 1968; M. Corvez, *Les structuralistes*, París, 1969; A. Schmidt, *Der strukturalische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt dM., 1969; AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, París, 1970; AA.VV., *Strutturalismo filosofico*, Pádua, 1970; AA.VV., *The Structuralist Controversy*, Baltimur, 1972; H. Gardner, *The Quest for Mind. Piaget Lévi-Strauss, and the Structuralist Movement*, Nueva York, 1972; M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporay Social Thought*, Londres-Boston, 1974; J. M. Benoist, *La révolution structurale*, París, 1975; M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; A. Bolivar Botia, *El estructuralismo. De Lévi-Straus a Derrida*, Madrid, 1985.

938-941. Sobre lingüística contemporánea: F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, París-Lausana, 1916; París, 1922; E. Buyssens, *Les langages et le discours*, Bruselas, 1943; Z. S. Harris, *Methods is Structural Linguistic*, Chicago, 1951; después (con distinto título); A. Martinet, *Structural Linguistics*, en «Anthropology Today», Chicago, 1953, ps. 576-586; Id., *Eléments de linguistique générale*, París, 1960; nueva edición revisada, París, 1969; Id., *A. Functional View of Language*, Oxford, 1962; Id., *La linguistique synchronique*, París, 1965; K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Glendale, 1954-1960; 2ª edic., The Hague, 1967; N. Chomsky, *Syntactic Structures*; C. F. Hockett, *A course in Modern Linguistics*, Nueva York, 1958; A. A. Hill, *Introduction to Linguistic Structures*, Nueva York, 1958; R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, 1963; J. J. Katz, *The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs (N.J.), 1964; AA.VV., *Usi e significati del termine struttura*, Milán, 1965; M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, Bari, 1956; L. Rosiello, *Struttura, uso e funzioni della lingua*, Florencia, 1965; AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, París, 1966; AA.VV., *Il Circolo linguistico di Praga. Tesi del '29*, a cargo de E. Garroni, Roma-Milán, 1966; G. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Turín, 1966; AA.VV., *Problèmes du langage*, París, 1966; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966; U. Eco, *La struttura assente*, cit.; Id., *Segno*, Milán, 1973; Id., *Trattato di semiotica generale*, Milán, 1975; O. Ducrot, *Le structuralisme en linguistique*, en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme*, París, 1968; J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Londres, 1968; AA.VV., *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, a cargo de U. Eco y R. Faccani, Milán, 1969; J. A. Greimas, *Semantica strutturale*, Milán, 1969; C. Segre, *I segni e la critica. Fra strutturalismo e semiologia*, Turín, 1969, 1974; E. Coseriu, *Teoria del linguaggio e linguistica generale*, Bari, 1971; G. Mounin, *F. De Saussure*, Milán, 1971; D'A. S. Avalle, *L'ontologia del segno in Saussure*, Turín, 1973; G. Graffi, *Struttura, forma e sostanza in Hjelmslev*, Bolonia, 1974; L. Heilmann-E. Rigotti (a cargo de), *La linguistica: aspetti e problemi*, Bolonia, 1974; F. Ravazzoli, *Linguistica*, Milán, 1975; G. P. Caprettini, *La semiologia. Elementi per un'introduzione*, Turín, 1976; Id., *Aspetti della semiotica. Principi e storia*, Turín, 1980; E. Rigotti, *Principi di teoria linguistica*, Brescia, 1979; B. Malmberg, *L'analisi del linguaggio nel XX secolo* (1983), Bolonia, 1985.

942-947. Principales obras de Lévi-Strauss: *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwava*, París, 1948; *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949; *Race et histoire*, París, 1952; *Tristes Tropiques*, París, 1955; *Anthropologie structurale*, París, 1958; *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962; *La pensée sauvage*, París, 1962; *Mythologiques*, París, 1964-1971, 4 vol. (I. *Le cru et le cuit;* II. *Du miel aux cendres;* III. *L'origine des manières de table;* IV. *L'home nu*); *Anthropologie structurale deux*, París, 1973.

Escritos críticos: Y. Simonis, *C. Lévi-Strauss, ou la passion de l'inceste*, París, 1968; S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia in C. Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florencia, 1973; P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán, 1969; AA.VV., *C. Lévi-Strauss: the Anthropologist as Hero*, a cargo de E. N. Hayes y T, Hayes, Cambridg (Mass.), 1970; F. Remotti, *Lévi-Strauss. Storia e struttura*, Turín, 1971; O. Caldiron, *Lévi-Strauss. I fondamenti teorici dell'antropologia strutturale*, Florencia, 1975; S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bolonia, 1981.

948-954. Obras de Foulcault: *Maladie mentale et psychologie*, París, 1954; *Folie et déraison. Histoire de la folie a l'age classique*, París, 1961; 2ª edi. ampliada, ivi (pero de otro editor), 1972; *Raymond Roussel*, París, 1963; *Naissance de la clinique*, París, 1963; *Les mots et les choses*, París, 1966; *L'archéologie du savoir*, París, 1969; *L'ordre du discours*, 1970; *Scritti letterari*, trad. ital., Milán, 1971; *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, París, 1973; *Survellier et punir. Naissance de la prison*, París, 1975; *La volonté de savoir*, París, 1976; *L'usage des plaisirs*, París, 1984; *Le souci de soi*, París, 1984.

Crítica: J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, en «Revue de Métaphisique et de Morale», 1963: después en Id., *L'ecriture et la différence*, París, 1967; AA.VV., *Entretiens sur Foucault*, en «La Pensée», 1968: M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969; P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milán, 1969; A. Guédez, *Foucault*, París, 1972; A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault. Archéologie et généologie*, París, 1974; nueva edic. revisada y ampliada, ivi, 1985; AA.VV., *Il dispositivo Foucault*, a cargo de F. Rella, Venecia, 1977; G. Nocolaci, *Archeologia del discorso e escieenza della storia*, Roma, 1977; J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault* (1977); E. Corradi, *Filosofia della «morte del l'uomo». Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milán, 1977; V. Cotesta, *Linguoggio, potere, individuo. Saggio su M. Foucault*, Bari, 1979; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milaán, 1981, ps. 135-166; Id., *Vita buona vita felice. Scritti di etica e di politica*, Milán, 1990, ps. 66-97; D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Roma, 1981; H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *M. Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982; I. G. Merquior, *Foucault*, Londres-Glasgow, 1985; AA.VV., *Effetto Foucault*, Milán, 1986; G. Deleuze, *Michel Foucault*, París, 1986; AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, París, 1989; E. Didier, *Michel Foucault*, París, 1989.'—Bibliografía en M. Clark, *Michel Foucault. An Annotated Bibliography*, Nuea York-Londres, 1983.

955-956. Principales obras de Lacan: *De la psychose paranoique dans se rapport avec la personalité*, seguido de: *Premiers écrits sur la paranoïa*, París, 1975; *Fetischism': The Symbolic, the Imaginary and the Real* (en colaboración con W. Granoff), en AA.VV., *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, a cargo de S. Lorand y M. Balint, Nueva York, 1956; después, Londres, 1965, ps. 265-276; *Ouvrages*, París, 1966; *Écrits*, París, 1966; *La cosa freudiana e altri scritti*, Turín, 1972; *Lacan in Italia*, Milán, 1978; *Seminari di J. Lacan (1956-1959) raccolti e redatti da J. B. Pontalis*, con una bibliografía de Michel De Wolf, Parma, 1979.—Por lo que se refiere a los textos del seminario, elegimos seguidamente los títulos originales de los volumenes: *Livre I. Les ecrits téchniques de Freud. 1953-1954; Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la técnique de la psychanalyse. 1954-1955; Livre III. Les psychoses. 1955-1956; Livre IV. La relation d'objet et les structures freudiennes. 1956-1957; Livre V. Les formations de l'inconscient. 1957-1958; Livre VI. Le désir et son interprétation. 1958-1959; Livre VII. L'éthique de la psychanalyse. 1959-1960; Livre VIII. Le transfert. 1960-1961; Livre IX. L'identification. 1961-1962; Livre X. L'agoisse. 1962-1963; Livre XI. Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. 1963-1964; Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. 1964-1965; Livre XIII. L'objet de la psychanalyse. 1965-1966; Livre XIV. La logique du fantasme. 1966-1967; Livre XV. L'acte psychanalitique. 1967-1968; Livre XVI. D'un autre à l'Autre. 1968-1969; Livre XVII. L'invers de la psychanalyse. 1969-1970; Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. 1970-1971; Livre XIX. ...ou pire. 1971-1972; Livre XX. Encore. 1972-1973; Livre XXI. Les noniupes errent. 1973-1974; Livre XXII. R.S.I. 1974-1975; Livre XXIII. Le sinthome. 1975-1976; Livre XXIV. L'insu que sait et de l'une béuve s'aile à mourre. 1976-1077; Livre XXV. Le moment de conclure. 1977-1978; Livre XXVI. Lapatologie et le temps. 1978-1979.*

Escritos críticos: J. Deschamps, *Psychanalyse et strcturalisme*, en «La pensée», 1967; C. Melli, *Lacan: psicoanalisi e linguistica*, en «Lingua e stile», III, 1968, 3, ps. 295-305; J. M. Palmier, *Lacan*, París, 1969; A. Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruselas, 1970; J.-B. Fages, *Comprendre Jacques Lacan*, París, 1971; M, Francioni, *Psicanalisi, linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Turín, 1973; Id., *La psicolinguistica freudiana secondo Lacan*, en «Filosofia», XXIX, 1973, 1, ps. 35-52; H. Lang, *Die Sprache und das Unbewusste. J. Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt d.M., 1973; J. P. Muller-W. Richardson, *Lacan and Language. A. Reader's Guide to «Ecrits»*, Nueva York, 1982; M. Gensabella, *L'oggeto perduto. Desiderio e verità in Jacques Lacan*, Napoles, 1985.

960-964. Principales obras de Althusser: *Montesquieu. La politique et l'histoire*, París, 1959, 1969; *Freud e Lacan*, en «La Noucelle critique», 1964, 161-162; *Pour Marx*, París, 1965; *Lire Le Capitl* (con J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar y R. Establet), París, 1965, 2 vol.; *Lénine et la philosophie*, París, 1969; *Réponse à John Lewis*, Paris, 1973; *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, 1974, 2 vol. (se trata de un curso de filosofia dado en 1967); *Élements d'autocritique*, París, 1974; *Positions*, París, 1976; *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, París, 1978.

Escritos críticos: G. Besse, *Deux questions sur un article de Louis Althusser*, en «La pensée», 107, febrero 1963, ps. 52-62; M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París, 1965; E. Bottigelli, *En lisant Althusser*, en «Raison présente», 1967, 2, después AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, a cargo de V. Leduc, París, 1970, ps. 39-66; A. Glucksmann, *Un structuralisme ventriloque*, en «Les Temps modernes», 1967, 250, ps. 1557-1598; H. Lefebvre, *Sur une interprétation du marxisme*, en «L'homme et la société, 1967, 4, ps. 3-22; Id., *Les paradoxes d'Althusser*, ivi, 1970, 13, ps. 3-37; G. Mantovani, *Sul marxismo strutturalista di Althusser*, en «Rivista di

filosofia neoscolastica», 1967, 6, ps. 726-751; J. Hyppolite, *Le «scientifique» et l'«idéologique» dans une perspective marxiste*, en «Diogène», 1968, 64, ps. 33-34; G. Vacca, *Althusser, materialismo storico e materialismo dialettico*, en «Angelus Novus», 12-13, 1968, ps. 24-26; R. Aron, *D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires. Sartre et Althusser*, París, 1969; M. Barale, *Sul rapporto di scienza e ideologia in Althuser*, en «Aut-Aut», 1969, 111, ps. 26—39; F. George, *Lire Althusser*, en «Les Temps modernes», 1969, 275, ps. 1921-1962; A. Schmidt, *Der Strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt d.M., 1969; M. Godelier-L. Sève, *Marxismo e strutturalismo*, Turín, 1970; P. Vaquero, *Althusser o el estructuralismo marxista. Estudio de una polémica entre marxistas*, Algorta, 1970; *número monográfico de «Aut-Aut»*, 1971, 121 (participación de E. Paci, P. A. Rovatti, M. Barale, P. Piccone); F. Paris, *Pratica teorica e pratica politica: il nesso teoria-prassi in L. Althusser*, en «Aut-Aut», 1971, 122, ps. 69-93; C. Prado Junior, *Estructuralismo de Lévi Strauss y marxismo de L. Althusser*, Sao Paulo, 1971; A. Roies, *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, 1971; J. D. Robert, *Rapports de l'idéologique, du scientifique et du philosophique chez Althusser, d'apres ses écrits les plus récents*, en «Tijdschrift voor Philosophie», 1971, ps. 279-382; Id., *Autour d'Althusser*, en «Archives de philosophie» 1972, ps. 127-147 y 611-648; M. Montanari, *Althusser, la filosofia e la rivolozione proletaria*, en «Classe», 6, noviembre 1972, ps. 381-416; F. Fistetti, *Politica, filosofia, scienza. Note su L. Althusser*, en «Classe», 6, noviembre 1972, ps. 417-441; A. Prontera, Il naufrafgio della libertà. Saggio su Althusser, Manduria, 1972; C. Zanchettin, *L'epistomologis marxista di L. Althusser*, en «Il Mulino» 1972, 220, ps. 257-279; A. Lipietz, *D'Althusser à Mao*, en «Les Temps modernes» 1973; P. A. Rovatti, *Filosofia e politica. Il caso Althusser*, en «Aut-Aut», 1974, 142-143, ps. 61-69; S. Karsz, *Théorie politique: L. Althusser*, París, 1974; F. Botturi, *Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Milán, 1976; P. Latorre, *Scienza e ideologia. La sfida antistoricistica e antiumanista di L. Althusser*, Roma, 1976; A. Segura Naya, *El estucturalismo de Althusser*, Barcelona, 1976; F. Azzaro, *Althusser e la critica*, Roma, 1979; P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Florencia, 1980; F. A. Cappelletti, *Una teoria per la politica. Althusser nella cultura francese contemporanea*, Pisa, 1980; AA.VV., *La cognizione della crisi*, Milán, 1986.

ÍNDICE DE NOMBRES

INDICE DE NOMBRES

Van en cursivas los autores citados únicamente en referencia a las bibliografías
Van en negritas los números que refieren a las páginas
en donde el autor es tratado más extensamente

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA

Volumen 4

La Filosofía Contemporánea

tomo segundo
de
GIOVANNI FORNERO

con la colaboración de
Luigi Lentini y Franco Restaino

Traducción de
Carlos Garriga
y
Manuela Pinotti

HORA, S.A.
BARCELONA

Versión española de la edición italiana
correspondiente al volumen IV tomo primero
de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
de Nicolás Abbgnano, publicado por UTET
(Unione Tipografico-Editrice Torinese).

Depósito legal: B-l1.368 - 1996
ISBN: 84-85950-81-X
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa)

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.
Impresión: Tesys, S.A.
Manso, 15-17 - 08015 Barcelona
Impreso en España -Printed in Spain

ÍNDICE

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

TOMO I

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo segundo

CAPITULO V

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

965. DESARROLLOS HISTÓRICOS DE LA HERMENÉUTICA: DE LA TÉCNICA DE INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS A PROBLEMA FILOSÓFICO UNIVERSAL.

Una de las características más notables de la cultura moderna y contemporánea es el progresivo aumento de la importancia del problema «hermenéutico». Esta tesis no implica, obviamente, que sólo en época reciente la humanidad se haya encontrado frente a cuestiones de naturaleza interpretativa. En efecto, si se aceptan las indicaciones de la hermenéutica actual, según la cual «existir es interpretar», no se puede dejar de reconocer la presencia, en cualquier época, del esfuerzo hermenéutico. Por lo demás, los hombres, durante los siglos de su historia, *siempre* se han encontrado con problemas interpretativos. Preguntas de este tipo: «¿Qué quiere decir esta inscripción?», «¿cuál es el sentido de este pasaje sagrado?», «¿cuál ha sido la intención del autor de este escrito poético?», «¿cómo se interpreta esta normativa jurídica?» — son otros tantos ejemplos de situaciones problemáticas (puesto que «in claris non fit interpretatio») que muestran la imprescindible y constante necesidad: a) de remitir determinados signos a su significado; b) poner en acto una metodología o teoría de comprobación, aunque sea elemental, de los significados *obscuros* de un mensaje humano cualquiera (que es, en efecto, la acepción general del término «hermenéutica»).

Sin embargo, si por hermenéutica, rigurosamente hablando, entendemos: 1) no el simple *hecho,* sino la conciencia explícita de éste, o sea el saberse teoréticamente pensamiento interpretante; 2) no una metodología o una teoría embrionaria, sino una metodología o una teoría elaborada y reflexionada, o sea plenamente consciente de sí misma y de los problemas pertenecientes a la praxis interpretativa, hasta el punto de desembocar en una verdadera «filosofía» de la interpretación, entonces no se puede dejar de ver, en la hermenéutica, un típico parto de la modernidad: «Su *estación* —escribe Gadamer esforzándose en fijar de un modo preciso su peculiar espacio histórico— fue la edad moderna» (AA. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* trad, ital., Brescia, 1979, p. 76; cur-

sivas nuestras). En efecto, es solamente en los últimos siglos cuando ha procedido a organizarse como disciplina autónoma y como teoría filosófica general. Esto lo atestigua la historia misma de la hermenéutica. Una historia que es re-escrita y ampliada continuamente en base a nuevas investigaciones o a nuevas ópticas críticas, y de la que nos limitamos a mencionar algunos momentos esenciales.

El nombre «hermenéutica» es de origen griego y deriva de *hermenéia,* término afín al latín *sermo,* que indica originariamente «la eficacia de la expresión lingüística» (cfr. K. KERÉNYI, *Hermeneia und Hermeneutiké. Ursprung und Sinn der Hermeneutik,* en *Griechische Grundbegriffe,* Zurich, 1964, ps. 42-52). Si bien la derivación de Hermes, el mensajero de los dioses y el mediador de mensajes entre los celestes y los mortales, es el fruto de una reconstrucción a posteriori, en cuanto el vocablo en cuestión no presenta ninguna relación lingüístíco-semántica, si no es por un parecido sonoro, con Hermes *(Ib.),* al principio la hermenéutica estuvo unida efectivamente a la experiencia de transmitir mensajes: *«hermenéuein* no significa primariamente la interpretación, sino antes de esto, el llevar mensaje y anuncio» (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache,* trad, ital., Milán, 1973, p. 105). En efecto, la hermenéutica nació en Grecia bajo la forma del arte de los poetas y de los oráculos, que son portavoces (sin entender su sentido) de las embajadas de los dioses, y se ensanchó rápidamente hasta la interpretación de los documentos literarios, religiosos, jurídicos, etc. que tenían valor «canónico» para la comunidad (cfr. M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica,* Milán, 1988, p. 6 y sgs.).

Sinembargo,apesardesuimportanciadehecho,la e(rmhneutikh/te/xnh, en el mundo antiguo, tuvo un escaso relieve temático y no entró en la enciclopedia del saber de los filósofos más importantes. En Platón, por ejemplo, la hermenéutica se configura como una sub-ciencia o una pseudo-ciencia que no transmite auténtica verdad y sabiduría: «conoce sólo aquello que se ha dicho. Y si es verdad no lo ha aprendido» (cfr. *Epinomide* 975 *c, Simposio* 202 *e, Ione* 534 *e, Político,* 260 *e).* Aristóteles, en el conocido *De interpretatione,* desarrolla los problemas lógicos de una teoría del significado que no presenta conexiones directas (sino sólo indirectas) con la hermenéutica en el sentido específico y disciplinar del término. Más perteneciente a la problemática hermenéutica (o a su «protohistoria») son en cambio las reflexiones de los filósofos alejandrinos y sus investigaciones sobre los múltiples sentidos de un escrito — codificadas luego por la doctrina de los cuatro significados de un texto (literal, alegórico, moral y anagógico), que los medievales sintetizarán con el verso mnemotécnico «Littera gesta docet, quid credas allegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia» (cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* París, 1959-64).

A pesar *de* la asidua frecuentación de los textos sacros, que lleva por ejemplo a Sto. Tomás a hablar de la interpretación como una puesta en claro de los significados obscuros de un escrito *(Summa Theologiae,* II-II ae, q. 120, art. 1, ad. 3; y q. 176, art. 2, ad. 4) y a pesar de los sutiles análisis sobre la relación signo-significado, realizados en el ámbito de la discusión sobre los universales, el medioevo cristiano y escolástico no dieron «un impulso de tipo disciplinar al problema hermenéutico como tal» (L. GELDSETZER, *Che cos'é l'ermeneutica?,* en «Rivista di filosofía neoscolastica», 75, 1983, ps. 594-622). Hermenéuticamente más interesantes son, en cambio, los esfuezos interpretativos llevados a cabo por los Padres de la Iglesia sobre la Biblia, incluso si para ellos, como se ha advertido, no constituye problema el texto como tal (dado a priori como verdadero) sino sólo el acercamiento del hombre pecador a él (para la hermenéutica teológica cfr. G. EBELING, *Hermeneutik,* en *Die Religión in Geschichte und Gegenwart,* III, Tubinga, 1959, col. 242-62).

Es sólo a partir del Renacimiento y de la Reforma protestante, en el ámbito de la nueva situación cultural consecuente a un período histórico de transición y de ruptura con el pasado, cuando la hermenéutica, a través de toda una serie de autores que solamente desde hace poco han dejado de ser un continente inexplorado (como la importante figura de Mattia Plació Illirico, 1520-75), comienza lentamente y progresivamente a surgir como disciplina particular frente a formas de saber afines, como la gramática, la lógica, la retórica, la jurisprudencia, etc. A pesar de los progresos realizados en este período, la hermenéutica, sin embargo, sigue estando durante mucho tiempo, estrechamente ligada a la exégesis y al estudio de los textos sagrados. En efecto, es solamente en el setecientos, en el cuadro de la nueva cultura racionalística, cuando se produce el llamado «giro universalístico» de la hermenéutica, o sea aquel salto de cualidad gracias al cual la teoría de la interpretación pasó, de un modo explícito y definitivo, del campo restringido de la exégesis bíblica al del análisis de *todo* tipo de textos. Preparado por una gran cantidad de autores anteriores (como por ejemplo Heinrich Alsted, J. Conrad Dannhauer, Hermann von der Hardt, etc.), dicho giro encuentra sus representantes más brillantes en Johan Chladenius (autor de una G*uida alla retta interpretazione di scritti ragionevoli,* 1742), en Georg Friedrich Meier (1718-77) y, sobre todo, en Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el precursor romántico de la hermenéutica actual. En efecto, con este estudioso la interpretación viene a identificarse con la comprensión de *todo* texto cuyo sentido no sea inmediatamente evidente y constituya un *problema* —subrayando por alguna distancia (histórica, psicológica, lingüística, etc.) que se interpone entre nosotros y el documento (cfr. G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione,* Milán, 1968).

En el ámbito de este planteamiento, Schleiermacher ha dejado en herencia, a la hermenéutica posterior, algunos principios que, por aceptación o por rechazo, han incidido fuertemente sobre su problemática. Tal es el conocido precepto «entender el discurso ante todo tan bien o mejor de cuanto lo hubiera entendido el autor mismo» (recordemos que ya Kant, en la *Crítica de la razón pura,* había observado, incidentalmente, que «no hay nada insólito... en el hecho de entender al autor en cuestión quizás mejor de cuanto él se entiende a sí mismo» B 370, trad, ital., Turín, 1967, p. 314). Precepto o fórmula que después e Schleiermacher «se ha repetido siempre y en cuyas distintas interpretaciones se refleja toda la historia de la hermenéutica moderna» (H. G. GADAMER, *Venta e método,* trad, ital., Milán, 1983, p. 232). En efecto, incluso cuando la hermenéutica posterior ha dejado caer esta prescripción, no ha podido dejar de basarse en el problema correlativo: o sea hasta qué punto la interpretación aporta conocimientos nuevos respecto a los textos y a las intenciones de los autores. En Schleiermacher encontramos además: a) la idea del continuo y siempre abierto, reenvío «circular» entre parte y todo (palabra y frase, frase y contexto, contexto y obra, obra y autor, autor y ambiente histórico, etc.); b) la concepción de la hermenéutica como reproducción creativa del pasado, dirigida a revivir de un modo interior y simpatético el universo espiritual de una obra; c) la tesis del carácter interpretativo del saber histórico en general; d) la doctrina de la lingüisticidad del comprender, en virtud de la cual «en la hermenéutica hay un solo presupuesto: el lenguaje».

Otra piedra miliar de la historia de la hermenéutica está representada por Wilhelm Dilthey (1833-1911), uno de los fundadores de la epistemología de las ciencias del espíritu. Como es sabido (§736), según Dilthey el comprender se identifica con el método mismo de las *Geisteswissenschaften,* consideradas en su autonomía respecto a las naturales, y alcanza su punto culminante «en relación con los restos de la existencia humana contenidos en el escrito» *(Piano per la prosecuzione della costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito,* I, 2, par. 6). A la universalización del campo de la hermenéutica que se extiende a la totalidad del conocimiento histórico-espiritual, corresponde por lo tanto una limitación de su ámbito específico a los textos *escritos.* A pesar de la explícita separación entre ciencias de la «naturaleza» y ciencias del «espíritu», Dilthey opina que la comprensión histórica debe mirar, aunque sea según modalidades propias, a la misma objetividad y universalidad reivindicada por las ciencias naturales. De ahí su proyecto de «fundar teoréticamente, contra la continua intrusión del arbitrio romántico y de su subjetivismo en el campo de la historia, la validez universal de la interpretación, en la cual se basa toda certeza histórica» *(Le origini dell'ermeneutica,* en *Ermeneutica e religione,* trad, ital., Bolonia, 1970,

p. 76). En otros términos, como puntualiza Gadamer, su reflexión está «dirigida a justificar el conocimiento de la historia, aunque esté históricamente condicionado, como un conocimiento científico objetivo» *(VM,* p. 274). Por este motivo, él puede ser considerado como el principal jefe de filas de la llamada tendencia metodológica y objetivística de la hermenéutica moderna.

Otro giro decisivo de la historia de la hermenéutica —Ricoeur habla de una «revolución copernicana»— lo constituye Martin Heidegger, con el cual el ya acaecido proceso de *universalización*[1] de la hermenéutica (= de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general) está acompañado de un proceso concomitante de *radicalización* de la misma (= de la hermenéutica como problema metodológico y epistemológico a la hermenéutica como problema filosófico y ontológico). En efecto, en Heidegger, el comprender se configura como un modo de ser del ser, cuyo ser-en-el-mundo está ligado desde siempre a una comprensión o precomprensión del mundo mismo, en el cual se encuentra «puesto» y del cual dispone lingüísticamente. Tesis que Heidegger desarrolla en el conocido párrafo 32 de *Ser y Tiempo,* que constituye una de las bases del pensamiento hermenéutico actual, en cuanto afirma que la interpretación es la articulación o el desarrollo interior de la comprensión, a través del cual «la comprensión, comprendiendo, se apropia de aquello que ha comprendido» (trad, ital., Turín, 1969, p. 244; para una profundización de las tesis heideggerianas remitimos al §969 de este mismo capítulo). Este movimiento de radicalización ontológica del fenómeno interpretativo, que acaba siendo indentificado con la estructura misma de la existencia y que desemboca en una filosofización ulterior del mismo discurso hermenéutico, encuentra en Gadamer —la mayor figura de la hermenéutica actual— su heredero más representativo (§§966-979).

Paralelamente a la obra de Gadamer, y a veces en directo diálogo crítico con ella, la hermenéutica, en sus diversas corrientes y expresiones (§§980-984), ha extendido progresivamente su área de influencia, hasta ser una especie de *«koiné* filosófica del pensamiento occidental» (G. VATTIMO, *Postilla 1983* a *VM.,* p. xxxv), o sea un «idioma» o un «fondo común» de la filosofía y de la cultura de Occidente, casi «con el mismo título con que lo fueron, aunque de modos distintos, el marxismo en los años cincuenta-sesenta y el estructuralismo en los años setenta» *(ID.,Presentazione* a AA. Vv., *Il pensiero ermeneutico,* Turín, 1986, p. VII). Obviamente, precisa Vattimo, «no "se prueba" ni que en los decenios a

(1) El principio (de origen diltheyano) según el cual la historia de la hermenéutica procedería desde la base "regional" a un horizonte "universal" ha encontrado, en la historiografía más reciente, algún indicio de contestación: No hay que... olvidar —escribe por ejemplo M. Ferraris— que ya en otros tiempos de su historia... !a hermenéutica había presentado bajo varías formas una pretensión de universalidad. Los ámbitos "regionales" de la hermenéutica nunca fueron puramente sectoriales... (ob. cit., p. 7). Nos parece sin embargo que puntualizaciones de este tipo tienen (o intentan tener) una función más *integrativa* que auténticamente *alternativa* respecto a la interpretación tradicional y más difundida.

los cuales nos hemos referido "hubiese" una hegemonía marxista y estructuralista; ni que hoy "haya" una hegemonía hermenéutica. La afirmación sobre la hermenéutica como *koiné* sostiene sólo desde el punto de vista de la descripción factual, que, así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas o de crítica literaria o de metodología de las ciencias humanas contaban con el marxismo y el estructuralismo, a menudo sin aceptar sus tesis, también hoy esta posición central parece haber sido asumida por la hermenéutica» (ID., *Il senso della parole,* en «aut-aut» ns. 217-18, enero-abril 1987, p. 3). En otros términos, la hermenéutica, hoy en día, no es «una teoría hegemónica en cuanto compartida por todos, sino un término de referencia con el que cualquiera que trabaje en el terreno de las ciencias humanas, y quizás también las ciencias positivas, no puede dejar de medirse» (ID., *Tempo d'interpretazione* en «La Stampa», 2 de abril de 1989, p. 3).

Uno de los aspectos más llamativos de esta atmósfera de creciente popularidad de la hermenéutica, que ha empujado a J. Greisch a titular su trabajo *L 'âge herméneutique de la raison* (París, 1985), es: a) la confirmación de la perspectiva hermenéutica en los más diversos campos de la reflexión y del saber (incluidos aquellos sectores —como la medicina, la psicología, la arquitectura, etc.— que buscan nuevas conexiones con la filosofía); b) el debate interno entre las diferentes tradiciones del pensamiento interpretativo, sobre todo entre hermenéuticas «ontológicas» y hermenéuticas «metodológicas»; c) el renovado encuentro entre hermenéutica general y disciplinas particulares o regionales (§984), como testimonio de un camino histórico que «desde las hermenéuticas particulares, a través de las etapas del afirmarse de la conciencia de la universalidad de la interpretación, llega a la necesidad de su autofundación filosófica y de aquí nuevamente, pero en un plano nuevo, al problema de su relación con las disciplinas particulares» (M.RAVERA,Introducción a AA. Vv., Il *pensiero ermeneutico,* cit., p. 15).

El hecho de que la hermenéutica haya llegado a ser cada vez más influyente y que de metodología de la lectura de textos se haya organizado en filosofía general es también el fruto de precisas circunstancias históricas, sociales y culturales ligadas a la fisonomía del mundo moderno. En efecto, si la hermenéutica es una tentativa de clarificar los significados obscuros, que presuponen una situación de crítica incómoda (parece en general —opina Gadamer en *Ermeneutica e critica dell' ideologia,* cit., p. 75— que aquello que caracteriza el surgir del problema hermenéutico es la necesidad de colmar una distancia, de superar una extrañeidad») ella estará destinada a florecer especialmente (aunque no exclusivamente) en los momentos de *crisis* de visiones consolidadas y de estructuras «fuertes» consideradas sea como fuere (metafísicas, sociales, políticas, éticas, etc.). En otras palabras, podremos decir que si el hombre es un

animal interpretante, lo es mucho más cuando su experiencia del mundo se *hace problemática* y *compleja,* esto es, que pertenece a la esencia misma de la hermenéutica el hecho de que ella haga fortuna sobre todo en particulares circunstancias históricas. Tal es efectivamente la situación de la modernidad en general, que presupone en su base —desde el Renacimiento y desde la Reforma protestante— «rupturas de tradición» explícitas y llamativos «ocasos de certezas», que derivan de la caída de determinadas visiones totalizantes del mundo (desde el cristianismo universal del medioevo a la filosofía absoluta del idealismo hegeliano). Tal es en efecto la situación de la civilización actual, que ahora ya ha llegado a ser un gigantesco sistema hermenéutico, caracterizado en todos los niveles (piénsese en los *media)* por un multiplicarse desordenado de mensajes en competencia entre sí: «En un mundo donde la experiencia de la "realidad" es cada vez mayor, y cada vez más conscientemente, experiencia de mensaje, de comunicaciones, de recogida, organización y transmisión de información, es fatal que también la filosofía se concentre de un modo preponderante sobre temas de la interpretación» (G. VATTIMO, *Tempo d'interpretare,* cit., p. 3).

De este destino histórico de la hermenéutica (que comprende lo moderno y, aún más, lo post-moderno), como de la conciencia adquirida de la imposibilidad humana de relacionarse con el mundo y no sólo con los textos escritos —directa e inmediatamente— sin pasar a través de la mediación interpretativa, ha sido, a su modo, precursor emblemático y «profeta» Friedrich Nietzsche. En efecto, si bien su posición en la historia de la hermenéutica es todavía ahora objeto de debate, es innegable que él ha sido uno de los filósofos en que se ha expresado del modo más radical (e inquietante) el carácter *interpretativo* de la existencia humana y del mundo en general, o sea la conciencia reflejada por el dato según el cual todo anuncio de verdad no es otra cosa que la asunción de la verdad misma dentro del horizonte específico y limitado de una «perspectiva» *(Perspektive)* particular: «Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: "solamente hay hechos" — diría: no, los hechos propiamente no están, sino sólo interpretaciones» («Gerade Tatsache gibt es nicht, nur Interpretationen», en *Frammenti postumi,* 7 [60], VIII, 1, página 299).

966. GADAMER: EL PROBLEMA DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA.

HANS GEORG GADAMER nace en Marburgo en 1900. De formación predominantemente humanística, cultivador de los clásicos y de la filología, estudia filosofía con los neo-kantianos Natorp, Hartmann, Heinsoeth. En 1922 consigue el doctorado en filosofía con Natorp y conoce

a Scheler, el cual lo dirige hacia la fenomenología, que él, en Friburgo, tiene ocasión de aprender de viva voz de Husserl y de Heidegger. Al mismo tiempo estudia filosofía con Friedländer y frecuenta las lecciones de Otto y de Bultmann, interesándose también por la «teología dialéctica». En 1928-29 consigue la habilitación en filosofía con Heidegger y enseña en Marburgo (cfr. H. G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre,* Frankfurt dM., 1977). Un decenio más tarde es profesor en Leipzig, aunque sin hacer concesiones al nazismo: «Gracias al Tercer Reich —escribe Gadamer en una carta a Grossner— he sido durante más de diez años contratado como profesor, puesto que no pertenecía a ninguna organización de partido... En el mismo Leipzig encontré esencialmente una atmósfera de trabajo objetiva y científica; puesto que a causa de mis vínculos políticos insuficientes no se me tomaba en consideración para los cargos y cosas parecidas» (cfr. C. CROSSNER, *Ifilosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, trad, ital., Roma, 1980, p. 287). En la postguerra, precisamente por no haber participado en ninguna organización nacionalsocialista, es elegido primer rector de la Universidad libre de Leipzig (1946-47), con la momentánea aprobación de las fuerzas soviéticas. Desde 1947 a 1949 enseña en Frankfurt. En 1949 es llamado a Heidelberg, al puesto de Karl Jaspers, y llega a ser una de las figuras más influyentes de la vida universitaria de la República Federal (a él se debe la vuelta de Horkheimer y Adorno de América y la confirmación académica de Habermas). Director de la «Philosophische Rundschau» (de 1953); presidente de la «Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland» y de la «Heidelberg Akademie der Wissenschaften»; miembro de varias sociedades y academias, en los últimos decenios Gadamer ha continuado incesantemente su actividad de estudioso y de conferenciante, hasta cualificarse como una de las figuras más importantes y significativas del pensamiento actual.

La obra principal de Gadamer (y la más sistemática) es *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). De las demás obras —que recogen lecciones, artículos y intervenciones varias— recordamos: *Platos dialektische Ethik* (1931, 1968), *Le problème de la conscience historique* (1963), *Kleine Schriften* I-V (1967-77), *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1971), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze* (1976), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (1977), *Die Aktualität des Schönen* (1977), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles* (1978), *Das Erbe Hegels* (1979), *Heideggers Wege* (1983). El editor Mohr las tiene en curso de publicación en las *Gesammelte Werke,* en 10 volúmenes. Puesto que *Verdad y método* constituye una auténtica «summa» del pensamiento *hermenéutico* de Gadamer (tanto es así que muchos de los demás escritos no hacen más que ilustrar o profundizar los temas presentes en ella), en nuestra exposición

nos basaremos sobre todo en la misma, aun teniendo presente la totalidad de la producción del filósofo (empezando por los estudios sobre Platón y Hegel, hasta los ensayos que tratan de las implicaciones éticas de la hermenéutica).

Verdad y método representa el resultado de un personalísimo itinerario de pensamiento, que a través de un encaramiento incesante con problemas del arte y de la historia, y a través de un diálogo asiduo con filósofos como Dilthey, Husserl y Heidegger (a lo cual se debe añadir la frecuentación ininterrumpida de Platón y Hegel) ha llegado a interrogarse críticamente sobre las modalidades del entender. En *Philosophische Lehrjahre,* recordando la génesis de su obra maestra, Gadamer escribe: «La síntesis de mis estudios sobre la hermenéutica filosófica... concluía un lento y a menudo interrumpido proceso de crecimiento. Los estudios sobre la estética, sobre la historia de la hermenéutica y sobre la filosofía de la historia, después de Dilthey, Husserl y Heidegger, debían encontrar al final una unidad en un resumen filosófico, que no quería ser una construcción homogénea, sino que extraía su documentación de los amplios campos de la experiencia hermenéutica...» (trad, ital., en *Maestrie compagni nel cammino del pensiero,* cit., p. 147). Que este original recorrido especulativo presupone, a sus espaldas, el específico clima cultural (heredado de los debates de fin de siglo) constituido por el encuentro-choque entre la tradición «humanística» y el moderno concepto de «ciencia» — es algo claramente evidente a la luz del modo mismo con el cual nuestro autor plantea su problema.

El programa gadameriano de una hermenéutica filosófica —como se observa en el *Prólogo* a la edición italiana de *Venta e método* (1971), en el *Prefacio* a la segunda edición alemana (1965) y en la *Introducción* de 1960— puede articularse en los puntos siguientes. En primer lugar, Gadamer declara abiertamente el intento filosófico, y no metodológico, de su investigación: «Este es un libro filosófico y no quiere ser una metodología de las ciencias de la interpretación» *(Verità e metodo,* cit., p. XLIII; de ahora en adelante abreviaremos con *VM).* Con esta afirmación perentoria e inequívoca, repetida a once años vista de la primera edición alemana de su obra maestra, Gadamer intenta decir que el objeto de su investigación no es de ningún modo fijar una serie de normas técnicas del proceso interpretativo: «"Una doctrina técnica de la comprensión" como la hermenéutica más antigua siempre quiso ser, estaba del todo fuera de mis intenciones. No me había propuesto desarrollar un sistema de reglas técnicas, ni de describir o incluso proporcionar las normas del procedimiento de las ciencias del espíritu» *(Ib.,* p. 6). El objeto declarado del análisis gadameriano es más bien el de sacar a la luz las estructuras transcendentales del comprender, o sea, clarificar los modos de ser en que se concretiza el fenómeno interpretativo. Particularmente ilumi-

nadora es, a este propósito, la comparación con Kant. En efecto, así como Kant no había tenido la intención de «prescribir» a la ciencia las normas de su procedimiento, sino que se había limitado a plantear el problema filosófico de las condiciones que hacen posible el conocimiento y la ciencia, también Gadamer no se propone ni exhibir una metodología normativa para las *Geisteswissenschaften,* ni renovar la antigua disputa entre estas ciencias y las ciencias naturales, sino sólo suscitar un debate filosófico respecto a las condiciones de posibilidad de la comprensión: «También nuestra intervención plantea un problema filosófico en este sentido... Para expresarnos kantianamente, ella se pregunta cómo es posible el comprender» («Wie ist Verstehen möglich» *Ib.,* p. 8; *WM* ed. 1975, p. xvii); «mi objetivo era y es ante todo un objetivo filosófico: aquello que constituye mi problema no es aquello que hacemos o aquello que deberíamos hacer, sino aquello que, más allá de nuestro querer y del nuestro hacer, sucede en ellos y con ellos» *(Ib.,* p. 6). Convicción que encontramos repetida en una carta a Betti, el día después de la aparición de *Verdad y método:* «En el fondo yo no propongo *ningún método,* sino que describo *aquello que es»* (carta del 18-11-1961).

En segundo lugar, con su obra, Gadamer intenta demostrar cómo la hermenéutica no indica sólo el procedimiento de algunas ciencias, o el problema de una «recta interpretación de lo comprendido», sino que se refiere a algo que concierne a la existencia en su totalidad, siendo la comprensión, «el carácter ontológico originario de la vida humana misma» *(VM,* p. 307) que «deja su impronta en todas las relaciones del hombre con el mundo» *(Ib.,* p. 19). Remitiéndose a *Ser y Tiempo,* donde el *Verstehen* es descrito como «lo existencial fundamental» del Ser en cuanto ser-en-el-mundo, Gadamer puntualiza en efecto que «El análisis heideggeriano de la temporalidad de la existencia humana ha mostrado... de modo convincente que el comprender no es una de las posibles actitudes del sujeto, sino el modo de ser de la existencia misma como tal. En este sentido se ha utilizado aquí el término "hermenéutica". Este término indica el movimiento fundamental de la existencia, que la constituye en su finitud y en su historicidad y que abarca de este modo todo el conjunto de su experiencia del mundo» *(Ib.,* p. 8). Análogamente, en el curso de un coloquio con C. Grossner, afirma: «Hermenéutica es una expresión o un concepto que en un primer momento tenía un sentido muy específico: el arte de la interpretación de los textos. Mis trabajos han intentado mostrar que el modelo de interpretación de los textos es en realidad el modelo de nuestra experiencia del mundo en general. En este sentido la hermenéutica tiene una función filosófica auténtica, universal» (C. Grossner, *Il filosofi tedeschi contemporanei,* cit., p. 267).

En tercer lugar, *Verdad y método* se propone ilustrar cómo en el «comprender» se realiza una experiencia de verdad y de sentido irreductible

al «método» del pensamiento científico moderno, o sea a aquel tipo de saber que, de Galileo en adelante, ha perseguido el ideal de un conocimiento «exacto» y «objetivo» del mundo, en el cual un «sujeto» se encuentra investigando neutralmente, o sea fuera de cualquier implicación existencial, un «objeto» que tiene enfrente. En otros términos, como sugiere el mismo título de su obra maestra, que tiene un valor indudablemente «polémico», en cuanto expresa una relación de «tensión» o de oposición (aunque sea «no absoluta») entre los dos términos que lo componen, Gadamer opina que el concepto moderno de ciencia, y el correspondiente concepto de método, «no pueden ser suficientes», esto es, son insuficientes para explicar el comprender *propio* de las ciencias del espíritu. De ahí el esfuerzo por «entender el universo del comprender mejor de cuanto parece posible en el ámbito del concepto de conocimiento de la ciencia moderna» *(VM,* p. 21). Oponiéndose a las pretensiones de universal dominio de la metodología científica moderna» *(VM,* p. 19), la cual reconoce como verdadero sólo aquello que entra en los raíles de su método, Gadamer cree, en efecto, poder demostrar —y justificar— la existencia de zonas específicas de verdad, que aun situándose *fuera* del área cognoscitiva de la ciencia, resultan fundamentales para el hombre (la experiencia artística, histórica, filosófica, jurídica, etc.). En síntesis, el hecho de que algunos dominios fundamentales de la actividad humana se substraigan estructuralmente a las intromisiones del «método», el cual, frente a ellos, se revela substancialmente impotente y erróneo —como lo demuestran los múltiples y fallidos intentos de modelar las ciencias del espíritu sobre las naturales— no significa todavía, según Gadamer, que el filósofo, en relación con ellos, tenga que «callar», olvidando cómo en estos sectores se anuncian formas *específicas* de verdad que él, más allá de cualquier acrítico prejuicio cientifista, tiene el deber profesional de aclarar. Obviamente, la ilustración de estas experiencias «extrametódicas» de verdad, que coinciden con el estudio de las estructuras del comprender, forma un todo con el intento de alcanzar un acuerdo «sobre aquello que las ciencias del espíritu son en realidad, más allá de su autoconsciencia metodológica, y sobre aquello que las une a una totalidad de nuestra experiencia del mundo» *(VM,* p. 20) Como veremos, la ejecución de este programa conducirá a Gadamer a afrontar el problema del lenguaje y a delinear una «ontología lingüística» capaz de fundamentar concluyentemente su análisis sobre el comprender y sobre la «verdad» (concepto que en efecto resultará claro sólo al final de la obra).

El discurso seguido por Gadamer en *Verdad y método* resulta objetivamente complejo, y a veces «áspero», no sólo desde el punto de vista continuístico, sino también desde el expositivo-formal, puesto que «no procede de premisas o conclusiones planteando y resolviendo problemas

hasta una conclusión definitiva, sino más bien a lo largo de círculos que se van ensanchando poco a poco en cuyo interior se trata de arrojar luz» (G. VATTIMO, *Estetita ed ermeneutica en H. G. Gadamer,* «Rivista di Estética», 1963, ps. 117-30). Una línea expositiva de este tipo comunica inevitablemente un sentido de «repetitividad» que puede resultar epidérmicamente «fastidiosa». En realidad, gracias a este procedimiento «en círculos concéntricos», Gadamer consigue desentrañar mejor, y en profundidad, toda una serie de temáticas interrelacionadas.

967. GADAMER: LA CRÍTICA DE LA «CONCIENCIA ESTÉTICA» MODERNA.

Verdad y método se divide en tres secciones, tituladas respectivamente: a) «Aclaración del problema de la verdad en base a la experiencia del arte» *(VM,* ps. 23-207); b) «El problema de la verdad y las ciencias del espíritu» *(Ib.,* ps. 209-437); c) «De la hermenéutica a la ontología. El hilo conductor del lenguaje» *(Ib.,* ps. 439-559).

El hecho de que la primera sección esté dedicada al arte no es en absoluto casual o sorprendente, como podría parecer a primera vista, si se piensa: 1) que el arte, para Gadamer, representa una típica experiencia extra-metódica de verdad; 2) que la ejecución y la fruición de la obra de arte plantean problemas hermenéuticos específicos de «interpretación»; 3) que algunos conceptos de fondo empleados por Gadamer para describir la experiencia estética («el juego», «la autorrepresentación», etc.) resultan decisivos, como veremos, también para describir la estructura de la comprensión, del lenguaje y de la verdad. En consecuencia, de acuerdo con Vattimo (cfr. la *Introducción* a *VM,* ps. i-xxix, y el artículo *Estética ed ermeneutica in H. G. Gadamer,* cit.), que cree ver, en esta sección, la estructura que contiene la llave maestra de todo el posterior análisis gadameriano (de distinto parecer es en cambio P. Ricoeur, según el cual «la teoría del conocimiento histórico constituye el microcosmos de toda la obra», *Herméneutique et critique des idéologies* en «Archivio di filosofía», Pádua, 1973, p. 28), a ella le dedicaremos un adecuado espacio. La primera operación filosófica de Gadamer en relación con el arte es el llamado «trascendimiento de la dimensión estética», o sea la crítica y la polémica contra la manera *moderna* de entender el arte como hecho «separado» y «autónomo» de la vida total del hombre. En efecto, observa Gadamer, paralelamente a la aparición de un ideal de conocimiento basado en el método de las ciencias de la naturaleza, en la conciencia europea ha ido difundiéndose progresivamente una mentalidad «estetística» que intenta relegar el hecho artístico a una zona segregada y aséptica del espíritu, que no tiene nada que ver con la realidad de la vida y con las cuestiones de lo verdadero y de lo falso.

Privada así de todo valor «veritativo» respecto a la existencia, el arte se configura pues, entre los modernos, como un mundo de «apariencias» antitético al mundo del «conocimiento» y de la ciencia: «La reducción del *status* ontológico de la esteticidad al plano de la apariencia estética encuentra... su raíz teórica en el hecho de que el dominio del modelo cognoscitivo de las ciencias naturales conduce a desacreditar toda posibilidad de conocimiento que se sitúe fuera de este nuevo ámbito metodológico» *(VM,* p. 113). Según Gadamer este modo de pensar el arte ha encontrado su justificación filosófica más intensa en la moderna estética kantiana y post-kantiana, de la cual él, a través de una amplia reseña histórica, traza sus líneas notables *(Ib.,* ps. 67-110). En este *excursus,* y en el párrafo siguiente, «Problematicidad de la cultura estética» *(Ib.,* ps. 110-18), Gadamer insiste sobre todo en Kant y en Schiller. En el filósofo de la *Crítica del Juicio y* de la «pureza trascendental de la esteticidad», Gadamer ve el principal responsable de la «subjetivización de la estética moderna» y de la reducción del arte a objeto de fruición ateorética y apráctica. En Schiller ve en cambio el principal teórico del arte como «apariencia bella», o sea como mundo autónomo y distinto, que se contrapone a la relación de positiva complementariedad que define, desde los tiempos antiguos, la relación entre arte y naturaleza *(Ib.,* p. 111). Quemando todo resto de conexión con la realidad y reduciéndose a «efímero, resplandor transfigurante» el arte, con Schiller, deviene en efecto un evanescente «reino ideal» existente más allá de cualquier relación y limitación *(Ib.).* De este modo, observa Gadamer, «de una educación a través del arte se pasa a una educación en el arte. El puesto de la verdadera libertad moral y política, a la cual el arte debía preparar, es ocupado por un "estado estético", una sociedad culta interesada en el arte» *(Ib.,* ps. 111-12).

Al arte como «bella experiencia» Gadamer hace corresponder la «conciencia estética», cuya operación típica es la de poner en marcha aquel proceso *abstrayente,* bautizado como «diferenciación estética» *(ästhetische Unterscheidung),* que consiste: 1) en la separación de la obra de su contexto original; 2) en la fruición de *su puro* valor estético: «En cuanto se prescinde de todo aquello en lo que una obra se arraiga como en su contexto vital original, de toda función religiosa o profana en la cual ella se basaba y en la cual tenía su significado, la obra se hace visible como "pura obra de arte". La abstracción obrada por la misma conciencia estética tiene por lo tanto un significado positivo para la obra misma. Hace aparecer en su subsistencia autónoma aquello que la pura obra de arte es» *(Ib.,* p. 114). El criterio que dirige esta operación abstractiva es «la cualidad estética como tal». En base a ella, la conciencia realiza un acto de diferenciación de cuanto hay en la obra, de estético y de extra-estético, y que parece simplemente adherido de modo exterior

a ella: objeto, función, significados, diferenciando así «la cualidad estética de una obra de todos los elementos continuísticos que requieren de nosotros una posición en el plano del contenido, en el plano moral o en el religioso» *(Ib.,* p. 115). Paralelamente a este acto de diferenciación, la conciencia estética adquiere un carácter «soberano», puesto que llega a ser el centro de una experiencia viva, en base a la cual se mide todo aquello que es estéticamente válido. La soberanía de la conciencia está acompañada de su «simultaneidad», o sea de su capacidad de gozar de *cualquier* «cualidad» estética reconocida como tal. Cualidad que, al ser separada de su mundo original, resulta atemporalmente y ahistoricamente disfrutable (esta simultaneidad, como veremos, es bien distinta de aquella «integración de los tiempos» que es propia de la auténtica comprensión hermenéutica). Según Gadamer, la manifestación «externa» de la diferenciación estética y de sus pretensiones de universalidad viene dada por aquellas características instituciones sociales modernas que son la «biblioteca universal», el «museo», el «teatro», la «sala de conciertos», etc. El museo, por ejemplo, en cuanto «recogida de recogidas» de obras desarraigadas de su mundo histórico original y ofrecidas a la atención universal de una atemporal conciencia estética, constituye, en el mundo moderno, la más típica es estas «sedes de la simultaneidad» *(Ib.,* p. 116).

El fenómeno de la diferenciación estética no se manifiesta sólo en la separación de la obra de su contexto, sino también en el «desarraigo» social del artista, el cual adquiere los caracteres de un *outsider,* cuyas maneras de vida ya no se miden por el rasero corriente: «El concepto de *bohème,* que nace en el siglo XIX, refleja este proceso. La patria de los nómadas se convierte en el concepto general que define el modo de vida del artista» *(Ib.,* p. 117). Pero al mismo tiempo el artista, que es considerado «libre como los pájaros o los peces», es cargado ambiguamente con una misión que hace de él, por ejemplo, un «redentor terrenal» (Immermann), cuyas producciones «deben obrar aquella salvación de la ruina y de la corrupción en la cual espera el mundo ya perdido» (Ib.). Pero el proceso que en el siglo XVIII condujo al culto del genio y en el siglo XIX a la sacralización del artista aparece "ya consumado. Hoy, continúa Gadamer, asistimos más bien a una especie de «crepúsculo del genio». La misma idea de la «inconsciencia sonámbula» en la cual el genio produce, se manifiesta como una «romantiquería inaceptable» *(Ib.,* p. 123). Reconocida como inexistente en el campo de la producción —puesto que incluso donde el espectador busca energía inspiradora, misterio y significados arcaicos, el artista ve más bien «posibilidades de producción y problemas de técnica»—- la omnipotencia genial de la creación no puede tampoco transferirse al lector y al intérprete, como parece sugerir por ejemplo Valéry, cuando proclama que «Mes vers ont le sens qu'on leur prête» (Varíeté III, *Comentaires des Charmes),* pro-

poniendo una especie de solución destinada a desembocar en un «insostenible nihilismo hermenéutico» *(VM*, p. 125).

Dificultades parecidas se encuentran cuando, en vez de partir del concepto de genio, se procede desde la doctrina del *Erlebnis* estético, que disuelve la unidad del objeto artístico en la multiplicidad fragmentaria y puntual de los *Erlebnisse*, suprimiendo, al mismo tiempo, «la unidad de la obra, la identidad del artista consigo mismo y la identidad del intérprete o del receptor» *(Ib.*, p. 126). Remitiéndose a Kierkegaard, y a su crítica de la vida estética, que si bien conducida desde un punto de vista moralístico-existencial vale también en relación con el fenómeno de la discontinuidad de la experiencia estética, Gadamer defiende más bien el principio de la continuidad hermenéutica que forma nuestra existencia *(Ib.*, p. 127). Coherentemente con su discurso sobre la «transcendencia de la dimensión estética», Gadamer declara en efecto querer encontrar, en relación con lo bello y el arte, una posición que no mire a la inmediatez del *Erlebnis*, sino que corresponda a la «realidad histórica del hombre» y a la «reivindicación de la verdad» de sus obras. En efecto, si es claro que «El Panteón del arte no es el reino de una presencia atemporal que se ofrece al puro conocimiento estético, sino el resultado de la actividad de un espíritu que se extiende y se contrae históricamente» *(Ib.*, p. 127), es también evidente que «En la medida en que encontramos en el mundo la obra de arte y en la obra un mundo, ella no es para nosotros un universo extraño, dentro del cual estamos atraídos magnéticamente y a momentos. Al contrario, en ella aprendemos a comprendernos a nosotros mismos, que significa superemos la falta de continuidad y puntualidad del *Erlebnis* en la continuidad de nuestra experiencia» (Ib.). En otras palabras, decir que el arte no puede encerrarse dentro del círculo efímero del conocimiento estético, para Gadamer significa decir que «el arte es conocimiento» y que «la experiencia estética hace partícipes de dicho conocimiento», o sea que «la experiencia estética es un modo de la autocomprensión» *(Ib.)*.

Esta tesis de la validez cognoscitiva de la actividad estética, que enlaza explícitamente con Heidegger y su doctrina del alcance ontológico y revelador del arte, es evidenciada por Gadamer con una serie de preguntas «retóricas» que, por la manera misma con que se han formulado, traicionan ya la respuesta de su autor. En contra del subjetivismo estético kantiano y post-kantiano Gadamer se pregunta, en efecto: «¿El arte no tiene nada que ver con el conocimiento? ¿No hay en la experiencia del arte una reivindicación de verdad, distinta ciertamente de la de la ciencia, pero también ciertamente no subordinada a ella? Y la tarea de la estética ¿no es precisamente la de fundar teóricamente el hecho de que la experiencia del arte es un modo de conocimiento *sui generis*, distinto, bien entendido, de aquel conocimiento sensible que proporciona a la cien-

cia datos sobre cuya base ella construye el conocimiento de la naturaleza, distinto también de todo conocimiento moral de la razón y en general de todo conocimiento conceptual, pero todavía conocimiento, o sea participación de la verdad?» *(Ib., p.* 128). Obviamente, puntualiza Gadamer, para responder adecuadamente a tales interrogantes «es necesario pensar el concepto de experiencia de una manera más amplia de lo que hizo Kant». Para tal operación, añade nuestro autor, «podemos remitirnos-a las admirables lecciones de estética de Hegel», en las cuales, en antítesis a la corriente dominante de la estética moderna, «el contenido de la verdad que se encuentra en toda experiencia del arte es reconocida magistralmente y puesta en relación con el conocimiento histórico. La estética se convierte así en una historia de las *Weltanschauungen, o* sea una historia de la verdad tal y como ella se revela en el espejo del arte» *(Ib.,* p. 128).

Aun habiendo tenido el mérito de reconocer el carácter verdadero del arte, visto como un modo mediante el cual el Espíritu toma conocimiento de sí mismo en el ámbito de la historia total del mundo, Hegel, en opinión de Gadamer, tiene todavía el demérito de haber «suprimido el arte en la filosofía» *(Ib.,* p. 127), proponiendo su separación «en el saber conceptual de la filosofía» *(Ib.,* p. 129). En este punto, Gadamer se encuentra substancialmente ante dos exigencias. La primera es la de mantener el carácter veritativo del arte, evitando al mismo tiempo toda resolución de él en cualquier forma de saber absoluto. La segunda es la de mantener el principio de que el arte no es un suceso onírico, sino una experiencia *del* mundo y *en el* mundo, que «modifica radicalmente a quien lo hace» *(Ib.,* p. 131), o sea, como dirá a continuación, «una experiencia que se experimenta realmente y es ella misma real» *(Ib.,* p. 401). La ilustración y la justificación de estas dos exigencias se concretizan en el proyecto de una ontología de la obra de arte capaz de sacar a la luz sus estructuras efectivas: «nosotros no preguntamos a la experiencia del arte cómo se piensa a sí misma, sino qué es en realidad y cuál sea su verdad, incluso si ella no sabe qué es y no sabe decir aquello que sabe» *(Ib.,* página 131).

968. GADAMER: LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE.

La ontología gadameriana del arte, que es una de las partes más elaboradas y originales de *Verdad y método,* gira alrededor de una serie de conceptos-guía estrechamente ligados entre sí: las nociones de «juego» *(Spiel),* de «auto-representación» *(Selbstdarstellung),* de «transmutación en forma» *(Verwandlung ins Gebilde),* de «mimesis» y de «representación» *(Darstellung).*

Para describir *el ser* de la obra de arte, Gadamer parte de la idea de «juego», destinada a revelarse (§979) como una de las categorías-clave de su estética y de su hermenéutica: «el concepto juego —advierte el filósofo desde el principio— tiene para nosotros una gran importancia» *(VM,* p. 132). En su análisis del «juego» Gadamer prescinde programáticamente de los significados subjetivísticos que dicha noción tiene en Kant y Schiller y, tras sus huellas, en la estética y la antropología de los modernos. En efecto, aquello que importa a nuestro autor no es la ciencia subjetiva del jugar, sino el ser objetivo del juego: «Nuestro problema sobre la esencia del juego no puede por lo tanto encontrar una solución en base a la reflexión del jugador sobre su jugar. No es esta reflexión lo que nos interesa, sino el modo de ser propio del juego como tal» *(Ib.,* p. 133). Una primera característica ontológica del juego es que su protagonista efectivo no son los jugadores, sino el juego mismo, el cual se produce a través de los jugadores *(Ib.).* En otras palabras, el juego representa una totalidad de significado que tiene una dinámica propia, la cual transciende a los jugadores individuales. Esta especie de «primacía del juego sobre los jugadores» resulta claro apenas se piensa que cada jugador es, en el fondo, un ser-jugado, y que la fascinación del juego, la atracción que ejerce sobre sus participantes, consiste en el hecho de que el juego tiende a configurarse como «señor» del jugador, hasta el punto de que el «auténtico sujeto del juego —como es particularmente evidente en los juegos en que el jugador es uno solo— no es el jugador, sino el juego mismo» *(Ib.,* p. 138). En conclusión: no es tanto el jugador quien dispone del juego, cuanto el juego quien dispone del jugador: «Es el juego quien tiene en su poder al jugador, lo enreda en el juego, hace que esté por el juego» *(Ib.).*

Una segunda característica ontológica del juego es la llamada *Selbstdarstellung, o* sea literalmente, «la auto-presentación» o «la auto-representación». Con este término Gadamer pretende decir que el juego, en su *autónomo* «ir y volver» (tanto es verdad que incluso se habla, por analogía, de «juego de luces», de «juego *de* ondas», etc.) representa una actividad no-finalizada, que tiene como único objeto la auto-presentación o la auto-representación de sí misma. Todas ellas, fórmulas para decir que la esencia del juego está en el juego mismo, o sea en el proceso mismo del jugar. Obviamente, esta auto-representación (= automanifestación) del juego se realiza a través del juego de los jugadores, los cuales llegan a autorrepresentarse ellos mismos en la medida en que juegan a..., o sea representan, alguna cosa *(Ib.).* Una tercera característica ontológica del juego se da por el hecho de que éste, además de ser un representar algo *a través* de alguien es también, potencialmente, un representar algo para alguien: «Toda representación, según sus posibilidades, es un representar para alguien» *(Ib., p.* 140). En otras pa-

labras, el juego tiene como su posibilidad esencial la de ser «representación para un espectador». Es más, sólo en este último caso se realiza verdaderamente: «los jugadores cumplen con su parte cada uno, y así el juego es representado, pero el juego mismo es total sólo con jugadores y espectadores» *(Ib.,* p. 141).

Gadamer aclara y profundiza las analogías estructurales entre el juego y el arte mediante la idea de «transmutación en forma». Con esta expresión, que alude a una «mutación», en la cual el juego humano alcanza su perfección, que consiste en hacer arte» *(Ib.,* p. 142), Gadamer quiere decir que el «juego» del arte desemboca en una estructura completa y definida» (la «forma»: tal como se personifica en la estatua, en el cuadro, en el cuento, etc.), la cual representa un mundo totalmente nuevo y autónomo, sea respecto a quien la ha producido, sea respecto a la realidad en la cual estamos acostumbrados a vivir. En efecto, si respecto al artista la obra de arte adquiere una consistencia propia, que domina y hace innecesaria la subjetividad de quien la ha producido, en cuanto «los jugadores (o los poetas) ya no existen, lo que existe es sólo aquello que es "jugado por ellos" *(Ib.,* p. 143), respecto a la realidad cotidiana, o sea no-transmutada, ella lleva a cabo una auténtica «transmutación», puesto que mientras el mundo habitual es algo caótico e imperfecto, cualificado por una serie de posibilidades indefinidas o no realizadas, el mundo del arte constituye una totalidad ordenada y completa, que encuentra en sí misma —precisamente en cuanto «forma»— su propia medida y perfección.

Para Gadamer la transmutación en forma equivale a una «transmutación en la verdad» y a un «reencuentro del verdadero ser» de las cosas *(Ib.,* p. 144), o sea a una experiencia *cognoscitiva* de lo real. Para justificar esta tesis de fondo de su estética (ya enunciada anteriormente, pero aún no fundamentada especulativamente) Gadamer vuelve al antiguo concepto de *mimesis* (imitación), entendida aristotélicamente no como una copia servil de lo real, sino como una «representación» capaz de «iluminar» con luz nueva la cosa conocida, haciendo emerger —más allá de los aspectos superficiales y contingentes en los cuales ella se presenta por lo general en la vida cotidiana— la esencia o la estructura profunda: «La relación mimética originaria... no implica por lo tanto solamente que lo representado está presente en él, sino que la cosa representada sale a la luz de un modo más auténtico y propio. Imitación y representación no son solamente repetición y copia, sino conocimiento de la esencia» *(Ib.,* p. 147). En vez de funcionar como «depotenciación» de la realidad, la imitación representa pues, respecto a la experiencia diaria, un «acrecentamiento», en cuanto, en virtud de ella, «se conoce *más* de lo que ya se conocía» *(Ib.,* p. 146). Por ejemplo, hablando de la tragedia, Gadamer escribe que «el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito

en relación con la potencia del destino. Aquello que les sucede a los héroes tiene su significado ejemplar. La aceptación que caracteriza la tristeza trágica no se dirige al curso trágico de los acontecimientos en cuanto tales, ni a la justicia del destino que se bate sobre el héroe, sino que mira a un orden metafísico del ser que vale para todos. El "así es" del espectador es una especie de reconocimiento de sí mismo que él hace, saliendo con esta consciencia de las ilusiones en medio de las cuales, como todos, comunmente vive. La afirmación trágica es inteligencia de lo verdadero, en virtud de la continuidad de sentido en la cual el espectador mismo se vuelve a situar *(Ib.,* p. 166). Gadamer observa que este significado cognoscitivo del arte ha sido históricamente indiscutido hasta que se ha admitido que el conocimiento de lo verdadero es la conciencia de la esencia. En cambio «para el nominalismo de la ciencia moderna y para su concepto de la realidad, del cual Kant ha sacado las consecuencias agnósticas que implica para la estética, el concepto de *mimesis* ha perdido su carácter de base de la filosofía del arte» *(Ib.,* ps. 147-48) abriendo las puertas a una visión del arte como fantasía surreal privada de cualquier alcance verdadero.

Retomando el paralelismo arte-juego, Gadamer sostiene que, tal como la esencia del juego está en el juego, también la esencia del arte está en ser jugado, o sea ejecutado e interpretado. En efecto, argumenta nuestro autor, si es verdad que *el juego es forma,* en cuanto «es un todo significativo que como tal puede ser representado repetidamente» también es verdad que *la forma es juego,* en cuanto «alcanza su ser pleno sólo en las representaciones singulares, en el ser una y otra vez "jugado"» *(Ib.,* p. 149). En consecuencia, para Gadamer la obra, más allá de toda «diferenciación estética» entre poesía y ejecución, «se da» concretamente sólo en sus ejecuciones e interpretaciones, que para ella no son algo accidental, sino coesencial, en cuanto se configuran como aquello a través de lo que el juego del arte vive en el tiempo: «la obra que exige para sí misma la automanifestación, postula la mediación de las interpretaciones: la música no está en la partitura, sino en el ser ejecutada» (G. RIPANTI, *Gadamer,* Assis, 1978, p. 35). A la cuestión, genuinamente hermenéutica, de cómo debe ser pensada la identidad de la obra «en el cambiar de los tiempos y de las condiciones, Gadamer responde que las diversas interpretaciones no son unas superposiciones subjetivas o unos aludidos extrínsecos a la identidad verdadera de la obra de arte, sino que son «contemporáneas» a ella (concepto que Gadamer extrae de Kierkegaard, trasladándolo del plano teológico-existencial al hermenéutico) en cuanto expresan «posibles modos de ser propios de la obra misma, la cual en un cierto sentido, se interpreta a sí misma en la variedad de sus aspectos» *(VM,* p. 150).

En este punto, el paralelismo entre el modo de ser del juego y el modo de ser del arte resulta claro y puede ser compendiado esquemáticamente

en los puntos siguientes. La primacía del juego sobre los jugadores encuentra su contrapartida estética en la primacía de la obra de arte respecto a sus autores y receptores, en cuanto ella, una vez producida, vive con vida propia y adquiere una realidad y consistencia autónomas, que transciende la subjetividad de sus «jugadores». El concepto del juego como «autorrepresentación» encuentra su contrapartida estética en el hecho de que el arte es un juego, que, como todos los juegos, se realiza o manifiesta a sí mismo en el proceso mismo del juego (de la producción y de la interpretación-fruición). Que el juego tenga su plena realización en el espectador encuentra su contrapartida estética en el hecho de que «la representación del arte está esencialmente constituida por este su dirigirse a alguien, incluso cuando de hecho no hay nadie que esté mirando o escuchando» *(Ib.,* p. 142). Que el juego sea forma, o sea «un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente», encuentra su contrapartida estética en el hecho de que la obra de arte es un juego que puede ser jugado indefinidamente por una multiplicidad inagotable de jugadores, ejecutores y receptores.

En el posterior examen político de la diversas formas de arte (de la pintura a la escultura, de la arquitectura al arte decorativo y a la literatura) Gadamer no hace más que articular, en los diversos dominios, los principios de fondo de su ontología estética, que ve en el arte no una fuga onírica del mundo, sino una experiencia cognoscitiva-reveladora de la realidad, que coincide con la automanifestación del ser a sí mismo. En efecto, de acuerdo con los presupuestos heideggerianos de su discurso, él considera que el arte, en cuanto experiencia extrametódica de verdad, es un «acontecimiento» del cual el artista, el ejecutor, el intérprete, el receptor no son los creadores, sino los participantes, puesto que «en la representación, a cualquier nivel, sale a la luz, o sea *se* muestra aquello que es» (G. VATTIMO, *Introducción* a *VM,* p. x). Tanto es así que Gadamer define la «representación» como un «universal momento estructural ontológico de la esteticidad», llegando a la conclusión de que «la presencialidad peculiar de la obra de arte es un llegar a la-representación del ser» *(VM,* p. 197). Además, puesto que la dimensión estética, como hemos visto (§967), es una especie de experiencia que «modifica radicalmente a quien la hace», en cuanto actúa sobre el modo de ver y de relacionarse con el mundo por parte del individuo, podemos sintetizar el discurso gadameriano sobre el arte afirmando que él, en polémica con el subjetivismo estético moderno, concibe el arte como un evento *de lo* real que tiene repercusión *sobre lo* real — y del cual lo real mismo, aunque sea a través del artista y de los intérpretes, resulta, en definitiva, el verdadero «sujeto».

Una vez sentado que el arte es, por excelencia, una forma extrametódica de verdad y que la obra es un «juego» que «vive» en las diferentes

interpretaciones de aquél, nace inevitablemente el problema del encuentro o de la «mediación» entre el mundo originario de la obra y el mundo del intérprete-receptor. Escribiendo que *«la estética debe resolverse en la hermenéutica» («Die Äthetik mub in der Hermeneutik aufgehen». VM,* p. 202; *WM,* p. 157), nuestro autor pretende en efecto evidenciar cómo la fruición de la obra de arte comporta, en un cierto punto, el problema más general de la interpretación, o sea la puesta a la luz, para el presente, del significado propio del pasado. Un problema que presupone a su vez un *ensanchamiento* de la noción de hermenéutica, la cual, transcendiendo el significado restringido de disciplina auxiliar de la filosofía, debe ser capaz de hacer justicia a *cualquier* manifestación del pasado transmitido: «No sólo la tradición literaria es espíritu extrañado y necesitado de una nueva, más correcta apropiación, sino que todo aquello que no está inmediatamente en el propio mundo, que en este mundo y a este mundo no se expresa y no habla, y por lo tanto toda tradición, tanto las obras de arte como cualquier otro producto espiritual del pasado —derecho, religión, filosofía, etc.— todo esto, en su sentido originario, extrañado y tiene necesidad del espíritu discursivo y mediador que nosotros denominamos remitiéndonos con los Griegos a Hermes, el mensajero de los dioses» *(Ib.,* p. 203). Para mostrar cómo la estética, planteando el problema de la mediación histórica, nos introduce en el corazón de la hermenéutica, Gadamer, anticipando algunas ideas de fondo de su teoría general de la interpretación, menciona dos maneras distintas de entender la relación pasado-presente: la *reconstrucción* (Schleiermacher) y la *integración* (Hegel).

Aun partiendo de la conciencia común de que el arte y la literatura han «perdido» su mundo primordial, estos dos modelos, según Gadamer, se sitúan en los polos opuestos de la hermenéutica, puesto que sugieren, frente al pasado, tomas de posición «diametralmente opuestas» *(Ib.,* p. 204). En efecto, según Schleiermacher, que encarna históricamente la primera alternativa, el problema hermenéutico de base se identifica con la reproducción del mundo originario al cual la obra pertenece, o sea con una especie de trabajo que evitando cualquier indebida actualización llega a re-construir la atmósfera de una cierta época en todos sus aspectos (modos de vida, mentalidad, gustos, etc.). En otros términos, Schleiermacher acaba viendo, en el trabajo hermenéutico, una «reproducción de la producción originaria» *(Ib., p.* 205). Sin embargo, observa Gadamer, «desde el punto de vista de la historicidad de nuestro ser, la reconstrucción de las condiciones originarias, como cualquier otro tipo de restauración, se revela como una empresa destinada al jaque. La vida que es restaurada, recuperada de su estado de extrañeidad, no es ya la vida originaria» *(Ib.).* De esta imposibilidad de «recuperación» del pasado parte en efecto la segunda alternativa hermenéutica, representa-

da históricamente por Hegel, el cual, en referencia al ocaso del mundo antiguo y de su religión del arte, en un pasaje que Gadamer cita, escribe que las de las Musas «son ahora aquellas que son para nosotros —bellos frutos arrancados del árbol: un destino amigo nos las ofrece, como una joven suele presentarlos; no existe la vida efectiva de su existencia, ni el árbol que los produce, ni la tierra ni los elementos que constituyeron su substancia, ni el clima que constituyó su determinación, ni el sucederse de las estaciones que dominaron el proceso de su devenir—. Así el destino con las obras de aquel arte no nos da su mundo, no nos da la primavera y el verano de la vida ética donde florecieron y maduraron, sino solamente la velada reminiscencia de esta realidad» *(Fenomenología dello Spirito,* trad, ital., Florencia, 1963, II, p. 256).

Pero si las obras del pasado son semejantes a frutos arrancados del árbol, el único modo de establecer una relación vital con ellas, según Hegel, no es ir a la búsqueda de lo originario perdido, esforzándonos en ponernos entre paréntesis a nosotros mismos, sino *pensar* su significado transcurrido sobre la base de nuestra situación *presente,* a través de una «mediación» dialéctica y especulativa de aquello que ha sido con aquello que es. De este modo, fundando el modelo integracionístico, «Hegel anuncia aquí una verdad decisiva, en cuanto la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación, obrada por el pensamiento, con la vida presente*» *(Ib.,* p. 207). La ilustración adecuada de esta tesis estructural de la hermenéutica está contenida en la segunda sección de la obra gadameriana.

969. GADAMER: EL «CÍRCULO HERMENÉUTICO» Y EL DESCUBRIMIENTO HEIDEGGERIANO DE LA PRECOMPRENSIÓN.

En la segunda parte de *Verdad y método* («El problema de la verdad y las ciencias del espíritu») Gadamer afronta directamente el tema de la comprensión, elaborando su teoría específica de la experiencia hermenéutica. La sección está dividida en dos subsecciones, tituladas respectivamente «Preparación histórica» *(VM,* ps. 211-311) y «Elementos de una teoría hermenéutica» *(VM,* ps. 312-437).

En la primera subsección, que tiene una función «preparatoria», Gadamer ofrece una gran reconstrucción histórica y crítica de la hermenéutica romántica e historicista, o sea de la línea de pensamiento que va desde Schleiermacher a Dilthey y de los últimos epígonos del movimiento historicista. Más allá de los análisis particulares (véase por ejemplo las consideraciones sobre Dilthey, ps. 260-87), Gadamer acusa a esta corriente de ideas de haber sido esclava, en su conjunto, del modelo metodológico de las ciencias naturales, persiguiendo el mito de una objetividad iluso-

ria que implica «el épico olvido de sí mismo» de Ranke, o sea el ideal de un saber impersonal e incorpóreo, ajeno a todo interés e intervención del sujeto. Convicción que ha llevado a la «conciencia histórica» (el análogo, en el campo histórico, de la «conciencia estética» puesto que ambos son efectos del moderno cientifismo post-galileiano) a concebir la comprensión historiográfica como un problema de «método»,y el objeto historiográfico como algo para "comprobarse" a modo de un dato experimental: «como si aquello que nos ha sido transmitido históricamente —escribe Gadamer en el *Prefacio* a la segunda edición alemana de su obra— fuera algo tan extraño e incomprensible, desde el punto de vista humano, como el objeto de la física» *(VM,* p. 12).

Además, el historicismo moderno —esta es quizás la acusación más grave— aun habiendo atribuido un valor autónomo a las épocas pasadas, rechazando las intromisiones de la razón intemporal y tribunicia del iluminismo, ha seguido creyendo, iluminísticamente, en un conocimiento objetivo del mundo histórico, limpio de prejuicios y condicionamientos temporales. En otros términos, aun habiendo defendido la historicidad del *objeto* historiográfico, el historicismo ha descuidado paradógicamente la historicidad del *sujeto* historiográfico, pretendiendo más bien, en homenaje al ideal de la cientificidad objetiva, deshistoricizar el mismo proceso interpretativo, confiriendo a la ciencia histórica un carácter absoluto capaz de «separarse» completamente de sus propios límites cronológicos y de «transportarse» en cada época y en cada personalidad *(Ib.,* p. 278). Contra el historicismo Gadamer reivindica en cambio la peculiaridad (extra-metódica) de un saber histórico consciente de su *propia* historicidad y no sólo de la *ajena.* En este punto, el discurso hermenéutico de *Verdad y método* se vuelve a remitir explícitamente a la especulación de Heidegger, que aun no habiendo desarrollado, como los autores anteriores, una metodología hermenéutica aplicable al análisis de los textos, ha tenido el mérito de haber examinado las estructuras esenciales del fenómeno del comprender, estableciendo, de un modo filosóficamente riguroso, gracias a la decisiva tematización de la pre-comprensión, la historicidad *radical* del comprender humano.

Volviendo al párrafo 32 de *Ser y Tiempo,* en el cual se sostiene que la interpretación es la articulación y el desarrollo interior de una precomprensión originaria, a través de la cual «la comprensión, comprendiendo se apropia de aquello que ha comprendido» (trad, ital., Turín, 1969, p. 244), Gadamer afirma que la originalidad de Heidegger no reside tanto en la individuación del llamado «círculo hermenéutico» sino en haber sacado a la luz: a) su alcance ontológico; b) su función cognoscitiva. En efecto, yendo más allá del significado *metodológico* del círculo, para el cual cada una de las partes de un discurso o de un texto son comprendidas a partir del todo y viceversa (fenómeno ya localizado por las anti-

guas escuelas de retórica y de la tradición hermenéutica), Heidegger ha llegado a ver, en *Zirkel des Verstehens,* la estructura *ontológica* misma de la comprensión, la cual presuponiendo necesariamente un *Vorverstandnis* preliminar de la realidad, constituido «por las convicciones ordinarias de los hombres y del mundo en el cual viven» *(Essere e Tempo,* cit., p. 249), se mueve desde siempre en una situación circular en la cual aquello que se debe comprender es ya, de algún modo, comprendido. Situación gracias a la cual nadie puede pretender relacionarse con la existencia virgen de presupuestos y de prejuicios, los cuales atestiguan la pertenencia originaria de los individuos al pasado, o sea su histórico encontrarse en un cierto mundo social y cultural. En otras palabras, en virtud del círculo, nada es dado como inmediato, sino que todo se encuentra insertado en un aparato de pre-conceptos que sirven de *Vor-struktur,* o sea de presuposiciones indispensables, de toda aventura experimental y cognoscitiva.

El descubrimiento del alcance ontológico, y por lo tanto *ineliminable,* del círculo hermenéutico, ha hecho que Heidegger haya individuado su alcance gnoseológico *positivo,* percibiendo en él, no ya un «inconveniente» o un «límite» metodológico, sino la *condición* misma, heurísticamente eficaz, de todo auténtico conocimiento. Como demuestra el pasaje decisivo del párrafo en cuestión de *Ser y Tiempo,* que Gadamer menciona con aprobación: «El círculo no debe ser degradado a círculo *vitiosus* y tampoco considerado un inconveniente ineliminable. En él se esconde una posibilidad positiva del conocer más originario, posibilidad que es aferrada de una manera genuina sólo si la interpretación ha comprendido que su deber primero, duradero y último, es no dejarse nunca imponer pre-disponibilidad, pre-visión y pre-cognición por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacerlas surgir de las cosas mismas, garantizándose así la cientificidad del propio tema» (ob. cit., p. 250).

En consecuencia, también para Gadamer, el problema no es *salir* del círculo, empresa por lo demás imposible, sino *estar dentro* de un modo *adecuado,* adquiriendo *conciencia* de nuestros prejuicios y poniéndolos «a prueba» en relación con los textos. En efecto, puntualiza Gadamer, quien se pone a interpretar un texto traza *preliminarmente,* sobre la base de los propios pre-conceptos y las propias expectativas de sentido, un significado del todo. En segundo lugar «en relación con el texto pone a prueba la legitimidad, es decir, el origen y la validez, de tales presuposiciones» *(VM,* p. 314), mostrándose dispuesto, frente al «choque» *(amstob)* que brota del *encuentro* entre el esbozo interpretativo de partida y la concreción de los textos, a renovar y a revisar sus propias presuposiciones: «quien trata de comprender, está expuesto a los errores derivados de pre-suposiciones que no encuentran confirmación en el objeto. Deber permanente de la comprensión es la elaboración de los proyec-

tos corregidos adecuados, los cuales, como proyectos, son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación con el objeto... ¿Qué es lo que distingue a las pre-suposiciones inadecuadas sino el hecho de que, al desarrollarse, ellas se revelan incapaces de subsistir?» *(Ib.).*

Todo esto significa que no son los prejuicios *en cuanto tales* los que nos desvían de la voz de los textos, sino los prejuicios de los cuales no tenemos conocimiento y que actúan casualmente e irreflexivamente en nosotros. Desarrollando las notas heideggerianas de *Sein und Zeit* Gadamer escribe en efecto: «Quien quiera comprender un texto debe estar preparado a dejarse decir alguna cosa por él. Por esta razón una conciencia hermenéuticamente educada debe ser previamente sensible a la alteridad del texto. Tal sensibilidad no presupone ni una "neutralidad" objetiva ni un olvido de sí mismo, sino que implica una precisa toma de conciencia de las propias pre-suposiciones y de los propios pre-juicios. Hay que ser consciente de las propias prevenciones para que el texto se presente en su alteridad y tenga concretamente la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad en relación con las presuposiciones del intérprete» *(VM,* p. 316). Este análisis de la dinámica de la comprensión prejudicial como progresiva destrucción de los prejuicios inadecuados a favor de los adecuados, para ser entendido adecuadamente necesita ser integrado con aquello que Gadamer dirá a continuación a propósito de la «distancia temporal» y del «filtrado» de los prejuicios verdaderos en relación con los falsos. De él surge de todos modos, desde un principio, cómo los prejuicios, para Gadamer, no son aquello que nos aleja de los textos, si no más bien aquello que *nos acerca* a ellos, representando, en el fondo, la única vía de acceso a los mismos. Tanto es así que en *Vom Zirkeldes Verstehens* él, hablando de la precomprensión y de su función heurística positiva insiste perentoriamente en que no es posible, ni necesario, ni deseable ponerse a sí mismo entre paréntesis (cfr. AA. Vv. *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag,* Pfullingen, 1959, ps. 24-34).

El discurso gadameriano sobre el «choque» texto-intérprete puede traer a la mente esquemas epistemológicos de tipo popperiano (véase, a este propósito, el interesante paralelismo que Dario Antiseri establece entre el «método falsificacionista» por prueba u error, de Popper, y el «círculo hermenéutico» de Gadamer, en *A proposito dei nuovi aspetti delta filosofía della storia della filosofía,* en *La filosofía della storia della filosofía*, «Archivio di Filosofía», Pádua, 1974, n. 1, ps. 264-71). La existencia de estas posibles concordancias objetivas entre ambos filósofos, que van más allá de sus intenciones explícitas, no excluye sin embargo la explícita tendencia filosófico-transcendental, antes que epistemológico-metodológica, de la hermenéutica de *Verdad y método.* En efecto, Gadamer exhibe sus condiciones como la simple «radicalización de un modo de proceder que de hecho siempre realizamos cuando comprendemos»

(VM, p. 314). Procedimiento que, a su parecer, debería resultar «transparente a cualquiera que se dedique a la interpretación sabiendo lo que hace» *(Ib.,* p. 313).

970. GADAMER: EL PREJUICIO ILUMINÍSTICO CONTRA EL PREJUICIO Y SUS CONSECUENCIAS EN EL HISTORICISMO.

El haber sacado a la luz la inherencia estructural de los prejuicios a la razón —lo que hace que ésta, más que «tabula rasa» sea «tabula plana»— implica, como hemos visto, la revalorización hermenéutica de los prejuicios, que son privados del significado *negativo* asuido en *la Aufklarung* del setecientos y, por reflejo, en la cultura posterior. En efecto, observa Gadamer, un análisis de historia de los conceptos demuestra que sólo en el iluminismo la noción de prejuicio adquiere el acento peroyativo que ahora habitualmente se le añade, puesto que, de por sí, prejuicio significa sólo un juicio que es preanunciado antes de un examen completo y definitivo de todos los elementos objetivamente relevantes *(VM,* ps 317-18). Por lo cual, en cuanto esbozo anticipado de juicio, el pre-juicio no implica necesariamente un juicio falso. Al contrario, junto a juicios falsos e ilegítimos, pueden muy bien existir prejuicios verdaderos y legítimos. En cambio, las palabras modernas que denotan el prejuicio, como el alemán *Vorurteily* el franees *préjugé* han acabado por asumir el significado polémico de «juicio infundado». En síntesis, el iluminismo se rige por un prejuicio fundamental y constitutivo: esto es «el prejuicio contra los prejuicios» *(Ib.,* p. 317).

Según Gadamer, este modo de pensar ha arraigado tan sólidamente en la cultura moderna, que ha llegado a influir todo el historicismo posterior, empezando por el Romanticismo. Por ejemplo, «que entre los prejuicios a los que está atado quien acepta las *auctoritates* pueda haber también algunos verdaderos... es algo que a Schleiermacher ni siquiera le pasa por la cabeza» *(Ib.,* p. 327). A su vez, el ideal neutralístico de conocimiento —la *vorurteilslose Wissenschaft*— que el historicismo objetivístico y «ocular» del ochocientos ha cultivado desde siempre, proponiéndose construir una ciencia histórica análoga a la ciencia de la naturaleza, o sea un tipo de saber que implica la completa puesta entre paréntesis del sujeto historiográfico y de sus prejuicios en favor del objeto historiográfico, no es más que el último fruto del iluminismo *(Ib.,* ps. 323-24) y del prejuicio científico que es típico de la modernidad (cfr. *Il problema della coscienza storica*, trad, ital., Nápoles, 1969, p. 59). El rechazo de los prejuicios, observa Gadamer, presupone un implícito y acrítico desconocimiento de la finitud histórica del individuo, que nace del hecho de que su razón no es una entidad autocreadora, sino un pro-

yecto que se encuentra operando, desde el principio, en un determinado mundo histórico-social, del cual sufre originariamente condicionamientos e influjos: «el ideal de una razón absoluta no constituye una posibilidad para la humanidad histórica. La razón existe para nosotros sólo como razón real e histórica; lo cual significa que ella no es dueña de sí misma, sino que siempre está subordinada a las situaciones dadas dentro de las cuales actúa» *(Ib.,* p. 324). Por ello, cuando nuestro autor escribe que *«que los prejuicios del individuo son constitutivos de la realidad histórica más de cuanto lo son sus juicios» (Ib.,* p. 325), puesto que «mucho antes de llegar a una autocomprensión a través de la reflexión explícita nosotros nos comprendemos según esquemas irreflexivos en la familia, en la sociedad, en el Estado en el cual vivimos» *(Ib.,* ps. 324-25), hasta el punto de que «no tanto nuestros juicios cuanto nuestro prejuicios constituyen nuestro ser» *(L'universalita del problema ermeneutico,* en *Ermeneutica e metódica universale,* trad, ital., Turín, 1973, p. 81), él no hace más que insistir en la «dejación» del hombre, en virtud de la cual no es tanto «la historia que nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la historia» *(In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sordern wir gehören ihr», VM,* p. 324; *WM,* p. 261).

971. GADAMER: AUTORIDAD Y RAZÓN. TRADICIÓN E HISTORIOGRAFÍA.

La recuperación de los prejuicios, en el sentido precisado, está acompañada, en Gadamer, de una «rehabilitación explícita —como él mismo escribe— de la autoridad y de la tradición.

La doctrina iluminística distingue dos clases fundamentales de prejuicios: aquellos que derivan de nuestra precipitación personal y aquellos que derivan del respeto para con otros y su autoridad. En efecto, «que la autoridad es fuente de prejuicios es una idea conforme al conocido principio del iluminismo, según la formulación que aún encuentra en Kant: ten el coraje de servirte de *tu propio* intelecto» *(VM,* p. 319). A la base de esta subdivisión, que está acompañada de la idea según la cual una utilización metódicamente disciplinada de la razón puede salvarnos del error, está pues, observa Gadamer, «una alternativa absoluta entre autoridad y razón» *(Ib.,* p. 325). Prejudicialmente convencido de que la autoridad no puede ser fuente de lo verdadero, el iluminismo tiende a excluir a priori eventuales notas de racionalidad presentes en ella. De este modo, su indiscriminada difamación de la autoridad conduce a una substancial deformación de esta última, que es reducida despreciadamente al «opuesto puro y simple de la razón y de la libertad», o sea a la «ciega sumisión» *(Ib.,* p. 327). En realidad, argumenta Gadamer, la autoridad no implica necesariamente obediencia ciega, obnubilación de la mente

y abdicación sistemática a la razón y a la libertad. Humanamente y positivamente entendida, o sea como vínculo entre personas *razonables* (y no como relaciones entre brutos violentos) la autoridad reside más bien en «un acto de reconocimiento y de conocimiento, esto es, en el acto en el cual se reconoce que el otro nos es superior en juicio e inteligencia, por lo cual su juicio tiene preeminencia, es decir, está por encima de nuestro propio prejuicio» *(Ib.*, p. 328).

Rectamente concebida, la autoridad se basa por lo tanto en un acto consciente y racionalmente motivado de «reconocimiento», y por lo tanto en una libre acción de la razón misma, que, conocedora de sus límites, otorga confianza al mejor juicio ajeno *(Ib.).* De este modo, continúa Gadamer, «el reconocimiento de la autoridad está siempre unido a la idea de que aquello que la autoridad dice no tiene carácter de arbitrio irracional, sino que puede ser, en principio, comprendido. La esencia de la autoridad que reivindica el educador, el superior, el especialista, consiste precisamente en esto» *(Ib.).* En pocas palabras, según *Verdad y método*, tal como está escrito lapidariamente en una nota, «la verdadera autoridad no tiene necesidad de afirmarse de un modo autoritario» *(Ib.).* Sobre la base de estas clarificaciones respecto al concepto de autoridad, Gadamer se propone tomar en consideración «una forma de autoridad que ha sido particularmente defendida por el romanticismo: la de tradición» *(Ib.*, p. 329). Sosteniendo que «nuestra finitud histórica está definida precisamente por el hecho de que también la autoridad de aquello que ha sido transmitido... ejerce siempre un influjo sobre nuestras acciones y sobre nuestros comportamientos» *(Ib.*, p. 239), Gadamer no pretende sin embargo *volver* al tradicionalismo romántico. A este efecto los textos son explícitos: «sea la crítica iluminística a la tradición, sea su rehabilitación romántica, no captan la verdad de su esencia histórica» *(Ib.*, p. 330).

En efecto, la manera romántica de entender la tradición es vista por Gadamer como una simple, e igualmente inaceptable, inversión del iluminismo, que parte de la misma premisa de una incompatibilidad entre tradición y razón: «El romanticismo piensa la tradición en oposición a la libertad de la razón, y ve en ella una dualidad análoga a la de la naturaleza... puesto que su validez no necesita de ningún motivo racional, sino que nos determina de un modo firme y no problemático» *(Ib.*, ps. 329-30), «otro tanto cargada de prejuicios y, en substancia, profundamente iluminística es la fe romántica en las "tradiciones arraigadas", ante las cuales la razón sólo debería callar» *(Ib.*, p. 330); «A mí me parece... que entre tradición y razón no existe tal contraste absoluto... Lo cierto es que la tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia misma» *(Ib.).*

En otros términos, procediendo más allá del Iluminismo, pero también del Romanticismo, Gadamer rechaza ver en la tradición un proceso

automático e inconsciente, percibiendo en ella más bien un acto de apropiación libre y racional, renovador de aquello que ha sido: «Incluso la más auténtica y sólida de las tradiciones no se desarrolla naturalmente en virtud de la fuerza de persistencia de aquello que alguna vez se ha comprobado, sino que tiene necesidad de ser aceptada, de ser adoptada y cultivada. Ella es substancialmente conservación, aquella misma conservación que está trabajando al lado y dentro de cada cambio histórico. Pero la conservación es un acto de la razón, por más que sea un acto caracterizado por el hecho de no ser visible. Por ello la renovación, el proyecto de lo nuevo parece el único modo de obrar de la razón. Pero sólo es una apariencia. Incluso donde la vida se modifica de un modo tormentoso, como en las épocas de revolución, en el pretendido cambio de todas las cosas se conserva del pasado mucho más de lo que nadie se imagina, y se une a lo nuevo adquiriendo una validez renovada. En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menor de cuanto lo son la subversión y la renovación» *(Ib.).*

Si bien Gadamer ha tratado de diferenciar su propia posición de romántico, su tradicionalismo anti-iluminístico ha sido acusado, desde -varios lados, de conservadurismo. En particular, según algunos estudiosos, desconocería la capacidad emancipadora de la reflexión crítica, la cual, desde el punto de vista de *Verdad y método,* no sería capaz de sacudir y rechazar los modos de vida y de pensar establecidos, sino sólo de re-conocer y de re-confirmar la substancia histórica de la tradición (cfr. las intervenciones K. O. Apel, C. von Bormann y J. Habermas en AA. Vv., *Ermeneutica e crítica dell'ideologia,* cit.; cfr., además J. HABERMAS, *Lógica delle scienze sociali,* trad, ital., Bolonia, 1970, ps. 218 y sgs., y H. ALBERT, *Traktat über die kritische Vernunft,* Tubinga, 1969, que tachan a Gadamer de «descriptivismo conservador» y de «tendencias anti-iluminísticas»). A este tipo de acusaciones Gadamer ha respondido con una enésima defensa de la primacía de la tradición sobre la reflexión, aun declarando no pertenecer a la «facción obscurantística» y no oponerse a la voluntad de cambio (cfr. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik,* trad, ital., en *Ermeneutica e método universale,* cit., ps. 46-73, y la *Replik* contenida en AA. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* cit., ps. 284-315). En Italia, perplejidades críticas respecto al concepto gadameriano de tradición han sido formuladas por ejemplo por G. Cambiano, el cual ha subrayado como tradición y lenguaje, para Gadamer, no son «campos de posibilidad, sino hechos ineliminables y por lo tanto valores», escribe: «Gadamer tiene un concepto monolítico, positivo y irénico de tradición. En su presentación ella no aparece nunca atravesada por alternativas, conflictos, ramas muertas o abandonadas o reaparecidas: ella es el pasado que se ha impuesto y continúa imponiéndose, se asume en singular más que en plural, no es un campo de

selecciones posibles... Pero subrayar los aspectos de la pluralidad, del conflicto y de la selectividad habría significado abrir las puertas a una perspectiva iluminística. La posición de Gadamer puede ser en efecto descrita como un tradicionalismo radicalmente antiiluminístico: su objeto, bien lejos de mirar a una liberación de los obstáculos de la tradición, como pretenden las diferentes formas de iluminismo, es una cultura de la tradición... para Gadamer es ilusorio querer substraer fuerza a la tradición, que por definición es fuerza; en realidad prejuicio y autoridad dominan y deben ser acogidos y reconocidos positivamente» (Il *neoclassicismo animistico di Gadamer,* en «Belfagor», 3, 1985, p. 268 y 267). Según otros estudiosos, cualquier suerte de contraposición «frontal» entre la posición iluminística y la gadameriana no sería, en cambio, del todo fundada, puesto que nuestro autor, como hemos visto, estaría siempre obligado —como ha observado C. von Bormann— a hacer unas *concesiones* a la crítica iluminística y a reconocer que no *todos* los prejuicios son igualmente legítimos y válidos (cfr. G. SANSONETTI, *Il pensiero di Gadamer,* Brescia, 1988, ps. 185-86).

Sea cual fuere la valoración crítica que quiere expresar a este propósito, lo cierto es que la doctrina gadameriana de la tradición (no falta de ambigüedad) tiene, en el interior de la economía de *Verdad y método,* un papel «estratégico», en cuanto sirve para demostrar que el hombre no puede llegar a ser «dueño de sí mismo», en el sentido de estar libre «de toda atadura con el pasado» *(VM,* p. 329). En efecto, sentada la imposibilidad, por parte de los individuos, de prescindir del propio pasado, nuestro autor se propone defender la relevancia de la tradición en el ámbito de la ciencias del espíritu, en particular de la historiografía: «Se trata, en otras palabras, de reconocer la tradición como momento constitutivo de la actitud historiográfica y de investigar la fecundidad hermenéutica.» *(Ib.,* p. 332). A este objeto, Gadamer instituye un análisis del concepto de «clásico» —entendido como «una especie de presente fuera del tiempo, que es contemporáneo a cada presente» *(Ib.,* p. 337)— a través del cual llega a una definición general de la historicidad como esfuerzo de «conservación en el carácter destructivo del tiempo» *(Ib.,* ps. 338-39). Un esfuerzo en cuyo ámbito se produce aquella mediación supra-individual del pasado con el presente que está en la base de todo saber histórico: «La comprensión no es entendida tanto como una acción del sujeto *(eine Handlung der Subjektivität)* cuanto como el insertarse en el centro de un proceso de transmisión histórica, en el cual pasado y presente se sintetizan continuamente» *(Ib.,* p. 340). En conclusión, para Gadamer la actividad histórica no nace en el espacio vacío de una subjetividad abstracta o en el cuadro enrarecido de una conciencia extraña al pasado, sino en el horizonte temporal concreto de aquella mediación histórica viviente entre pasado y presente que está representada

por la «gran cadena de la tradición» *(Uomo e linguaggio,* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 114).

972. GADAMER: LOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA HERMENÉUTICA: «LA LEJANÍA TEMPORAL», «LA HISTORIA DE LOS EFECTOS», «LA CONCIENCIA DE LA DETERMINACIÓN HISTÓRICA» Y «LA FUSIÓN DE LOS HORIZONTES».

Sentada la importada de la tradición para las ciencias del espíritu, Gadamer se pregunta cómo se configura, en concreto, «el trabajo hermenéutico» y qué consecuencias tiene, para la comprensión, «la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición» *(VM,* p. 340). La respuesta a estos interrogantes coincide, de hecho, con el enfoque de los concepteos básicos de la teoría gadameriana de la interpretación: «la lejanía» temporal *(Zeitenabstand),* «la historia de los efectos» *(Wirkungsgeschichte),* «el conocimiento de la determinación histórica» *(Wirkungsgeschichtlisches Bewusstsein)* y «la fusión de los horizontes» *(Horizontverschmelzung).*

Como sabemos, la primera entre todas las condiciones hermenéuticas es la pre-comprensión, que se determina en una serie de prejuicios, los cuales atestiguan nuestro pertenecer a una tradición, que *ate* interpretante e interpretado en un *mismo* proceso histórico: «La hermenéutica debe partir del hecho de que quien se pone a interpretar tiene un vínculo con la cosa que es objeto de transmisión histórica y tiene o adquiere una relación con la tradición que en dicha transmisión se expresa» *(VM,* p. 345). En otras palabras, interpretar, para Gadamer, quiere decir «estar en relación, a un tiempo, *con la* "cosa misma" que se manifiesta a través de la tradición, y *con una tradición* a partir de la cual la "cosa" pueda hablarme» *(Il problema della coscienza storica,* trad, ital., Nápoles, 1969, p. 88). Relación o vínculo que fundamenta la posibilidad y la validez de la precomprensión que está en la base del trabajo hermenéutico. En efecto, como explica Vattimo, «el intérprete tiene una precomprensión fundada de la cosa porque pertenece existencialmente a una historia constituida y codeterminada por la cosa misma que se le da para interpretar *(Introducción* a *VM,* p. xviii). Esta *cercanía* del texto al intérprete, debida a la tradición, no excluye sin embargo su simultáneo *alejamiento,* debido a la alteridad encarnada por él: «la conciencia hermenéutica sabe que no puede haber, en relación con el objeto, un vínculo inmediatamente válido e indiscutido» *(VM,* p. 345). En efecto, nota aún Vattimo, «si se acentúa de modo exclusivo la no extrañeidad del intérprete a la cosa, se corre el riesgo de no entender el esfuerzo real que la interpretación siempre requiere; mientras que si se confiere demasiada

importancia a este esfuerzo, no se puede dejar de volver al metodologismo que parte precisamente de un esquema no correcto de contraposición radical entre sujeto y objeto» *(Introducción a VM,* ps. XVIII-XIX). Gadamer resuelve el problema con la doctrina de la «polaridad de familiaridad y extrañeidad» del dato hermenéutico *(VM,* p. 345), o sea con la tesis de la simultánea proximidad y distancia del *interpretandum* respecto al interpretante —dividido este último— entre su pertenencia a una tradición y su distancia respecto a los objetos que son el tema de su investigación» *(Il problema della coscienza storica,* cit., p. 88).

Retomando, en este cuadro, su propio discurso sobre los prejuicios (§969), Gadamer afirma que las pre-suposiciones no son algo de lo que el individuo pueda disponer libremente, en cuanto él no resulta capaz de *separar* anticipadamente los prejuicios fecundos y positivos, que hacen posible la comprensión, de los infecundos y negativos, que la estorban y la llevan al malentendido: «Esta distinción sólo puede suceder en el proceso productivo mismo, y la hermenéutica debe preguntarse cómo esto es posible» *(VM,* p. 345). Esto significa poner en primer plano aquello que en la hermenéutica del pasado ha quedado como un problema marginal, o sea la cuestión de la lejanía temporal y de sus efectos para la comprensión *(Ib.).* Después de haber aclarado, en contraste con los románticos, sometidos al optimismo iluminístico, que la hermenéutica, a través de los tiempos, no realiza un entender *mejor* (los textos) sino un simple entender *diferente,* puesto que «cada época interpreta necesariamente todo texto a *su propia* manera» *(Ib.,* p. 346, cursivas nuestras), Gadamer sostiene que la distancia temporal entre intérprete e interpretado no representa un obstáculo a derribar, o sea algo negativo que se deba superar (según la ingenua presuposición del historicismo objetivístico y de su vano esfuerzo por hacerse «contemporáneos» al autor y a la obra estudiada) sino una condición propicia para el comprender mismo. En efecto, puesto que el tiempo «es en realidad, el terreno que comporta el devenir y es aquello en lo cual el presente echa sus raíces» *(Il problema della coscienza storica,* cit., p. 88), el intervalo temporal no es un precipicio vacío, sino un espacio colmado por la tradición, que sirve de puente o de cordón umbilical entre los dos términos o mundos lejanos, de la relación hermenéutica: «se trata de reconocer en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva del comprender. Esta distancia no es un abismo desmesurado delante de nosotros, sino que está colmado por la transmisión y por la tradición, a cuya luz se muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica *(VM,* p. 347).

Una prueba de la fecundidad hermenéutica de la lejanía temporal nos la ha ofrecido la característica impotencia de nuestro juicio para tomar una posición fecunda sobre fenómenos cercanos o contemporáneos. Por ejemplo, el juicio sobre el arte contemporáneo, observa Gadamer, es bas-

tante problemático, puesto que nos acercamos a él con prejuicios incontrolables, o sea con unas presuposiciones que nos son demasiado connaturales para que podamos ser conscientes de ellas, y que nos hacen correr el riesgo de atribuir a la producción artística actual una excesiva resonancia, que no corresponde a su auténtico significado. Al contrario, una cierta distancia cronológica, capaz de eliminar los prejuicios de naturaleza particularista y de hacer emerger aquellos que pueden favorecer una comprensión eficaz, nos permite establecer de un modo más adecuado si se trata de obras de arte o no» *(VM,* p. 347; cfr. también *Il problema della coscienza storica,* cit., p. 89). En consecuencia, concluye nuestro autor, es sólo el fenómeno de la distancia temporal lo que hace posible la solución del específico problema crítico de la hermenéutica, o sea el de la distinción entre prejuicios *verdaderos,* que nos permiten conocer adecuadamente, y prejuicios *falsos* que nos desencaminan (o «ciegan», como se dice en *Il problema della coscienza storica,* cit., p. 89). En efecto, sostiene Gadamer, *completando* un discurso ya iniciado anteriormente (§969), la conciencia hermenéutica experta será «aquella que incluye en sí una conciencia histórica. Ella hará conscientes los prejuicios que guían la propia comprensión, de modo que el texto por interpretar, por su parte, se defina netamente por contraste como opinión de otros y como tal se haga valer. Poner en evidencia un prejuicio en cuanto tal quiere decir, obviamente, suspender su validez. Mientras un cierto prejuicio nos domina, en efecto, nosotros no lo reconocemos como juicio. ¿Cómo, pues, se pone en evidencia en cuanto tal? Poner frente a sí un prejuicio propio es cosa que no puede conseguirse mientras este prejuicio funciona de modo subrepticio e inobservado, sino sólo cuando, por así decir, se *hurga* en él. Ahora, esto sucede precisamente en virtud del encuentro con aquello que es objeto de transmisión histórica» *(VM,* p. 349; cursivas nuestras).

Esta «suspensión» de los prejuicios, para Gadamer, tiene el carácter de *la pregunta* (§973). La esencia de la pregunta es dejar y mantener abiertas las posibilidades. Ahora, si un prejuicio se pone en cuestión, en base a aquello que un texto dice, no significa simplemente que deba ser dejado de lado y que otro o cualquier otra cosa tenga que tomar su puesto, según la imperdonable ingenuidad del objetivismo histórico, el cual opina que se puede prescindir, de este modo, de uno mismo: «En realidad, el prejuicio propio juega auténticamente como propio en cuanto él mismo está puesto en juego, en cuestión. Solamente en la medida en que se pone en juego, puede entender la pretensión de verdad de lo otro y le hace posible ponerse a su vez en juego» *(Ib.).* El discurso sobre la distancia temporal y sobre los prejuicios, por lo tanto, ha conducido a nuestro autor al punto clave de su hermenéutica: aquélla por la cual un pensamiento histórico también debe, y en primer lugar, ser consciente de *su propia* historicidad *(Ib.,* p. 350). Un punto que se profundiza con el

principio de la *Wirkungsgeschichte* (literalmente: historia de los efectos), uno de los fundamentos de la hermenéutica gadameriana.

Como todos los conceptos de este filósofo, la noción de *Wirtkungsgeschichte* no tiene una única acepción, sino que reviste una multiplicidad compleja de significados inter dependientes. Significados que no se pueden dar por descontados (como a veces sucede), sino que hay que esforzarse por articular y aclarar, teniendo presente no sólo los textos, sino también las aportaciones de algunos de los mayores estudiosos de Gadamer. El principio de la «historia de los efectos» significa, literalmente, «que el trabajo histórico, en la descripción de un acontecimiento, debe tener siempre presentes las consecuencias, incluso las más remotas, de él; por ejemplo, en el caso de un texto literario, de su fortuna en varias épocas y ambientes. Y esto para garantizar que el acontecimiento no sea aislado y abstraído de su concreción temporal, sino captado en el curso de la historia a la que pertenece» (G. VATTIMO, *Estética ed ermeneutica en H. G. Gadamer,* cit., p. 125). En efecto, escribe Gadamer, «que el interés histórico no se dirija solamente al fenómeno histórico como tal o a la obra transmitida por la historia aisladamente entendida, sino también, en una tematización secundaria, a su "fortuna" y a sus efectos en la historia... es algo que se admite generalmente en términos de simple realización del planteamiento de un problema histórico... En estos términos, aquello que he llamado historia de los efectos no es nada nuevo. Pero decir que esta historia de los efectos es siempre indiscutible cuando se quiere sacar a plena luz el significado de una obra o de un dato histórico... esto es realmente algo nuevo, la enunciación de una exigencia... que deriva como resultado necesario de la reflexión sobre la conciencia histórica» (KM, p. 350).

Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento *transcendental* y no metodológico de su investigación, a Gadamer no le interesa el aspecto operativo de dicho principio, o sea aquel aspecto en el que, por ejemplo, piensa Eugenio Garin, cuando escribe: «Sin metáforas, entra en la historia de Vico todo el viquismo, y una conciencia historiográfica madura no volverá desnuda a Vico, sino que tendrá presente la historia de las interpretaciones viquinianas y captará sus razones y sentido: y situará a Vico en este horizonte más amplio» *(La filosofía come sapere storico,* Bari, 1959, p. 120; cfr. F. BIANCO, *Storicismo ed ermeneutica,* Roma, 1974, p. 252); o bien aquel aspecto en el que por ejemplo piensan los estudiosos de la metodología didáctica, los cuales, tras las huellas del pensamiento histórico-hermenéutíco, consideran que para ayudar a los discentes a comprender mejor un acontecimiento o un autor es necesario ilustrarles sus «efectos» y la «fortuna» que los mismos han tenido en la posteridad. A nuestro autor le interesa más bien el valor «teorético» (como él mismo lo llama) de dicho concepto. Valor que se identifica como

la conciencia *reflejada* por el hecho de que la historia de los efectos está actuando desde siempre, sobre nosotros, que, frente a un dato histórico, como hemos visto, nos encontramos en una situación de virginal inmediatez más que de pre-comprensión prejudicial y parcial familiaridad con la obra o el acontecimiento.

En consecuencia, con la noción de *Wirkungsgeschichte* Gadamer intenta decir, *en primer lugar*, que el intérprete puede ceñirse a la tarea interpretativa sólo en un contexto de interpretaciones ya dadas, que actúan sobre él de un modo determinante, más allá de su propia conciencia, sirviendo de pre-condición necesaria de su comprensión: «La conciencia histórica debe tomar conciencia del hecho de que en la pretendida inmediatez con la cual ella se enfrenta a la obra o al dato histórico, actúa también siempre, aunque inconsciente y por lo tanto no controlada, esta estructura de la historia de los efectos» (KM, ps. 350-51). Dicho con los términos incisivos de Habermas: «La *Wirkungsgeschichte* es solamente la cadena de las interpretaciones pasadas, a través de la cual la precomprensión del intérprete es objetivamente, e incluso sin que éste lo sepa, mediada con su objeto» *(Zur Logik der Sozialwissenschaften,* en «Philosophische Rundschau», n. 5, 1967, p. 161). Observemos desde ahora cómo Gadamer, aun admitiendo que «esta forma de conciencia de la historia de los efectos es urgente precisamente en cuanto es una exigencia esencial para la conciencia científica» (KM, p. 351), niega sin embargo que el problema suscitado por ella pueda ser resuelto de una vez por todas de un modo unívoco: «Que de la historia de los efectos se pueda llegar a ser conscientes de una vez por todas de modo completo es una afirmación híbrida como la pretensión hegeliana del saber absoluto» *(Ib.,* página 352).

En segundo lugar, y consecuentemente, con la noción de historia de los efectos, Gadamer intenta insistir en cómo el intérprete se encuentra desde siempre en alguna *relación* con el objeto a interpretar, que determina y toca, con sus efectos, también al intérprete. Como puntualiza Vattimo: «aquello que toda teoría hermenéutica debe poner a su propia base es la pertenencia del intérprete a la historia. Lo cual quiere decir: yo me pongo frente a un acontecimiento a interpretar, pero mi posición y la estructura de mis hipótesis están ya parcialmente determinadas por el acontecimiento mismo, que actúa de algún modo sobre mí antes aún de que me preste a interpretarlo. La posibilidad de la interpretación de un texto o de un acontecimiento histórico consiste en el hecho de que texto e intérprete pertenecen originariamente a un "horizonte" histórico que los trasciende y los rige» *(Estética ed ermeneutica in H. G. Gadamer,* cit., p. 125). Globalmente entendida, la historia de los efectos aparece por lo tanto como aquella «continua mediación de pasado y presente que comprende sujeto y objeto y en la cual la tradición se afirma como un

impulso e influjo continuados» (J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporánea,* trad, ital., Bolonia, 1986, p. 326). En conclusión, se puede decir, la *Wirkungsgeschichte,* en sus múltiples facetas, coincide con la historia misma, concebida como fuerza en acto o acción determinante *(Wirkung)* respecto a los sujetos que viven y operan en ella.

A la *Wirkungsgeschichte* corresponde en efecto la *Wirkungsgeschichte Bewusstsein* («la conciencia de la determinación histórica»). Este concepto, como hace notar el propio Gadamer en el *Prefacio* a la segunda edición alemana de *Verdad y método,* no está libre de una «cierta ambigüedad», puesto que por un lado indica la determinación de la historia sobre la conciencia; por otra, el conocimiento, por parte de la conciencia, de esta determinación *(VM,* p. 12). Pasando del alemán a las otras lenguas las dificultades se complican ulteriormente (cfr. R. DOTTORI, *Ermeneutica e critica dell'ideologia tra Gadamer e Habermas,* «Giornale critico della filosofía italiana», 1976, p. 560), puesto que los traductores están obligados a dar explícitamente sólo una acepción u otra, insistiendo sobre la determinación de la conciencia o sobre la conciencia de la determinación (cfr. las observaciones de A. DA RE, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofía pratica,* Rimini, 1982, ps. 23-24, nota). Por ejemplo Ricoeur, traduciendo «conscience exposée aux effects de l'histoire», evidencia la pasividad de la conciencia, o sea la determinación que la historia ejerce sobre ella. Lo mismo hacen aquellos traductores italianos (ver por ejemplo: *Ermeneutica e metódica universale,* cit.) que utilizan la expresión «conciencia insertada en el proceso histórico». Vattimo, traduciendo con «conciencia de la determinación histórica» parece subrayar en cambio la segunda acepción. Los estudiosos anglosajones oscilan también entre las dos versiones posibles, traduciendo por un lado, por ejemplo, «the consciousness that is effected by history» (D. E. Linge), «consciousnessin which history is ever at work» (G. B. Hess y R. E. Palmer) y «authentically historial consciousness» (R. E. Palmer). Y puesto que la conciencia de la determinación histórica es una conciencia que no sólo se reconoce expuesta a los efectos de la historia, sino que consciente de los efectos históricos producidos por ella, existen también versiones que insisten sobre la actividad, más que sobre la pasividad, de la conciencia histórica, traduciendo por ejemplo (A. Babolin) con «conciencia dotada de eficacia operadora» (cfr. GADAMER, *La universalidad del problema hermenéutico,* en AA. Vv., *Filosofi tedeschi d'oggi,* trad, ital., Bolonia, 1967, p. 117).

En la dificultad de ofrecer una traducción mejor, aquí haremos uso de la traducción de Vattimo, que además declara *(Introducción* a *VM,* p. xxi) haber traducido el término a propuesta del propio Gadamer, aunque esforzándose por tener mentalmente presente la duplicidad de significados de la expresión. En efecto, con la locución «conciencia de la de-

terminación histórica» entenderemos siempre un tipo de conciencia que es, y al mismo tiempo *se sabe,* expuesta a los efectos de la historia; o sea un tipo de conciencia que *viviéndose* como determinada históricamente ha tomado *teoréticamente* en serio, en antítesis a la insuficiente «conciencia histórica» *(historisches Bewusstsein)* de los historicistas, la *influencia* que la historia ejerce sobre ella bajo la forma de tradiciones y de prejuicios (aunque sin olvidar, por otro lado, que ella misma es «formadora de historia»).

Otro concepto fundamental de la hermenéutica de Gadamer ligado estructuralmente a aquello que se ha dicho hasta ahora, es el de la «fusión de los horizontes». Una vez sentado que el comprender histórico no nace de un punto meta-histórico, sino de una situación determinada por el flujo de los acontecimientos de la tradición, y establecido que estar-en-situación significa encontrarse dentro de un «horizonte», o sea en un «círculo que abarca y comprende todo aquello que es visible desde un cierto punto» *(Ib.,* p. 352), Gadamer, en polémica con la metodología historicista, según la cual el intérprete debería olvidar el horizonte de su *propio* presente, para transferirse en bloque en el horizonte del presente *ajeno,* se plantea algunos interrogantes. «¿Es verdad que hay dos horizontes distintos, aquél en el cual vive el intérprete y el horizonte histórico particular en el cual él se traslada? ¿El arte de la comprensión histórica consiste de verdad en la capacidad de trasladarse a horizontes distintos del propio? ¿Se puede, en general, hablar de distintos horizontes cerrados, en este sentido?» *(Ib.,* p. 354). A la primera pregunta Gadamer responde que no hay dos horizontes *separados,* sino un horizonte *único,* grande e íntimamente móvil «dentro del cual la vida humana vive y que la define como proceder y transmitirse» *(Ib.,* p. 355). A la segunda responde que el arte de la comprensión no implica un imposible e infecundo olvido de sí, sino un trasladarse *(trans-ferre)* a sí mismo a otro lugar temporal del pasado: ¿Qué significa, en efecto, trasladarse, situarse? Ciertamente no significa simplemente prescindir de sí mismo. Obviamente también hay necesidad de esto, en cuanto es necesario ponerse delante de los ojos efectivamente la otra situación. Pero en esta otra situación lo que es necesario es ponerse a *sí mismo...* Si nos ponemos en la situación de otro, lo entenderemos, o sea tomaremos conciencia de la alteridad, de la irreductible individualidad del otro precisamente en cuanto nos pondremos a *nosotros mismos* en su situación» *(Ib.,* p. 355).

A la tercera pregunta Gadamer, en armonía con cuanto se ha dicho, responde que no existen horizontes concluidos y fijados de un modo inmóvil, puesto que esto iría contra la movilidad histórica de la existencia humana, o sea el hecho de que «el horizonte es algo dentro de lo cual nosotros nos movemos y que se mueve con nosotros» *(Ib.).* Y esto es válido para el presente, para el pasado, y para su mediación concreta:

«La comprensión... es siempre el proceso de fusión de estos horizontes que se consideran independientes entre sí» *(Ib.,* p. 356). Pero si no existen tales horizontes independientes, ¿por qué, desde el punto de vista de Gadamer, se habla de una fusión de horizontes y no simplemente de la construcción de un *único* horizonte? La respuesta ya la conocemos: el dato histórico nos es familiar y extraño al mismo tiempo, de modo que, aunque sea en el ámbito de un cuadro substancialmente unitario, sigue subsistiendo aquella distinción y *alteridad* entre interpretante e interpretado, que si por un lado impide a la comprensión de ser una identificación ingenua con su objeto, por otro lado le impide reducirse a una pura esplicitación de prejuicios subjetivos: «Todo encuentro con el dato histórico que se efectúe con una explícita conciencia historiográfica, experimenta en sí la tensión entre texto a interpretar y presente del intérprete. La tarea de la hermenéutica consiste en no dejar que esta tensión sea cubierta y olvidada en un torpe acto de nivelación de los dos momentos, sino que sea a su vez conscientemente explicada» *(Ib.,* p. 357).

973. GADAMER: ARTICULACIONES ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA: «LA EXPLICACIÓN» Y LA DIALÉCTICA DIALÓGICA DE «PREGUNTA Y RESPUESTA».

La última parte de la segunda sección de *Verdad y método* se divide en tres subsecciones. La primera está dedicada al problema hermenéutico de la aplicación. La segunda al análisis de la conciencia de la determinación histórica y de las relaciones existentes entre experiencia histórica y saber. La tercera al desarrollo de la lógica hermenéutica de pregunta y respuesta.

En la tradición más antigua, recuerda Gadamer, el problema hermenéutico se articulaba en las fases de la «comprensión» *(subtilitas intelligendi,* de la «explicación» *(subtilitas explicandi)* y de la «aplicación» *(subtilitas applicandi).* Comprender-explicar-aplicar representan los tres momentos estructurales sucesivos del trabajo hermenéutico: «Es característico, añade Gadamer, que los tres sean llamados *subtilitas,* lo cual significa que no son entendidos como métodos de los cuales disponemos, sino más bien como una facultad que exige una particular finura de espíritu» *(VM,* p. 358). Más tarde, con el Romanticismo, se reconoció la íntima unidad de *intellegire* y de *explicare,* en cuanto la explicación ya no fue concebida como un acto sucesivo y accidentalmente añadido a la comprensión, sino como «la forma explícita del comprender *(Ib.).* Esta fusión de comprensión y de explicación tuvo sin embargo la consecuencia de excluir completamente del ámbito de la hermenéutica el que era el tercer momento de la *interpretación,* o sea la *aplicación.* Pareció, en efecto,

que la aplicación edificante, como por ejemplo se hacía de la Sagrada Escritura en la enseñanza y en la predicación cristiana, era algo totalmente presente de la comprensión histórica y teológica de la Escritura misma *(Ib.,* ps. 358-59). Convencido de que toda realidad del pasado, para ser interpretada, comporta alguna relación *vital* con el presente, Gadamer opina en cambio, contra la metodología historiográfica romántica y post-romántica, que en la comprensión se verifica *siempre* un tipo de aplicación del texto por interpretar a la situación *actual* del intérprete: «Debemos por lo tanto dar un paso más allá de los resultados de la hermenéutica romántica incluyendo en el proceso interpretativo unitario no sólo la comprensión y la explicación, sino también la aplicación. Con esto no pretendemos volver a la distinción tradicional de las tres *subtilitates* de la que habla el pietismo. Contrariamente a esta distinción, nosotros opinamos en efecto que la aplicación constituye, como la comprensión y la explicación, un aspecto constitutivo del acto interpretativo entendido como unidad» *(Ib.,* p. 359).

En consecuencia, para Gadamer, la aplicación deja de ser un momento sucesivo y ocasional del comprender, como sucedía en la hermenéutica tradicional, donde el sentido, ya comprendido, de un texto, se adaptaba en un segundo momento a la situación concreta del intérprete, para llegar a ser algo que condetermina el comprender mismo desde el principio y en la substancia (cfr. R. GARAVENTA, *Rileggendo «Wahrheit und Methode» de Hans-Georg Gadamer,* en *Miscellanea filosófica* 1978, Florencia, 1979, ps. 204-05). Gadamer hace aparecer esta tesis calificadora de su hermenéutica a través de un denso análisis histórico-crítico de la ética aristotélica y de la polémica que en esta obra se hace contra el concepto platónico del bien en sí (KM, ps. 363-76), y mediante una comparación con la hermenéutica jurídica *(Ib.,* ps. 376-95). «En la hermenéutica, como en Aristóteles —escribe Gadamer en *El problema de la conciencia histórica,* sintetizando su punto de vista sobre esta cuestión— la aplicación no puede nunca significar una operación subsidiaria, que se añade "por hechos consumados" a la comprensión: aquello a lo que debemos "aplicar" determinada desde el principio, y en su totalidad, el contenido efectivo y concreto de la comprensión hermenéutica. "Aplicar" no es adaptar alguna cosa en general, dada anticipadamente, para iluminar, después, una situación particular» (ob. cit., p. 77). La aplicación comporta por lo tanto una actualización inevitable del pasado sobre la base de las expectativas y de las preocupaciones del presente. Una actualización que presupone siempre la posibilidd de nuevas actualizaciones, puesto que un texto es comprendido en cada momento, o sea en cada situación concreta, de una manera nueva y diferente *(VM,* p. 360). Por ejemplo, aludiendo a la historia de los esquimales de norteámerica, Gadamer escribe: «Quien lea dentro de cincuenta o cien años una historia de estas tribus

escrita hoy, no encontrará esta historia envejecida sólo porque en ese tiempo él dispone de más noticias o interpreta las fuentes de un modo más adecuado; deberá reconocer que, en mil novecientos sesenta se leían las fuentes de un modo distinto porque estábamos preocupados por otros problemas, por otros prejuicios y por otros intereses» *(Ib.*, p. 10). En síntesis, la aplicación es «aquello que asegura nueva vida a los datos del pasado, no solamente porque los hace revivir en la perspectiva del presente, sino que los convierte, al mismo tiempo, en fuente de nuevas aperturas e interrogantes, que es lo que hace de la comprensión un proceso infinito» (G. SANSONETTI, *Il pensiero di Gadamer,* cit., p. 195).

El principio gadameriano de la aplicación ha sido entendido diversamente por los críticos. Por ejemplo, mientras Habermas ha subrayado la originalidad de dicho concepto, viendo en él una explicitación de la necesaria e inevitable conexión existente entre el comprender hermenéutico y la praxis humana en el mundo *(La logica delle scienze sociali,* cit., p. 245), Emilio Betti lo ha sometido a una dura crítica, viendo en él un procedimiento destinado a abrir de par en par las puertas «al arbitrio subjetivo» y a «esconder la verdad de la historia» *(Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften,* trad, ital., Roma, 1987, páginas 97-98).

En la parte dedicada al análisis de la conciencia de la determinación histórica *(VM,* ps. 395-418) Gadamer se interroga sobre uno de los problemas de fondo de su propia filosofía hermenéutica, o sea sobre la relación existente entre experiencia histórica y saber. Problema que en concreto se identifica con la actitud a asumir frente a la «filosofía de la reflexión» y al concepto hegeliano de un saber absoluto: «Al hablar de conciencia de la determinación histórica, ¿no nos encontramos inmediatamente prisioneros de la ley inmanente de la reflexividad, en base a la cual la reflexión resuelve y disuelve toda inmediatez que se le contraponga... Esto es, no estamos obligados a dar la razón a Hegel y a ver la *mediación absoluta de historia y verdad* como el fundamento de la hermenéutica?» *(Ib.,* p. 396). Obviamente, este tipo de preguntas, a la luz de todo cuanto se ha dicho hasta ahora, contiene ya una respuesta implícita *negativa* (que el filósofo ilustra a continuación), o sea el rechazo de resolver la experiencia *abierta* a nuestro ser histórico y finito en el mundo en un saber *cerrado* de naturaleza absoluta y totalizante. Sin embargo, puesto que la cuestión de la relación verdad-historia se vuelve a repetir en la tercera sección de *Verdad y método,* por razones de funcionalidad expositiva hemos preferido reagrupar en un único párrafo el importante tema de las relaciones Gadamer-Hegel (§976). La dialéctica de pregunta y respuesta, a la cual está dedicada la última parte de la segunda sección de *Verdad y método,* representa la articulación definitiva del proceso hermenéutico descrito por Gadamer. Las bases genéticas de esta dialéctica hermenéutica, que encuentra un antecedente en Bultmann, residen en la

asidua frecuentación gadameriana de los diálogos platónicos y de los textos de Hegel. En efecto, como resalta Ripanti, «las páginas de *Verdad y método,* que tratan de la dialéctica de pregunta y respuesta, no son otra cosa que la aplicación en el ámbito de la hermenéutica de los resultados de estos estudios» (ob. cit., p. 94).

Después de haber anticipado que para sacar a la luz el particular modo con que se actúa la experiencia hermenéutica, resulta indispensable profundizar en «el estudio de la esencia de la pregunta» *(Ib.,* p. 419), Gadamer observa cómo a esta última le es intrínseco el hecho de tener un «sentido» o sea una «dirección», en la cual solamente se puede encontrar una respuesta. En efecto, la pregunta «actúa» sobre su sujeto, o mejor lo «fuerza», dislocándolo en una determinada perspectiva y poniéndolo en la «apertura» de su problematicidad» *(Ib.,* p. 420). Por este motivo, según la gran intuición del Sócrates platónico, preguntar resulta mucho más difícil que contestar. La apertura de la pregunta implica sin embargo una delimitación causada por la pregunta misma *(Ib.,* p. 420). Ahora, si es mediante el preguntar como se pone en marcha la dialéctica de pregunta y respuesta, es también mediante el preguntar como se llega al saber, porque en la pregunta está ya implícito el acto descriminante del juicio. Una vez sentado que «el saber es en su esencia dialéctico», en cuanto «sólo puede tener saber quien tiene preguntas» *(Ib., p.* 422) y aclarado que «el arte del preguntar es el arte del preguntar todavía, o sea el arte mismo del pensar», que «se llama dialéctico porque es el arte de sostener un verdadero diálogo, Gadamer pasa a la descripción de la dinámica propia del diálogo, contemplado en su socrática capacidad de producir, más allá de las mentes individuales, verdades metasubjetivas y comunes, produciendo de este modo una fusión dialéctica entre los espíritus: «Aquello que sale a la luz en su verdad es el *logos* mismo que no es ni mio ni tuyo, y por lo tanto está más allá de cualquier opinar subjetivo de los interlocutores» *(Ib.,* p. 425).

También la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, o sea un específico «entrar en diálogo con el texto» *(Ib.,* p. 425), basado en una relación espiritual entre interpretante e interpretado y en una dialéctica viviente de pregunta y respuesta. Esta «dialéctica», que para nuestro autor se identifica con la lógica concreta del trabajo hermenéutico, tiene una fisonomía compleja, que puede ser resumida de este modo. Acercarse a un texto significa reconstruir la pregunta originaria de la cual él es la respuesta, más allá de las intenciones *conscientes* del autor: «Como el acaecer de la historia en general no manifiesta ningún acuerdo con las representaciones subjetivas de quien vive y actúa en la historia, del mismo modo las tendencias de significado de un texto, en general trascienden con mucho aquello que el autor tenía en su mente» *(Ib.,* p. 43). Este trabajo de re-construcción de la pregunta originaria que está detrás del

texto implica por lo tanto un *nuestro* preguntar sobre el texto. Pero este preguntar es ya, a su vez, *solicitado* por el texto mismo, que en el interior de una determinada tradición, nos hace determinadas preguntas. Nuestra pregunta sobre el texto es por lo tanto la respuesta a una pregunta precedente, que el texto mismo nos dirige. Por lo cual, antes de ser y ponerse como el interrogante, el intérprete, desde el punto de vista de Gadamer, resulta ser de hecho, *el interrogado.* En substancia, la relación dialógica entre intérprete y texto se articula en tres fases interrelacionadas, que, vistas en su orden lógico de sucesión efectivo (cfr. *Ib.*, p. 431), son las siguientes: 1) en principio hay la pregunta que el texto nos hace, o sea nuestro ser directamente llamados por la palabra de la tradición, concebida como el conjunto de las voces de los difuntos, que siguen hablando a los vivos lanzándoles llamadas: «Es cierto que un texto no nos habla como nos habla el tú. Somos nosotros quienes debemos llevarlo a hablarnos. Pero... este acto por parte del intérprete no es nunca iniciativa arbitraria, sino que, como pregunta, está a su vez ligado a la respuesta que se espera del texto. La espera de una respuesta presupone ya, por su parte, que quien pregunta es tocado e interrogado por la tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la determinación histórica» *(Ib.,* p. 436); 2) Para responder a estas llamadas del pasado es necesario que el intérprete transformándose de interrogado, en interrogante, empieza a su vez a hacer preguntas al texto; 3) Estas preguntas pretenden reconstruir la pregunta originaria de la cual el texto sería la respuesta, a través de una operación que va necesariamente más allá del horizonte histórico del texto, en cuanto la pregunta re-construida no puede nunca estar dentro de su horizonte originario: «el horizonte que se delinea en la reconstrucción no es un verdadero horizonte que circunscriba; él mismo es a su vez inlcuido en el horizonte que nos abarca a nosotros cuando preguntamos y somos interpelados por la palabra del pasado» *(Ib.,* p. 432). Como podemos notar, la dialéctica de pregunta y respuesta, concebida como estructura transcendental del proceso hermenéutico y como encuentro de subjetividades diversas que se median entre sí, acaba por identificarse con el principio general de la fusión de los horizontes (§972).

974. GADAMER: LA LINGÜISTICIDAD DEL OBJETO Y DEL ACTO HERMENÉUTICO. PENSAMIENTO, PALABRA Y OBRA.

La tercera sección de *Verdad y método* («De la hermenéutica a la ontología. El hilo conductor del lenguaje») está dedicada al estudio del lenguaje, a través de un itinerario que va desde la puesta a la luz de la lingüisticidad esencial del fenómeno hermenéutico a la delineación de una ontología centrada en el lenguaje como modo de ser en general.

Esta sección, la más ardua de la obra y sobre la cual los críticos no siempre se han detenido adecuadamente, constituye, al contrario, «el verdadero centro del discurso filosófico de Gadamer» (cfr. G. RIPANTI, ob. cit., p. 99, el cual declara haber sido confirmado en tal idea por el mismo Gadamer, *Ib.*, nota 1). Que el problema del lenguaje salga finalmente a un primer plano no es ciertamente nada fortuito, puesto que representa la consecuencia explícita de un dato que, desde el principio, ha sido evidente: esto es, que todos los caracteres de la experiencia hermenéutica examinados sucesivamente viven, y son posibles, sólo *en virtud* del lenguaje y *en el* lenguaje («En la hermenéutica» afirma Gadamer con Schleiermacher, «hay un solo presupuesto: el lenguaje»). En efecto, «el lenguaje es el *médium* en el cual los interlocutores se comprenden y en el cual se verifica el acuerdo sobre la cosa» *(VM*, p. 442). El mismo diálogo hermenéutico, como lo demuestra el caso límite de las traducciones, resulta posible sólo gracias a la elaboración de un lenguaje común, que une intérprete e interpretado. Por lo demás, ya al final de la sección anterior, Gadamer había observado que «la fusión de horizontes que se sucede en la comprensión es obra específica del lenguaje» *(Ib.*, p. 436). Esta tesis de la *lingüisticidad* esencial e ineliminable del comprender («el lenguaje es el medio universal en el cual se efectúa la comprensión misma») y de la interpretación («puesto que el modo de efectuarse la comprensión en la interpretación») toma cuerpo en la demostración de la lingüisticidad constitutiva del *objeto* hermenéutico *(Ib.*, ps. 448-55) y del *acto* hermenéutico *(Ib.*, ps. 445-65).

Según Gadamer la esencia de la transmisión histórica que forma el objeto hermenéutico por excelencia, es algo lingüístico, puesto que aquello que es transmitido en el lenguaje posee, respecto a cualquier otro tipo de transmisión histórica, una peculiar situación de privilegio. En efecto, aquello que se nos presenta en la tradición en palabras no es un simple resto, sino algo que nos es «transmitido», confiado, o sea algo que nos viene comunicado: sea en la forma de la transmisión directa, en la cual viven el mito, lo usos y las costumbres de un pueblo, sea en la forma de la transmisión escrita, cuyos signos están en función de cada lector al que le sea posible leerlos *(Ib.*, p. 448). Sin embargo, mientras la tradición oral mezcla las noticias del pasado y del presente, la tradición escrita tiene la capacidad de reflejar más fácilmente el mundo histórico que la ha producido. Tanto más cuanto una tradición escrita no nos hace reconocer sólo algo particular, sino que nos hace presente «una entera humanidad histórica con su relación general con el mundo» *(Ib.*, p. 449); hasta el punto de que nuestra comprensión del pasado se hace particularmente incierta y fragmentada cuando de una determinada civilización no poseemos documentos lingüísticos, sino sólo monumentos mudos: «un conjunto tal de noticias del pasado no lo llamamos ni siquiera historia»

(Ib.). Además, el escrito comunica un significado —y por lo tanto un mensaje— que no sólo es independiente «de cualquier aspecto emocional de la expresión y de la comunicación directa» *(Ib.,* p. 451), sino que tiene la capacidad de transcender su propio tiempo, para hacerse «contemporáneo de cualquier presente» *(Ib.,* p. 448), en cuanto «aquello que está fijado por escrito se ha levantado por así decir delante de los ojos de todos en una esfera superior de sentido, de la cual cualquiera puede participar con la sola condición de saber leer» *(Ib.,* p. 451). En virtud de estas propiedades el escrito realiza, más que cualquier otra expresión del espíritu, aquella continuidad de la memoria y aquel deseo de permanencia y de duración con los cuales Hegel hacía coincidir el inicio de la historia.

Es pues frente a los textos escritos donde se sitúa la auténtica tarea hermenéutica. En efecto, puesto que el escrito es una forma de autoextrañamiento «la superación de él, o sea la lectura del texto, es la tarea más alta de la comprensión» *(Ib.,* p. 449). Una tarea que consiste en «transformar el texto en lenguaje vivo» *(Ib.)* y en penetrar en el sentido más allá de toda relación contingente con la «intención originaria del autor» y con el llamado «lector originario». En polémica contra la hermenéutica romántica, y contra toda forma de hermenéutica psicológica, Gadamer afirma en efecto que «un texto no quiere se entendido como una expresión de la vida, sino sólo en aquello que dice» *(Ib.,* p. 451). Así como la obra de arte se impone por sí misma, más allá de las interpretaciones del artista, también un escrito se impone por aquello que dice y no por las «intenciones» de quien lo ha compuesto. En otros términos, los textos excritos, para Gadamer, no quieren ser comprendidos como expresiones de la subjetividad de sus autores, sino por los mensajes de verdad que custodian en ellos mismos: «Aquello que está fijado por escrito ya se ha liberado de la contingencia de su propio origen y de su propio autor» *(Ib.,* ps. 454-55). Incluso el concepto de «lector originario» presenta, desde el punto de vista de Gadamer, una discutible validez crítica: «¿Qué significa, en efecto, contemporaneidad? A los oyentes de anteayer y de pasado mañana se les puede contar igualmente entre los contemporáneos a los cuales uno se dirige. ¿Dónde se deberá fijar el límite temporal que separa los destinatarios originales de los otros? ¿Quiénes son los contemporáneos, y qué es la pretensión de verdad de un texto, respecto a este vario mezclarse del ayer y del mañana?» *(Ib.,* p. 454). En realidad, concluye nuestro autor, contestando al fundamento de aquel «canon histórico-hermenéutico más bien grosero que es el principio del "lector originario", quien escribe y transmite se crea él mismo sus propios contemporáneos» *(Ib.),* puesto que «en la forma del escrito», como sabemos, «todo aquello que es transmitido llega a ser contemporáneo de cualquier presente» *(Ib.,* p. 448).

Según Gadamer, la lingüisticidad no es sólo una característica del «objeto» hermenéutico. En efecto, como se ha visto, (Gadamer vuelve varias veces sobre este punto) la interpretación puede producirse sólo mediante una fusión entre el lenguaje del texto y el lenguaje del intérprete, a la luz de un lenguaje *común.* En consecuencia, el acto hermenéutico se desenvuelve en el ámbito de un trenzado estructural entre comprensión, interpretación y lenguaje, puesto que comprender algo quiere decir interpretarlo, e interpretarlo significa articularlo en palabras: «la interpretación en forma lingüística es la forma de toda interpretación en general» *(Ib.,* p. 458). Esta «preeminencia fundamental del lenguaje» no es desmentida ni siquiera allá donde las palabras parecen incapaces de expresar aquello que sentimos interiormente. Si a veces nuestras posibilidades cognoscitivas parecen más precisas e individuadas que las posibilidades expresivas que el lenguaje ofrece (como sucede frente a la presencia imponente de las obras de arte) esto es debido al hecho de que en el lenguaje hay una tendencia a la nivelación y a la sedimentación, que constriñen nuestra comprensión en esquemas que nosotros sentimos como límites y a los cuales tratamos de substraernos con una actitud crítica *(Ib.,* p. 461). Pero la crítica que nosotros ejercemos en relación con el esquematismo de las formulaciones lingüísticas no se dirige a las convenciones de la expresión lingüística *en cuanto tal,* sino a las opiniones convencionales que han cristalizado en el lenguaje. En consecuencia, esta crítica no dice nada decisivo contra la unión entre comprensión y lenguaje. Al contrario, ella misma confirma esta unión, puesto que toda crítica al lenguaje está obligada, a su vez, a realizarse en forma *lingüística.* En síntesis: «el lenguaje siempre está más allá de toda crítica de sus límites» y «su universalidad va pareja con la universalidad de la razón» *(Ib.).* Esta tesis nace de un modo consecuencial del ya mencionado trenzado entre comprensión, interpretación y lenguaje. En efecto, «si toda comprensión está en una esencial relación de equivalencia con su posible interpretación y si, por otra parte, la comprensión no tiene fundamentalmente límites, es necesario que también el lenguaje dentro del cual la interpretación se formula tenga en sí una infinidad capaz de sobrepasar todos los límites» *(Ib.).*

La evidenciación de la lingüisticidad del acto interpretativo y de la universalidad del lenguaje introduce a Gadamer en el problema de la relación entre pensamiento y palabra y entre palabra y cosa, que él hace emerger de una reseña histórica del concepto de lenguaje en el ámbito del pensamiento occidental. Una reseña que se concreta, de hecho, en una recuperación *crítica* del pensamiento griego (por lo que concierne al nexo palabra-cosa) y del pensamiento medieval (por lo que se refiere a la relación pensamiento-lenguaje). Tomando en examen el *Crátilo* platónico «texto fundamental de la reflexión griega sobre el lenguaje» *(Ib.,*

p. 466), Gadamer, después de una ilustración histórica y analítica de las diferentes alternativas de la filosofía del lenguaje presentes en dicha obra, llega a su tesis teórica de fondo según la cual «la palabra es siempre significado» *(Ib.,* p. 479) queriendo decir, con esta expresión, que no existe en principio, una experiencia sin-palabras, que en un segundo momento, se subordinaría al lenguaje, concebido a la manera de simple *phoné,* o sea una manifestación exterior de una experiencia interior originaria: «Es, en cambio, constitutivo de la experiencia misma buscar y encontrar las palabras que sepan expresarlo. Se busca la palabra justa, o sea la palabra que es apropiada verdaderamente a la cosa, de modo que la cosa misma se exprese en ella. Incluso si excluímos esplícitamente que esto indique una simple relación de reproducción imitativa, sigue siendo verdad que la palabra "pertenece" de algún modo a la cosa misma, y no es algo como un signo accidental ligado exteriormente a la cosa» *(Ib.).* En otros términos, la experiencia humana está siempre estructurada lingüísticamente, en cuanto «la forma del concepto de la cosa, la búsqueda de la palabra justa para una cierta experiencia no son esfuerzos por registrar experiencias ya hechas, por fijarlas o comunicarlas, sino que *constituyen* la experiencia misma» (G. VATTIMO, *Introducción* a *VM,* p. xxv). Tanto es así, advierte Gadamer, que «no hay cosa donde no hay lenguaje» *(VM,* p. 558).

La filosofía griega, según Gadamer, se mostró, por lo general, alejada de esta conciencia de la indisoluble unidad de palabra y cosa, puesto que siguió oscilando entre una concepción del lenguaje como «imagen» (de la realidad) y una concepción del lenguaje como «signo» (convencional), presuponiendo, en todo caso, la abstracta y falsa idea de un conocimiento pre-lingüístico del mundo, del cual los nombres serían solamente «imágenes» o «signos» añadidos en un segundo momento — como si fuera posible, para el hombre, tener experiencia de una realidad cualquiera *antes* de expresarla con palabras: «El lenguaje no está delante de nosotros como un instrumento al cual nosotros recorrimos... Ambas interpretaciones de la palabra suponen las palabras como ya existentes y las cosas como ya conocidas. Parten, pues, demasiado tarde» *(Ib.,* p. 467). Por lo cual, «constreñido en la alternativa entre imagen y signo» el ser del lenguaje, en la evolución del pensamiento occidental, «sólo podía acabar siendo rebajado al nivel de puro signo» *(Ib.,* p. 480). Tanto es así que la crítica de la exactitud de los nombres llevada a cabo en el *Crátilo* representa ya el primer paso en una dirección al término de la cual está la moderna teoría instrumentalística del lenguaje y el ideal de un sistema simbólico de la razón» *(Ib.,* para otros aspectos de la crítica gadameriana del lenguaje; cfr. también §976 y §977).

Según Gadamer, el hecho de que la filosofía griega, a pesar de alguna indicación platónica y aristotélica, haya sido tan reacia a tener en cuenta

la indivisible conexión entre hablar y pensar, entre palabra y cosa, deriva de la necesidad, por parte de la naciente especulación filosófica, de defenderse «de la estrecha unión entre palabra y cosa en la cual el hombre hablante vive originariamente» *(Ib.,* p. 479). En efecto el dominio ejercido sobre el pensamiento por parte de este lenguaje, «el más hablable de todos» (Nietzsche), era tan grande que la filosofía tenía que poner todo su esfuerzo para liberarse de él, combatiendo, en los nombres, un elemento de confusión y de desviación cognoscitiva *(Ib.).* Aunque el pensamiento griego no haya penetrado adecuadamente en la esencia del lenguaje, también es verdad, según Gadamer, que «el olvido de dicha esencia que se observa en el pensamiento occidental no debe considerarse absoluto» *(Ib.,* p 480), puesto que el cristianismo, en virtud de su doctrina de la encarnación y del misterio trinitario, ha conseguido pensar, aunque sea de un modo indirecto y analógico, el enigma del lenguaje en su estrecha relación con el pensamiento: «Es por lo tanto preferible que nos remitamos al pensamiento cristiano de la Edad Media, que pensó radicalmente de un modo nuevo, partiendo de un interés dogmático y teológico, el misterio de esta unidad» *(Ib.,* p. 465). A través de un complejo *excursus* sobre la teología trinitaria de la edad media y sobre la correspondiente problemática del *verbum,* que constituye un verdadero ensayo de erudicción histórica y de reflexión crítica *(Ib.,* ps. 480-90), Gadamer repite, en efecto, «la íntima unidad de pensar y hablar» y el carácter «eventual» o de «suceso» del lenguaje, que se explica en una relación entre el significado universal de la plabra y el continuo proceso de formación de los conceptos (v. ps. 490-502).

El alcance de estas referencias de *Verdad y método* a la filosofía y a la teología de la Edad Media no se debe, con todo, sobrevalorar o amplificar más de la cuenta, ni en un sentido filo-teológico, como cuando se insiste sobre las bases "cristianas" de la hermenéutica de Gadamer, ni en sentido anti-teológico, como cuando se dice, con Hans Albert, que la hermenéutica sería una «continuación de la teología» con otros medios, o incluso una «capitulación... frente a la teología» *(Traktat über Kritische Vernunft,* cit.; trad ital., *Per un razionalismo critico,* Bolonia, 1973, p. 164). Por ejemplo en *Hombre y lenguaje,* redimensionando su (presunto) "medievalismo" Gadamer proclama explícitamente que «en el pensamiento filosófico occidental no se ha comprendido de ningún modo el alcance esencial del lenguaje» (ob. cit., p. 108). Y en el curso de un *«Gespräch»* con Claus Grossner, a propósito de las críticas de Albert sobre el carácter "teológico" de la hermenéutica, ha respuesto secamente: «Son afirmaciones emocionales contra un teólogo, cosa que yo no soy» *(I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo crítico,* cit., p. 268).

975. GADAMER: HOMBRE, MUNDO Y LENGUAJE.

Después del intermedio histórico-crítico sobre el pensamiento griego y cristiano, en el cual ha anticipado algunos fundamentos de su filosofía del lenguaje, Gadamer, retomando el hilo de su discurso, se propone mostrar cómo el carácter lingüístico del fenómeno hermenéutico arraiga en la más general lingüisticidad de la experiencia humana del mundo.

Pasando cuentas con la moderna filosofía del lenguaje, nuestro autor se declara de acuerdo con Humboldt en considerar la lengua como «visión del mundo» y «espejo de las peculiaridades espirituales de las naciones» aunque rechazando la diferenciación abstracta entre «forma lingüística» y «contenido que es transmitido». Además reconoce a Humboldt el mérito de haber intuido que «la esencia del lenguaje es el acto viviente del hablar» *(VM,* p. 506) y de haber dejado claro, contra la hipótesis de una condición muda del hombre, que «el lenguaje es un fenómeno humano originario» *(Ib.,* p. 506), sentando así las bases de una «vasta perspectiva antropológica» centrada en la idea según la cual el lenguaje no es sólo una de las aptitudes de que dispone el hombre que vive en el mundo, sino *aquello* por lo cual los hombres tienen un mundo» *(Ib.,* p. 507). Enlazando con la antropología filosófica del novecientos y su doctrina de la *específica* posición del hombre en el mundo (Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, tec.), Gadamer sostiene que el hombre tiene «mundo» en un sentido distinto del de los otros seres vivos. En efecto, a diferencia de estos últimos, que «están, por así decir, clavados en su ambiente» *(Ib., p.* 508), el hombre presenta una característica *libertad del ambiente:* «Los animales pueden abandonar su ambiente de origen y vagar por toda la tierra, sin por esto llegar a liberarse de la dependencia en relación con el ambiente. El alzamiento por encima del ambiente significa en cambio, para el hombre, *elevarse al mundo, y* no indica un abandono del ambiente, sino una nueva posición en relación con él, una actitud libre y distanciada» *(Ib.,* ps. 508-09).

Esta capacidad de alzarse por encima de la presión del ambiente circunstante y de elevarse al mundo es debida al lenguaje: «Tener un mundo significa relacionarse con el mundo. Pero relacionarse al mundo requiere estar despegados de aquello que en el mundo nos viene al encuentro hasta el punto de poderlo representar tal como es. Este poder es a un tiempo tener-mundo y tener-lenguaje» *(Ib.,* p. 508). En otros términos, en virtud de la «originaria lingüisticidad del humano ser-en-el-mundo» *(Ib.,* p. 507) se puede decir, según Gadamer, que «quien tiene lenguaje "tiene" el mundo» *(Ib.,* p. 518). Esta relación lingüística con el mundo explica el antiguo «enigma» de una multiplicidad de lenguas diversas, que la historia de la Torre de Babel ha resuelto míticamente, presuponiendo una originaria unidad lingüística del género humano y una pos-

terior confusión de los idiomas. En realidad, filosóficamente hablando, resulta claro que «con la libertad general del hombre respecto al ambiente también es dada su libre facultad de hablar, y por lo tanto también la base de la multiplicidad histórica de los modos en que el hablar humano se relaciona con el único mundo» *(Ib.,* p. 508). Tanto es así que mientras la manera de comunicar de los animales es un llamarse siempre igual, el lenguaje de los hombres es una «posibilidad libre y variable» de expresión *(Ib.,* p. 509).

Gadamer considera que todas las formas de comunidad humana son *comunidades lingüísticas* que se basan en la comunicación, entendida como «hecho vital, en el cual una determinada comunidad vive y se mueve» *(Ib.,* p. 510). En efecto, el lenguaje es por su propia naturaleza «diálogo», o sea algo que se realiza sólo «a través de la actuación efectiva de la comunicación» *(Ib.)* y el ejercicio concreto del entenderse. Por este motivo, el lenguaje no es considerado como «un simple medio de comunicación», sino como la comunicación misma en su desplegarse viviente y significativo. Esta lingüisticidad originaria de nuestra experiencia del mundo hace que el lenguaje sea algo *absoluto* que «precede a todo aquello que está reconocido y enunciado como algo que es» *(Ib.,* p. 514). Como tal, el lenguaje se indentifica con el horizonte del mundo *(Welthorizont);* es más, con el mundo mismo, entendido como *umfassende Ganze,* o sea como el todo circunscribiente dentro del cual solamente algo resulta accesible: «Aquello que es objeto de conocimiento y de discurso está... siempre comprendido en el horizonte del lenguaje, que coincide con el mundo» *(Ib.,* p. 515). En efecto, el mundo nos ha sido concedido sólo como lenguaje, exactamente como el lenguaje nos ha sido concedido sólo como mundo: «No solamente el mundo es mundo solamente en cuanto se expresa en el lenguaje; el lenguaje, a su vez, ha existido sólo en cuanto en él se representa el mundo» *(Ib.,* p. 507). En consecuencia, el lenguaje no se identifica ni con el sujeto ni con el objeto. Es más bien la totalidad del yo y del mundo que todo lo abarca, es la *zusammengehórigkeit,* el recíproco pertenecerse de ambos; es aquella unidad englobadora que la tradición metafísica ha pensado con el concepto de *ser.* «la verdad efectiva del lenguaje... ¿no está precisamente en el hecho de que ella no es una fuerza formal y una capacidad, sino un preliminar Ser comprendido de todo el Ser a través de su posible llegar al lenguaje?» *(La natura dell'oggeto e U linguaggio della cose,* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 101).

Pero si el mundo se da sólo *dentro* del lenguaje, existiendo en concreto, como mundo-lenguaje que encierra la totalidad de nuestras relaciones con lo real, hasta el punto de que el devenir del mundo es devenir del lenguaje y viceversa, el concepto de mundo *en sí,* como patrón de medida de las múltiples visiones lingüísticas del mundo, deja de tener

sentido: «el mundo no es algo distinto de las visiones dentro de las cuales se presenta» *(Ib.).* Tanto es así que quien se obstinara en contraponer las *visiones* del mundo al mundo *en sí* estaría obligado a pensar no teológicamente, en cuanto el en sí de las cosas no le sería dado a él, sino a Dios; o de un modo luciferino, en cuanto debería pensarse él mismo como unidad divina *(Ib.,* p. 512). En consecuencia, al no poder "salir" nunca de nuestra visión lingüística del mundo, para alcanzar el mundo extralingüístico en sí, solamente podemos «ampliar» indefinidamente nuestra visión perspectivística de las cosas, o bien ensancharla, sobre la base del común *médium* lingüístico, mediante las visiones ajenas: «Es cierto que los "mundos" históricos, que se suceden en el curso de la historia, son distintos entre sí y del mundo actual. Sin embargo, es siempre un mundo humano, o sea un mundo lingüístico, el que se presenta en toda tradición. En cuanto constituido lingüísticamente, cada uno de estos mundos está abierto a cada posible nueva intuición y por lo tanto a cada posible ampliación de su propia concepción del mundo, y conscientemente también accesible a los otros» *(Ib.,* p. 511).

La originariedad y absolutez del lenguaje, en el cual estamos «puestos» desde siempre (recuérdese el heideggeriano «vivir en el lenguaje», de derivación romántica), implica también que el hombre no pueda «disponer» del lenguaje a su propio arbitrio. Como ya se ha mencionado (§974) la filosofía gadameriana del lenguaje está a las antípodas de la instrumentalística que ha dominado buena parte del pensamiento occidental. Esta última presupone, en efecto: 1) que el lenguaje es un conjunto de «imágenes» o de «signos» que tienen la función de designar un mundo ya pre-lingüísticamente conocido; 2) que el lenguaje es un «instrumento» al servicio del hombre. Contra la primera tesis, Gadamer sostiene que nuestra experiencia del mundo se produce paralelamente al lenguaje, puesto que las cosas experimentadas con-crecen con las palabras y viceversa (§974), en cuanto pertenece a las cosas, y pasa a formarlas, la experiencia lingüística que el hombre tiene progresivamente de ellas: «Nosotros crecemos, aprendemos a conocer el mundo, aprendemos a conocer a los hombres, y en fin a nosotros mismos, mientras aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa ser introducido en la descripción del mundo familiar y conocido por nosotros en el uso de un instrumento que tenemos a mano, sino que significa adquirir conocimiento y familiaridad del mundo mismo, tal como él nos encuentra» *(Uomo e linguaggio,* cit., p. 111).

Contra la segunda tesis, Gadamer afirma que la lengua no es un libre proyecto nuestro, sino una estructura en la cual nos encontramos desde siempre y que siempre nos precede: «La verdad es que nosotros estamos siempre en casa, por lo que se refiere a la lengua» *(Ib.,* p. 111), «Nosotros estamos siempre prevenidos en todo nuestro pensar y conocer, a tra-

vés de la interpretación lingüística del mundo, crecer en la cual significa crecer en el mundo» *(Ib.,* ps. 112-13). Ahora, puesto que es «esencial para el instrumento que nosotros seamos dueños de su uso, esto es, que podamos tomarlo en nuestras manos y dejarlo cuando ya no sirve» *(Ib.,* p. 110), se debe admitir, según nuestro autor, que «la lengua no es sobre todo ningún instrumento, ningún utensilio» *(Ib.).* «Nosotros más bien estamos cogidos por la lengua, que es propiamente nuestra, en todo nuestro propio saber, en todo el saber del mundo» *(Ib.,* p. 111; para ulteriores profundizaciones de esta temática §977 y §078). Una confirmación de nuestro originario e intranscendible pertenecer al lenguaje nos lo proporcionan los propios sistemas artificiales de comunicación (como los lenguajes cifrados y formalizados por la ciencia), que presuponen siempre, en su base, una «comunicación lingüística verdadera» *(VM,* p. 511), o sea una comunicación viviente, y necesitan siempre, para justificarse y para explicar sus convicciones, de un «metalenguaje» (cfr. GADAMER, *Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft* en AA. Vv., *Das Problem der Sprache,* Munich, 1967, p. 12). «Es sabido, escribe Gadamer, que el acuerdo con el cual se instituye un cierto lenguaje artificial no pertenece a éste sino a otro lenguaje. En una comunidad lingüística real no se establece nunca de hecho un acuerdo, porque siempre nos encontramos de acuerdo; el acuerdo es algo que ya ha sucedido, como enseñó Aristóteles. Aquello sobre lo que se busca el acuerdo es el mundo que se nos presenta en la vida asociada y que lo encierra todo; objeto del acuerdo no son nunca, en cambio, los medios de comunicación como tales *(VM,* p. 511).

En virtud de su absolutez y de su carácter de «totalidad omniabarcante» el lenguaje nunca puede «ser dado como objeto de experiencia» *(Ib.,* p. 517). En efecto, en cuanto horizonte, el lenguaje escapa a toda presa objetivante, y toda afirmación cae, a priori, *dentro* de él: «El enigma efectivo del lenguaje es, sin embargo, éste, que nosotros en verdad no lo conocemos nunca completamente. Todo el pensar sobre la lengua más bien ha sido recuperado ya por el lenguaje» *(Mensch und Sprache,* trad, ital., cit., p. 110). Pretender contemplar el mundo del lenguaje desde lo alto resulta por lo tanto ilusorio, puesto que no existe un punto de vista *exterior* a la experiencia lingüística del mundo, desde el cual dicha experiencia pueda ser mirada objetivamente: «Ni siquiera la lingüística comparada, que estudia las lenguas en su estructura, conoce un punto de vista superior al lenguaje desde el cual sea cognoscible en el sí del ser» *(VM,* p. 518). Que el lenguaje no pueda nunca llegar a ser objeto de experiencia no excluye por otra parte que posea una objetividad característica propia en cuanto «aquello que el lenguaje expresa son hechos» *(Ib.,* p. 509). La objetividad del lenguaje, con todo, no se confunde con la objetividad de la ciencia *(Ib.,* p. 518). Ante todo, la objetividad que

la ciencia conoce y sobre la cual basa su carácter objetivo específico, también forma parte de aquellas relatividades que son abrazadas por el lenguaje en cuanto horizonte del mundo. El mismo ser *en* sí de las cosas, en el cual se fija la ciencia, desde la física a la biología, cae también dentro del lenguaje y se revela como nada más que «una posición particular en la cual el hombre decide situarlas y situarse en relación con ellas» (G. VATTIMO, *Introducción, a VM,* p. xxv). En segundo lugar, mientras la ciencia se basa en una medición objetivante de los entes, en el estructurarse lingüístico de la experiencia humana del mundo «no hay algo simplemente-presente que sea calculado o medido, sino que hay lo que es, en el modo en el cual se muestra al hombre como lo que es y como significante, llega a la expresión en la palabra» *(Ib.,* p. 521). En otras palabras, el lenguaje vivo, antes de toda posible organización científica, tiene la función ontológico-reveladora de base del abrirse del ser: «En todo lenguaje hay... una relación inmediata con la esencia de lo que es» (Ib., p. 518).

976. GADAMER: ESTRUCTURA ESPECULATIVA DEL LENGUAJE Y DE LA DIALÉCTICA HERMENÉUTICA. LA POLÉMICA CONTRA HEGEL Y CONTRA EL CONCEPTO DE «SABER ABSOLUTO».

En el penúltimo párrafo de *Verdad y método* («El "medio" del lenguaje y su estructura especulativa»), Gadamer trata del concepto de la «pertenencia» y del carácter dialéctico y especulativo del lenguaje, contraponiendo la dialéctica *hermenéutica* a la dialéctica *absoluta* de Hegel.

Después de haber afirmado que el lenguaje es el *medio* universal de la experiencia (no como instrumento, sino como elemento portante de ella) puesto que «estando en relación con la totalidad del ente, pone el ser histórico-finito del hombre en comunicación consigo mismo y con el mundo» *(VM,* p. 523), Gadamer se detiene sobre la «pertenencia» *(Zugehörigkeit),* entendiendo con esta expresión, una doctrina que «ve el conocimiento como un momento del ser mismo y no ante todo como un hecho del sujeto» *(Ib.,* p. 524). En otros términos, la pertenencia indica una situación en la cual no hay tanto un actuar del sujeto sobre la cosa (según el esquema de los modernos) cuanto un actuar de la cosa sobre el sujeto (según el esquema de los griegos y de la Edad Media). Herméneuticamente hablando, la pertenencia se identifica por lo tanto con la situación interpretativa misma, considerada como un «suceder» en el cual un texto o una tradición actúa sobre nosotros (§973), poniéndose a su vez en juego: «El auténtico suceso hermenéutico es... hecho posible por el hecho de que la palabra que nos llega del pasado y que debemos escuchar nos toca directamente, como una palabra que se dirige específica-

mente a nosotros» «del lado del "objeto", este suceder significa el ponerse en juego del contenido de la tradición en sus siempre nuevas posibilidades de sentido y de resonancia, ampliadas y extendidas por la relación con cada nuevo intérprete» *(Ib.,* ps. 527-28). La pertenencia interpretativa, puntualiza Gadamer con tonos heideggerianos, tiene la forma del oir *(Hörem)* porque aquel que es interpelado «no puede oír lo que quiera o no... como puede hacer, en cambio, en el caso del ver que se niega a ver mirando a otra parte» *(Ib.,* p. 528).

La actividad hermenéutica supone, por consiguiente, una primacía del oído sobre el ojo, puesto que es a través del oir que la palabra del pasado llega a la vida presente, imponiéndose perentoriamente al sujeto, que no puede dejar de percibir las «voces», de que está rodeado desde su nacimiento y por las que es *interpelado* sin cesar: «Pertinentemente es ahora quien es interpelado por la tradición, por la palabra del pasado... La verdad de la tradición es como el presente, que es inmediatamente manifiesto a los sentidos. El modo de ser de la tradición no es obviamente algo seniblemente inmediato. Ella es el lenguaje» *(Ib.,* p. 529). «La experiencia hermenéutica como experiencia auténtica, debe tomar sobre sí todo aquello que se le presente. No tiene la libertad de escoger y de rechazar. Pero tampoco puede reivindicar ni siquiera una libertad que consiste en dejar las cosas en suspenso, una actitud que parece específica de la comprensión respecto al objeto del comprender. No puede hacer que aquel evento que ella misma es no haya sucedido» *(Ib.).* El concepto de pertenencia, más que describir la unión del individuo con la tradición, y, como veremos, con el lenguaje, sirve también para aclarar el conjunto de las relaciones del hombre con el ser, configurándose por lo tanto como uno de los conceptos básicos del entero pensamiento de Gadamer (cfr. sobre este punto, el §978).

Prosiguiendo con su discurso, después de haber insistido sobre las «insufuciencias del concepto moderno de método» *(Ib.,* p. 530) y después de haber subrayado su propia cercanía «con Hegel y con la antigüedad» *(Ib.),* Gadamer cita con aprobación la polémica del filósofo alemán contra la «reflexión externa», exaltando su rechazo de todo método que se aplique al propio contenido *desde fuera* y su tenaz defensa de un método que se identifique con «el actuar de la cosa misma», o sea con aquel pensar lógico-consecuencial que se conoce con el nombre de dialéctica: «Lo cierto es que el contenido no procede y no se desarrolla sin que nosotros pensemos; pero pensar significa precisamente desarrollar un contenido según su íntima consecuencialidad. En este sentido, exige que se mantengan alejadas las fantasías "que suelen ponerse en medio", y que nos atengamos rigurosamente a la consecuencialidad lógica del pensamiento. Los griegos nos han enseñado a llamar a todo esto *dialéctica» (Ib., p.* 530). También el pensamiento hermenéutico, precisa Gadamer, es «una

especie de dialéctica» *(Ib.,* p. 531) dirigida por medio del lenguaje, puesto que en ella se produce un actuar de la cosa misma (el texto), o sea un actuar que, contrariamente al método de la ciencia moderna, es más bien (para el intérprete) un sufrir.

La dialéctica hermenéutica tiene en común, con la dialéctica metafísica y con la hegeliana, la «especulatividad», o sea la capacidad de reflejar (especular, de «speculum») el «movimiento interior» y la «globalidad de sentido» del objeto estudiado: «tanto en el lenguaje del diálogo como en el de la poesía y también en el de la interpretación, se nos ha mostrado la estructura especulativa del lenguaje, que consiste en no ser un reflejo de algo fijado, sino un llegar a la expresión en la cual se anuncia una totalidad de sentido» *(Ib.,* p. 541). En efecto, tal como la dialéctica filosófica saca a la luz la totalidad de la verdad a través de la supresión de todas las posiciones unilaterales, lo que realiza mediante la superación de las contradicciones, así también el trabajo hermenéutico tiene la misión de poner en claro una totalidad de sentido en todos sus aspectos *(Ib.,* p. 538). Sin embargo, puntualiza Gadamer, la analogía que parece instituirse entre la dialéctica hermenéutica y la metafísica (de tipo hegeliano) no es una analogía auténtica: «Una tal conexión olvida en efecto la esencia de la experiencia hermenéutica y la radical finitud que está en su base» *(Ib.,* p. 539). En efecto, la «dialéctica del concepto» de Hegel está basada: 1) en una concepción del lengaje como «aserción»; 2) en la presuposición de un «saber infinito» que implica una mediación total del propio objeto. Por contra, la dialéctica dialógica de la hermenéutica se basa en el reconocimiento del infinito horizonte del *no-dicho* que destaca sobre el fondo del todo dicho y en el esfuerzo por sacar a la luz la totalidad de sentido que se encuentra inevitablemente detrás de todo decir. Un esfuerzo que no excluye, sino que implica, la finitud y la historicidad del intérprete, y por lo tanto el carácter finito y abierto de la empresa hermenéutica: «Todo discurrir humano es finito en el sentido de que en él hay siempre una infinidad de sentido por desarrollar y por interpretar» *(Ib.,* p. 524); «la palabra que capta e interpreta el sentido del texto... de una representación finita de una infinidad de sentido» *(Ib.,* p. 523). Esta concepción de la finitud como infinita apertura —y prisma de una multiplicidad ilimitada de perspectivas— coincide con la inagotabilidad del proceso hermenéutico, visto como *unendliche Aufgabe:* «la puesta en luz del verdadero sentido contenido en un texto o en una producción artística no llega, en un momento determinado, a su conclusión; es en realidad un proceso infinito» *(Ib.,* p. 348). Esto explica por qué Gadamer habla a veces de «discurso infinito» y de «infinito espacio del decir» (cfr. por ejemplo: *Uomo e linguaggio,* cit., p. 116 y 117).

Sobre el tema de las relaciones entre hermenéutica y hegelismo nuestro autor se había detenido asimismo con anterioridad, sobre todo en

el párrafo titulado «Análisis del conocimiento de la determinación histórica» (que hemos omitido provisionalemente, cfr. §973, con objeto de una exposición orgánica del nexo Gadamer-Hegel). Después de haberse preguntado, en dicho párrafo, si no estamos «obligados a dar la razón a Hegel y a ver la *mediación absoluta de historia y verdad* como el fundamento de la hermenéutica», Gadamer escribe que «Un tal problema nunca será tomado en serio, sólo con que se piense en la visión historicista del mundo y en su desarrollo desde Schleiermacher hasta Dilthey» *(VM,* p. 396). En efecto, la tarea de la hermenéutica parece cumplirse *sólo* en la infinidad del saber, o sea en la integración total entre pasado y presente: «La hermenéutica se piensa basada en el ideal de un iluminismo total, en la completa liberación de nuestro horizonte histórico de todo límite, en la superación de nuestra finitud en la infinidad del saber, en suma, en definitiva, en la omnipresencia del saber histórico del espíritu» *(Ib.).* Tanto es así que si bien el historicismo del siglo XIX no se ha reconocido explícitamente en las últimas consecuencias de esta perspectiva «en la substancia más profunda es precisamente la posición de Hegel aquella en la cual dicho historicismo encuentra su justificación» *(Ib.).* De hecho, incluso si los exponentes de la escuela histórica, prisioneros del ideal de la experiencia, preferían remitirse a Schleiermacher o a Humboldt, más que a Hegel, al final es sólo «la unidad panteística de cada individuo con el todo aquello que, en sus sistemas, hace posible el milagro de la comprensión» *(Ib.),* hasta el punto de que «ni el kantismo de Schleiermacher ni el de Humboldt representan una posición sistemática autónoma respecto a la conclusión especulativa que el idealismo encuentra en la dialéctica absoluta hegeliana» *(Ib.,* ps. 396-97)

Esto significa que el verdadero y decisivo término de confrontación de la hermenéutica es Hegel. En el párrafo mencionado, la confutación del idealismo hegeliano pasa a través del análisis del concepto de «experiencia» (en el sentido histórico-existencial y no científico-epistemológico del término). Mientras que para Hegel la dialéctica de la experiencia desemboca en una resolución del ser en la filosofía, para Gadamer la dialéctica de la experiencia acaba en una *apertura* de la experiencia misma, o sea en nuevas experiencias — según un proceso nunca concluido, que coincide con la finitud misma de nuestro ser: «La auténtica experiencia es aquella en la cual el hombre se vuelve consciente de su propia finitud» *(Ib.,* p. 413). Esta conciencia de la condición histórico-finita del hombre pone fuera de juego todo ideal de saber absoluto y toda residual veleidad de objetivación completa del curso histórico: *«Ser histórico significa no poder nunca resolverse totalmente en autotransparencia» (Geschichtlichsein heibt, nie im Sichwissen aufgehen») (Ib.,* p. 352; *VM,* ps. 285-86), «La situación es algo dentro de la cual estamos, en lo cual siendo ya nos encontramos siempre, y la clarificación de ella es una tarea que no con-

cluye nunca» *(Ib.).* En otras palabras, la inmersión real de quien hace historia en la corriente de la historia misma, y el hecho de que toda comprensión historiográfica represente un suceso de la historicidad, que cae en *el interior* de la historicidad misma, según el principio de la *Wirkungsgeschichte,* hace que el hombre, según Gadamer, esté estructuralmente impedido para transcender sus límites situacionales y alcanzar un punto de vista absoluto sobre la totalidad del mundo histórico.

Los críticos están de acuerdo en subrayar la importancia de esta confrontación de Gadamer con Hegel. Como escribe Ripanti, no es cierto «que sea por una cuestión de formalismo de la reflexión por lo que Gadamer deba pasar cuentas con Hegel, sino porque la filosofía del espíritu, en su pretensión de actuar la mediación total entre historia y presente, toca el centro mismo del problema hermenéutico» (ob. cit., p. 77). Y como observa Pietro De Vitiis «la filosofía hermenéutica gadameriana podría... ser considerada, en su globalidad, como el intento de establecer una línea de demarcación entre la sistematicidad del idealismo especulativo hegeliano y nuestro presente filosófico, de determinar aquello que es vivo y aquello que está muerto en Hegel, dado que, a un siglo y medio de distancia, no es ya posible encerrarse en el involucro del pensamiento hegeliano» *(Ermeneutica e sapere assoluto,* Lecce, 1984, p. 183). Los estudiosos están también de acuerdo en puntualizar las ambivalencias del hegelismo antihegeliano de Gadamer, que por un lado acepta del filósofo alemán el concepto del saber como integración o mediación pensante entre pasado y presente, y por otro lado rechaza el modelo metafísico de un saber total. Son típicas, en este sentido, las observaciones críticas de A. De Waelhens, según el cual Gadamer profesaría «un hegelismo sin saber absoluto», que lo llevaría «a defender al mismo tiempo una concepción hegeliana del saber» y a la «afirmación de este saber como no absoluto» *(Sur une herméneutique de l'herméneutique,* en «Revue phiposophique de Louvain, LX, 1962, p. 588 y 574). La cercanía de Gadamer a Hegel por lo que se refiere al modelo «integracionístico» del saber y su distancia de él por cuanto se refiere al ideal de un saber «en el cual se recoja la fusión de los horizontes» es sostenida también por Ricoeur y por una serie de estudiosos de diversas tendencias (G. Bormann, R, Dottori, R. L. Fetz, etc.).

Procediendo más allá de la simple constatación historiográfica y situándose en un plano abiertamente crítico-teórico, Pannenberg, aunque sin hacer suyo el hegelismo como sistema, ha tratado de salvar, en contra de Gadamer, la exigencia hegeliana de la totalidad como resultado *inevitable* del pensamiento hermenéutico. En efecto, según Pannenberg, los análisis de Gadamer lo empujarían nuevamente hacia una acepción universal de la historia, de la cual él, teniendo ante sus ojos el sistema hegeliano, querría huir *(Grundfragen systematischer Theologie. Gesam-*

melte Aufsätze, Gotinga, 1971,1, p. 116). En otros términos, el concepto de fusión de los horizontes, que implica la superación de los horizontes particulares, comportaría el acceso a aquel único horizonte de fondo que es la historia universal, y por lo tanto la admisión de una perspectiva filosófica basada en la utilización de la categoría de la totalidad. En el cuadro de esta perspectiva, Pannenberg defiende, con todo, la función enunciativa del lenguaje. A diferencia de Gadamer, que minusvalorando el aserto reconoce la existencia de un horizonte de sentido último nunca completamente explicitado, Pannenberg sostiene que lo inexpresado puede ser comprendido sólo sobre el fondo de aquello que es expresado, y que la falta del aserto hace imposible el lenguaje (cfr. M. PAGANO, *Senso e* ventó *nell'epestimologia di Pannenberg* en AA. Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della liberta,* Milán, 1979, página 354 y sgs.).

La respuesta de Gadamer a Pannenberg muestra su profunda arraigada aversión hacia toda forma, aunque sea matizada, de *absolutes Wissen.* Él insiste, en efecto, en la insostenibilidad teorética de la noción de «historia universal», que le parece decididamente desmentida por la adquisición del principio de la historicidad estructural del saber histórico, como lo muestra el hecho de que toda historia, incluida la historia universal, «siempre tiene que ser reescrita hasta el fin del mundo» *(VM,* p. XLV), en cuanto cualquier eventual realización de ella tiene una validez que no dura más tiempo que «un relámpago» (cfr. H. G. GADAMER-J. HABERMAS, *Das Erbe Hegels,* Frankfurt dM., 1979, ps. 79-80). Según Gadamer, la historia universal es necesaria sólo en una «perspectiva práctica». Sin embargo, si en el plano práctico el teólogo, en virtud de la fe, puede esbozar una doctrina de la historia universal, que tiene en la «historicidad absoluta de la encarnación» su perno y su clave de sentido, tal posibilidad no es concedida al filósofo (cfr. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia,* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 68). La cualidad dialéctica de la totalidad ha encontrado otro defensor de relieve, aunque sea desde un punto de vista bien distinto del de Pannenger, en Habermas *(Lógica delle scienze sociale,* cit., ps. 260-64). Pero aquí también es válido aquello que Gadamer, coherentemente con el principio de la conciencia de la determinación histórica, ha hecho valer contra Pannenberg: o sea la imposibilidad, por parte del hombre, de transcendir su propia situación histórica y de elevarse a un saber histórico global.

977. GADAMER: LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA Y EL CONCEPTO EXTRA METÓDICO DE VERDAD.

Al final de *Verdad y método* Gadamer retoma y sintetiza los puntos principales de su «ontología hermenéutica» llegando a una puesta a punto

del «aspecto universal de la hermenéutica» y del concepto de «verdad».

Aprovechando su filosofía del lenguaje, nuestro autor vuelve a insistir en el hecho de que este último, en virtud de su naturaleza dialéctico-especulativa (§976) implica un «llegar a expresión» del ser, o sea un darse de ser mismo *en el* lenguaje y *como* lenguaje: «llegar a expresión en el lenguaje no significa adquirir una segunda existencia. El modo en que algo se presenta pertenece en cambio a su ser propio. Todo aquello que es lenguaje, se encuentra por lo tanto una unidad especulativa: hay una diferencia entre ser y un presentarse, que sin embargo no es una verdadera diferencia» *(VM,* p. 542). En otros términos, «Aquello que llega a expresión en el lenguaje es algo más que la palabra misma. Pero la palabra es palabra sólo en virtud de aquello que en ella expresa. Existe en su propio ser sensible sólo para desaparecer en aquello que se ha dicho. A su vez, aquello que llega a expresión en ella no es algo que exista antes separadamente, sino que sólo en la palabra recibe su propia y substanciacial determinación». Este llegar a expresión del ser en el lenguaje coincide al mismo tiempo con el llegar a expresión de todo aquello que puede ser objeto de comprensión. Circunstancia que Gadamer puntualiza con la sintética y apodíctica fórmula *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache:* «El ser, que puede llegar a ser comprendido, es lenguaje» *(Ib.).* Cualquiera que sea la interpretación específica que se quiera dar de esta tesis un poco sibilina —que un grosor polisémico fuente de «obscuras confusiones» (cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt,* Frankfurt dM., 1981, trad, ital., Bolonia, 1984, ps. 14-15)— nos parece que Gadamer, con ella, intenta decir, ante todo, que al hombre sólo le resulta inteligible aquello que está estructurado como lenguaje, o sea «hecho de modo que de por sí se presenta a la comprensión» *(Ib.).* Sin embargo, detenerse en este primer nivel de lectura sería reduccionista. En consecuencia, en armonía con todo el discurso desarrollado hasta ahora, preferimos entender la fórmula en cuestión en un significado más amplio y profundo, de tipo ontológico: el ser *es* lenguaje y *como tal* es experimentado y comprendido. Para utilizar las palabras de Vattimo: «Ninguna duda... de que el enunciado se tiene que leer en sus dos comas, las cuales, por lo menos en italiano, excluyen cualquier significado restrictivo, que sería además simplemente tautológico: no es (sólo) aquel ser que es objeto de "comprensión" (por ejemplo, en oposición a "explicación" causal, etc.) lo que es lenguaje; sino que es todo el ser el que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje» *(Al di la del soggetto,* Milán, 1981, 2ª ed., 1989, p. 98).

La ontologicidad y la universalidad del lenguaje, en el sentido explicado, se identifican, según Gadamer, con la ontologicidad y la universalidad del fenómeno hermenéutico, en cuanto toda relación del hombre con el mundo está definida por el lenguaje y por la comprensión, esto

es, se configura como una relación de interpretación lingüísticamente estructurada. En síntesis: el lenguaje es una autorrepresentación universal del ser que sirve como medio intersubjetivo del entender o del interpretar: «El lenguaje y por lo tanto la comprensión son caracteres que definen en general y fundamentalmente toda relación del hombre con el mundo. La hermenéutica, como hemos visto, es en este sentido un aspecto universal de la filosofía, y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu» *(Ib.*, p. 543). Esto explica por qué, en la óptica de la «ontología hermenéutica» de Gadamer, toda reflexión sobre el ser resulta, de hecho, una reflexión sobre el carácter lingüístico e interpretativo de nuestra relación con el mundo —y viceversa—. Gadamer opina que esta universalidad omnicomprensiva del lenguaje, y por lo tanto de la hermenéutica, no está desmentida ni por supuestas experiencias extralingüísticas, como el trabajo y el dominio (a las cuales se refiere por ejemplo Habermas), ni por supuestas experiencias prelingüísticas, como los gestos o las emociones (a las cuales se refieren por ejemplo Piaget y Plessner). En efecto, toda experiencia social del mundo como toda experiencia psíquica humana, es desde el principio lingüísticamente articulada y mediata. En otras palabras, el lenguaje, en cuanto médium de la realidad, es «la interpretación y la apropiación de aquello que hay de nosotros en las relaciones reales de trabajo y de poder, además de cualquier otra relación que constituye nuestro mundo» *(Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia,* en *Ermeneutica e metódica universale,* ob. cit., p. 62). En consecuencia, la universalidad hermenéutica, como nuestro autor ha recordado en varias ocasiones a sus críticos, no puede quedar restringida sólo a los dominios del arte y de los textos escritos, sino que debe investir todo sector de lo humano —del derecho a la ciencia, de la sociología a la política— según el programa, ya claramente enunciado en su obra de 1960, de «una hermenéutica universal que concierne todo el conjunto de la relación del hombre con el mundo» (VM, p. 543).

La tesis de la naturaleza omnicomprensiva del lenguaje, también permite a Gadamer afrontar de un modo original una de las cuestiones clásicas de la filosofía: la *correspondencia* entre mente y realidad, conocimiento y cosas. Un problema que la metafísica tradicional ha resuelto de un modo teológico, basando en el espíritu infinito de Dios «aquello que para el espíritu finito parece un enigma insoluble», esto es, «la adaptación del alma creada a las cosas creadas» *(La natura dell'oggetto e il linguaggio delle cose,* cit., p. 99 y 116) y que el idealismo romántico ha resuelto de un modo secularizado con la doctrina del Espíritu inmanente: «nadie ha comprendido, mejor que el Idealismo alemán, que la conciencia y su objeto no constituyen dos mundos separados. A este respecto incluso ha acuñado el concepto de "filosofía de la identidad". Ha mostrado que en realidad conciencia y objeto son solamente las partes

de un conjunto, y que toda separación forzada del puro sujeto y de la pura objetividad es un dogmatismo del pensamiento» *(I fondamenti filosofía del XX secolo* en *Ermeneutica e metodica universale,* cit., p. 133). En cambio, según Gadamer, aquello que garantiza al *Zusammengehörigkeit* (copertenencia) y la *Entsprechung* (correspondencia) de lo subjetivo y de lo objetivo no es Dios o el Espíritu, sino el lenguaje mismo: «El lenguaje es un medio en el cual yo y mundo se conjugan, o mejor se presentan en su originaria congeneridad: ésta es la idea que ha guiado nuestra reflexión» *(VM,* p. 541).

Esta absolutez y centralidad del lenguaje, que hace de él «el acaecer de la historia misma» (cfr. W. SCHULZ, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers,* en AA. Vv., *Hermeneutik und Dialektik,* Tubinga, 1970, II, ps. 308-11) no excluye sin embargo su finitud, esto es, el hecho de que la mediación realizada por él es algo abierto y nunca acabado. En efecto, el hombre, como ya sabemos, no llega nunca, según Gadamer, a abarcar la *totalidad* del lenguaje (y por lo tanto del ser), en cuanto toda enunciación, aun sucediendo en el lenguaje y por medio del lenguaje, no agota nunca la vida global del lenguaje mismo. Es más, puesto que el horizonte último del lenguaje se destaca siempre en una ulterioridad inalcanzable, el proceso de autodesvelamiento del ser en el lenguaje es un proceso sin fin (cfr. F. BIANCO, *Storicismo ed ermeneutica,* cit., p. 231). Entre los críticos que más han insistido sobre el hecho de que el lenguaje, para Gadamer, es absoluto y finito, o mejor absoluto precisamente en cuanto finito, recordamos a O. Pöggler (recensión a la 1ª ed. de *VM,* en «Philosophischer Literaturanzeiger», 1963, fasc. 1, p. 8) y G. Vattimo. «La mediación total constituida por el lenguaje —escribe este último— es total (o sea sin residuos, sin exterioridad entre yo y el mundo) precisamente en la medida en que no puede nunca llegar a ser total en el sentido de estar concluida. Una mediación total como concluida (el saber absoluto de Hegel) presupondría siempre una originaria extrañeidad que puede ser superada de una vez para siempre por una apropiación definitiva. Pero si yo y mundo son totalmente mediados en la unidad del lenguaje, el movimiento de uno nunca es escindible del movimiento del otro; no puede haber un punto de llegada representado por una apropiación última, puesto que ésta siempre se ha producido y, al mismo tiempo, se sigue produciendo continuamente *(Introducción* a *VM,* p. xxvi).

En el ámbito del «pliegue ontológico» *(VM,* p. 544) asumido por su problemática especulativa, Gadamer, en las últimas páginas de *Verdad y método,* intenta una síntesis de su pensamiento a la luz del concepto metafísico de lo *bello,* asumido, tras la estela de un antiguo filón de pensamiento que va desde Platón a la Escolástica, como una noción ontológica de alcance *universal, capaz* de aclarar definitivamente la estructura de la comprensión y de la verdad. Después de haber recordado que lo

bello posee tradicionalmente los caracteres del "suceso" y de la "inmediatez", en cuanto, teniendo «el modo de ser de la luz» *(Ib.,* p. 550), no representa algo de lo que el individuo *dispone*, sino algo que él se *impone* (la belleza es auto-evidencia). Gadamer declara que la experiencia hermenéutica tiene la misma estructura ontológica que la experiencia de lo bello. De este modo, él no hace más que subrayar otra vez aún: 1) que el comprender implica una preeminencia de la cosa misma sobre el sujeto, o sea un carácter «eventual», gracias al cual «quien comprende está siempre en un suceder en el cual se hace valer un determinado sentido» *(Ib.,* p. 558); 2) que el concepto de verdad subyacente en la experiencia hermenéutica implica un tipo de encuentro con los textos el cual, análogamente al tipo de encuentro con la belleza («Las cosas bellas son aquellas cuyo valor resplandece de por sí», *Ib.,* p. 154) tiene el significado del encuentro con algo que se auto-impone como tal.

En otros términos, retomando «un antiguo aspecto constitutivo de la verdad» en antítesis al «moderno metodologismo científico» *(Ib.,* p. 552), nuestro autor da a entender que la verdad no es el resultado de una conquista «metódica» mensurable y demostrable objetivamente, sino el fruto de una autopresentación extra metódica de la cosa *(Sache)* al sujeto: «Cuando entendemos un texto, el significado del mismo se nos impone exactamente igual como nos somete a lo bello» *(Ib.,* p. 558), «Toda la dignidad de la experiencia hermenéutica... nos ha parecido que reside en el hecho de que en ella no hay un dato que se trate simplemente de coordinar con el resto de nuestro conocimiento, sino que aquello del pasado que nos viene al encuentro nos *dice* algo. La comprensión no realiza por lo tanto su perfección en una virtuosidad técnica... Es, en cambio, experiencia auténtica, o sea encuentro con algo que se hace valer como verdad» *(Ib.,* p. 557). El concepto de la verdad como eventualidad extrametódica —y por lo tanto como hacer de la cosa misma— es expresado por Gadamer también mediante el concepto de «juego», entendido (§968) como un proceso que posee una primacía respecto a sus protagonistas, los cuales están substancialmente apresados en su dinámica intrínseca. En otros términos, con la idea de juego Gadamer intenta insistir en el hecho de que la verdad y el lenguaje (en el cual ella se encarna y vive) son «sucesos» de los cuales el hombre no es el sujeto o el dueño, como piensa la insolencia filosófica de los modernos, sino el simple *instrumento.* En efecto, en el «juego» de la verdad y del lenguaje, *quien* juega verdaderamente, según nuestro autor, no es el hombre, sino la verdad y el lenguaje: «Conformemente a esto, tampoco aquí se debe hablar tanto de un jugar *con* el lenguaje o con los contenidos de la experiencia o de la transmisión histórica, cuanto del juego que juega el lenguaje *mismo» (Ib.,* p. 558; cursivas nuestras). En conclusión, para Gadamer, como también para Heidegger, *die Sprache spricht* (y, con él, la verdad) — no

el hombre. En efecto, para este último la verdad no es tanto un «aferrar» *(begreifen, con-cipere)* cuanto un «habitar» o un «pertenecer» a alguna cosa (= el ser-lenguaje encarnado en las diferentes comunidades y tradiciones históricas) que se manifiesta a través de una serie in-finita de «mensajes» y de «voces».

978. GADAMER: PRESUPUESTOS Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS DE LA HERMENÉUTICA: EL PUNTO DE VISTA DE LO FINITO Y EL RECHAZO DEL SUBJETIVISMO MODERNO. LA «PERTENENCIA» Y EL «JUEGO» COMO METÁFORAS ÚLTIMAS DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUNDO.

Llegados al término de la construcción especulativa de Gadamer, puede ser útil, a fines de una mejor comprensión *global* de ella, observar «panorámicamente» sus momentos esenciales a la luz de los que creemos que son los presupuestos y las consecuencias filosóficas de fondo: 1) la ontología de la finitud, heredada del primer Heidegger (y en parte de Kant); 2) el rechazo del subjetivismo moderno heredado del último Heidegger (y en parte de los Griegos y de Hegel).

La idea de la finitud *(Endlichkeit)* de nuestro existir y del nuestro comprender, o sea la conciencia de que «toda expectativa y todo proyecto de los seres finitos son finitos y limitados» *(VM,* p. 413), constituye un auténtico «hilo rojo» de la meditación hermenéutica de Gadamer, que cruza sus principales temáticas. Explicando él mismo el origen *heideggeriano* de dicha idea —sobre la cual han insistido después los críticos— Gadamer ha subrayado varias veces la originalidad y la importancia de la «Hermeneutik der Faktizität» desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo:* «No era el puro cogito entendido como estructura esencial de la universalidad lo que debía constituir la base de la problematización fenomenológica, sino la insondable e indeducible efectividad del ser-aquí, la existencia: una idea tan audaz como difícil de desarrollar en sus consecuencias» *(VM,* ps. 300-01). Desde el punto de vista histórico-temporal, que es el que importa a Gadamer, la efectividad del ser-aquí significa que el *Dasein* es un proyecto-dado que puede avanzar hacia el futuro sólo en cuanto es ya desde siempre, y ante todo pasado: «El alcance de una doctrina existencial como la del ser-dado —de la *Geworfenheit*— está precisamente en el enseñar cómo el ser-aquí que se proyecta hacia el propio "saber-ser-aquí" futuro, es un ser que desde ahora ha sido, de modo que todos los comportamientos libres frente a sí mismo chocan y se detienen en presencia de la efectividad de su ser» *(Martin Heidegger e il significato della sua «ermeneutica dell'effettività» per le scienze umane,* en *Il problema della coscienza storica,* cit., página 58).

El heideggeriano ser-dados en el *mundo* equivale por lo tanto, en Gadamer, a nuestro concreto ser-dados en la *historia,* por lo cual finitud *e* historicidad, hermenéuticamente hablando, son conceptos idénticos: «Limitación significa temporalidad, y así la "esencia" del Ser-aquí es su historicidad» *(I fondamenti filosofici del XX secolo,* cit., p. 140). En otras palabras, declarar que el hombre puede ser comprendido sólo en base a su finitud constitutiva, significa decir, para nuestro autor, que el hombre «está en la historia *y* sólo puede ser radicalmente comprendido en su ser mismo a través del concepto de historicidad» *(La continuitá della storia e Vattimo di esistenza,* en *Ermeneutica e metodica universale,* cit., p. 226). Tanto es así que Gadamer utiliza a menudo términos combinados como «finitud histórica», «ser histórico-finito», etc., reconociendo en la estructura ontológica designada por ellos, la realidad de fondo de nuestra condición: «Es obvio que no puede haber ninguna actividad histórico-finita del hombre que consiga cancelar completamente las huellas de esta finitud humana» (VM, p. 332). Como se ha visto, este concepto de finitud histórica representa el perno de la rehabilitación gadameriana de los prejuicios (cfr. §970) y de la tradición (§971). En efecto, precisamente porque el hombre no es un ser infinito y autocreador, sino un proyecto-dado, su razón será la fuerza «habitada» por una serie de prejuicios que atestiguan su pertenencia concreta a un determinado universo histórico (KM, ps. 324-25), y su ser-en el-mundo será, de hecho, un ser-en la-tradición (VM, p. 329). El concepto de finitud histórica representa también la llave maestra de la doctrina gadameriana del saber, centrada toda en el conocimiento, por parte del hombre, del su «ser dueño del tiempo y del futuro» (KM, p. 413) y en el rechazo explícito de toda forma de filosofía absoluta, que olvida la datidad del entender, o sea el hecho de que la conciencia de la determinación histórica es «más ser que consciencia» *(Mehr Sein als Bewusstsein),* más históricamente determinada que consciente de su misma determinación (cfr. *Kant e la filosofía ermeneutica,* en «Rassegna di teología», 1975, p. 223). La idea de la finitud como una barrera insuperable, inexorablemente interpuesta a la consecución de un punto de vista total sobre la historia, sirve, por lo tanto, de auténtico *leit-motiv* de la obra de Gadamer, cuyas figuras polémicas recurrentes son en efecto «la totalizante reflexión del espíritu» (KM, p. 301), la «superación de nuestra finitud en la infinidad del saber» *(Ib.,* p. 396), la «omnipresencia del saber histórico del espíritu» *(Ib.),* la «total mediación entre ser y pensamiento» *(Ib.,* p. 526), el «auto desplegamiento dialéctico del Espíritu del cual habla la filosofía de Hegel» *(Ib., p.* 358), la «presuposición del saber infinito» *(Ib,* p. 539), etc.

Esta polémica contra el absolutismo metafísico, encarnado sobre todo por Hegel, recibe un influjo explícito del criticismo kantiano, mediado

por la ontología de la finitud de Heidegger. Gadamer está convencido de que en la base del distanciamiento entre Heidegger y Husserl está Kant. Obviamente no un Kant interpretado fichtianamente e idealísticamente, o sea a la luz de la deducción de las categorías del Yo, sino un Kant que al concebir el conocimiento como síntesis de espontaneidad y de receptividad (cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929) había llegado a individuar la dependencia del intelecto respecto a *los datos* de la sensibilidad, y por lo tanto la finitud de los poderes mentales del hombre (cfr. *Kant e la filosofía ermeneutica,* cit). También Gadamer se remite a Kant. Es más, respecto a Heidegger, su unión con el filósofo del límite es aún más marcada, puesto que él declara que considera plenamente válida la conclusión anti-metafísica de la *Crítica de la razón pura:* «Acepto completemente la crítica kantiana de la razón pura —escribe nuestro autor en el prefacio de la segunda edición alemana de su obra— y... considero aquellas aserciones que, sólo de un modo dialéctico, van del finito al infinito, del objeto de la experiencia al estar en sí, de lo temporal a lo eterno, como puras expresiones de conceptos límite, de los cuales la filosofía no puede obtener ningún conocimiento auténtico» *(VM,* p. 15; cfr. también *Hermeneutik und Historismus* en «Philosophische Rundschau», 1961, ps. 241-76, y *Die phänomenologische Bewegung, Ib.,* 1963, ps. 1-45).

Una persuasión substancialmente repetida en *Los fundamentos filosóficos del siglo XX,* donde Gadamer muestra que considera obligada y normativa la distinción kantiana entre pensar y conocer, considerándola como un correctivo metódico permanente a las pretensiones de la metafísica de proceder *más allá* de la experiencia: «El segundo *partner* de este diálogo por encima de los siglos me parece que es, como antes, Kant, por el hecho de que ha fijado de una vez para siempre la diferencia entre representarse *(Sichdenken)* y conocer *(Erkennen),* y, como me parece, de modo obligado. El conocer puede contener también otra cosa, además del modo de conocimiento de la ciencia natural matemática y su modo de elaboración de la experiencia, que Kant tenía entonces bajo su atención; en todo caso, el conocimiento es algo distinto respecto a todo representarse, al cual ninguna experiencia ofrece una base de legitimación. Esto me parece que Kant lo ha aclarado» (ob. cit., p. 143; trad, modificada, cfr. P. DE VITIIS, ob. cit., ps. 203-04). Todo esto, si por un lado atestigua que Kant y Hegel son «los dos polos entre los cuales se debate continuamente la filosofía hermenéutica» (R. DOTTORI, *Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polémica tra Gadamer e Habermas,* cit., p. 569, nota 2), por otro lado explica por qué las diferentes objeciones «hegelianas» a Gadamer, que solicitan un paso de la historicidad a la historia universal (§976), están inexorablemente destinadas a caer bajo los golpes del irrenunciable kantismo (o «polo kantiano») de

nuestro autor y acaban por situarse en la antítesis frontal con aquel principio de la finitud del comprender que representa el *a priori* mismo de todo esfuerzo interpretativo y de toda investigación filosófica: «la universalidad de la experiencia hermenéutica no podría ser, en principio, accesible a un espíritu infinito que desarrolla por sí mismo todo aquello que tiene un sentido, todo ..., y piensa todo lo pensable en su perfecta autotransparencia. El Dios de Aristóteles (y también el espíritu hegeliano) ha dejado ya a sus espaldas la "filosofía", este movimiento de la existencia finita. Ninguno de los dioses filosofa, dice Platón» (VM, p. 554).

El otro *lei-motiv* de la hermenéutica filosófica de Gadamer es la polémica anti-subjetivística y el rechazo de la mentalidad conciencialística moderna (cfr. P. FRUCHON, *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H. G. Gadamer,* en «Archives de Philosophie», 1973, n. 4 y 1974, ns. 2, 3 y 4). También en este caso, la influencia determinante procede de Heidegger, y de su destrucción crítica de los conceptos de «subjetividad» y de «consciencia» (cfr. *Ifondamenti filosofici del XX secólo,* cit., ps. 131-32). Destrucción ya empezada en *Sein und Zeit* y llevada a sus extremas consecuencias con la *Kehre,* de la cual Gadamer ha sacado *una forma mentis* «ontocéntrica» opuesta a aquella «subjetocéntrica» de la modernidad, que ha caracterizado en profundidad el paisaje conceptual de su filosofía: «Por lo que se refiere al contenido —puntualizará el filósofo en una entrevista de 1981— es el "segundo Heidegger", no el "primero", aquel que ha ejercido una fascinación sobre mí» *(Interpretazione e veritá. Colloquio con Adriano Fabris,* en «Teoria» II, 1982, p. 167). Este reclamo al Heidegger «ontológico» está acompañado de una recuperación de la herencia del pensamiento griego, al cual el mismo Heidegger, más allá del paréntesis subjetivístico de la filosofía moderna, se ha remitido substancialmente, llegando a la superación «de los conceptos guía de la moderna filosofía del conocimiento» y de los residuos gnoseológicos de la fenomenología (cfr, *Soggettivitá e intersoggettivita nella prospettiva di Heidegger,* trad, ital., «Metaphorein», 1978, n. 4, p. 33). En efecto, escribe Gadamer, evidenciando la importancia normativa de la mentalidad antisubjetivística de los Griegos, «Respecto a nosotros que estamos envueltos en las aporías del subjetivismo, los griegos se encuentran en ventaja, cuando se trata de concebir las potencias supersubjetivas que dominan la historia. Ellos no se esfuerzan en basar la objetividad del conocimiento partiendo de la subjetividad y a la luz de ella. Su pensamiento se reconoce en cambio desde el principio como un momento del ser mismo» *(VM,* p. 526). Análogamente, en *Los fundamentos filosóficos del siglo XX,* después de haber recordado «la presencia de los griegos en el pensamiento actual», vistos como *partners* de un diálogo filosófico «llevado a través de los siglos»,

Gadamer sostiene que «ellos han hecho posible la investigación de los fenómenos... sin caer, con esto, en las aporías del subjetivismo moderno» (ob. cit., p. 143).

Junto a Heidegger y a los Griegos, el otro tercer punto básico de referencia de la polémica antisubjetivística de Gadamer es Hegel. Obviamente, no el Hegel filósofo de la autoconsciencia absoluta, en la cual se resuelve todo el ser, sino el Hegel: a) crítico del espíritu subjetivo y b) teórico de la dialéctica. Por cuanto se refiere al primer punto, Gadamer declara que la superación hegeliana del espíritu «subjetivo» en «objetivo» constituye un «permanente valor de verdad» *(VM,* p. 129) de la obra del filósofo alemán: «La filosofía de Hegel ha abierto a la realidad social del hombre un itinerario de autocomprensión, en cuya línea nos encontramos aún hoy, en cuanto ella sometía el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita» (I *fondamenti filosofici del XX secolo,* cit., p. 124), «el concepto del espíritu, tal como Hegel lo ha recogido y despertado a una nueva vida de la tradición cristiana del espiritualismo, está siempre en la base de toda la crítica del espíritu subjetivo, que nos ha sido impuesta como tarea de la experiencia histórica de la época post-hegeliana» *(Ib.,* p. 144). Critica que, con el desmantelamiento de las certezas consciencíales llevado a cabo por los llamados "maestros de la sospecha" —desde Marx hasta Freud— ha alcanzado, más allá de Hegel y contra el propio Hegel, formas extremas de desarrollo: «El inconsciente (en Freud), las condiciones de producción, su importancia determinante para la realidad social (en Marx), el concepto de la vida y su "labor de formación de pensamiento" (en Dilthey y el historicismo), el concepto de la existencia, como ha sido desarrollado de una vez para siempre por Kierkegaard contra Hegel: todos estos son puntos de vista de la interpretación, esto es, modos de remontarse más allá de cuanto se entiende en la conciencia subjetiva...» *(Ib.,* p. 131). Itinerario que culmina en Nietzsche, el cual «rompe una máscara tras otra al yo, hasta que al final no nos queda ya ninguna máscara, pero tampoco ningún yo» *(Ib.,* p. 130). Por cuanto se refiere al segundo punto, Gadamer considera que el antisubjetivismo hegeliano tiene su culminación en la noción de la dialéctica como «actuar de la cosa misma», según un concepto que el filósofo idealista habría derivado de la especulación griega («Quien quiere aprender de los Griegos —escribe Gadamer en *VM,* p. 526— pasa siempre por la escuela de Hegel»).

Heidegger, los Griegos y Hegel representan por lo tanto algunos teóricos de aquella *primacía de la cosa sobre el sujeto* que Gadamer no ha dejado de defender en toda su obra, mostrando a la cosa *en acto* en los diferentes campos de la experiencia humana. En el arte, por ejemplo, la primacía de la cosa se manifiesta en la autonomía y en la transcendencia de la obra respecto a quien la produce y a quien la disfruta (§968).

En la historia, la primacía de la cosa se manifiesta en la «fuerza» o en la «potencia» *(Mecht)* como escribe a veces Gadamer— con la cual la tradición se impone desde siempre al individuo (§971), o, más en general, con la acción determinante que el curso histórico ejerce sobre los sujetos que viven en él: «precisamente ésta es la fuerza de la historia respecto a la conciencia finita del hombre: ella triunfa incluso donde el hombre, por su fe en el método, niega su propia historicidad» *(Ib.,* p. 351). Una fuerza que coincide, en última instancia, con la *Wirkungsgeschichte* misma (§966). En la historiografía la primacía de la cosa se manifiesta en la prioridad del interpretado sobre el interpretante, en cuanto la pregunta que el sujeto hace al pasado es ya la respuesta a una pregunta más originaria que el pasado mismo le hace (§975). En el análisis de los textos (§874) la primacía de la cosa se manifiesta en la necesidad de captar la cosa *(Sache)* que está en ellos, independientemente de lo vivido subjetivo y mental de su autor: «Comprender aquello que alguien dice significa enterarse sobre la cosa y no transferirse en él y repetir en sí sus *Erlebnisse (Ib.,* p. 441). En el diálogo la primacía de la cosa se manifiesta en el salir a la luz, más allá del específico opinar de los diversos interlocutores, de un logos *universal* que los iguala (§976).

En el lenguaje, la primacía de la cosa sobre el sujeto depende del hecho de que no es el individuo quien dispone de la lengua, sino viceversa (ver más abajo). En relación con la verdad, la primacía de la cosa nace del hecho de que la verdad no se identifica con el conjunto de los esfuerzos subjetivos y «metódicos» dirigidos a capturar el «objeto», sino con el extra-metódico llegar a expresión del ser mismo (§977) a través de un tipo de conocimiento en el cual se produce la completa subordinación del comprender a lo comprendido: «Quien comprende está siempre en un suceder en el cual un determinado sentido se hace valer» *(Ib.,* p. 558); «llegamos en un cierto sentido demasiado tarde si queremos saber aquello que debemos o no debemos creer» *(Ib.,* ps. 558-59). Un tipo de conocimiento que Gadamer piensa según el modelo griego de la *theoría,* o sea de la visión-participación en un acontecimiento por el cual estamos «tomados». Como es sabido, el concepto antiguo de teoría, entendida como participación en la procesión del dios, implicaba, por parte de los *theorói,* esto es de los que formaban parte de una delegación enviada a la fiesta, un «mirar participando», que suponía, en relación con el acontecimiento, más un pertenecer que un poseer: «La *theoría* no es pensada... ante todo como un modo de determinarse del sujeto, sino que es vista ante todo en referencia a aquello que el sujeto contempla. La *theoría* es participación real, no un hacer sino una situación pasiva (pathos), esto es, el ser tomado y como raptado por la contemplación» *(Ib.,* p. 157). «Este era para los Griegos el dominio de la *theoría* y *theoría* para ellos era el ser confiados a algo que, sobreviniendo con su presencia, se

ofrece a todos como un don común» *(Vernunft im Zeitealter der Wissenschaft,* Frankfurt, 1976, p. 64; trad, ital., Genova, 1982, p. 58).

Gadamer sintetiza esta multiforme primacía de la cosa sobre el sujeto mediante el concepto general de «pertenencia», que remite a una situación en la cual (§976) el sujeto es sólo una parte o un momento de la cosa misma (tanto es así que refiriéndonos a los orígenes *latinos* y jurídicos del término «pertenencia» con el cual se traduce el alemán *Zugehörigkeit,* podríamos decir que el sujeto para nuestro autor, es en el fondo una «propiedad» de la Cosa que, a través de él mismo, se revela). Sosteniendo que el individuo «pertenece» a la obra, a la historia, a la verdad, etc. Gadamer, por lo tanto, ha querido remarcar su manera antisubjetivística de considerar las relaciones hombre-mundo. En síntesis, como puntualiza Vattimo, «la relación de "pertenencia" del intérprete receptor de la obra de arte como *Spiel,* después de haber llegado a ser el tipo de relación de pertenencia del hombre con la historia, se convierte finalmente en el modelo de la relación misma con el ser» *(Estética ed ertneneutica in H. G. Gadamer,* cit., ps. 126 y sgs.).

Al concepto de pertenencia se liga estrechamente el de «juego». En efecto, la pertenencia del sujeto a la cosa tiene la forma concreta de la participación en un proceso que posee, respecto a sus protagonistas, supremacía explícita en cuanto ninguno de ellos, como hemos visto (§968), «puede realmente determinar a su placer su marcha o puede actuar y dirigir sus propios actos independientemente de la marcha del juego mismo, sino que todos se encuentran implicados en un proceso que los transciende en su singularidad, incluso si no vive más que en la actividad de éstos» (V. VERRA, *Introducción* a *Il problema della coscienza storica,* cit., p. 19). El alcance anti-subjetivístico, anti-consciencialístico y antihumanístico del modo gadameriano de entender el juego encuentra una ejemplificación paradogmática en la doctrina hermenéutica del lenguaje. En su ya mencionado *Mensch und Sprache,* que constituye uno de los documentos más importantes de la filosofía hermenéutica del lenguaje, Gadamer, después de haber insistido en la substancial bancarrota del pensamiento occidental frente al fenómeno lingüístico (ob. cit., p. 108) escribe que «En el fondo de todo el pensamiento moderno estaba siempre el signo cartesiano de la conciencia como autoconciencia. Este inquebrantable fundamento de toda certidumbre, el más cierto de todos los hechos, esto es, el hecho de que yo me conozco a mí mismo, constituyó, para el pensamiento de los tiempos modernos, la regla para todo aquello que fue sobretodo capaz de satisfacer la pretensión de conocimiento científico» *(Ib.,* p. 110). En realidad, replica nuestro autor, el lenguaje «está siempre sobre nosotros» y la conciencia de cada uno no es en absoluto «la regla en la cual su ser pueda ser conmensurado» *(Ib.,* p. 113). En efecto, aunque no existe *sin* la conciencia, el lenguaje no existe *como* con-

ciencia. Es más, Gadamer declara que el lenguaje, además de ser irreductible a lo vivido conciencial del individuo, goza, sobre él, de una indiscutible primacía.

Nuestro autor ilustra esta «supremacía» de la lengua sobre la subjetividad del hablante mediante tres modos o caracteres de fondo del lenguaje. En primer lugar, a la lengua le pertenece un «olvido existencial de sí misma» en «cuanto más la lengua es viva ejecución, tanto menos se es consciente de ella» *(Ib.,* p. 114). Tanto es así que «Ningún individuo... si habla, tiene una conciencia de su hablar» *(Ib.,* p. 113). En segundo lugar, la lengua «no pertenece a la esfera del Yo sino a la del Nosotros» *(Ib.,* p. 114), puesto que «quien habla una lengua que nadie entiende, no habla. Hablar significa hablar a alguien» *(Ib.).* En otros términos, la naturaleza propia de la lengua es el discurso, que Gadamer articula mediante la noción de juego. En efecto, el lenguaje, considerado en su concreta ejecución discursiva, implica siempre un tipo de «rapto» lúdico, en el ámbito del cual deja de ser determinante «la voluntad del individuo» *(Ib.,* p. 115) y es preponderante, en cambio, la dinámica propia del suceso lingüístico. Esto explica por qué en una nota del *Prefacio* a la segunda edición de *Verdad y método* (cfr. también I *fondamentifilosofici del XX secolo,* ps. 142-43) Gadamer afirma que considera «del todo legítimo» el concepto de «juegos lingüísticos» *(Sprachpiele)* elaborado por el segundo *Wittgenstein,* cuyo pensamiento, ya alejado del intento de «idealización lógica del lenguaje» aún presente en el *Tractatus,* le parece ahora sorprendentemente cercano al del segundo Heidegger, y revelador de una singular convergencia de resultados y de tendencias entre dos tradiciones especulativas tan antitéticas como la fenomenología transcendental y el positivismo anglosajón *(Die phänomenologische Bewegung,* en *Kleine Schriften III. Platón, Husserl, Heidegger,* Tubinga, 1972, ps. 184-86; sobre los puntos de contacto entre la hermenéutica de Gadamer y la filosofía del segundo *Wittgenstein* cfr., por ejemplo, H. ALBERT, *Per un razionalismo critico,* cit., ps. 177-83; V. VERRA, *Ontologia e ermeneutica in Germania,* en «Rivista de sociologia», 1973, ps. 111-40; P. DE VITIIS, *Ermeneutica e sapere assoluto,* cit., páginas 170-81).

En tercer lugar, la lengua presenta el carácter de la «universalidad» en el sentido ya aclarado (§975 y §976). En todas sus dimensiones, el lenguaje es por lo tanto, una entidad que va más allá del sujeto y que se deja describir, en definitiva, con el término de «juego». Pero decir que el lenguaje es juego significa afirmar que la situación lúdica representa la metáfora última de nuestro comercio con el mundo, es más, la metáfora misma del mundo — concebido *como juego infinito,* o sea una inacabable autorrepresentación o automanifestacíón *(Selbstdarstellung)* del ser en el lenguaje.

De este juego cósmico que es el darse histórico-lingüístico del ser, el hombre es indudablemente uno de los jugadores o de los participantes, pero no, desde luego, el autor o el conductor. En efecto, el «sujeto» o el «señor» del juego (Gadamer utiliza justamente *estas* expresiones (cfr. *VM,* ps. 133, 135, 137 y 138) no son nunca los jugadores, sino el juego mismo, o sea el ser o el lenguaje mismo: «es más bien el juego mismo quien juega, incluyendo en sí a los jugadores y haciéndose él mismo el auténtico *subjectum* del juego» *(Ib.,* p. 558). Esta *forma mentis* «anti-sujetocéntrica» es de clara ascendencia heideggeriana (nos referimos obviamente al Heidegger *post-Kehre),* incluso si Gadamer, interpretando la revelación del ser en el lenguaje como algo *total* e *interminable* al mismo tiempo, está obligado a marcar las distancias no sólo con Hegel y su doctrina del saber, sino también con Heidegger y su «reductiva» concepción de la historia como olvido del ser *(Semantik und Hermeneutik,* en *Kleine Schriften,* III, cit., p. 259). En efecto, en nuestro autor, nociones como las de «metafísica», de «olvido» y «retorno» del ser son prácticamente ausentes o rechazadas explícitamente.

Esto no quita que también para Gadamer la realidad tienda a configurarse a la medida de un juego del ser (o del lenguaje) consigo mismo. Un juego que tiene lugar a través del hombre, pero del cual él, en última instancia, es sólo un *jugador jugado:* «también aquí no se debe hablar tanto de un jugar con el lenguaje... como del juego que juega el propio lenguaje, el cual se dirige a nosotros, se nos ofrece y se substrae, hace las preguntas y él mismo se da las respuestas, tranquilizándose» *(VM,* p. 558). Este epílogo radicalmente anti-humanístico, que se contrapone a la moderna visión del hombre como «sujeto» y que forma un todo con el mensaje substancialmente ontocéntrico de la hermenéutica gadameriana —según la cual es siempre la realidad de la cosa y no la realidad del sujeto lo que se afirma, y la verdad no es nunca una «construcción» humana sino un hacerse «presente» del ser mismo— encuentra su prólogo en algunos versos de R. M. Rilke, que nuestro autor ha presentado como significativo epígrafe de *Verdad y método,* uniendo en un único círculo de pensamiento, inicio y conclusión de su propia obra. Versos de compleja simbología, pero de los que trasluce, al fin, como todo humano «aferrar» es un saber captar *(Fangen-Können)* un patrimonio *(Vermögen)* que no es del hombre, sino del mundo mismo *(nicht deines, einer Welt),* o sea, hermenéuticamente hablando, del ser-lenguaje, tal como éste vive en sus múltiples y finitas realizaciones temporales.

979. GADAMER: RESULTADOS «PRÁCTICOS» Y «URBANOS» DE LA HERMENÉUTICA. LA RAZÓN EN LA EDAD DE LA CIENCIA.

El epílogo anti-subjetivístico de la hermenéutica de Gadamer, del cual se ha hablado en el párrafo anterior, se sitúa en aquel amplio frente de las filosofías anti-humanísticas y anti-concienciales contemporáneas, cuyo horizonte común es la descentralización de la conciencia y la búsqueda de puntos de vista «más allá del sujeto». Un frente filosófico que tiene una influencia explícita de Heidegger y que encuentra en el estructuralismo francés, activo precisamente en los mismos años en que salía *Wahrheit und Methode* (cfr. la apreciación de Gadamer en relación con Lacan, en *Retorica, ermeneutica e critica della ideología,* cit., p. 72), otras de sus manifestaciones típicas. El pensameinto de Heidegger sufre, sin embargo, según una feliz expresión de Habermas, un llamativo proceso de «urbanización», tendente a dejar a sus espaldas los filosofemas más esotéricos y anti-urbanos del pensador de la *Kehre,* empezando por su polémica contra la modernidad (cfr. J. HABERMAS, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz,* 1979, trad, ital., en «aut-aut», 1987, ns. 217-18, ps. 21-28).

En el ámbito de este proceso de «urbanización» de la hermenéutica, Gadamer ha ido acentuando progresivamente algunos tenias característicos de su obra. En primer lugar, en los escritos posteriores a *Verdad y método,* ha retomado y desarrollado la conexión heideggeriana entre ser y lenguaje «en una dirección en la cual se acentúa cada vez más intensamente el polo del lenguaje respecto al del ser» (G. VATTIMO, *La fine della modernitá,* Milán, 1985, p. 138). Paralelamente, ha ido subrayando de un modo cada vez más acentuado el hecho de que el lenguaje «se da» sólo dentro de comunidades históricas concretas, bajo la forma de logos-conciencia común subyacente al entenderse social *(sozialer Einverständnis)* de individuos pertenecientes a una misma tradición o a un mismo *ethos.* En segundo lugar, ha insistido de un modo cada vez más resuelto sobre la capacidad *universal* de la hermenéutica, mostrando cómo ésta abarca los diferentes campos de lo humano y de la sabiduría, los cuales hospedan, en su interior, una serie de inacabables problemas interpretativos. En tercer lugar, ha enfocado cada vez mejor la capacidad *práctica* de la hermenéutica y del saber en general, en conformidad con el principio según el cual «La cienca no es una quintaesencia anónima de verdad, sino una posición humana frente a la vida» *(Sulla possibilitá di un'etica filosófica* en *Ermeneutica e metódica universale,* cit., p. 145). Al mismo tiempo ha manifestado un vivo interés por la filosofía moral y por la ética de Aristóteles, viendo, en ella, una respuesta emblemática «a la inquietante pregunta de cómo es posible una ética filosófica, una doctrina humana sobre lo humano, sin llegar a ser un inhumano autoenorgullecimiento» *(Ib.,* p. 161).

En otros términos, persuadido de que la filosofía práctica, aun no pudiendo «substituir» la conciencia moral (cfr. *VM*, p. 364), debe «asumir» su parte de responsabilidad, dentro de los límites del propio saber, en determinar el punto de vista respecto al cual una cosa debe ser preferida a otra» *(L'ermeneutica come filosofía pratica,* en *La ragione nell'eta della scienza,* cit., p. 72), Gadamer ha ido cualificándose como uno de los protagonistas de importancia de aquel debate sobre la llamada «rehabilitación de la filosofía práctica» *(Rehabilitierung der praktischen Philosophie)* que, en Alemania, ha contado con la participación de ilustres estudiosos de historia, filosofía y política (cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofía pratica in Gemiania,* en *Filosofía pratica e scienza política,* Abano Terme, 1980, ps. 11-97); para un examen detenido de la filosofía gadameriana en relación con el modelo aristotélico cfr. A. DA RE, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofía pratica,* cit.). En el ámbito de tal curvatura ética de su propia reflexión, dirigida a explicar el juego de correspondencias entre verdadero-bello-bien al que se alude al final de *Verdad y método* (ps. 541-59), Gadamer ha ido recuperando también la idea de «retórica», entendida como arte de la persuasión mediante los discursos, y por lo tanto como un típico saber *extra-metódico* basado en lo verosímil y lo probable, esto es, en nociones que representan el equivalente de *la phronesis* aristotélica, la cual, rechazando el carácter apodictico de las demostraciones, se llama más bien a la «sabiduría» y al «buen sentido», admitiendo, desde el principio, el carácter problemático y transitorio de sus propios resultados.

Este resultado práctico-retórico de la hermenéutica, que parte, al modo de los griegos, de una concepción del filosofar como «ejercicio en la comunidad y para la comunidad» (G. SANSONETTI, ob. cit., p. xi), está estrechamente ligado, en el último Gadamer, a una reflexión sobre el deber de la razón en la edad de la ciencia. Una reflexión que nace de la conciencia de la no preparación de la humanidad contemporánea para afrontar los problemas sociales, políticos y éticos ligados al desarrollo técnico y científico actual (cfr. *Theorie, Technik, Praxis,* en *Kleine Schriften,* IV, cit.). En efecto, convencido de que la razón no debe reducirse a pura racionalidad instrumental y eficientística (ya en una nota de *Verdad y método,* p. 322, él había declarado creer «justo» el análisis seguido por Horkheimer y por Adorno en la *Dialettica dell' illuminismo),* Gadamer llama a una «racionalidad responsable» *(die verantwortliche Vernünftigkeit)* capaz de arriesgar fines y objetivos, esto es, de soldar el ejercicio del intelecto a la praxis concreta del vivir incidiendo en los grandes retos del momento histórico presente (cfr. *Über die Macht der Vernunft,* en AA. Vv., *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2-9 September 1968,* Viena, 1971, ps. 28-38). En consecuencia, insertándose en aquel particular filón del pensamiento actual

que intenta responder a las diferentes expresiones del irracionalismo del novecientos mediante una llamada, diversamente comprendida, a la razón y a sus poderes, Gadamer desea la aparición de nuevas formas de racionalidad humana, haciéndose paladín de una razón «anticientifista» (no «anticientífica»), que, aun reconociendo a la ciencia una función peculiar, lucha contra sus tentaciones absolutísticas y sus pretensiones de identificarse con todo lo que se puede saber. Una razón, en suma, adversa a cualquier forma de dogmatismo y abierta al reconocimiento de los derechos de aquella «conciencia común» (concretizada en la tradición viviente de los pueblos) que hace orientación ética sobre los usos y los desarrollos de los resultados de la ciencia.

Esta llamada a una racionalidad «práctica», que, aunque nutrida y substanciada de tradición, se extiende, a través del diálogo interpersonal, a la conquista de una «nueva» sabiduría adecuada a la era de la técnica y capaz de sugerir una prudente elección de lo «factible» *(das Tunliche),* está acompañada de una lúcida llamada a la solidaridad planetaria: «Estamos aún muy lejos de haber tomado todos conciencia de que está en juego nuestro mismo destino sobre la tierra y que nadie podrá sobrevivir, igual que como después del insensato uso de las armas atómicas, si la humanidad no aprende, al cabo de una serie de experiencias históricas sembradas quizás de aún muchas, muchas crisis y de mucho, y mucho dolor, a reencontrar, bajo el estímulo de la necesidad, una nueva solidaridad. Nadie sabe cuánto tiempo nos queda aún. Pero quizás tiene razón aquel principio que dice: para la razón nunca es demasiado tarde» *(Che cos'é la prassi? Le condizioni di una ragione saciale,* en *La ragione nell'eta della scienza,* cit., p. 51).

980. RECORRIDOS ALTERNATIVOS DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA.

La tesis según la cual *Verdady método* de Gadamer representaría «la mayor elaboración filosófica de la hermenéutica del novecientos» (E. D. HIRSCH) no implica obviamente una especie de reducción-identificación de la hermenéutica actual con Gadamer. En efecto, antes, al mismo tiempo y después de Gadamer la hermenéutica de nuetro siglo se ha expresado también en *otras* figuras y en *otras* direcciones de investigación. Tanto es así que hoy, más que de «hermenéutica» en singular, se debería hablar de «hermenéuticas» en plural, o sea de una multiplicidad de «teorías interpretativas de la interpretación», diversas y a veces opuestas entre sí, que van por ejemplo del «personalismo ontológico» de L. Pareyson a la hermenéutica «materialística» de H. J. Sandküler. Es más, como ya se ha mencionado (§965), la hermenéutica ha llegado a ser una espe-

cie de fondo común del pensamiento actual y su área de expansión e influencia aparece por todas partes en rápido aumento.

En estos últimos párrafos, nos ocuparemos de figuras de relieve de la actual teoría de la interpretación. La primera es la de *E. Betti,* que encarna el frente objetivístico y metodológico (y por lo tanto anti-heideggeriano y anti-gadameriano) de la teoría de la interpretación; la segunda es la de *L. Pareyson,* que representa el ejemplo de una hermenéutica orientada personalísticamente y ontológicamente; la tercera es la del francés *P. Ricoeur,* que expresa las exigencias de una hermenéutica abierta a las sugerencias más avanzadas del pensamiento y de la cultura actuales. Por otro lado trataremos de delinear *algunas* de las *líneas de tendencia* de la hermenéutica actual, sin ambiciones de plenitud y sin pretensiones de presentar tipologías fijas o casillas rígidas de adscripción, sino más bien conscientes del carácter unilateral y provisional de la puesta al día que proponemos, la cual se limita a trazar un posible «mapa de las direcciones» de un debate aún abierto.

981. BETTI.

EMILIO BETTI, nació en Camerino en 1890. Después de conseguir la licenciatura en Jurisprudencia (1911) y en Letras Clásicas (1913), enseñó historia y filosofía en los "Licei". Posteriormente fue docente de materias jurídicas en varias universidades italianas, y desde 1947, en Roma. En cualidad de *Gastprofessor* y *Visiting Professor* dio cursos en los ateneos de Frankfurt, Bonn, Colonia, Hamburgo, Marburgo, El Cairo, Alejandría (Egipto), Porto Alegre, Caracas, etc. En 1955 fundó el «Instituto de Teoría de la Interpretación», en la facultad romana de Jurisprudencia. Murió en Camorciano en el año 1968, dejando una notable cantidad de escritos que testimonian «una erudicción formidable y una cultura de altísimo calibre» (J. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporánea,* cit., p. 58). Entre los trabajos específicamente dedicados a la hermenéutica, recordamos la monumental *Teoría General de la Interpretación* (Milán, 1955) y el ensayo publicado en Alemania *Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenchaften* (Tubinga, 1962, 1972). A diferencia de Heidegger, Bultmann y Gadamer, la hermenéutica de Betti, que se sitúa en la línea de Schleiermacher y de Dilthey, parte de un explícito interés metódico, que pretende «la objetividad de los resultados que se pueden alcanzar con la observación de los cánones de la hermenéutica histórica» *(L 'ermeneutica storica e la storicita dell'intendere,* «Anales de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Barí», 16, 1961, ps. 3-28). en efecto, proponiéndose ofrecer una teoría general de la interpretación capaz de servir de metodología general para

las ciencias del espíritu, Betti va a la búsqueda de un «método» que, evitando entumecimientos acríticos, pueda garantizar la «objetividad» de la interpretación en alternativa al «subjetivismo» y al «relativismo» de las hermenéuticas filosófico-existenciales de origen heideggeriano. Un método que Betti articula substancialmente en cuatro «cánones hermenéuticos fundamentales» que se refieren sea al objeto sea al sujeto de la interpretación.

El primer canon es el llamado «canon de la *autonomía* hermenéutica del objeto, o canon de la inmanencia del criterio hermenéutico» *(Die Hermeneutik als allgemeine*, trad, ital., Roma, 1987, p. 66; *Teoria genérale della interpretazione*, cit., ps. 304-05). Este canon prescribe el respeto de la *alteridad del* objeto respecto al sujeto, en homenaje al dicho de origen jurídico, a menudo mencionado por nuestro autor, según el cual *«sensus non est inferendus, sed efferendus»* (el significado hay que obtenerlo, y no imponerlo). El segundo canon es el llamado «canon de la *totalidad y* coherencia de la consideración hermenéutica» *(L 'ermeneutica come metódica, etc.*, cit., p. 67), cuya función es la de hacer presente la correlación que intercede entre las partes constitutivas del discurso... y su común referencia al todo del cual forman parte o al cual se concatenan: correlación y referencia, que hacen posible la iluminación recíproca de significado entre el todo y los elementos constitutivos» *(Teoria genérale della interpretazione*, cit., p. 308). El tercer canon es el llamado «canon *de la actualidad del entender» (Ib.*, p. 314 y sgs.), según el cual «el intérprete es llamado a recorrer nuevamente en sí mismo el proceso genético, y de este modo a reconstruir desde dentro y a resolver cada vez en su propia actualidad un pensamiento, una experiencia de vida, a través de una especie de *transposición*, en el círculo de la propia vida espiritual, en virtud de la misma síntesis con la cual lo reconoce y reconstruye» *(Ib.)*, obviamente sin perder de vista la autonomía hermenéutica del objeto prevista en el primer punto.

El cuarto canon, el llamado «canon de la *adecuación del entender*, o canon de la recta correspondencia o consonancia hermenéutica», prescribe una apertura «congenial» y «fraterna» del sujeto interpretante respecto al objeto interpretado: «Si es verdad que sólo el espíritu habla al espíritu, también es verdad que sólo un espíritu de igual nivel y congenialmente dispuesto es capaz de entender de un modo adecuado el espíritu que le habla. No basta un interés efectivo por entender, por más vivo que éste pueda ser; se necesita también una *apertura mental* que permita al intérprete situarse en la perspectiva justa, más favorable para descubrir y entender. Se trata... de una actitud, ética y reflexiva a la vez, que bajo el aspecto negativo se pueda caracterizar como humildad y abnegación de sí y reconocer en un honesto y decidido prescindir de los propios prejuicios y hábitos mentales obstaculizadores, mientras que bajo el as-

pecto positivo se pueda caracterizar como amplitud y capacidad de horizonte, que genera una disposición congenial y fraterna hacia aquello que es objeto de interpretación» *(Teoria generale della interpretazione,* cit., p. 318 y sgs.).

Junto a estos criterios Betti enuncia también cuatro «momentos teoréticos» del proceso interpretativo: el «filológico», el «crítico», el «psicológico» (dirigido a «ahondar» en el mundo interior del autor) y el «técnico-morfológico» (dirigido a «entender el sentido del mundo objetivo-espiritual a la medida de su particular ley de formación»). Sobre la base de estos momentos, Betti formula aquellos que él cree que son los tipos fundamentales de la hermenéutica dentro de los cuales se sitúa toda posible forma interpretativa: 1) la interpretación «de reconocimiento» se fija en la compresión o *re-cognición* de la obra filosófica, literaria, etc. en sí misma; 2) la intepretación «reproductiva» que se fija en reproducir y en comunicar una experiencia ajena (interpretación musical, teatral, dirección, etc.); 3) la interpretación «normativa», dirigida a ofrecer normas o directrices de acción (interpretación jurídica, religiosa, ética, etc.). El ideal de una hermenéutica objetivística y metódicamente adiestrada para impedir las degeneraciones subjetivísticas de la labor interpretativa conduce a Betti a polemizar agriamente contra Gadamer y Bultmann (cfr. G. MURA, *Saggio introduttivo* a E. Betti, *hermeneutica come metodica generale,* cit., ps. 30-38). Ante todo, Betti hace notar cómo Gadamer, aun remitiéndose a Kant, en realidad ha traicionado el sentido de su planteamiento *crítico.* En efecto, el autor de *Verdad y método* no se habría dado cuenta de que el problema gnoseológico, también éste subyacente a la propia teoría de la interpretación, «no es una *quaestio facti:* sino una *quaestio iuris:* es una cuestión de legitimidad, que no se resuelve a asegurar cómo de hecho sucede la actividad interpretativa, sino en saber cómo en dicha actividad nos debemos regular: es decir, qué objetos de la interpretación debe proponerse, y qué procedimientos seguir para el buen fin de la empresa» *(L 'ermeneutica come metódica genérale,* cit., ps. 98-99).

En segundo lugar, Betti acusa a Gadamer de perder de vista la autonomía del objeto hermenéutico y de sobrevalorar injustamente la *subjetividad* del intérprete, hasta olvidar que la hermenéutica no es un «arte» o una construcción personal, sino una *ciencia,* que, como tal, no puede basarse en aquella «ambigua palabra» que es la «pre-comprensión» la cual no hace más que abolir la alteridad de lo conocido, y por lo tanto, como sucede en Bultmann, la consistencia autónoma del objeto histórico. Además, según Betti, Gadamer «no sabría ofrecer criterios diversificados de interpretación según los diversos objetos a interpretar... y acabaría por igualar todo tipo de interpretación —filosófica, teológica, jurídica, escriturística— sobre el modelo de la interpretación artística o

literaria» (G. MURA, *Saggio introducttivo,* cit., p. 31; para una comparación global entre Betti y Gadamer cfr. T. GRIFFERO, *Interpretare. La Teoría di Emilio Betti e il suo contesto,* Turín, 1988, ps. 202-12). En fin, contra Bultmann que ha hecho de la relación vital del intérprete con la cosa interpretada uno de los presupuestos-clave de la interpretación, y contra Gadamer, que ha subrayado la prioridad del momento aplicativo, Betti, poniendo en guardia contra modos de pensar que, a su parecer, «abren las puertas del arbitrio subjetivo» *(L'ermeneutica come metódica genérale, etc.,* cit., p. 98), se esfuerza en distinguir entre: a) la *Bedeutung,* o sea el «significado» objetivamente reconstruible de un hecho histórico y la *Bedentsamkeit,* o sea la «significatividad» que un cierto hecho puede tener para el intérprete actual; b) la *Auslegung,* o sea «el entender» objetivo, y la *Sinngebung,* o sea la atribución o la «donación subjetiva de sentido» (que es típica, por ejemplo, de la teología, la cual, según nuestro autor, cae fuera de una teoría general de la interpretación científicamente entendida).

La obra de Betti —que culturalmente ha quedado como un «aislado»— ha encontrado un eco más bien modesto, tanto en Italia como en Alemania (a pesar de la traducción al alemán, por parte del propio Betti, de su obra). Solamente después de la muerte del estudioso se ha empezado a hablar de su obra y a considerarla como una de las expresiones notables de la hermenéutica actual. Su doctrina, sin embargo, sigue siendo objeto de valoraciones encontradas, que oscilan —en los dos extremos de la crítica— entre la exaltación de su intento neo-diltheyano de salvar la objetividad científica y metódica del comprender, y la denuncia polémica de su cientismo objetivístico filosóficamente poco agresivo y, en ciertos casos, como en la denuncia de querer perseguir a toda costa el fantasma de la objetividad histórica, críticamente «ingenua». Más recientemente, y en un tono más moderado, T. Griffero, tras los pasos de P. Szondi, ha escrito que «la teoría hermenéutica de Betti se presenta como un historicismo a medias, un perspectivismo moderado, cuya exigencia de *relativa* objetividad de la interpretación —aunque sea posible pensar que la derive del *pathos* de la certeza jurídica— representa algo urgente también para la hermenéutica actual, por lo menos para aquellos que no se contentan con el omnicomprensivo concepto de circularidad, que demasiado a menudo acaba por dispensar la interpretación de la crítica de sus propias modalidades cognoscitivas» (ob. cit., ps. 211-12).

Entre aquellos que se vinculan de hecho a los planteamientos objetivísticos de Betti, encontramos a ERIC D. HIRSCH (n. 1928), autor de *Validity in Interpretation* (New Haven-Londres, 1967), el cual «quizás con mayor sagacidad y experiencia que Betti en la asunción de metodologías propias de las nuevas disciplinas lingüísticas y semiológicas, así como de criterios seleccionados de la filosofía analítica... como Betti, se preocu-

pa de que sean salvaguardados los criterios de la objetividad de la interpretación» (G. MURA, ob. cit., p. 37), a fines de una reconstrucción rigurosa de las «intenciones» efectivas del autor. El deseo de salvaguardar la autonomía de los textos se encuentra también, en el ámbito de un original repensamiento de las relaciones entre «teoría hermenéutica-exegética» y «hermenéutica filosófica y existencial», en el pensamiento de BERNARD LONERGAN (1904-1084).

982. PAREYSON.

Nacido en Piasco (Cuneo) en 1918, pero de origen valdostano, y muerto en Milán en el año 1991, Luigi Pareyson estudió en Turín, donde fue alumno de Augusto Guzzo. Licenciado en 1939, docente en 1943, enseñó en la Universidad de Pavía y en la Universidad de Turín, donde ocupó la cátedra de Estética, Moral y Teorética. Cofundador de «Filosofía», dirigió, desde 1957 a 1984, la «Rivista di Estética». En el ámbito de su escuela, o en contacto vivo con su enseñanza, se han formado numerosos estudiosos italianos. Entre los nombres más conocidos mencionamos a Giovanni Vattimo y a Umberto Eco. En un período en el cual la filosofía existencialística, en el ámbito de la cultura italiana, aún impregnada de idealismo, era poco conocida (o por lo general «oída»), Pareyson fue uno de los primeros estudiosos italianos en ocuparse con rigor y competencia de dicha corriente de pensamiento, publicando, cuando contaba con poco más de veinte años, dos obras que siguen siendo «clásicas» en el campo de la historiografía sobre el existencialismo: *La filosofía dell'esistenza de Karl Jaspers* (1940) y *Studi sull'esistenzialismo* (1943). En los años siguientes, Pareyson llevó a cabo investigaciones sobre estética, historia de la filosofía y teorética. Entre los estudios sobre estética mencionamos: *Estética: teoria della formatività* (1954), *Teoria dell'arte* (1965), I *problemi dell'estetica* (1966), *Conversazioni di estética* (1966), *L'esperienza artistica* (1974). Entre los estudios históricos, que se refieren predominantemente al idealismo alemán, afrontados con renovadas perspectivas historiográficas, recordamos: *Fichte* (1950), *L'estetica dell'idealismo tedesco* (1950), *L'estetica di Kant* (1968), *Schelling* (1975), *Schillinghiana rariora* (1977), *Etica ed estética di Schiller* (1983). Pareyson ha sido también un atento lector de Pascal *(L 'etica di Pascal,* Turín, 1966). Los estudios teóricos están sobre todo en *Esitenza e persona* (1950) y en *Venta e interpretazione* (1971).

En la base de la actividad teorética e historiográfica de Pareyson se encuentra un preciso juicio sobre el existencialismo, concebido como resultado de la disolución de la filosofía hegeliana: «No comprendería nada del existencialismo —escribía desde las primeras páginas de *Esistenza e*

persona— quien olvidara que éste no es otra cosa que disolución del hegelismo, es decir, del racionalismo metafísico que constituye gran parte de la filosofía moderna y que encuentra su expresión más completa y grandiosa en la filosofía de Hegel» (Turín, 1966, III ed., p. 9). Análogamente, en el ensayo *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della liberta,* que figura como introducción a la edición más reciente de *Esistenza e persona* (Genova, 1985), Pareyson, ofreciendo una autorrepresentación puesta al día de su propio itinerario filosófico, vuelve a insistir que el existencialismo ha sido una nueva forma de la disolución del hegelismo. Los mismos temas afrontados por Feuerbach y Kierkegaard en su polémica contra Hegel se volvían a presentar con extraordinaria eficacia, después de un siglo, sobre la escena filosófica europea, por obra del existencialismo y del marxismo; y ahora cuando el debilitamiento del positivismo imperante por algunos decenios se ha dirigido de nuevo a los problemas del hombre, aquellos temas se vuelven a presentar con renovado interés» (p. 9).

Pareyson considera, sin embargo, que la disolución existencialística del hegelismo ha quedado cogida en las redes categoriales de aquel mismo racionalismo del que ha querido ser la denuncia y la antítesis. De ahí la «ambigüedad» constitutiva del existencialismo, siempre antihegeliano y hegeliano a un tiempo, y por lo tanto incapaz, como tal, de ofrecerse como superación definitiva de la herencia idealística. En efecto, el existencialismo, por un lado, ha querido presentarse, contra Hegel, como una rigurosa filosofía de lo finito: «No ya la conciliación hegeliana de finito e infinito, sino la filosofía de lo finito... o lo finito frente al infinito; o una filosofía de lo finito que no se resuelve en el infinito, sino está frente a él y tiende a él: filosofía del hombre frente a Dios; o una filosofía de lo finito suficiente en sí mismo en su misma finitud: filosofía del hombre sin Dios» *(Esistenza e persona,* cit., p. 14). Por otro lado, el existencialismo ha seguido pensando lo finito a la manera de Hegel «sea que, escinda la mediación hegeliana, lo finito se ponga frente al infinito, sea que, invertida la mediación hegeliana, lo finito sea considerado en su suficiencia. Lo finito frente al infinito, esto es el hombre frente a Dios, es considerado como negativo y pecador; lo finito suficiente en sí mismo, esto es, el hombre sin Dios, es considerado como negativo y necesitado. Por ello la misma ambigüedad que subsiste en Hegel se vuelve sobre el existencialismo, el cual precisamente mientras intenta revalorizar lo finito, esto es, lo particular e individual considerado en su singularidad irrepetible e inconfundible, se contenta con desasociarlo del infinito en el cual la filosofía hegeliana lo absorbía, pero sigue atribuyéndole el mismo carácter de negatividad que Hegel con aquella absorción le había atrubuido» *(Ib.,* ps. 14-15). En síntesis, la filosofía de la existencia, que con todo ha creído, empezando por Kierkegaard, ser la reivindicación

de la persona individual e irrepetible, no ha sido capaz de satisfacer la exigencia misma de la cual ha partido *(Ib.,* p. 15).

En un primer momento, Pareyson suponía que el existencialismo, para pensar de un modo adecuado lo finito y para efectuar de un modo radical la superación del hegelismo (sin quedar prisionero de él), habría debido tomar la forma de un «espiritualismo íntimamente renovado y modernizado» *(Ib.,* p. 28). Más tarde, abandonando el equívoco término de «espiritualismo» (cfr. *Rettifiche sull'esistenzialismo,* en *Esistenza e persona,* nueva ed., cit., ps. 247-69), prefirió hablar de «personalismo ontológico», entendiendo, con esta fórmula, una filosofía que, interpretando la existencia como coincidencia de autorrelación y heterorrelación, o sea como coincidencia de la relación con sí y relación con otro, afirma que el hombre no *tiene* sino que *es* relación con el ser. Según esta filosofía, «el ser» (en sus primeros trabajos Pareyson utilizaba el término «Dios») se da sólo en el *interior* de aquella «relación» que constituye el hombre, de modo que: a) lo finito resultase insuficiente y positivo al mismo tiempo («no tan positivo que sea suficiente, ni tan insuficiente para ser negativo); b) el ser resulte presente *en la* relación sólo en cuanto *más allá* de la relación, de la cual es el institutor. Este personalismo ontológico, dirigido a salvaguardar los derechos de la «persona» y del «ser», ha acentuado progresivamente la fisonomía hermenéutica de su filosofar: «Me parece claro —escribe él— que la relación ontológica originaria es de por sí hermenéutica» en cuanto «la relación ser-hombre, relación que agota la esencia misma del hombre, sólo puede representarse como relación verdad-persona. o sea como interpretación personal: decir que el hombre *es* relación con el ser es como decir que el hombre es interpretación de la verdad, que cada hombre es *una* interpretación de la verdad. La respuesta a la pregunta "¿qué es el ser?" no consiste en una definición objetiva, explícita y completa, sino en una interpretación personal continuamente profundizada: el discurso sobre el ser es interpretativo, y como tal indirecto e interminable» *(Dalpersonalismo esistenziale all'ontologia della libertà,* cit., p. 22 y 20).

Sobre esta base, Pareyson ha extendido el concepto de «interpretación», inicialmente elaborado en el ámbito de sus estudios estéticos (sobre cuyo valor se ha pronunciado favorablemente el propio Gadamer, cfr. *VM,* p. 151), del campo de la filosofía del arte al campo existencial y ontológico. En efecto, si en un primer tiempo la interpretación se configura como un conocimiento de formas por parte de personas, o sea como una aperiencia cognoscitiva en la cual «el objeto se revela en la medida en que el sujeto se expresa», ahora aparece como la forma misma en la cual se presenta la unión ontológica que une el hombre al ser (relación que obviamente no es ya asimilable a la relación óntica entre sujeto-objeto). Este original injerto del hecho interpretativo sobre el te-

rreno del personalismo existencial y ontológico, explica el horizonte problemático y temático en que se mueve la hermenéutica filosófica de Pareyson, substancialmente centrada sobre interrogantes de este tipo: «¿Cómo es posible filosofar si la filosofía está siempre históricamente condicionada? ¿Cómo conciliar la ciencia histórica con la exigencia especulativa? ¿Es aún posible reconocer al pensamiento filosófico un valor de verdad, después de que los demistificadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) han demostrado la condicionalidad histórica, material, ideológica, psicológica, cultural»; «Y aún: el reconocimiento de una esencial multiplicidad de la filosofía ¿no comprometería irremediablemente la singularidad de la verdad? ¿es posible una concepción pluralística pero no relativística de la verdad? ¿cuál es el punto de vista en el cual puede situarse válidamente una afirmación de perspectivismo, que consiga conciliar la singularidad de sus formulaciones?» *(Dal personalismo esistenziale, etc.,* cit., p. 10).

Pareyson trata de responder a estas preguntas sosteniendo, al mismo tiempo, la *singularidad* de la verdad y la *pluralidad* histórica y personal de sus interpretaciones en las cuales ella vive una vez y otra: «La verdad, lejos de perderse en las propias formulaciones, alimenta su... pluralidad, conservándose única e idéntica precisamente en cuanto se encarna en cada una de aquellas que sepan captarla y revelarla» *(Verità e interpretazione,* Milán, 1971, p. 69). El precedente estético de esta doctrina resulta claro. Por ejemplo, «también en la música la interpretación es relativa y plural a un tiempo; también en música la obra es accesible sólo en el interior de su ejecución; también en música la multiplicidad de las ejecuciones no compromete la unidad de la obra; también en música la ejecución no es copia o reflejo, sino vida y posesión de la obra; también en música la ejecución no es ni una ni arbitraria» *(Ib.,* p. 68). Este esquema de la pluralidad e infinidad de las interpretaciones, aplicada a la ontología, hace que la doctrina hermenéutica de Pareyson, bien lejos de comportar una especie de estetización de la verdad, se configure como una «ontología de lo inacabable» dirigida a evitar los escollos opuestos de una ontología de la explicitación total (Hegel), que pretende aferrar definitivamente la verdad, y de una ontología inefable (Heidegger) que encalla frente a la ulterioridad del ser: «no habría interpretación si la verdad fuera o toda escondida o toda patente, porque tanto la total ocultación como la explicitación completa disimularían la verdad»; «La revelación supone una inseparabilidad de manifestación y de latencia... Un secreto total, que considerara hablante solamente el silencio y no concediese a la verdad otro carácter que la inefabilidad, se hundiría en el más espeso misterio, y abriría la vía al más desenfrenado arbitrio de los símbolos. Una manifestación completa que culminara en el "todo dicho" y auspiciara para la verdad una evidencia definitiva, renunciaría a aquel

implícito que es la fuente de lo nuevo» *(Venta e interpretazione,* cit., p. 88; cfr. V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo,* en AA. Vv., *La filosofía italiana del dopoguerra ad oggi,* Roma-Barí, 1985, p. 409).

Al irracionalismo de la inefabilidad total y al racionalismo de la enunciación completa, Pareyson contrapone en cambio una filosofía de la interpretación, o una filosofía de lo implícito, basada en la convicción de que «no se puede *poseer* la verdad si no es en la forma de deberla *buscar aún» y* que «la interpetación no es la enunciación completa de lo sobreentendido, sino la revelación interminable de lo *implícito» (Ib.,* p. 90). La defensa payersoniana de la naturaleza veritativa del pensamiento interpretante implica también, y con mayor razón, una polémica repulsa de aquellas formas nihilísticas y nominalísticas de la hermenéutica las cuales, privando a la interpretación de todo alcance relativo, acaban por disolver la verdad en su ilimitado histórico refractarse en una serie de puntos de vista relativos y subjetivos. Bien lejos de identificar la persona con la situación y el ser con el tiempo (o la historia) Pareyson insiste en cambio sobre la diferenciación entre pensamiento «expresivo», que se limita a expresar la situación histórica, y pensamiento «relativo», el cual, junto al propio tiempo revela también la verdad. El pensamiento revelativo, en virtud de su arraigamiento histórico-temporal, comprende en sí también el expresivo, pero, al contrario de éste, que se cierra mistificatoriamente en sí mismo, se abre al mismo tiempo a la verdad: «La diferenciación que yo hago entre pensamiento revelativo y pensamiento expositivo —puntualiza Pareyson— es, para hablar de un modo más preciso, entre pensamiento que es *ante todo* revelativo y pensamiento que es *solamente* expresivo» en cuanto el primero «contiene necesariamente un elemento histórico y práctico, pero no por esto historicístico y praxistico», mientras el segundo «es *meramente* histórico y pragmático, y por lo tanto ideológico o técnico» *(Ib.,* p. 151). Como se puede observar, mientras Gadamer «preocupado por caer en la metafísica y en la infinidad» tiende a moverse en un horizonte finitístico e historicístico (cfr. A. DA RE, ob. cit., p. 28), Pareyson se asiste a un llamativo intento de unir lo finito al infinito y salvaguardar —aun permaneciendo en el interior de una teoría de la interpretación— el espesor ontológico y el carácter transcendente o metahistórico de la verdad. Tanto es así que esta última es concebida como «única e intemporal en el interior de las múltiples e históricas formulaciones que se dan en ella» *(Verità e interpretazione,* cit., p. 18) y vista como madre, y no como hija, del tiempo; *como fuente,* y no como objeto, de interpretación. Además, mientras Gadamer se muestra interesado en sacar a la luz aquello que desde siempre «sucede» más allá de nuestra voluntad y elección, Pareyson, de acuerdo con las bases existencialísticas de su pensamiento, se muestra particularmente

atento al valor «libertad». Por lo demás, para Pareyson, a diferencia de lo que sucede en Gadamer, la verdad no es un «juego» por el que estamos «cogidos» o «jugados», ni tampoco una especie de dato que se autoimpone ónticamente al sujeto, sino una «llamada» a la cual el hombre, síntesis de actividad y receptividad, responde libremente: «Corazón y "nivel profundo" de la relación hermenéutica es la libertad, como posibilidad de la fidelidad al ser, de una respuesta activa a su llamada...» (M. RAVERA, *Premessa* a L. Pareyson, *Filosofía dell'interpretazione,* antología de los escritos, Turín, 1988, p. 14).

En efecto, en los últimos años la filosofía de Pareyson ha ido organizándose explícitamente en términos de una «ontología de la libertad» radicada sobre la persuasión de que sólo la libertad precede a la libertad y sólo la libertad sigue a la libertad (cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontología della liberta. Studio sulla teoria dell'interpretazione de Luigi Pareyson,* Milán, 1980; y G. MÓDICA, *Per una ontologia della liberta. Saggio sulla prospettiva filosófica de L. Pareyson,* Roma, 1980). Al mismo tiempo Pareyson ha manifestado una viva sensibilidad sea por la hermenéutica del *mito,* concebido como «interpretación primigenia de la verdad» sea por la problemática del *mal.* Partiendo de la idea de que «el mal no es ausencia de ser, privación del bien, falta de realidad» sino «realidad positiva en su negatividad» y de la correspondiente persuación de que «Mal y dolor están en el centro del universo, siendo «el corazón de la realidad... trágico y doliente» *(Pensiero ermeneutico e pensiero tragico,* en *Dove va la filosofía italiana,* Roma-Barí, 1986, ps. 139-40), Pareyson somete a discusión todas las filosofías y las teodiceas del pasado: «Frente al mal la filosofía o lo ha negado enteramente, como en los grandes sistemas racionalísticos; o ha atenuado si no eliminado su diferenciación del bien, como en el difundido empirismo actual; o lo ha minimizado interpretándolo como simple privación y falta; o aún lo ha insertado en un orden total y armónico con una función precisa, según una dialéctica que considera también a Satanás colaborador necesario de Dios. La teodicea ha hecho de Dios y del mal los términos de un dilema excluyente, sin comprender que ellos se pueden afirmar solamente juntos. De este modo la incandescencia y la virulencia del mal se han perdido...» *(Filosofía della liberta,* Genova, 1988, ps. 15-16). A estos esquemas de pensamiento él contrapone en cambio una teoría que, diferenciando el dolor del mal, concibe a Dios como libertad que, aun venciendo las tinieblas, conserva en sí una huella de la negatividad debelada: ¿Qué otra cosa es Dios sino victoria sobre la nada y sobre el mal, la positividad originaria que ha aplastado la potencia de la negación? Pero es aquí donde se presenta un elemento perturbador y desconcertante: el mal en Dios. La espléndida y fulgurante victoria divina está como velada por una cortina de aspecto neblinoso y obscuro. Precisamente para ser posi-

tividad Dios ha tenido que conocer la negación y experimentar lo negativo. Precisamente para descartar la posibilidad negativa él ha tenido que tenerla presente...» *(Ib.,* p. 25 y sgs.).

983. RICOEUR.

PAUL RICOEUR nació en Valence en el año 1913. Después de haber enseñado en los Liceos, en 1949, sucedió a Jean Hyppolite en la cátedra de Filosofía General de la Sorbona. Amigo de E. Mounier, fue colaborador en la revista «Esprit». En los últimos años ha dividido su actividad docente entre la Divinity School de la Universidad de Chicago y la Universidad parisina de Nanterre. Gracias a sus numerosas y activas intervenciones en el debate filosófico internacional, ha acabado por imponerse como uno de los hombres más representativos de la cultura actual. Entre sus obras recordamos: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence* (1947); *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystétere et philosophie du paradoxe* (1948); *Philosophie de la volonté,* I, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), II, *Finitude et culpabilité, 1, L'homme faillible* (1960), *2, La symbolique du mal* (1960); *De l'interpretation. Essai sur Freud* (1965); *Le conflit des interprétations* (1969); *La Métaphore vive* (1975); *Temps et récit, I, II, III* (1983-85); *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II* (1986).

Partiendo de la fenomenología de Husserl, del cual ha sido traductor, y del existencialismo de Jaspers y Marcel, a los cuales dedicó sus primeros estudios, Ricouer ha visto, en el ejercicio de la fenomenología, una especie de «fil conducteur dans le labyrinte humain» *(Le volontaire et l'involontaire,* París, 1950, p. 7), destinado a desembocar en un pensamiento «reflexivo» dirigido a una repropiación del hombre en la plenitud de su ser: «la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan este esfuerzo y este deseo» *(Della interpretazione. Saggio su Freud,* Milán, 1967, p. 62; cfr. también *Hérmeneutique et reflexión,* en «Archivio di filosofía», 1862, p. 31). De ahí la renuncia a una definición «monádica» de la verdad y del ideal dialógico de un «filosofar en común» dirigido a hacer «cohabitar» (mediante una síntesis conceptual creativa y no ecléctica) autores y movimientos distintos como Husserl y Marcel, Spinoza y Hegel, Marx y Nietzsche, los fenomenólogos de la religión y Lévi-Strauss, Gadamer y Habermas, Aristóteles y Heidegger, el psicoanálisis y la filosofía analítica: «La verdad manifiesta el ser en común de los filósofos. La *philosophia perennis* significaría entonces que existe una comunidad de investigación... un filosofar en común» *(Histoire et Venté,* París, 1955, p. 56).

En un primer momento de su complejo y multidireccional itinerario filosófico, representado sobre todo por *Le volontaire et l'involontaire,* Ricoeur, partiendo de la concepción del individuo como síntesis abierta de lo involuntario y de lo voluntario (p. 8), delinea una fenomenología existencial dirigida a ofrecer, mediante una eidética de la voluntad y de las estructuras fundamentales de lo humano (como proyecto, motivo, necesidad, esfuerzo, emoción, carácter), una fotografía preliminar del misterio de la existencia encarnada. En un segundo momento, representado sobre todo por *Finitude et culpabilité,* Ricoeur profundiza los temas antropológicos de la finitud y de la culpa. En *L 'homme faillible* (primera parte de la obra) teoriza una filosofía que encuentra su propio engarce en la «pathétique de la misére», expresión con la cual indica el sentimiento (o *pathos)* que el hombre tiene de sí mismo y de su propia situación. *Un pathos* que sirve de fuente pre-filosófica de la filosofía misma (trad, ital., Bolonia, 1970, p. 73). Viendo en la persona una síntesis de carácter y felicidad, o sea una síntesis práctica de finito e infinito *(Ib.,* p. 149; cfr. M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persone e ontologia,* Roma, 1988, p. 22), Ricoeur insiste en los atributos de la desproporción, intermeriedad, fragilidad y falibilidad que cualifican al hombre: «La idea de "desproporción" nos parece satisfacer la exigencia de una ontología directa de la realidad humana, que desarrolla sus propias categorías sobre el fondo de una ontología formal del alguna cosa en general; el concepto de limitación en general pertenece a dicha ontología formal, pero no se pasa por *especificación* de la limitación de alguna cosa a la limitación del hombre; es necesario añadir las categorías propias de la realidad humana. Tales categorías propias de la limitación humana se liberan directamente de la relación desproporcionada entre finitud e infinidad; es esta relación entre "el ser y la nada" o, si se prefiere, el "grado de ser", la "cantidad de ser" del hombre. *Es esta relación lo que hace de la limitación humana el sinónimo de la falibilidad» (Finitude et culpabilité,* cit., ps. 228-29), *«Esta* limitación es el hombre mismo. No pienso directamente en el hombre, sino que lo pienso en composición, como el "mixto" de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es la Alegría de Sí en la tristeza del finito *(«L'homme c'est la joie du Oui, dans la tristesse du fini») (Ib.,* p. 235; texto en francés, p. 156).

En *Le symbolique du mal* (segunda parte de *Finitude et culpabilité),* después de haber mostrado cómo la falibilidad encierra en sí aquella posibilidad del negativo *(Ib.,* p. 239), la cual hace que la humanidad del hombre sea «l'espace de manifestation du mal» *(Ib.,* p. 60; texto en francés p. 14), Ricoeur llega a una amplia hermenéutica de las formas múltiples y multívocas a través de las cuales el hombre, en el curso de los siglos, ha representado el mal y la culpa. Formas que se indentifican con los mitos y con los símbolos, entendidos como cifras de la profundidad

humana que ofrecen *material* a la filosofía *(«Le symbole donne à penser»),* la cual se refiere siempre a una realidad que ya ha sido comprendida, pero aún no aclarada e interpretada, a través de la reflexión. En otras palabras, puesto que existe toda una riqueza anterior al discurso filosófico de la cual este último debe apoderarse, la filosofía, según nuestro autor, «puede reencontrarse a sí misma "interpretando" los diversos contenidos que el mundo de la vida en general, y de la cultura en particular, le ofrecen» (FRANCESCA G. BREZZI, *Filosofía e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice de Paul Ricoeur*, Bolonia, 1969, p. 6).

La tesis ricoeuriana de la recíproca integración de filosofía reflexiva y ejercicio hermenéutico, ya explícitamente presente en *Finitude et culpabilité* («Este discurso... recibe de la simbólica del mal un nuevo impulso y un gran enriquecimiento; esto es, sucede, pero al precio de una revolución de método, que está constituida por el recurso a la hermenéutica, o sea por las reglas de la interpretación aplicada al mundo de los símbolos» ps. 58-59) es recogida y profundizada en *De la Interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), donde la atención hacia el problema hermenéutico se traduce en una reflexión original sobre el modelo interpretativo propuesto por la psicología de lo profundo. Ricoeur parte de la idea de un «contragolpe» del psicoanálisis sobre la filosofía, consistente en la de-construcción del Cogito y de sus falsas evidencias. En efecto, llevando su contestación al punto preciso en el cual Descartes había creído encontrar la tierra firme de la certeza, esto es, enseñándonos a dudar de la conciencia (así como el autor de las «Meditaciones» nos había enseñado a dudar de las cosas) Freud habría producido la «crisis» de la filosofía del Cogito y habría estimulado la aparición de una nueva filosofía del hombre y del sujeto capaz de hacer de la conciencia ya no un *dato* (el ser consciente, el «Bewusstsein») sino una tarea (el devenir consciente, el «Bewusstwerden»).

En particular, Ricoeur está convencido de que después de Freud se ha delineado la posibilidad de una doble lectura de la psique: una desde el punto de vista de la *arqueología del sujeto* y otra desde el punto de vista de la *teleología del sujeto:* «Después de haber dicho: no me comprendo a mí mismo leyendo a Freud, si no es formando la noción de arqueología del sujeto — ahora afirmo: no comprendo la noción de arqueología si no es en su relación dialéctica con una teleología» *(Della interpretazione, etc.,* cit., ps. 504-05). La primera se manifiesta en un movimiento analítico y regresivo hacia el *inconsciente* (entendido como orden de lo arcaico y de lo primordial). La segunda se expresa con un movimiento sintético y progresivo hacia el *espíritu* (entendido como orden del deber-ser futuro). La arqueología del sujeto (el término deriva de Merleau-Ponty) encuentra su modelo en la interpretación psicoanalítica de la cultura y se propone explicar las figuras sucesivas con aquellas

anteriores (el Edipo). Su presupuesto es que el hombre es el ser destinado a ser presa de su infancia. La teleología del sujeto encuentra su modelo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y se propone explicar las figuras anteriores con las posteriores. Su presupuesto es la conciencia como tarea, o sea como verdad asegurada sólo al final del proceso.

Ricoeur considera que estas dos distintas lecturas de la psique, que nacen de la estructural «duplicidad de sentido» *(double sens)* de los símbolos —una que conduce a la *arché* del inconsciente y otra que lleva al *télos* del espíritu— deben articularse entre sí según una relación (dialéctica) de complementariedad capaz de superar la estática alternativa entre una hermenéutica desmitificadora típica de aquellos que Ricoeur, con una expresión destinada a tener fortuna, denomina «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), y una «hermenéutica restauradora», típica de los filósofos que tienden a salvar el alcance revelativo y veritativo de los símbolos en relación con la existencia de lo Sacro: «La dialéctica de la arqueología y de la teología es el verdadero terreno filosófico sobre el cual puede comprenderse la complementariedad de las dos hermenéuticas irreductibles y contrapuestas aplicadas a las formaciones mítico-poéticas de la cultura» *(Ib.,* p. 504).

La realización de este programa está confiada a *El conflicto de la interpretación* (1969), el escrito en el cual la curva «hermenéutica» del pensamiento de Ricoeur alcanza su cumbre. Explicando a nivel *estructural* aquella conexión entre símbolo e interpretación que representa la circunstancia *genética* que lo ha dirigido hacia la hermenéutica, él escribe: *«Llamo símbolo a toda estructura de significación en la cual un sentido directo, primario, literal, designa por excedente otro sentido indirecto, secundario, figurado, que puede ser aprehendido sólo a través del primero.* Esta delimitación de las expresiones de sentido doble constituye propiamente el campo hermenéutico. De rebote, el concepto de interpretación recibe también una acepción determinada. Propongo de darle igual extensión que al símbolo: diremos que *la interpretación es el trabajo mental que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implícitos en la significación literal.* Mantengo así la referencia inicial a la exégesis, o sea a la interpretación de los sentidos escondidos. Símbolo e interpretación llegan a ser así conceptos correlativos; hay interpretación allá donde hay un sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de los sentidos se hace manifiesta» *(Ib.,* p. 26). Sin embargo, puesto que la interpretación se especifica en una multiplicidad *conflictiva* de modelos interpretativos, resulta indispensable una acción de «arbitraje» dirigida a contrastar sus «pretensiones totalitarias» y, al mismo tiempo, justificar cada uno de ellos en los límites de la «circunscripción teórica que les es propia» *(Ib.,* Página 28).

En el cuadro de este programa, Ricoeur toma posición (además de frente al psicoanálisis) también frente al estructuralismo y el heideggerismo. Según nuestro autor, el estructuralismo es perfectamente legítimo cuando opera en el ámbito que le es propio (el de las estructuras inconscientes) mientras que llega a ser insostenible cuando pretende invadir el sector de la hermenéutica. En efecto, entre modelo estructural y modelo hermenéutico existen profundas diferencias, en cuanto «la explicación estructural se basa en 1) un sistema inconsciente, 2) constituido por diferencia y oposiciones [basadas en deshechos significativos] 3) independientemente del observador. La interpretación de un sentido transmitido consiste en la 1) recuperación consciente 2) de un fondo simbólico superdeterminado 3) por parte de un intérprete que se sitúa en el mismo campo semántico que aquello que él comprende y que se pone así dentro del "círculo hermenéutico"» *(Ib.,* p. 69). Por lo que se refiere a Heidegger, él define «por lo breve» su filosofía del *Verstehen,* puesto que, rompiendo con los debates de *método,* se sitúa «inmediatamente» sobre el plano *ontológico:* «La pregunta: ¿en qué condiciones un sujeto cognoscente puede comprender un texto o la historia?, es substituida por la pregunta: ¿qué es un ser, cuyo ser consiste en el comprender? El problema hermenéutico se convierte de este modo en una provincia de la Analítica de este ser, el *Dasein,* que existe en el acto de comprender» *(Ib.,* p. 20). También Ricoeur tiene la ambición de «llevar la reflexión al nivel de una ontología» *(Ib.).* Sin embargo, rechazando la estéril antítesis entre una ontología de la comprensión y una epistemología de la interpretación, él prefiere seguir un camino «más tortuoso y fatigoso», que pasa por tres etapas: el plano semántico, el reflexivo y el ontológico: «Aquello contra lo que me opongo, si queréis, es una ontología separada que haya roto el diálogo con las ciencias humanas. He aquí lo que me ha sorprendido un poco en Gadamer. Entre verdad y método, creo, es necesario buscar un camino porque la filosofía siempre ha muerto todas las veces que ha interrumpido su diálogo con las ciencias... el problema del filósofo es quizás el de dejar el plano epistemológico para alcanzar el plano ontológico, pero después volver a él. Sabéis, es Platón quien dice que nada es más fácil en filosofía que la dialéctica ascendente, pero al filósofo se le espera en la dialéctica descendente» («A colloquio con Ricoeur», Apéndice a O. Rossi, *Introduzione alla filosofía di Paul Ricoeur. Dal mito al linguaggio,* Barí, 1984, ps. 176-77).

Una función análoga de «arbitraje» Ricoeur también la ha ejercido en relación con el debate acerca de «la hermenéutica y la crítica de la ideología» (§991), intentando salvar, más allá de cualquier síntesis mecánica entre las posiciones de lucha, aquellos que para él son los núcleos irrenunciables de verdad presentes en los respectivos planteamientos: la ineludible «pertenencia» a la historia y a la tradición (de Gadamer) y el

empeño «crítico» de la distanciación de la situación histórica (de Habermas).

A partir de los años setenta Ricoeur se ha concentrado sobre todo en las problemáticas relativas al texto, al lenguaje y a la metáfora, batiéndose —en antítesis a la doctrina (estructuralista) del lenguaje como conjunto cerrado y formalizado de signos— a favor de una concepción de la complejidad viviente del hablar humano, capaz de explicar los aspectos *creativos* del lenguaje, en particular los de la metáfora poética, considerada como algo "vivo", que, abriéndose «sobre nuevas dimensiones, sobre nuevos horizontes de significación» descubre, y al mismo tiempo produce, nuevos aspectos de lo real *(La métaphore vive,* París, 1975. p. 315). En una fase más reciente, Ricoeur se ha detenido sobre las formas de la narración, sometiendo a crítica, con una amplia y articulada investigación, las relaciones que concurren entre existencia, temporalidad y narración *(Temps et récit, I, II, III,* París, 1983-85).

Las enciclopédicas investigaciones de Ricoeur no deben hacernos perder de vista el hecho de que todas ellas derivan del ya mencionado proyecto originario de captar al hombre en su esfuerzo por existir. «Esfuerzo» que no es interpretado en la forma (idealística) de una libre y absoluta auto-producción espiritual, sino en la forma (existencialística) de un proyecto de ser finito. En efecto, según Ricoeur, el esfuerzo humano, si por un lado depende del inconsciente (del cual solamente emerge el yo), por otro lado depende de «una raíz absoluta de existencia y significación, de un *eschaton,* de una ultimidad hacia la cual apuntan las figuras del espíritu» (Il *conflitto della interpetazione,* cit., p. 347). Tanto es así que la hermenéutica de Ricoeur, la cual se propone pasar a través de una «arqueología» y una «teleología» del sujeto, culmina en una «escatología», en el ámbito de la cual lo Sacro toma el puesto del saber absoluto hegeliano, sin ser, sin embargo, su substituto, en cuanto «su significado sigue siendo escatológico y no puede ser nunca transformado en conocimiento y en gnosis» *(Ib.,* ps. 346-47). Por lo demás, puntualiza Ricoeur, una de las razones por las cuales el proyecto de un saber total fracasa es el problema del mal, cuyos símbolos «resisten» a todo asalto especulativo: «el jaque de todas las teodiceas, de todos los sistemas que conciernen al mal, prueba el jaque del saber absoluto en sentido hegeliano» *(Ib.,* p. 347).

Todo lo que se ha dicho hace plausible la idea de una substancial vocación «ontológica» del pensamiento de Ricoeur, presente en sus primeros escritos. Una vocación que no nace tanto del interés por una teoría del ser, en cuanto tal, sino por la necesidad de proceder más allá del panlingüismo de tanta filosofía actual, para reencontrar (más allá del paréntesis antropocéntrico moderno) la *relación* del hombre con el ser y con la Transcendencia: «En mi batalla contra el estructuralismo he lu-

chado siempre, en efecto, contra la idea de un lenguaje que hablaría sólo de sí mismo... la idea de que el lenguaje es siempre *sobre* alguna cosa, he aquí, a mi parecer la yesca ontológica de mi trabajo»; «el lenguaje no es en sí mismo un mundo; está sometido a un mundo, remite a un mundo. Hay por lo tanto una necesidad de ontología» («A colloquio con Ricoeur», Apéndice a O. Rossi, ob. cit., p. 169). Esta apertura en relación con la ontología, a la cual Ricoeur declara querer dedicar sus últimos esfuerzos («mi problema es ahora el de elaborar esta ontología... estoy dispuesto, en efecto, a escribirla. Pero no sé si la acabaré», *Ib.)* se repite también en relación con los tomos de *Temps et récit:* «Yo he insistido sobre todo, en mi trabajo sobre el *récit,* sobre las formas narrativas en general, sobre los aspectos no lineales del tiempo, y he aquí la relación con la ontología» *(Ib.,* p. 179).

Una ontología que, en la intención de Ricoeur debería, ante todo, hacer el paso de una «primera» revolución copernicana, basada en la primacía moderna de la subjetividad, y una «segunda» revolución copernicana, capaz de llevar la subjetividad al ser, sin volver por ello a un mundo de objetos, sino situando la subjetividad en las debidas proporciones con el ser. En conclusión, el permanente interés de Ricoeur por el ser del sujeto (y por sus obras) no excluye, sino que implica, el permanente interés por el ser en cuyo interior (el mundo), o en cuya dependencia (lo Sacro), el sujeto se encuentra existiendo concretamente.

984. NOTA SOBRE LOS DESARROLLOS RECIENTES DE LA HERMENÉUTICA: ENTRE CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA (HABERMAS), FILOSOFÍA ANALÍTICA, EPISTEMOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y CRÍTICA LITERARIA.

El proceso de «urbanización» de la hermenéutica post-heideggeriana y su tendencia a ser una *Koiné* del pensamiento contemporáneo (en el sentido ya explicado), se ha concretizado en una relación multidireccional y multiforme con otras expresiones de la cultura filosófica actual: la crítica de la ideología, la filosofía analítica, la epistemología, las ciencias humanas y la crítica literaria.

El encuentro-choque entre hermenéutica y crítica de la ideología, anticipado por Habermas en *Conoscenza e interesse* (1968), ha dado origen, en los años setenta, a una amplia discusión, análoga, por la vivacidad y la amplitud de los temas discutidos, a la polémica entre Adorno y Popper sobre el método a utilizar en sociología (§900). El *dossier* de todo el debate ha sido recogido por Habermas, y publicado en 1971 con el título *Hermeneutik und Ideologiekritik,* con intervenciones, además de Habermas, de Gadamer, de Karl-Otto Apel, de Claus von Bormann,

de Rüdiger Bubner y Hans Joachim Giegel. El punto de partida de Habermas, como el de los otros fautores de la crítica de la ideología, es la constatación de la *existencia,* en el ámbito de nuestra sociedad, de una comunicación intersubjetiva «torcida» en contraste con el *ideal* de un «recto vivir». En otros términos, Habermas opina que las relaciones comunicativas presentes se desarrollan fundamentalmente bajo la insignia de la mentira, de las medias verdades, de la falsa conciencia, de la manipulación del pensamiento, del engaño, de la desigualdad, etc., o sea de un modo antitético al modelo teórico de una comunicación intersubjetiva basada en la verdad, en la libertad, en la no-violencia y en la igualdad. Según Habermas (y los otros críticos) las causas de estas «perturbaciones» de la cominicación no residen, idealísticamente, en la comunicación o en el lenguaje en cuanto tales, sino materialísticamente, en fuerzas reales extralingüísticas *(Realfaktoren)* subyacentes en la comunicación misma, o sea en aquellas «expresiones no-verbales de la vida» que son las relaciones concretas de poder y de dominio vigentes en una determinada sociedad histórica.

De este modo, así como el psicoanálisis trata de remontarse desde los *efectos* del comportamiento perturbador de los neuróticos a las *causas* que los han producido, procediendo desde el plano *superficial* de la conciencia al *profundo* de las pulsaciones removidas, también la hermenéutica crítica trata de remontarse de los efectos concienciales y lingüísticos de la comunicación torcida a las *cuasas* extraconcienciales y extralingüísticas que se encuentran en su base. En otros términos, la hermenéutica crítica, en cuanto «crítica de las ideologías», actúa, en el amplio campo social, de un modo análogo al que el psicoanálisis actúa en el campo individual, caracterizándose como una hermenéutica de lo profundo *(Tiefenhermeneutik)* dirigida a no ocultar aquello que está *detrás* de la comunicación torcida y sus intentos de relación secundaria. Obviamente, esta hermenéutica de lo profundo puede denunciar las «distorsiones sistemáticas» que constituyen el amplio campo de las ideologías (= representaciones *falsas* de una realidad *faIsa)* sólo a condición: 1) de presuponer un determinado modelo *verdadero* de sociedad y de comunicación; 2) de asumir, frente a la hermenéutica oridinaria, la forma de una metahermenéutica crítica de las deformaciones del (pseudo)-diálogo social. A este propósito, las afirmaciones de Habermas son insistentes y explícitas: «Una hermenéutica que ha llegado a comprenderse críticamente, que distingue entre visión y ceguera, acoge en sí el conocimiento meta-hermenéutico de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente deformada»; «Si, a fortiori sucede que la comprensión no es indiferente a las ideas de la verdad, con el concepto de una verdad que se mide por el acuerdo idealizado, alcanzado en la comunicación ilimitada y no autoritaria, debemos anticipar al mismo tiempo la estructu-

ra de una convivencia en una comunicación de la cual esté ausente toda coacción»; «Por lo tanto la comprensión crítica del sentido debe pretender de sí misma la anticipación formal de la verdadera vida»; «Podemos incluso decir que incluye la idea de la madurez *[Mündigkeit].* Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como de una forma de vida a realizar en el futuro garantiza el acuerdo portante último contrapuesto al que existe de hecho, que nos une preliminarmente y en base a la cual todo acuerdo de hecho, si es falso, puede ser criticado como falsa conciencia» *(Hermeneutik und Ideologiekritik,* cit., ps. 153-55),

Obviamente, esta hermenéutica crítica se cualifica, por su naturaleza, como «praxis emancipadora y revolucionaria», o sea como un compromiso (neomarxista) por traducir, en la realidad, el ideal de la «vida verdadera». Sobre estas bases, Habermas ataca la hermenéutica de Gadamer, estigmatizando sobre todo su idealismo lingüístico *(Idealismus der Sprachlichkeit) y* la ontologización del lenguaje (§976). En particular, él acusa a Gadamer: 1) de transformar en una realidad ya existente (o en un *factum),* aquello que en cambio es sólo un ideal regulador (o un *télos),* es decir, el proyecto de una comunicación libre y no desviada entre *partners* iguales; 2) de no considerar debidamente las fuerzas materiales que subyacen a modo de *Realfaktoren,* al movimiento concreto de la historia; 3) de sostener la primacía de la tradición, opinando que esta última, y el lenguaje en el cual ella se concretiza, constituye un horizonte intranscendible en el cual cae o re-cae la misma puesta en discusión reflexiva de la tradición; 4) de traicionar, de este modo, la vocación emancipadora y progresista de la filosofía moderna, desde Descartes al Iluminismo y a Marx.

Como se ve, la metahermenéutica crítica de Habermas (de evidente origen frankfurtés representa una línea de pensamiento bien distinta de la hermenéutica de Gadamer. En efecto, la *Replica* de este último *(Ib.,* ps. 283-318) no hace más que sacar a la luz «dos diversos modos fundamentales de hacer y entender la filosofía misma, que se podrían fijar en esta interrogación: el pensamiento en su raíz, ¿está condicionado por los efectos históricos, por lo cual no puede concretizarse si no es en un comprender que está insuperablemente señalado por la finitud, o es capacidad crítica incesantemente activa contra la "falsa conciencia", que, a través de la reflexión, desenmascara detrás de la comunicación desviada el ejercicio de un dominio y de una violencia?» (G. RIPAMONTTI, *Editorial* a la trad ital. de *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* cit., p. 9), Interrogación que se concretiza a su vez en estos términos: «¿puede la hermenéutica justificar en el interior de sí misma la asunción de la dimensión crítica? O bien: la teoría crítica, ¿puede en última instancia pasar sin presupuestos hermenéuticos? *(Ib.).* En otras palabras, el proyecto mismo de una crítica de la ideología parece contraponerse, de modo

irremediable, a los planteamientos de fondo de la hermenéutica, según la cual, dada la radical historicidad del sujeto comprendente (además de la del objeto comprendido) se derrumba inmediatamente el mito de un punto de vista absoluto (meta-hermenéutico y meta-ideológico) desde el cual considerar la realidad. En efecto, ¿donde residirá el pretendido punto de vista no-ideológico desde el cual considerar las ideologías? ¿Quién podrá presumir de poseer el *absolutus Wissen* y de encontrarse en la parte *verdadera* del curso de la historia? Dicho de otro modo: «Para aquellos teóricos que aún tienen un componente interpretativo en su crítica de la ideología, emerge un punto importante, que requiere aclaraciones: ¿cómo pueden justificar su propio punto de observación y su pretensión de conocer *mejor"?* Deben evidenciar criterios para diferenciar la conciencia *verdadera* de *la falsa; y* no sólo esto, sino que la posición que ellos asumen, de arbitros de las concepciones ajenas, contiene una oculta tendencia elitista» y esto en detrimento de sus tendencias «democráticas» (G. BLEICHER, *L'ermeneutica contemporánea,* cit., p. 179).

La conciencia explícita de estas dificultades ha hecho extrememente arduos los intentos de acuerdo filosófico entre las dos corrientes de pensamiento. En efecto, si bien no han faltado intentos de «integrar» eclécticamente los respectivos planteamientos de la hermenéutica y de la crítica de la ideología en una especie de super-sistema basado en el ideal de una «transformación de la filosofía» (Apel), o bien intentos de defender la «complementariedad» heurística de las dos direcciones (v. Ricoeur) mediante un esfuerzo que intenta salvaguardar, sea la dimensión crítica de la hermenéutica (y por lo tanto la «capacidad meta-hermenéutica de la crítica») sea la dimensión hermenéutica de la crítica (y por lo tanto el «alcance meta-crítico de la hermenéutica»), con el tiempo ha aparecido cada vez más claro, más allá de cualquier proyecto sincretístico, que «la crítica de la ideología de tipo frankfurtés sólo puede funcionar asumiendo como criterio un *Grund* de algún modo absoluto, declarado exento de toda limitación ideológica (como, en el marxismo clásico, la conciencia de la clase obrera no es invalidada por la ideología, sino que ve la verdad); mientras que para la hermenéutica cualquier crítica puede ejercerse sólo a partir de un horizonte histórico-cultural determinado (pero entonces es la misma noción de ideología la que entra en crisis)» (G. VATTIMO, *Postilla 1983* a KM, p. xxxiv). Todo esto explica por qué el debate entre hermenéutica y crítica de la ideología, también en relación con las transformaciones del pensamiento de Habermas y al reflujo del marxismo teorético, ha ido decreciendo progresivamente y perdiendo intensidad, sin ofrecer, al mismo tiempo, instrumentos eficaces de solución del *impasse* que lo ha caracterizado desde el principio. Por lo demás, la misma afirmación, a la izquierda de la hermenéutica crítica (juzgada aún «idealística» y «burguesa»), de una hermenéutica «materialística»

como la de A. Lorenzer y de H. J. Sandkühler (que se autopresenta como subsistema científico de la dialéctica materialística) no hace más que confirmar el entramado lógico y epistemológico dentro del cual se desarrolla la relación neomarxismo-hermenéutica.

Otra significativa dirección de la hermenéutica está representada por el encuentro, todavía *in fieri,* entre historicismo continental y filosofía analítica anglosajona, que intenta realizarse sobre todo en el ámbito de una teoría de los actos lingüísticos y de una acentuación del aspecto *preformativo* (o sea finalizado en el actuar) del lenguaje respecto al *denotativo* (o sea constatativo-descriptivo) privilegiado por las corrientes neopositivísticas (cfr. M. FERRARIS, *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento,* en AA. Vv., *Il pensiero ermeneutico,* cit., ps. 251-53, y Id., *Storia dell'ermeneutica,* cit.). El documento más significativo de esta tendencia a la «fusión entre tradiciones» (no falta de aporías y de puntos de fricción) es el volumen de Richard Rorty *Philosophy and Mirror of Nature* (Princeton, 1979) que *ve* en Dewey, Wittgenstein y Heidegger a los maestros de una común, por más que diversificada, superación del concepto descriptivo-denotativo de verdad a favor de un concepto preformativo (sobre Rorty cfr. §1060 y sgs.). Esta convergencia entre «hegelianos» y «kantianos» (utilizando la terminología de Rorty) vincula, o se conecta a su vez, con el cuadro más amplio de las relaciones entre hermenéutica y epistemología. Una relación que se especifica y se ramifica en un campo de problemas que, por el propio modo en que se plantean, reflejan la multiplicidad de las tradiciones hermenéuticas: la hermenéutica, ¿es una anti-epistemología o una metódica objetiva? ¿Es una refelxión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología o un tipo de super-gnoseología unificadora de hermenéutica científico crítica de la ideología? ¿Es el elemento propulsor de un renovado proyecto enciclopédico que se remite a un Hegel recuperado después y más allá de la disolución existencialística del saber absoluto, o más simplemente una actividad extrametódica (pero no anti-metódica) que requiere eficaces formas de contacto con la metodología y la epistemología, bajo la enseña de una posible complementariedad, aunque sea diversamente entendida? Como se observa a partir de estas interrogaciones, se trata de un debate extremadamente intenso, complicado por los desarrollos recientes de la epistemología y por las diferentes formas de entender las nociones mismas de «epistemología» y de «hermenéutica».

El encuentro entre hermenéutica y el amplio sector de las «ciencias humanas» constituye otro de los elementos integrantes del proceso de «urbanización» de la hermenéutica post-heideggeriana, incluso si la hermanéutica «ya no aspira, como sucedía en la época de Dilthey, a un rol de sistemática de las ciencias del espíritu», en cuanto los desarrollos de la hermenéutica del novecientos han minado la base de semejante pre-

tensión, denunciando el residuo de panlogismo y enciclopedismo hegeliano aún presente en el proyecto de Dilthey (M. FERRARIS, cit., p. 258). La relación entre hermenéutica y ciencias humanas tiende más bien a asumir el aspecto de la *complementariedad* (como sucede por ejemplo con Ricoeur) o de la *conciencia crítica,* o sea de la concienciación, por parte de la hermenéutica, de los presupuestos extracientíficos y extrametódicos de tales ciencias y de la imposibilidad de cualquier objetivismo «ocular» ilusoriamente convencido de poder substraerse a los esquemas de naturaleza filosófica o de poder prescindir de las distintas condiciones históricas, culturales, sociales, etc. Típico, en este sentido, es el discurso de Jacques Derrida (cfr. cap. XI), el cual, después de haber denunciado los inevitables «compromisos» del análisis estructural (sobre todo de Lévi-Strauss) con la metafísica y con toda una serie de presupuestos inexplicables, excluye todo arrogante e ingenuo «salto fuera de la filosofía», sosteniendo que las ciencias humanas, sin excluir a ninguna, hablan el lenguaje de la filosofía y lo hablan de modo tanto más acentuado cuanto más pretenden eximirse de él. «La salida fuera de la filosofía —declara Darrida asestando un golpe mortal a un cierto antifilosofismo estructuralista— es mucho más difícil de pensar de lo que podrían imaginarse aquellos que creen haberlo realizado ya desde hace tiempo con fácil desenvoltura, cuando, en general, se han hundido en la metafísica con todo el cuerpo del discurso del que ellos pretenden haberse librado» *(La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines,* en *L'écriture et la différence,* París, 1967).

Por su parte, las ciencias humanas «han encontrado en la hermenéutica una justificación teórica para la reacción al metodologismo (por lo tanto, a la excesiva sujeción a los modelos de las ciencias de la naturaleza) que ha constituido en muchos casos y tradicionalmente un límite de las *humanities»* (M. FERRARIS, ob. cit., p. 264). En particular, «la entrada de la hermenéutica en el cuadro epistemológico de dichas ciencias ha subrayado principalmente los problemas de *traducción* implícitos en todo método y en toda descripción de una tradicción distinta (en el caso de la etnología) o de nuestra sociedad y tradición (en el caso de las ciencias sociales)». Esta apertura de las mismas ciencias humanas ante la hermenéutica ha encontrado en la etnología uno de sus más significativos bancos de prueba. En efecto, es precisamente en el ámbito de esta disciplina donde aparece más evidente el límite de cualquier descriptivismo objetivístico-neutralístico, que olvida el hecho de que toda fenomenología lleva consigo una hermenéutica preliminar y que en toda descripción etnológica es inevitablemente una traducción-interpretación de lo «diverso» en el ámbito de la cultura, que comporta —en la mejor de las hipótesis— una "fusión de horizontes", y pone en juego tanto la tradición definida como otra, cuanto nuestra propia tradición, de la cual se

deducen, en última instancia, los conceptos definidores de lo mismo y de lo otro» *(Ib.,* p. 266). También en este caso, como se ve, la contraposición entre pensamiento hermenéutico y cientifismo estructuralista es neta y radical. Piénsese, por ejemplo, en el programa de Lévi-Strauss de ofrecer una perspectiva sobre los fenómenos antropológicos, de modo que se entiendan los hombres y el mundo como si estuviésemos completamente «fuera de juego», o más bien como si hubiera observadores «de otro planeta» (§943).

Otra dirección de la hermenéutica actual la constituye, además de la teología (para la cual cfr. cap. VII), la crítica literaria, la cual, sobre todo en América, ha generado una serie de escritos y discusiones todavía en curso, de los que aún es prematuro un balance filosófico y crítico. En estos trabajos, se observa entre otras cosas, un intento de recuperación de algunos conceptos-base de Gadamer en clave metodológica, como por ejemplo la noción de *Wirkungsgeschichte,* entendida no sólo como conciencia teorética de la «pertenencia» de toda investigación a un contexto de tradición que pre-condiciona la investigación misma, sino también como necesidad operativa de integrar en la crítica literaria todo aquello que se refiere a la «fortuna» y a los «efectos» de una obra.

Este renovado salto a un primer plano, en las expresiones más recientes de la teoría de la interpretación, de las hermenéuticas filosóficas de relieve normativo y metodológico, no significa, sin embargo, que se quiera desconocer el proceso de universalización y de radicalización de la hermenéutica contemporánea, volviendo a antes de Heidegger y de Gadamer. Más bien, como ha notado Vattimo, «se certifica que el fenómeno interpretativo, una vez reconocido no como fenómeno disciplinar y especialístico, sino como rasgo constitutivo de la existencia humana, no descuida estos terrenos de aplicación» *(Presentazione* a AA. Vv., Il *pensiero ermeneutico,* cit., p. VIII) *Et et,* pues, más que *aut-aut.*

BIBLIOGRAFÍA

965. Estudios Generales: AA. VV., *Die Neue Hermeneutik*, a cargo de J. M. Robinsos y J. Cobb, Zurich-Stuttgar, 1965: R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969; AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik,* Tubinga, 1970; AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt dM., 1971; AA. VV., *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, a cargo de V. Warnach, Salzburgo-Munich, 1971; AA. VV., *Philosophische Hermeneutik*, a cargo de O. Pöggeler, Munich, 1972 (con bibliografía); AA. VV., *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972; T. E. Seebhom, *Zur Kritik der hermeneutischen Vermunft*, Bonn, 1972; H. J. Sandkühler, *Praxis und Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt dM. 1973 (con bibliografía en las ps. 438-447); H. Goettner, *Logikc der Interpretation. Analyse einer literaturwiss. Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*, Munich, 1973; V. Verra, *Ontlogia e ermeneutica in Germania*, en «Rivista di sociologia», 1973, ps. 11-140; AA. VV., *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, a cargo de R. Simon-Schaeffer y W. Zimmerli, Hamburgo, 1975; AA. VV., *Storiografia ed ermeneutica*, Pádua, 1975: AA. VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, 1979; P. Szondi, *Einführung in die literalische Hermeneutik*, Frankfurt dM., 1975; J. Greimsch, *Herméneutique et grammatologie*, París, 1977; D. C. Hoy, *The Critical Cyrcle,* Berkeley-Los Angeles-Nueva York, 1978; AA. VV., *Estetica ed ermeneutica*, a cargo de H. Kuenkler y R. Dottori, Nápoles, 1981; J. Figl, *Interpretation als philosophis-*

ches Prinzip, Berlín-Nueva York, 1982; L. Geldsetzer, *Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichtsschreibung*, en AA. VV., La storiografia filosofica e la sua storia, Pádua, 1982, ps. 67-102; P. De Vittis, *Ermeneutica e sapere assoluto*, Lecce, 1984; M. Ruggenini, *Volontà e interpretazione. Le forme della filosofia*, Milán, 1985; M. Bizzotto, *Conoscere e interpretare*, Vicenza, 1986; AA. VV., *Le texte comme object philosophique*, París, 1987; G. Gusdorf, *Storia dell'ermeneutica*, trad. ital., Roma-Bari, 1989; G. Nicolaci, *La controversia ermeneutica*, Milán, 1989; G. L. Ormiston-A. D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, Nueva York, 1986; G. L. Ormistin-A. D. Schrift, *Transforming the Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy*, Nueva York, 1989; C. Scilironi, *Note sulla semantica ontologica e sull'ermeneutica del Novecento*, Pádua, 1989; G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, 1990 (con ámplia bibliografía en las ps. 441-510); M. L. Martini (a cargo de), *«Verità e metodo» di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Turín, 1991 (con ontología de textos y bibliografía).

966-979. Las *Gesammelte Werke* de Gadamer que han sido publicadas en Tubinga (1976 y sgs.). La Editorial Marietti esta preparando la traducción italiana de las *Opere di Hans G. Gadamer* (Génova, 1983 y sgs.). En traducción italiana cfr. también: *Verità e metodo*, a cargo de G. Vattimo, Milán, 1972; *Ermeneutica e metodica universale*, a cargo de U. Margiotta, Turín, 1973; *La dialettica di Hegel*, a cargo de R. Dottori, Turín, 1973; *I presocratici*, en AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia, 1975, vol. I, ps. 13-86; *Hegel e i Greci*, en «Verifiche», 1979, 1, ps. 5-33 (con textos originales); *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, a cargo de G. Moretto, Brescia, 1980; *Hegel e l'ermeneutica*, a cargo de V. Verra, Nápoles, 1980; *Deconstruzione e interpretazione*, en «Aut-Aut», 1985, 208; *Testo e interpretazione*, en «Aut-Aut», 1985, 207-217, ps. 29-58; *Potenza della volontà buona*, en «Aut-Aut», 1981, 216-217, ps. 61-63; *L'attualità del bello. Saggi di estetica ermeneutica*, Génova, 1988; *La ragione nell'età della scienza*, a cargo de A. Fabris, con una introducción de Vattimo, Génova, 1982, 1986; *La dialettica di Hegel*, Turín, 1973; *Hegel e l'ermeneutica*, Nápoles, 1980; *Deconstruzione e interpretazione*, en «Aut-Aut», 1985, 208, ps. 1-11; *In camino verso la scrittura*, en «Il Mulino», 1985, 300, ps. 562-574; *Persuasività della letteratura*, a cargo de R. Dottori, Bolonia-Ancona, 1988; *Elogio della teoria: discorso e saggi*, a cargo de F. Volpi, Milán, 1989.

Estudios: K. O. Apel revisión a *Wahrheit und Methode*, en «Hegel-Studien», II, 1963, ps. 314-322; O. Pöggeler, recensione a *Wahrheit und Methode*, en «Philosophische Literaturanzeiger», 1963, 1, ps. 6-16; G. Vattimo, *Estetica e ermeneutica in H. G. Gadamer*, en «Rivista di estetica», 1963, ps. 117-130; después en Id., *Poesia e ontologia*, Milán, 1967, ps. 167-182; Id., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, en H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. ital., Milán, 1983, ps. I-XXXVIII; V. Verra, recensione a *Wahrheit und Methode*, en «Filosofia», 1963, ps. 412-418; Id., *Ontologia e ermeneutica in Germania*, en «Rivista di Sociolagia», 1973, ps. 111-140; Id., *Il problema della storia: H. G. Gadamer*, en Id. (a cargo de), *La filosofia dal 1945 a oggi*, Turín, 1976, ps. 59-69; D. E. Linge, *Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding*, en «Journal of the American Academy of Religion» XLI, 1973, ps. 536-553; J. Vandenbulcke, *H. G. Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*, Brujas, 1973; D. Antiseri, *A proposito dei nuovi aspet ti della filosofia della storia della filosofia*, en «Archivio di filosofia», 1974, 1, ps. 249-282; J. S. Hans, *G. Gadamer and Hermeneutica Phenomenology*, en «Philosophy Today», 1978, ps. 3-19; B. J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, Düsseldorf, 1978; G. Ripanti, *Gadamer*, Asís, 1978; V. Becker, *Begegnung. Gadamer und Levinas*, Frankfurt dM., 1981; A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia practica*, Rímini, 1982; P. De Vittis, *Linguaggio e filosofia della identità in H. G. Gadamer*, en «Teoria», 1982, 1, ps. 39-53; U. Regina, *Anticipazioni valutative e ápertura ontologica ermeneutica di M. Heidegger, R. Bultmann, H. G. Gadamer*, en AA. VV., *Interpretazioni e valori*, a cargo de G. Galli, Turín, 1982, ps. 139-172; L. D. Derksen, *On Universal Hermeneutics. A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Amsterdam, 1983; F. Donadio, *Storia del comprendere e ragione ermeneutica in H. G. Gadamer*, en AA. VV., *Pensiero e storicità*, a cargo de C. Greco, Brecia, 1983; F. Bellino, *La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer*, Bari, 1984; W. Warnke, *The Hermeneutics of Gadamer*, Oxford, 1986; G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*, Brescia, 1988; Elena Agazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la Metafisica. Habermas, Apel, Gadamer*, Nápoles, 1990.

981. Principales Obras de Betti: *Interpretazione della legge e degli atti giuridici. Teoria generale e dogmatica*, Milán, 1949; *Posizioni dello spirito rispetto all'oggetitività*, Milán, 1949; *Teoria generale della interpretazione*, Milán, 1955, 2 vol.; *Di una teoria generale della interpretazione*, en «Responsabilità del sapere», 1956, 46-47, ps. 275-281; *Di una ricerca generale dell'interpretazione*, en «Rivista giuridica umbro-abruzzese», 1975, 33, ps. 319-344; y en «Annali giuridici Bari», 1957, 14, ps. 1-28; *Sulla teoria generale dell'interpretazione*, en «Jus», 1957, 8, ps. 253-258; *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, en «Anali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», 1961, 16, ps. 1-18; *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1962, 2ª edi. revisada, ivi, 1972; *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1967.

Escritos críticos: L. Caiani, *Emilio Betti e il problema dell'interpretazione*, en Id., *La filosofia dei giuristi italiani*, Pádua, 1955, ps. 163-199; K. Oedingen, *Review of Emilio Betti*, en «Kant-Studien», 1958, 50; AA. VV., *Studi in onore di Emilio Betti*, Milán, 1962; O. F. Anderle, *Lebenswerk Emilio Bettis und seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben*, en «Atti del V Convegno internazionale di studi italo-tedeschi», Merano,

1967, ps. 49-59; J. Vandenbulcke, *Betti-Gadamer. Een hermeneutische Kontroverse*, en «Tijidschrift voor Filosofie», 1970, 32, ps. 1015-1113; AA. VV., fascículo monográfico de los «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1978; Di Caro, *Metodo e significato nell'ermeneutica di Emilio Betti*, en «Hermeneutica», 1982, 1, ps. 217-230; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londres, 1980; G. Mura, *La «teoria ermeneutica» di Emilio Betti, en E. Betti, L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, cit., ps. 5-47; T. Griffero, *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, Turín, 1988.

982. Principales obras de Pareyson: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; nueva edición con el título *Karl Jaspers*, Casale Monferrato, 1983; *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1943; nueva edición, ivi., 1950; *Fichte*, Turín, 1950; nueva edición, Milán, 1976; *Esistenza e persona*, Turín, 1950; 4ª edi., Génova, 1985; *Estetica*, Turín, 1954; 2ª edi., Bolonia, 1960; 3ª edi., Florencia, 1974; *Verità e interpretazione*, Milán, 1971. — Para una bibliografía de los escritos de Pareyson hasta 1977 cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libnertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milán, 1980, ps. 141-165. Otras indicaciones en M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., ps. 308-309.

Escritos críticos: C. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Roma, 1976; A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit.; G. Modica, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Roma, 1980; M. Ravera, *Elementi per un confronto di due ermeneutiche: il concetto di «traduzione» in Pareyson e in Gadamer*, en AA. VV., *Estetica ed ermeneutica*, Nápoles, 1981, ps. 135-161; M. G. Furnari, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, en «Segni e comprensione», 1988, II, 5, ps. 56-64.

983. Principales obras de Ricoeur: *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*, Pris, 1950; *Histoire et vérité*, París, 1955; *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, París, 1960, 2 vol.; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965; *Le conflict des interprétations. Essais d'hermeneutique*, París, 1969; *La Métaphore vive*, París, 1975; *Exegesis. Problèmes de méthode et exercises de lecture. Génèse 22 et Luc 15*, Neuchatel, 1975; *Biblical Hermeneutics*, Missoula, 1975; *La sémantique de l'action*, París, 1977; *Temps et récit I*, París, 1983; *Temps et récits II*, París, 1983; *La configuration dans la rcit de fiction*, París, 1984; *Tepms et récit III*, París, 1985; *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, París, 1986.

Crítica: F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Bolonia, 1969; Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology, The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, 1971; M. Philbert, *Ricoeur ou la liberté de l'esperance*, París, 1971; D. M. Rasmussen, *Mytich-symbolic Language and Philosophic Anthropology. A. Constructive Interpretation of the Thought of P. Ricoeur*, The Hague, 1971; A. Petterlini, *Filosofia e antropologia*, Verona, 1974 (en particular las ps. 99 y sgs.); J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, cit.; G. Grampa, *Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso*, con una introducción de P. Ricoeur, Milán, 1979; J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A. Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridg, 1981; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Nápoles, 1984; Th. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, París, 1984; P. Gervasoni, *La «poetica» nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Brescia, 1985: G. Segarelli, *Paul Ricoeur tra concetto e kerygma: il «kantismo posthegeliano»*, en «Filosofia e teologia», 1988. II, 2, ps. 102-118; P. Buzzoni, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Roma, 1988; M. Chiodi, *Il cammino della libertà. Fenomenologia ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica de P. Ricoeur*, Brescia, 1990.—Bibliografía de y sobre Ricoeur en D. Vansina-L. García, *Paul Ricoeur. Bibliographie systhématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). A. Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984)*, Louvain-la-Nueve, 1985.

984. Para Habermas, Pannenberg y Derrida, ver las bibliografías específicas. Sobre los más recientes desarrollos de la hermeneutica cfr. entre otros: B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Londres, 1958; Id., *Method in Theology*, Londres, 1971; G. Ebeling, *Hermeneutik*, en *Die Religion in Geschicite und Gegenwart*, Tubinga, 1960-1962; Id., *Wort und Glube*, Tubinga, 1960; nueva edi., ivi, 1988; Id., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Gotinga, 1964; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation* Tubinga, 1965; *Lutherstudien*, Tubinga, 1988, 3 Bäden; E. Fuchs, *Zum hermeneustichen Problem in der Theologie*, Tubinga, 1959, 1965; Id., *Hermeneutik*, Stuttgart, 1963; Id., *Das Neue Testament und hermeneustiche Problem*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LVIII, ps. 198-226; Id., *Marburger Hermeneutik*, Tubinga, 1968; R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, París, 1963; K. O. Apel, *Analytic Philosophy of language and the Geisteswissenschaften*, Dordrech, 1967; Id., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt dM., 1971; Id., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt dM., 1973, 2vol.; Id., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* Bonn, 1963; T. Lorenzmeier, *Exegese und Hermenutik*, Hamburgo, 1968; E. Stachel, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, Munich, 1968; H. R. Jauss, *Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz, 1972; Id., *Ästhtische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt dM., 1982; H. Albert, *Transzendentale Träumerein. K. O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburgo, 1975; P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen*, Frankfurt dM., 1975; V. Verra, *Ontologia e ermeneutica in Germania*, en «Rivista di sociologia», 1976, III, ps. 11-140; A. Selvatico, *Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung zur Theologie von G. Ebeling*, Freiburg, 1977) (con ámplia bibliografía); R. Rorty, *Philo-*

sophy and the Mirror of Nature, Princeton, 1979; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982; G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger,* Milán, 1980; Id., *Al di là del soggeto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán, 1981; Id., *La fine della modernità Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milán, 1985; Id., *Etica ed ermeneutica*, Génova, 1989; H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt d.M., 1981; R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981; M. Roukanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki, 1982; M. Ruggenini, *volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Milán, 1985; M. Ruggenini-G. Pattaro, *Ermeneutica*, en AA. VV., *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Turín, 1985, vol. I, ps. 264-270; M. Ferraris, *La svolta testuale*, Milán, 1986: Id., *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento,* en M. Ravera (a cargo de), *Il pensiero ermeneutico*, Génova, 1986, ps. 207-277; Id., *Storia dell'ermeneutica*, cit.; S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione, ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Génova, 1988; D. Sacchi, *Esperienza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Milán, 1988; G. Mura, *Ermeneutica e verità*, cit. (sobre todo p. 326 y sgs.); Elena Gazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. Habermas, Apel, Gademar*, Nápoles, 1990.

CAPITULO VI

POPPER

985. VIDA Y OBRAS.

La filosofía del novecientos encuentra en Popper una de las voces más conocidas y representativas, que más han influido en el debate cultural actual.

KARL RAIMUND POPPER nace en Viena en el año 1902, donde estudió filosofía, matemáticas y física. Durante un tiempo trabaja en la clínica infantil de Adler. En 1928 se licencia en filosofía. En 1929 obtiene la habilitación para enseñar matemáticas y física en las *escuelas secundarias inferiores.* A la llegada del nacismo, Popper, que era de origen hebreo, se trasladó a Neva Zelanda. Al finalizar la guerra se establece en Inglaterra y enseña en la London School of Economics, de la cual llegó a ser profesor emérito. Entre sus obras recordamos: *Lógica de la investigación* (1934, pero con fecha de publicación 1935), escrita originariamente en alemán y más tarde publicada en inglés, en una edición titulada *Lógica de la investigación científica* (1959); *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945); *Miseria del historicismo* (1944-45); *Congeturas y confutaciones* (1963); *Revolución o reforma? Una confrontación* (1971, con H. Marcuse); *Conocimiento objetivo. Un punto de vista evolucionístico* (1972); *La búsqueda no tiene fin* (1974, nueva ed. 1976); *El yo y su cerebro* (1979) que constituye la edición de las partes que nos han llegado de un amplio y orgánico manuscrito redactado en los años 1930-33, de la cual había sido extraída, después de drásticos recortes, la *Logik der Forschung* de 1934; *Apéndice a la lógica de la investigación científica* (1982-83); *A la búsqueda de un mundo mejor* (1984); *El futuro está abierto* (1985, con K. Lorenz); *A World of Propensities* (1990).

FALIBILISMO Y RACIONALISMO CRITICO

de Luigi Lentini

986. EL NÚCLEO DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA DE POPPER.

La investigación filosófica de Popper se mueve esencialmente sobre el terreno de la teoría del conocimiento. Es, ésta, la más remota v abs-

tracta región de la filosofía, si bien la más importante. La teoría del conocimiento, en efecto, «a menudo determina el resto de nuestra filosofía» *Logik der Forschung*, trad, ital., de la ed. inglesa, *Logica della scoperta scientifica*, Turín, 1970, p. XIII) y esta última, a su vez, ejerce una influencia «grande» e «incalculable» sobre nuestros pensamientos y sobre nuestras acciones» *(Ib.).* Popper ha explorado también las implicaciones que su teoría del conocimiento tiene en el campo de la filosofía política y social. Pero estas exploraciones no representan los intereses principales de Popper. Él, en efecto, precisamente porque es consciente de que nuestras concepciones están determinadas por nuestras opciones personales y políticas, ha centrado su investigación en la filosofía del conocimiento.

Pero ¿cuál es el problema fundamental de la teoría del conocimiento? Es, afirma Popper, el del *valor* del conocimiento, esto es, «el problema de su verdad, validez y "justificación"» *(Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, trad, ital., *Conoscenza oggetiva. Un punto di vista evolucionistico,* Roma, 1975, p. 96). Históricamente, este problema ha sido a menudo afrontado a través del análisis de las fuentes primeras del conocimiento. Ejemplos típicos de este punto de vista son el empirismo y el racionalismo clásicos, según los cuales «es posible decidir sobre la verdad de una aserción investigando sus fuentes —es decir su *origen— (Conjectures and Refutations,* trad, ital., *Congetture e confutazioni,* Bolonia, 1972, p. 48). Pero es para Popper una manera equivocada de afrontar el problema. En efecto, además del error de opinar que hay fuentes primeras de conocimiento, «el error de fondo» de este punto de vista «consiste en el hecho de que no diferencia con suficiente claridad entre cuestiones de origen y cuestiones de validez» *(Ib.,* p. 48). Para Popper el problema del valor del conocimiento debe ser netamente distinto del de su génesis: el primero es un problema lógico, y como tal pertenece a la lógica del conocimiento, el segundo, en cambio, es un problema factual y pertenece a la psicología del conocimiento y puesto que la lógica del conocimiento, se sigue que no es posible resolver un problema lógico a través de un análisis de tipo factual. En todo caso Popper niega que este último pueda ser la clave para solucionar el problema del valor del conocimiento. Él incluso invierte la relación entre lógica y psicología del conocimiento. No sólo la psicología del conocimiento no arroja luz sobre el problema lógico del valor del conocimiento, sino que, al contrario, es el análisis lógico del conocimiento el que puede contribuir eficazmente a aclarar el problema factual de la génesis del conocimiento: «las investigaciones lógicas sobre cuestiones de validez y de aproximación a la verdad —escribe— pueden ser de la mayor importancia para las investigaciones genéticas, históricas y también psicológicas» *(Conoscenza oggetiva,* cit., p. 97).

Popper formula así una hipótesis heurística, que él llama "principio de transición", según el cual «aquello que es verdadero en lógica es verdadero también en psicología» *(Ib.,* p. 24), y sobre esta base extiende su investigación del problema del valor del conocimiento al de su génesis y elabora una teoría de la adquisición del conocimiento, cuyos primeros rasgos generales están ya delineados en *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie.* Pero siempre manteniendo que las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento son las de validez, que «son en todo caso lógicamente anteriores al otro tipo de cuestiones» *(Ib.,* p. 97) y que «las ideas guía de la epistemología son lógicas más que factuales» *(Ib.).*

Ahora bien, si las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento son las de validez y no las factuales, nos podemos preguntar cómo es que Popper extiende su investigación del problema del valor al problema de la génesis del conocimiento. Una explicación plausible de esto puede ser reconstruida con la siguiente argumentación: puesto que para Popper la tarea fundamental de la filosofía es contribuir a «comprender el mundo» *(Lógica,* cit., p. xxi) y puesto que el fenómeno del conocimiento humano forma «parte del mundo» *(Ib.),* e incluso «es sin duda el mayor milagro del universo» *(Conoscenza oggetiva,* cit., p. 17), es pues tarea de la filosofía contribuir a comprender globalmente el fenómeno del conocimiento en cuanto parte del mundo.

El mejor modo de indagar sobre el problema del conocimiento es para Popper el de someter a examen el conocimiento científico. Naturalmente es posible analizar también el conocimiento ordinario, o conocimiento del sentido común, puesto que el conocimiento científico no es más que una extensión de aquel. Tal elección podría basarse en la convicción de que el conocimiento ordinario es más fácil de analizar. Pero a parte del hecho de que el conocimiento científico es «el género más importante» de conocimiento y «el problema central de toda teoría del conocimiento» *(Ib,* p. 106) —lo que podría ya de por si hacerlo candidato a objeto preferencial del análisis— también el hecho de aquella convicción es para Popper equivocada. Para él, en efecto, es precisamente el conocimiento científico el que es más fácil de analizar, al ser «el conocimiento del sentido común escrito, por así decir, con todas las letras» *(Lógica,* cit., p. xxx). Una ulterior consideración decisiva que Popper desarrolla para motivar su elección de estudiar el fenómeno del conocimiento a través del examen del conocimiento científico es un análisis adecuado del crecimiento de nuestro conocimiento —análisis que constituye un momento esencial de la teoría del conocimiento— debe «transcender necesariamente cualquier estudio que se limite al conocimiento del sentido común, en cuanto contrapuesto al conocimiento científico» *(Ib.,* p. xxv) y esto por el simple hecho de que «la manera más importante en que el conocimiento del sentido común crece es precisamente su transforma-

ción en conocimiento científico» *(Ib.,* p. xxv-xxvi). Sigue en pie, en cualquier caso, el hecho de que, siendo el conocimiento científico el género más importante del conocimiento, «el aumento del conocimiento científico constituye el caso más importante de aumento del conocimiento» *(Ib., p.* xxvi). De todo esto se sigue que la teoría del conocimiento elaborada por Popper es ante todo una teoría del conocimiento científico o "epistemología" y que su problema fundamental se determina como «la cuestión acerca del valor, o el fundamento, de las proposiciones generales de las ciencias empíricas» *(Die beinden Grundprobleme der Erkenntnistheorie;* trad, ital., I *due problemi fondamentali della teoria della conoscenza,* Milán, 1987, p. 3). Y puesto que en la ciencia el procedimiento a través del cual se «funda» es el método, «la teoría del conocimiento llega a ser, en consecuencia, una teoría general del método de la ciencia empírica» *(Ib.,* p. 5).

Ahora bien: la asunción del conocimeinto científico como objeto privilegiado del análisis no significa en absoluto para Popper un cierre en el interior de una disciplina particular, concretamente la filosofía de ciencia, sino sólo un modo, a su parecer el mejor, para estudiar el conocimiento humano en general. «Mi interés —afirma— no se dirige únicamente a la teoría del conocimiento científico, sino a la teoría del conocimiento en general» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 370). En este sentido, Popper es crítico ante una filosofía de la ciencia como disciplina especializada: «También el análisis de la ciencia —la "filosofía de la ciencia"— está amenazando con llegar a ser una moda, una especialización. Y sin embargo los filósofos no deberían ser especialistas. Por mi parte, encuentro interés en la ciencia y en la filosofía solamente porque quiero aprender algo sobre el enigma del mundo en el cual vivimos y sobre el enigma del conocimiento que el hombre tiene de este mundo» *(Lógica,* cit., p. XXX). En última instancia, por consiguiente, la investigación de Popper quiere ser un intento de bucear en el enigma del conocimiento en general, una contribución a dar una respuesta al problema: «¿Qué puedo conocer?», «¿Puedo conocer?», «¿Puedo conocer algo con certeza?» *(Lógica,* cit., ps. xii-xiv).

Para Popper son posibles tres tipos de respuestas a este problema. Él escribe: «En la teoría del conocimiento podemos, esencialmente, distinguir tres puntos de vista: 1) Un punto de vista optimista: nosotros somos capaces de conocer el mundo. 2) Un punto de vista pesimista: a los hombres les es negado el conocimiento. Es el punto de vista que hoy se designa normalmente como escepticismo. 3) El tercer punto de vista es el de la duda (de *skeptomai:* poner a prueba, reflexionar, buscar) en el sentido originario de la Academia Media. Es también el punto de vista del presocrático Jenófanes: no poseemos ningún criterio de verdad, ningún saber cierto; y no obstante podemos buscar y con el tiempo

podemos, buscando, encontrar lo mejor. Situándonos en esta forma de escepsis es pues posible un progreso del saber» (I *due problemi fondamentali,* cit., ps. xvii-xviii). De estos, ¿cuál es el punto de vista compartido por Popper?

La idea de fondo de Popper es que el conocimiento humano no es *episteme,* saber cierto, sino *doxa,* saber conjetural, que nosotros somos buscadores y no poseedores de la verdad. Es ésta la tesis del falibilismo, y «el falibilismo no es más que el no-saber socrático» *(Ib.,* p. xxi). Por esta razón él se declara discípulo de Sócrates y se sitúa dentro de una tradición filosófica que comprende entre otros a Nicolás de Cusa, a Erasmo, a Montaigne y por último a Pierce. Popper cree que la antigua intuición de Sócrates, según la cual «la sabiduría consiste en la toma de conciencia de los propios límites, en el conocimiento de estos límites — y especialmente en el conocimiento de la propia ignorancia» *(Offene Gesellschaft, offenes Universum,* trad, ital., *Società aperta, universo aperto,* Roma, 1984, p. 18), lejos de ser una paradoja es, en cambio, una idea extraordinariamente importante y fecunda. Su teoría del conocimiento puede ser considerada como el intento de reelaborar aquella antigua intuición y de argumentar racionalmente a favor de ella para mostrar que «el falibilismo de Sócrates sigue estando del lado de la razón» (/ *due problemi fondamentali,* cit., p. xxi). Esto es para Popper de la máxima importancia no sólo porque el falibilismo anula la fe dogmática en la autoridad de la ciencia y en la de cualquier otra forma de saber, sino también, y quizás sobre todo, porque el falibilismo con su carga de antidogmatismo y de antiautoritarismo, convirtiéndose en un bien intelectual común, puede constituir la base de una sociedad verdaderamente libre y tolerante.

Coherentemente con su tesis según la cual el conocimiento humano es conjetural y falible, y nosotros cornos buscadores y no poseedores de la verdad, Popper considera su teoría del conocimiento no como la solución definitiva del problema del conocimiento sino sólo como un intento, también conjetural, de afrontar tal problema; como una teoría, por lo tanto, a favor de la cual se puede argumentar racionalmente pero que no puede pretender ser veradera. No sólo son conjeturables las teorías de las que está constituido el conocimiento, sino que también es conjetural la teoría del conocimiento. Al igual que las teorías, en suma, también la meta-teoría es conjetural y abierta a la crítica.

Popper traza así una imagen de la investigación como una tarea sin fin, y una imagen del hombre como Sísifo, pero un Sísifo que, en la incesante lucha con los problemas, puede ser feliz.

987. EL TRASFONDO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE POPPER.

Delineado el ámbito teórico fundamental dentro del cual se mueve la investigación filosófica de Popper e indicada la tesis central de su teoría del conocimiento, veremos ahora cuál es el trasfondo dentro del cual esta última se ha constituido históricamente.

La hipótesis historiográfica generalmente compartida afirma que la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido teniendo como sistema de referencia el neopositivismo. Que este es el punto de vista comúnmente aceptado se puede demostrar tomando en consideración las tres principales líneas de interpretación histórica que se han propuesto acerca de la epistemología de Popper. Para la primera, dominante hasta la aparación de la edición inglesa de la *Logik* (1959), la teoría del conocimiento de Popper representa una significativa variación de la neopositivística: no, por lo tanto, una alternativa a ella sino más bien una concepción substancialmente reconducible al horizonte teórico del neopositivismo. Un ejemplo paradigmático de este tipo de interpretación es la lectura del criterio de falsificabilidad como criterio de significado y no solamente —como en cambio es— como criterio de demarcación. Popper es así acreditado como un neopositivista disidente: disidente, pero esencialmente neopositivista. La segunda línea interpretativa, afirmada a partir de los años sesenta, ve, en cambio, en la epistemología de Popper una crítica radical de la neopositivística y una alternativa a ella. Popper aparece entonces como el que ha desintegrado los fundamentos del edificio teórico neopositivístico y ha elaborado una concepción anti-neopositivística del conocimiento. El tercer tipo de interpretación, más reciente y hoy con un cierto predicamento, ve en la epistemología de Popper no una teoría substancialmente reconducible al neopositivismo ni una crítica y alternativa radical a él, sino una posición intermedia, una combinación de elementos neopositivísticos y anti-neopositivísticos no siempre conciliados coherentemente. Popper es visto así como un epistemólogo que se halla en el límite entre neopositivismo y anti-neopositivismo, y que precisamente por ello hace de paso determinante en la secuencia histórica que lleva a la más reciente epistemología post-positivística.

Ahora bien, si se examinan estas diversas líneas de interpretación general de la epistemología de Popper —esto es, de análisis que no intenta determinar solamente el particular tipo de relación que media entre esta y aquella neo-positivística, sino más bien determinar *tout court* su identidad teórica— resulta evidente que ellas, aunque diferentes entre sí, comparten una misma hipótesis hermenéutica, a saber, que la relación con el neopositivismo es la clave de la lectura de la epistemología popperiana, el espacio de sentido dentro del cual es posible determinar y reconstruir la indentidad teórica de Popper. Pero asumir esta hipótesis hermenéutica

equivale a afirmar que la epistemología de Popper se ha construido en relación con la neopositivística. Es decir, la hipótesis hermenéutica no es otra cosa que el correlato, en el plano de una interpretación historiográficamente adecuada, de la hipótasis factual según la cual la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido teniendo como sistema de referencia el neopositivismo. En otros términos: se asume la relación con el neopositivismo como clave de lectura de la epistemología de Popper porque se piensa que el neopositivismo es el eje respecto al cual esta última se ha constituido históricamente. En efecto, si la epistemología de Popper de hecho se ha constituido en relación con el neopositivismo, entonces una interpretación historiográficamente adecuada de ella no peude sino asumir esta última como su clave de lectura. Las diversas interpretaciones, entonces, no son más que diferentes modos de especificar, de determinar *cómo* la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido respecto a la neopositivística: como substancialmente afín y reconducible al cuadro teórico neopositivístico; como crítica radical y antítesis de la epistemología neopositivística; en parte como crítica, en parte como asimilación del punto de vista neopositivístico. Lo que permanece pues invariable, aun en el variar de las interpretaciones, es *que* su teoría del conocimiento se ha constituido en relación con el neopositivismo. Emerge así, en todo caso, una imagen de Popper centrada en el neopositivismo; una imagen que lo muestra sobre el trasfondo del neopositivismo, sea que dicha imagen intente probar la afinidad entre Popper y el trasfondo, sea que intente probar el contraste, sea, en fin, que intente probar la respectiva distancia.

Esta imagen de Popper sobre un trasfondo neopositivístico es una considerable simplificación historiográfica de una realidad más compleja. En efecto, el trasfondo dentro del cual se sitúa es un espacio articulado, del cual el neopositivismo representa ciertamente una parte fundamental e imprescindible, pero asimismo sólo una parte, a la cual la riqueza y la complegidad del trasfondo no es ciertamente reducible sin acabar dando una imagen reductiva de la elaboración de Popper. Si es cierto, pues, que no es posible reconstruir adecuadamente su teoría del conocimiento sin ponerla en relación con el neopositivismo, también es cierto que no es posible hacer de éste el terreno de cultivo de la epistemología de Popper sin perjudicar así la posibilidad de reconstruir una imagen adecuada, para cuya obtención es necesario ir más allá de la simple referencia al neopositivismo y localizar la compleja red de coordenadas dentro de las cuales Popper se mueve. Desde este punto de vista, las interpretaciones que antes hemos considerado aparecen como útiles instrumentos de comprensión de la epistemología popperiana, no en cuanto son intentos de determinar su identidad teórica, sino en cuanto pueden ser asumidas como intentos de analizar y aclarar aquel particular aspecto de su elaboración que consiste en la relación con el neopositivismo.

Si la imagen de Popper sobre un transfondo neopositivístico es una simplificación historiográfica de una realidad más compleja, nos podemos preguntar cómo tal imagen se ha podido formar. Indudablemente a esto ha contribuido la particular relación que Popper ha mantenido con el Círculo de Viena. Pero una correcta reconstrucción de esta relación, que hoy es posible hacer gracias a las precisas indicaciones que el mismo ha ofrecido, y suponiendo, como parece razonable, que su testimonio, por lo demás varias veces repetido, es creíble — si por un lado nos muestra qué razones han contribuido a la formación de aquella imagen, por otro saca claramente a la luz los límites y hace ver inequívocamente que si se quiere individuar el terreno sobre el cual la teoría del conocimiento de Popper se constituye, y así elaborar una imagen históricamente adecuada, se deba mirar más allá del neopositivismo. Reconstruyamos pues, sobre la base de las indicaciones de Popper, los momentos más importantes de su relación con el Círculo de Viena.

Cuando en la segunda mitad de los años veinte, traba conocimiento con las tesis del Círculo de Viena a través de la lectura de los escritos de Neurath, Hahn, Kraft, Carnap y del manifiesto programático del neopositivismo, el célebre *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis,* Popper ya ha formulado los problemas fundamentales de su investigación. «Muchos años antes, es decir, en 1919, —escribe— «yo ya había formulado mis más importantes problemas: el problema de la demarcación, como yo lo llamé, esto es el problema del carácter científico de las ciencias empíricas y el problema de la certeza o la incertidumbre de la ciencia» *(Società aperta, universo aperto,* cit., ps. 50-51)). Del mismo modo, ya ha elaborado la solución de aquellos problemas y con ello las ideas centrales de su teoría del conocimiento: el falibilismo, el deductivismo y la falsificabilidad. En suma, ya tiene claro ante todo aquello que define como «uno de los principales puntos» de su posición *(Unended Quest,* trad, ital., *La ricerca non ha fine,* Roma, 1976, p. 84) es decir, «que las teorías consideradas desde el punto de vista lógico, no son más que hipótesis» *(Ib.);* en segundo lugar, «que las teorías científicas son sistemas hipotético-deductivos, y que el método de la ciencia no es inductivo» *(Ib.,* p. 85), de modo que «el presunto método inductivo de la ciencia debía ser reemplazado por el método del intento (dogmático) y de la eliminación (crítica) del error, que era la modalidad de descubrimiento de todos los organismos desde la ameba hasta Einstein» *(Ib.,* p. 55); en fin, «que la actitud científica era la actividad crítica, que no iba en busca de verificaciones, sino de pruebas cruciales; pruebas que habrían podido *confutar* la teoría puesta a prueba, aun no pudiéndola confirmar nunca definitivamente» *(Ib.,* p. 41).

Por el examen de las tesis del Círculo, Popper se da cuenta de que su punto de vista es «bastante distinto» *(Ib.,* p. 83) del sostenido por los

neopositivistas, y que además, para los problemas afrontados por ellos, él tiene «respuestas mejores —respuestas más coherentes— que las de ellos» *(Ib.,* p. 84). Da así inicio a la confrontación crítica con el neopositivismo y con quien fue su involuntario y recalcitrante inspirador, el Wittgenstein del *Tractus.*

La confrontación comienza de forma, por así decir, indirecta y privada: Popper reordena sus ideas y escribe, sin publicarlos, algunos ensayos en los cuales expone sus críticas a las tesis centrales de Wittgenstein y del Círculo de Viena. Pero bien pronto la confrontación con el neopositivismo se hace de un modo del todo natural, directo y público. En efecto, interesado en dar a conocer sus puntos de vista críticos a los neopositivistas, que mientras tanto están empeñados en un gran debate sobre las tesis que ellos han elaborado, él discute con algunos exponentes del Círculo, como Kraft, Feigl y Waismann, suscitando su vivo interés. Es así invitado a presentar sus tesis en los encuentros que los neopositivistas organizan informalmente fuera de su sede oficial del Círculo, que es el seminario de investigación dirigido por Schlick y al cual no será nunca invitado. Popper nos da un sintético resumen de los términos de su confrontación con los neopositivistas: «Cuando oí por primera vez, alrededor del año 1927, que el Círculo de Viena había aceptado la verificabilidad como criterio de significado, objeté inmediatamente a este procedimiento sobre dos bases totalmente distintas: en primer lugar, porque asumir la significación como criterio de demarcación quería decir etiquetar la metafísica como balbuceo privado de significado: dogma que no me sentí capaz de aceptar; y en segundo lugar, porque la verificabilidad era propuesta como criterio de significado o de sentido o de significación y por esto, indirectamente, como criterio de demarcación: una solución que era del todo inadecuada y, en realidad, lo opuesto de aquello que se necesitaba. Fui en efecto capaz de mostrar que ella era al mismo tiempo *demasiado estrecha y demasiado amplia:* ella declaraba (no intencionalmente) que las teorías científicas estaban privadas de significado y las ponía de este modo (aún no intencionalmente) en el mismo plano que la metafísica» *(Postscript to the Logic of ScientificDiscovery,* v. I; trad, ital., *Poscritto alla lógica della scoperta scientifica,* v. I, Milán, 1984, ps. 191-92). Como se ve, él sitúa en el centro de su crítica el criterio de verificabilidad: rechaza el problema de la contraposición entre sentido y no-sentido, que denuncia como «un erróneo intento de formular el problema de la demarcación, y como una errónea solución de este problema» *(Ib.,* p. 193), y propone la falsicabilidad como criterio para demarcar —en el interior de la región del sentido— entre ciencia empírica por un lado y pseudociencia, metafísica lógica, matemática por otro.

A pesar de que Popper establezca claramente la diferencia entre problema del significado y problema de la demarcación, sus tesis son inter-

pretadas y discutidas por los neopositivistas como una propuesta para substituir la verificabilidad por la falsicabilidad— como si la falsicabilidad naciera de la crítica a la verificabilidad. Por esto, él intenta aclarar su punto de vista exponiéndolo sintéticamente en una carta (1933) a "Erkenntnis", la revista oficial del movimiento neopositivista, con la cual espera poder aclarar el equívoco. «La carta —escribe Popper— tuvo su origen en el hecho de que en aquel tiempo mis puntos de vista eran ampliamente discutidos por los miembros del Círculo de Viena, incluso en libros y revistas aunque ninguno de mis manuscritos (que habían sido leídos por algunos miembros del Círculo) habían sido publicados, en parte a causa de su extensión [...]. El acento que en mi carta se ponía en la diferencia entre el problema de un criterio de demarcación y el pseudoproblema de un criterio de *significado* (y en el contraste entre mis teorías y las de Schlick y de Wittgenstein) fue originado por el hecho de que también en aquellos días mis puntos de vista eran discutidos por el Círculo en base al equívoco que yo era el asertor de la substitución de un criterio del significado basado en la verificabilidad por un criterio del significado basado en la falsificabilidad, mientras que en realidad aquello que me interesaba no era el problema del *significado* sino el problema de la *demarcación» (Lógica*, cit., ps. 344-45). La carta no tuvo el éxito deseado. Al contrario, el hecho de que Popper presentara sus tesis bajo la forma de crítica de los de Wittgenstein y del Círculo de Viena contribuyó a reforzar la errónea convicción de que él había elaborado originariamente su teoría como crítica de la neopositivística y no —como era en efecto— mucho tiempo antes de que conociera y empezara su confrontación crítica con el neopositivismo.

Esta convicción se consolidó definitivamente hasta cristalizarse en un acreditado, aunque infundado, lugar común con la primera obra publicada por él. Estimulado y alentado por Feigl que, encontrando interesantes sus ideas le sugirió publicarlas en forma de libro, Popper comenzó el año 1930 la redacción de *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie.* El manuscrito de aquello que debía ser el primero de los volúmenes de que se compondría la obra, acabado en el 32, fue leído por muchos de los miembros del Círculo de Viena entre los cuales estaban Carnap, que habló de él inmediatamente en un ensayo en "Erkenntnis", Schlick y Frank, los cuales aceptaron publicar su obra en la colección de textos escritos predominantemente por los neopositivistas *(Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung)* dirigidos por ellos para el editor Springer. Pero éste, dada la considerable extensión de la obra, pidió que fuera notablemente reducida. En 1934 fue finalmente publicado un extracto titulado *Logik der Forschung,* mientras el manuscrito originario, con aquellas partes que no se perdieron, apareció en el año 1979 a cargo de T. E. Hansen para el editor Mohr.

El objeto principal del libro era discutir los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento y presentar las soluciones que Popper, ya desde 1919, había elaborado y desarrollado. Sus principales objetivos —afirma— eran de carácter positivo. Yo quería proponer una teoría del conocimiento humano» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 93). Pero puesto que su composición tenía lugar en un momento de cerrada polémica crítica con el neopositivismo, el libro no sólo contenía una crítica de las tesis neopositivistas sino que «desde el principio había sido concebido en gran medida como una discusión crítica y una corrección de las doctrinas del Círculo de Viena» *(Ib.,* trad, ital., p. 88). Debido a este particular modo en que la obra fue proyectada y realizada, fue recibida principalmente como una confrontación crítica con el neopositivismo más que como un libro cuyos «principales objetivos eran de carácter positivo» y que trataba de «proponer una teoría del conocimiento humano» *(Ib.,* p. 93), y se asumió erróneamente que Popper había elaborado originariamente sus tesis como crítica al neopositivismo más que independientemente de él y antes de que lo conociera.

Llegados a este punto, son claras las razones que han contribuido de modo determinante a la formación de la convicción según la cual la teoría popperiana del conocimiento se ha constituido originariamente en relación con la neopositivística, a la formación, pues, de la imagen de Popper centrada en el neopositivismo. Tales razones están ligadas a un particular aspecto de la relación que él estableció con el Círculo de Viena. Pero lo cierto es que una correcta y completa reconstrucción de dicha relación muestra inequívocamente —como ya hemos visto— que Popper cuando conoce las tesis del Círculo ya ha elaborado las ideas centrales de su teoría del conocimiento, y que él dirige su confrontación con los neopositivistas precisamente basándose en la convicción de que su planteamiento y solución de los problemas es mejor que los de sus interlocutores.

Si Popper no formula sus problemas y sus ideas fundamentales en relación con el neopositivismo, ¿cuál es entonces el trasfondo dentro del cual su teoría del conocimiento se constituye? ¿Cuál es el terreno del cual dicha teoría ahonda sus raíces, el espacio dentro del cual se desarrolla? Con estas preguntas volvemos al punto del cual hemos partido y descartada la respuesta generalmente aceptada no nos queda más que construir otra.

Una preciosa referencia que indica cuál es la matriz de la cual nace la teoría del conocimiento de Popper está constituida por un corto pasaje de la carta que él envía al historiador de la cultura y poeta vienes Egon Friedell el 30 de junio de 1932, cuando ya ha terminado la redacción de uno de los volúmenes de que se compone su primera y fundamental obra epistemológica y está a punto de empezar el segundo. Hablando de su

libro, Popper afirma que «es un hijo del tiempo, un hijo de la crisis, sobre todo de la crisis de la física» (I *due problemi fondamentali,* cit., p. 530). Sobre el importante peso que se debe atribuir a esta indicación no puede haber dudas si se piensa que el fragmento, encontrado por Hansen durante la búsqueda del manuscrito originario de la obra y reproducido en la *Osservazione conclusiva del curatore,* ha sido repetido por el mismo Popper en su *Prefacio* 1978, escrito en ocasión de la tardía publicación del libro. Es de tal indicación, pues, de donde se debe partir si se quiere individuar correctamente el trasfondo de la teoría popperiana del conocimiento y efectuar una adecuada reconstrucción de esta última. Popper se refiere a la crisis de la física; veamos pues cuáles con los términos esenciales de esta situación en que se encuentra la física entre finales del ochocientos y principios del novecientos, y en la cual la epistemología de Popper tiene su origen.

La mecánica de Newton, elaborada en *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) sobre el modelo euclídeo como un sistema deductivo en el cual a partir de la leyes fundamentales del movimiento se sacan todos los demás enunciados, es generalmente considerada en el siglo XIX como *episteme,* saber cierto, constituido por proposiciones verdaderas, indudables y definitivas —sea que se opine, como el mismo Newton, que sus principios son «proposiciones obtenidas por indicación de los fenómenos» *(Principia,* trad, ital., p. 607), sea que se les considere, como Kant, proposiciones de las cuales «es clara la [...] necesidad, y por lo tanto su origen *a priori» (Kritik der reinen Vernunft,* trad, ital., B 17)—. Sobre la base de esta convicción dominante, la mecánica se erige en fundamento seguro de la investigación científica del mundo. Se piensa, en efecto, que si ella es *episteme,* si nos da una imagen verdadera de la realidad física, entonces todos los fenómenos físicos deben ser descritos y explicados en términos mecánicos. Se inicia así el programa de investigación mecanicístico, esto es, el proyecto de interpretar todos los fenómenos físicos como el resultado de fuerzas que actúan entre partículas invariables.

La física se desarrolla en el ochocientos esencialmente dentro de este programa y es el intento de dar de él una explicación convincente: esto sinificará la consecución de una representación verdadera y completa del mundo físico. Helmholtz, que es uno de los más convencidos defensores del mecanicismo, afirma: «La tarea de las ciencias físicas se determina pues, en última instancia, como la de reconducir los fenómenos naturales a fuerzas inmutables, atractivas o repulsivas, cuya densidad depende de la distancia. La posibilidad de que esta tarea se culmine, constituye, al mismo tiempo, la condición de la completa inteligibilidad de la naturaleza» *(Über die Erhaltung der Kraft,* trad, ital., Turín, 1967, ps. 52-53). El programa mecanicístico consigue significativos resultados, refor-

zando la convicción de que la mecánica clásica es el fundamento seguro no sólo de la física sino también de las ciencias naturales y que la vía del completo descubrimiento de la naturaleza ya se ha iniciado definitivamente. Einstein ha dado una vivida y eficaz descripción de la atmósfera en la cual se desarrolló la investigación científica del siglo pasado: «En materia de principios predominaba una rigidez dogmática; en le origen (si origen hubo) Dios creó las leyes del movimiento de Newton junto con las masas y las fuerzas necesarias. Esto es todo; toda otra cosa se desprende deductivamente a través del desarrollo de métodos matemáticos apropiados. Aquello que el siglo XIX consiguió hacer basándose sólo en esto [...] no podía dejar de suscitar la admiración de cualquier persona inteligente [...]. Pero aquello que hacía más impresión no era tanto la construcción de la mecánica como ciencia en sí, o la solución de problemas complicados, cuanto las conquistas de la mecánica en campos que aparentemente no tenían nada en común con ella [...]. Estos resultados confirmaban que la mecánica constituía [...] la base de la física [...]. No debemos pues sorprendernos si todos, o casi todos, los físicos del siglo pasado vieron en la mecánica clásica la base segura y definitiva de toda la física y es más, de todas las ciencias naturales» *(Autobiographical Notes,* trad, ital., ps. 69-70).

La crisis de la física se inicia cuando el programa de investigación mecanicística, agotada su capacidad progresiva, topa con dificultades que parecen insuperables y que llevan a abandonar la idea de la mecánica como base unitaria de la física, así como a repensar en general la naturaleza y el *status* epistemológico de las teorías científicas.

Protagonistas de esta reflexión crítica son Mach, Duhem y Poincaré. Mach, a través de un análisis del conocimiento científico que muestra cómo su esencia consiste en la función económica, derriba la fe dogmática en la mecánica como fundamento último y definitivo de la física. «Toda la ciencia —afirma— tiene el objeto de substituir, o sea de *economizar* experiencias mediante la reproducción y la anticipación de hechos en el pensamiento» *(Die Mechanik,* trad, ital., p. 470); sin embargo, «no reproducimos nunca los hechos en su totalidad, sino sólo en aquellos aspectos que son importantes para nosotros, con miras a un objetivo nacido directa o indirectamente de un interés práctico» *(Ib.,* p. 471); lo cual significa que «nuestras reproducciones son [...] siempre unas abstracciones» *(Ib.) y* por lo tanto no pueden dar una representación completa y exacta de la experiencia. En substancia, puesto que los conceptos y los principios de la ciencia son esquemas de orden de las experiencias, constructos intelectuales que no tienen ninguna necesidad intrínseca y absoluta, instrumentos elaborados históricamente y por lo tanto históricamente modificables, entonces no es posible hablar de verdad del conocimiento científico, y la idea de que la mecánica es la verdadera repre-

sentación del mundo físico y constituya su base, el fundamento de la física es una idea que queda asignada definitivamente a su naturaleza de simple prejuicio.

En una línea en gran medida convergente con la de Mach, al cual se remite explícitamente, se sitúa el análisis crítico de la naturaleza de las teorías físicas, y por lo tanto también de la mecánica de Newton, desarrollado por Duhem. Éste, rechaza la tesis según la cual las teorías físicas «quitando los velos de las apariencias sensibles» representa «aquello que se encuentra realmente en los cuerpos» *(La théorie physique,* trad, ital., p. 9). Las teorías, más bien, no son más que el intento de realizar aquella economía intelectual en la cual ya Mach veía el principio guía de la ciencia: el intento de dar una representación sintética y una clasificación de un amplio conjunto de leyes experimentales —esto es, de complejos simbólicos más o menos aptos para representar la realidad, pero de los que no tiene sentido decir si son verdaderos o falsos *(Ib.,* p. 189)— deduciéndolas de un restringido número de principios fundamentales, los cuales, desde luego, son las bases sobre las cuales se construye la teoría pero que «no pretenden en modo alguno enunciar relaciones verdaderas entre las propiedades reales de los cuerpos» *(Ib.,* p. 24), hipótesis, pues, que pueden [...] ser formuladas de un modo arbitrario» *(Ib.),* con excepción de la no contradicción entre los términos de una misma hipótesis y entre hipótesis diversas de una misma teoría, siendo la contradicción lógica «la única barrera absolutamente infranqueable frente a la cual se detiene esta arbitrariedad» *(Ib.).*

También el análisis crítico de las teorías físicas desarrollado por Poincaré desemboca en una devaluación de la concepción epistémica de la ciencia. Para él ninguna forma de saber está capacitada para hacernos conocer la verdadera naturaleza de las cosas, ni siquiera la ciencia: «aquello que ella puede captar no son las cosas mismas, como creen los ingenuos dogmáticos, sino solamente las relaciones entre las cosas; fuera de estas relaciones no hay ninguna realidad cognoscible» *(La science et l'hypothése,* trad, ital., p. 5). Por esta razón, los conceptos de las teorías científicas son «simples imágenes, que substituyen a los objetos reales que la naturaleza nos esconderá eternamente» *(Ib.,* p. 130); las teorías «tienen un sentido simplemente metafórico» *(Ib.,* p. 132); la ciencia, en cuanto nos hace conocer las relaciones entre los objetos, es un sistema de relaciones, «sobre todo una clasificación, una manera de *acercar* los hechos que las apariencias separan» *(La valeur de la science,* trrad. ital., p. 235): como tal es *objetiva,* porque expresa relaciones que son comunes a todos los seres pensantes, pero no es *verdadera,* puesto que una clasificación «no puede ser verdadera sino cómoda» *(Ib.,* p. 239).

El declive del programa de investigación mecanicístico y la discusión crítica sobre el *status* epistemológico de las teorías científicas no repre-

sentan aún el momento culminante de la crisis que afecta a la física clásica. En efecto, aunque la mecánica de Newton no sea ya puesta como fundamento de la física, no se ha puesto todavía en discusión la validez de sus principios; a su vez, la crítica desarrollada por Mach, Duhem y Poincaré de la pretensión de que las teorías científicas sean sistemas de proposiciones verdaderas no marca el fin de la convicción dominante según la cual la teoría de Newton es *episteme.* La profunda mutación de la situación científico-epistemológica se produce en el momento en que Einstein pone en discusión el mismo núcleo fundamental de la representación clásica del mundo físico y elabora una nueva teoría —la teoría de la relatividad— que modifica las leyes de la mecánica newtoniana e indica los límites de su validez.

La reflexión epistemológica de Popper *se constituye* sobre este trasfondo, partiendo de la revolución científica einsteiniana que, según él afirma, ejerce «la influencia dominante» y «a la larga, quizás, la influencia más importante de todas» sobre su pensamiento *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 39). Es en relación con Einstein, en efecto, que Popper formula sus problemas teóricos fundamentales —el de la demarcación entre ciencia y pseudociencia, y el de la certeza del saber científico—, elabora el núcleo central de su pensamiento epistemológico con las ideas de falibilismo y falsificabilidad, y plantea su programa de investigación como el intento de aclarar «qué significó la revolución einsteiniana para la teoría del conocimiento» (/ *due problemi fondamentali,* cit., p. xix).

Veamos ante todo en qué consite «la influencia dominante» de Einstein sobre la génesis y sobre la solución del problema popperiano de la demarcación. Popper afirma repetidamente haberse enfrentado por primera vez con este problema —«el problema de *trazar* una línea, en la medida de lo posible, entre las aserciones, o los sistemas de aserciones, de las ciencias empíricas, y todas las demás aserciones, tanto de tipo religioso o metafísico, como, simplemente, de tipo pseudocientífico» *(Congetture e confutazione,* cit., ps. 70-71)— en otoño de 1919. Es un año fundamental para la teoría de la relatividad: en efecto, las observaciones hechas por Eddington durante el eclipse de mayo representan la primera y significativa confirmación de la teoría einsteiniana de la gravitación. Se trata para Popper de una «gran experiencia» *(Ib.,* p. 62). Aquello que particularmente lo impresiona es el hecho de que Einstein había formulado unas previsiones arriesgadas, de modo que si no se hubieran observado los sucesos previstos por la teoría habría tenido que considerarse confutada: «Einstein se hallaba en búsqueda de experimentos cruciales, cuyo acuerdo con sus predicciones había corraborado sin duda su teoría; mientras que un desacuerdo, como él mismo insistió, habría demostrado que su teoría era insostenible» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 40). Al mismo tiempo Popper nota el profundo contraste entre la actitud teó-

rica de Einstein y la de otras teorías, como el marxismo y el psicoanálisis, en el centro de la escena cultural vienesa de aquel momento, las cuales pretendían también ser científicas, pero que a diferencia de la teoría de la relatividad, que era claramente incompatible con determinados acontecimientos posibles, eran en cambio «compatibles con los más diversos comportamientos humanos, de modo que era prácticamente imposible describir un comportamiento cualquiera que no pudiera ser asumido como verificación de tales teorías» *(Congetture e confutazione,* cit., p. 66): el contraste, en fin, entre la búsqueda de controles que pueden confutar la teoría, y la pretensión de encontrar en cada caso confirmación *de* las teorías.

Dada esta profunda diversidad de actitud, Popper se plantea el problema de qué requisitos debe tener una teoría para ser considerada científica. La solución que él da a este problema está marcada por la influencia dominante de Einstein: «Si uno propone una teoría científica, debe ser capaz de responder, como hizo Einstein, a la pregunta: ¿"Bajo qué condiciones debería admitir que mi teoría es insostenible?". En otras palabras, ¿qué hechos concebibles aceptaría como confutación, o falsificaciones, de mi teoría?» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 44). Se trata, en suma, del criterio de falsificabilidad, según el cual un sistema teórico es científico sólo si puede resultar en conflicto con ciertos datos de la experiencia. Popper resume así las conclusiones a las cuales llega a partir del análisis del contraste entre la teoría de Einstein por un lado y el psicoanálisis y el marxismo por otro: 1) «Es fácil obtener confirmaciones, o comprobaciones, para casi cada teoría — sí aquello que buscamos son en efecto confirmaciones. 2) Las confirmaciones deberían valer sólo si son el resultado de *previsiones arriesgadas;* es decir, en el caso de que, no estando iluminados por la teoría en cuestión, deberíamos haber esperado un acontecimiento incompatible con ella — un acontecimiento que habría confutado la teoría. 3) Toda teoría científica "válida" es una prohibición: excluye el suceso de ciertas cosas. Cuantas más cosas impide, mucho mejor resulta. 4) Una teoría que no puede ser confutada por algún acontecimiento concebible, no es científica. La inconfutabilidad de una teoría no es (como a menudo se cree) una ventaja, sino un defecto. 5) Cualquier *control* de una teoría es un intento de falsificarla, o de confutarla. La controlabilidad coincide con la falsificabilidad; hay, sin embargo, grados de controlabilidad: algunas teorías son controlables, o expuestas a la confutación, más que otras; ellas, por así decir, corren riesgos mayores. 6) Los datos de confirmación no deberían contar *excepto cuando son el resultado de un control genuino de la teoría;* y esto significa que este último puede ser presentado como un intento serio, aunque frustrado, de falsificar la teoría. En tales casos hablo ahora de "datos corroborantes". 7) Algunas teorías genuinamente controlables, des-

pues de que se han revelado falsas, siguen siendo sostenidas por sus fautores —por ejemplo con la introducción, *ad hoc,* de alguna asunción auxiliar, o con la reinterpretación *ad hoc* de la teoría, de modo que se sustraiga a la confutación. Un procedimiento de este tipo es siempre posible, pero sólo puede salvar a la teoría de la confutación a costa de destruir, o por lo menos de perjudicar, su estatus científico. He descrito a continuación una tal operación de salvamiento como un *movimiento* o una *estratagema convencionalística» (Congetture e confutazione,* cit., ps. 66-67).

Pasemos ahora al segundo de aquellos que Popper define como los dos «problemas más importantes» de su reflexión epistemológica —el problema de la certeza o incerteza del conocimiento científico— y veamos cuál es «la influencia dominante» de Einstein sobre su formulación y solución.

Como se ha dicho, durante todo el siglo XIX hasta primeros del novecientos era convicción casi universal que las teorías científicas eran sistemas de proposiciones verdaderas, que la ciencia era *episteme.* Mach, Poicaré y Duhem representaban ciertamente unas excepciones importantes al punto de vista dominante, pero seguían siendo excepciones. «Yo —afrima Popper— había crecido en una atmósfera en la cual la mecánica de Newton y la electrodinámica de Maxwell eran aceptadas a la par como verdades indudables» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 39). Respecto a esta situación la confirmación empírica obtenida en 1919 de la teoría de Einstein constituye para Popper «una conquista en el plano estrictamente científico: ahora, en efecto, la teoría de la relatividad no es solamente una alternativa posible a la teoría de Newton, sino una alternativa real confirmada por la experiencia, una nueva teoría de la gravitación y una nueva cosmología. En segundo lugar, una conquista en el plano epistemológico. Con la teoría de la relatividad, en efecto, ya es claro que el newtoniano no es el único sistema posible de la mecánica capaz de explicar los fenómenos, y esto pone en tela de juicio la creencia en la incontestable verdad de la teoría de Newton, abriendo así la cuestión de su *status* epistemológico y cerrando la época del autoritarismo de la ciencia: «El simple hecho de que ahora hubiera una teoría alternativa, que explicara todo aquello que la teoría de Newton era capaz de explicar, y, además de esto, muchas cosas más, y que había superado por lo menos uno de los controles cruciales que la teoría de Newton parecía no conseguir superar, quitó a la teoría de Newton aquel puesto único que ocupaba en su campo. La redujo al estado de conjetura excelente y afortunada, de hipótesis que se encuentra en conpetición con otras hipótesis, y cuyo *status* era una cuestión abierta» *(Scienza: Problems, Aims, Responsabilities,* trad, ital., *Problemi, scopi e responsadilita delle scienza,* en *Scienza e filosofía,* Turín, 1969, p. 134).

Precisamente en relación con esta nueva situación de la física Popper se plantea el problema general del *status* epistemológico de las teorías científicas. La solución que da a esta cuestión, y que él considera «una consecuencia del todo natural de la revolución einsteiniana» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 85), «el resultado directo de la revolución de Eistein» *(Replies to my Critics,* p. 1065), consiste en la tesis según la cual «las teorías científicas son siempre hipótesis o conjeturas» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 84). En efecto, «si la teoría de Newton, que había sido controlada del modo más riguroso y había sido confirmmada mejor de cuanto un científico habría podio soñar nunca, había sido después desenmascarada como hipótesis no segura y superable, entonces era cosa desesperada esperar que cualquier otra teoría física pudiera alcanzar algo más que el estado de una hipótesis» (I *due problemi fondamentali,* p. xix). La conclusión que hay que sacar en el plano epistemológico de la revolución einsteiniana es pues, para Popper, que *«nuestras teorías son falibles y falibles siguen siendo incluso cuando han recibido confirmaciones brillantes» (Ib.,* p. xxi).

Formulando así la idea fundamental del «falibilismo» —que él define «el verdadero perno de mi pensamiento sobre el conocimiento humano» *(Postcritto,* I, cit., p. 23)—, el programa de investigación de Popper se desarrolla, a través de una amplia confrontación con las principales líneas epistemológicas elaboradas a partir de la edad moderna (empirismo, racionalismo, kantismo, instrumentalismo, convencionalismo, positivismo lógico), en dos direcciones: por una parte, como crítica de las concepciones no falibilistas del conocimiento, por otra, como elaboración articulada de la concepción falibilista.

Más específicamente, en su *pars destruens* la teoría del conocimiento de Popper se constituye, ante todo, como crítica del ideal justificacionista de la ciencia como *episteme,* esto es, de la concepción según la cual «la ciencia es saber; y el saber implica *certeza* junto con la *justificación* de la certeza; esto es, implica la *posibilidad* empírica o racional de la *fundamentación» (I due problemi fondamentali,* cit., p. XX). En este sentido, Popper critica sea el punto de vista inductivístico, según el cual hay un método —el método inductivo— para encontrar teorías verdaderas o para comprobar si una hipótesis dada es verdadera, sea el punto de vista kantiano que afirma la verdad *a priori* de las proposiciones científicas. En la misma dirección, Popper critica la versión débil del ideal de la ciencia como *episteme,* esto es, la concepción según la cual, no siendo posible en la ciencia conseguir la certeza, es con todo posible alcanzar un substituto de la misma: la probabilidad. En el frente opuesto al de la ciencia como *episteme,* Popper desarrolla una amplia crítica de la concepción de la ciencia como *techne,* esto es, desde el punto de vista sostenido con varios matices y con varios argumentos desde Berkely a Schlick,

según el cual las teorías cinetíficas no son verdaderos enunciados descriptivos que pueden ser verdaderos o falsos, sino *sólo* instrumentos para la previsión de acontecimisntos futuros, algo, pues, que puede ser más o menos útil, cómodo o eficaz pero que no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad. Para Popper, en suma, la ciencia si por un lado «no es un sistema de aserciones ciertas, o establecidas de una vez para siempre» y «no puede nunca pretender haber alcanzado la verdad, y tampoco un substituto de la verdad, como la probabilidad» por otro lado, sin embargo, «no es sólo un instrumento útil» *(Lógica,* cit., p. 308). Por esto él rechaza las imágenes de la ciencia como *episteme* y como *techne,* y les contrapone la imagen de la ciencia como *doxa,* como conocimiento conjetural y falible, como saber incierto, cuyas teorías están y siguen estando siempre en el estado de hipótesis.

En su *pars construens* la teoría del conocimiento de Popper consiste en la articulación orgánica de la concepción falibilista del conocimiento, que —como hemos visto— considera el resultado directo de la revolución einsteiniana. Según afirma el mismo Popper, el modelo sobre el cual él elabora esta teoría está constituido por la concepción hipotético-deductiva de la geometría, desarrollada a partir de la construcción de los sistemas no euclídeos con la contribución determinante de Riemann, Helmholtz y de la moderna axiomática de Hilbert. En esta nueva perspectiva, dada la presencia de sistemas de geometría distintos del euclídeo, todos igualmente no contradictorios y por esto todos igualmente legítimos desde el punto de vista lógico, entra en crisis la idea de que haya un sistema geométrico, el euclídeo, cuyos axiomas son evidentes o inmediatamente verdaderos, y los distintos sistemas son concebidos como posiciones libres (libremente elegidas dentro de los límites trazados por la lógica), ninguno... [de los cuales] puede ser preferido, a priori, a los otros. La cuestión de cuál de estos sistemas corresponde mejor al espacio real, puede ser resuelta solamente por la experiencia, *deduciendo consecuencias* que pueden ser sometidas a control empírico» (/ *due problemi fondamentali,* cit., p. 17). Popper acepta esta concepción hipotético-deductiva de la geometría y la extiende a las ciencias de la naturaleza: «Nosotros —escribe— no consideramos ya un sistema deductivo como un sistema que establece la verdad de sus teoremas deduciéndolos de "axiomas" cuya verdad es completamente cierta (o autoevidente, o indudable); lo consideramos, más bien, un *sistema que nos consiente poner racionalmente y críticamente en discusión sus asunciones,* desarrollando sistemáticamente sus consecuencias. La deducción no es utilizada con el objeto de *demostrar* las conclusiones; es, más bien, un instrumento de crítica racional. Dentro de una teoría puramente matemática, deducimos conclusiones para sondear el poder y la fertilidad de nuestros axiomas; dentro de una teoría física, deducimos conclusiones para so-

meter a crítica y, sobre todo, para controlar las conclusiones deducidas, y, mediante éstas, nuestras hipótesis: no tenemos, como regla, intención alguna de *establecer* nuestras conclusiones» *(Poscritto,* I, cit., p. 237). En cuanto elaborada sobre el modelo de la moderna concepción de la geometría, esto es, cuanto une un punto de vista deductivístico con uno empirístico, la teoría del conocimiento de Popper puede ser considerada como «una síntesis de dos teorías clásicas del conocimiento: una síntesis de elementos de *racionalismo y empirismo» (I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza,* cit., p. 12). Ella, en efecto, aun rechazando la asunción de la existencia de principios evidentes o verdaderos *a priori,* hace propia la orientación deductivística del racionalismo; del mismo modo, aun rechazando el inductivismo empirístico, acepta el principio fundamental del empirismo según el cual sólo es la experiencia lo que puede decidir la aceptación o el rechazo de un sistema axiométieo-deductivo.

Queda así delineado en sus rasgos esenciales el trasfondo dentro del cual se constituye la teoría del conocimiento de Popper. Es, como se ve, un trasfondo complejo cuyos términos fundamentales están representados por una parte por la física pero también de la geometría, y de su imagen tradicional de saber cierto o indudable, y por otra por las principales líneas de teoría del conocimiento elaboradas a partir de la edad moderna, desde el racionalismo y el empirismo clásicos hasta el neopositivismo. Sobre este trasfondo Popper aparece como un agudo intérprete de la «crisis» de la ciencia que, consciente de la importancia que ella tiene para la teoría del conocimiento, intenta, a través de una amplia confrontación crítica y positiva con las más significativas perspectivas epistemológicas, delinear una nueva imagen del saber científico y, en general, del conocimiento humano.

988. EPISTEME, TECHNE, DOXA.

«La ciencia natural... no es *escientia* o *episteme;* no, en cualquier caso, porque sea una *techne,* sino porque pertenece al dominio de la *doxa» (Congetture e confutazioni,* cit., p. 642). La afirmación de Popper nos lleva inmediatamente al centro de su teoría del conocimiento: la crítica de las concepciones justificacionísticas e instrumentalísticas de las teorías científicas y la elaboración de la concepción de la ciencia como conocimiento conjetural y falible.

Según el punto de vista justificacionista: el conocimiento científico es *episteme,* esto es, un saber que implica la certeza y la justificación de la certeza. De aquí surgen el problema de la justificación —el problema de cómo podemos justificar nuestro conocimiento— así como la convic-

ción de que la tarea fundamental de la teoría del conocimiento es resolver tal problema. «Todas las filosofías —escribe Popper— han sido *hasta ahora filosofías justificacionísticas,* en el sentido de que todas presumían que el deber *prima facie* de la teoría del conocimiento era demostrar qué, y cómo, podemos *justificar* nuestras teorías o nuestras creencias. No compartían esta asunción solamente los racionalistas, los empiristas y los kantianos, sino también los escépticos y los irracionalistas. Los escépticos obligados a admitir que no podemos justificar nuestras teorías o creencias, denuncian el fracaso de la búsqueda del conocimiento; mientras que los irracionalistas (por ejemplo, los fideistas) a causa de la misma admisión fundamental, declaran el fracaso de la búsqueda de razones —esto es, de argumentaciones racionalmente válidas— y tratan de justificar nuestro conocimiento o, mejor, nuestras creencias, recurriendo a autoridades, como la autoridad de fuentes irracionales. Ambos asumen que la cuestión de la justificación, o de la existencia de razones positivas, es fundamental: ambos son justificacionistas clásicos» *(Poscritto,* I, cit., p. 50).

La principal estrategia justificacionista está representada por el inductivismo, el cual afirma que hay un método —concretamente la inducción— que nos permite encontrar teorías verdaderas o, cuando menos, comprobar si una teoría dada es verdadera; en un sentido más débil, la inducción es considerada capaz no ya de establecer con certeza la verdad de una hipótesis, sino asignarle un cierto grado de probabilidad. Los inductivistas aceptan una teoría sólo si puede ser justificada por datos probatorios empíricos, o sea sólo si puede ser comprobada o confirmada probabilísticamente.

El programa inductivista, el intento de mostrar que las teorías científicas pueden justificarse a través del método inductivo, está destinado para Popper al fracaso. En efecto, tal método no existe: «1) No hay ningún método para descubrir una teoría científica. 2) No hay ningún método para comprobar la verdad de una hipótesis científica, esto es, ningún método de comprobación. 3) No hay ningún método para comprobar si la hipótesis es "probable", o probablemente verdadera» *(Ib.,* p. 36).

La crítica de Popper al justificacionismo inductivista consiste esencialmente en la continuación y en la reformulación de la crítica humeana, que él considera «clara y decisiva», de la inferencia inductiva *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 77). En la reformulación de Popper «una inferencia es "inductiva" cuando procede de *afirmaciones singulares* (a veces llamadas también afirmaciones "particulares"), como los informes de los resultados de observaciones o de experimentos, a *afirmaciones universales,* como hipótesis o teorías» *(Lógica,* cit., p. 5). El problema de la inducción se refiere precisamente a las relaciones lógicas entre las afirmaciones singulares y las teorías universales, y consiste en pre-

guntarse si es justificado inferir afirmaciones universales de afirmaciones singulares. En la formulación de Popper: «¿Puede la pretensión de que una teoría explicativa universal sea verdadera ser justificada por "razones empíricas"; o sea asumiendo la verdad de ciertas proposiciones de control o proposiciones de observación (que, se puede decir, están "basadas en la experiencia")?» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 25). Su respuesta, al igual que la de Hume, es negativa: la pretensión de que una teoría universal sea verdadera no puede ser justificada asumiendo la verdad de proposiciones de observación porque por numerosas que puedan ser las afirmaciones singulares, las teorías universales no son nunca deducibles de ellas. «Desde un punto de vista lógico —afirma Popper— es todo lo contrario de obvio que haya justificación en el inferir afirmaciones universales a partir de aserciones singulares, por numerosas que sean estas últimas; en efecto, cualquier conclusión obtenida de este modo siempre puede revelarse falsa: por numerosos que sean los casos de cisnes blancos que podamos haber observado, esto no justifica la conclusión de que *todos* los cisnes son blancos» *(Lógica,* cit., ps. 5-6).

Radicalmente equivocada es también para Popper la idea de que la inducción, aunque no sea capaz de establecer con certeza la verdad de una teoría universal, pueda, con todo, atribuirle un cierto grado de posibilidad. La idea de una lógica de la probabilidad inductiva es sostenida por el siguiente argumento. Las inferencias inductivas no son válidas en cuanto la conclusión no se sigue deductivamente por las premisas: esto es, las premisas no implican rigurosamente la conclusión. Esto significa que a diferencia de la inferencia válida, que hace cierta la verdad de la conclusión, dada la verdad de las premisas, la inferencia inductiva, en cambio, deja incierta la verdad de la conclusión, la cual puede ser más o menos probable. Se trata entonces de poner a punto una teoría que permita valorar la posibilidad de una conclusión inductiva sobre la base de la evidencia inductiva. «Si escribimos *"p(a,b) = r",* para la "probabilidad de *a* dada *b* es igual a r" (donde *r* es una fracción cualquiera comprendida entre O y 1), entonces el argumento persuasivo puede ser formulado como sigue: sea *h* una hipótesis (una "conclusión inductiva"), y *e la* "evidencia inductiva"; entonces el problema de la inducción consiste —o por lo menos así parece— en determinar el valor de *r* en *p(h,e) = r,* o sea el valor de la probabilidad de la hipótesis inductiva *h* dada la evidencia *e.* El problema de la inducción se puede pues resolver construyendo una lógica generalizada, una lógica de la probabilidad. Según el argumento persuasivo, en efecto, la lógica inductiva no es más que la lógica de la probabilidad. Es la lógica de la inferencia, y del conocimiento, incierto, y *p(h,e)* es el grado en que nuestro conocimiento cierto de la evidencia *y* justifica racionalmente nuestra creencia en la hipótesis *h*» *(Poscritto,* I, cit., p. 234). Popper considera este argumento

«completamente erróneo». «Remitirse a la probabilidad —escribe— no toca en lo más mínimo el problema de la inducción. Esta afirmación puede ser convalidada, desde el punto de vista formal, considerando que toda hipótesis universal *h* está de tal modo más allá de cualquier evidencia empírica *e,* que su probabilidad *p(h,e)* será siempre igual a cero, porque la hipótesis universal afirma algo respecto a un número infinito de casos, mientras que el número de casos observados sólo puede ser finito» *(In.,* p. 235). Para Popper, por lo tanto, se debe ignorar la búsqueda de una lógica inductiva, de la certeza y de la probabilidad, y reconocer que no hay ningún método para descubrir o comprobar la verdad o la probabilidad de una teoría.

Después de la decisiva crítica de Hume a la validez de la inferencia inductiva, el intento más importante de justificar el carácter epistémico del conocimiento científico es el efectuado por Kant. Kant está perfectamente de acuerdo con Hume en sostener la no validez de la inferencia inductiva y se da cuenta claramente de que la crítica humeana acaba por comprometer la misma posibilidad de la *episteme,* del conocimiento universal y necesario. Por otra parte —escribe Popper— para Kant no hay duda de que una forma tal de conocimiento existe: para él la verdad de la mecánica newtoniana es «absoluta e incontestable» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 311), la existencia de la *episteme* «un dato de hecho» *(Ib.,* p. 162). Kant en suma comparte la convicción propia de gran parte de sus contemporáneos según la cual la teoría de Newton es una teoría verdadera, una convicción bien fundada, como lo indica el hecho de que ella había sido severamente controlada y había resultado siempre correcta. «En la historia del pensamiento había sucedido un *acontecimiento único* e irrepetible: el primer y definitivo descubrimiento de la verdad absoluta acerca del universo. Un antiguo sueño se había realizado. La humanidad había conseguido el *conocimiento,* real, cierto, indudable y demostrable — *scientia* o *episteme* divina, y no meramente *doxa,* opinión humana» *(Ib.,* p. 162.

Todo esto lleva a Kant a plantearse el problema central de la *Kritik,* a saber, el problema de cómo es posible una ciencia como la elaborado por Newton y de cuál es su fundamento. Como es sabido, la solución kantiana a este problema consiste en la célebre tesis según la cual el intelecto no obtiene sus leyes de la naturaleza, sino que se las dicta. En la formulación de Popper, la solución kantiana es: «El conocimiento *episteme* es posible porque nosotros no somos receptores pasivos de los datos sensoriales, sino asimiladores activos. Asimilándolos les damos forma y los organizamos en un Cosmos, el universo de la naturaleza. En el curso de este proceso, imponemos al material que nos han presentado los sentidos, las leyes matemáticas que forman parte de nuestro mecanismo de asimilación y organización. Por lo tanto no es que nuestro in-

telecto descubra leyes universales en la naturaleza, sino que es él quien prescribe sus propias leyes y las impone a la naturaleza» *(Ib.,* p. 164).

Popper considera la solución de Kant «genial». Sin embargo, critica sea el planteamiento del problema, sea —menos severamente— la misma tesis que constituye la solución del problema. El problema kantiano de cómo es posible el conocimiento cierto, la *episteme,* aunque ineludible, es de todos modos un «problema insoluble» *(Ib.,* p. 164), un «falso problema» *(Ib.,* p. 327); y esto simplemente porque es errónea la convicción kantiana de que la ciencia elaborada por Newton es conocimiento cierto *episteme.* «La cuestión —afirma Popper— se planteaba inevitablemente. Y sin embargo era insoluble. En efecto, aquello que parecía un evidente dato de hecho, la consecución de la *episteme,* no era tal. Como ahora sabemos, o creemos saber, la teoría de Newton no es más que una maravillosa *conjetura,* una aproximación sorprendentemente buena; única, en efecto, pero no como verdad divina, sino sólo como invención de un genio de naturaleza humana; no pertenece, por lo tanto, a la *episteme,* sino al reino de la *doxa» (Ib.,* p. 164). Kant, por lo tanto, se equivocaba al pensar que se debía explicar la singularidad y la verdad de la teoría de Newton incluso si para Popper se trataba de un error inevitable, en cuanto es sólo con Einstein que nos hemos dado cuenta de que el sistema de Newton no es el único posible y de que la razón «es capaz de más de una interpretación, y no puede imponer a la naturaleza una de propia, de una vez para siempre» *(Ib.,* p. 330). La convicción de Kant de que la ciencia es *episteme,* por lo tanto, se derrumba y con ella «se debilita» *(Ib.,* p. 164) también el problema kantiano.

Por cuanto se refiere a la tesis kantiana de que nuestro intelecto no deriva sus leyes de la naturaleza sino que se las impone, Popper considera que es «substancialmente correcta», por más que «un poco demasiado radical» *(Ib.,* p. 329). Por esto él la acepta, pero propone, en conformidad con la revolución einsteiniana, una substancial modificación. Las teorías se interpretan entonces como libres creaciones de nuestra mente, *a priori* respecto a la experiencia pero no válidas *a priori,* esquemas que nosotros intentamos imponer a la naturaleza pero a los que la naturaleza puede oponerse: «la teoría es algo que nuestro intelecto *intenta* prescribir a la naturaleza; pero algo que a menudo la naturaleza no se deja prescribir: que es una *hipótesis* construida por nuestro intelecto pero —y en esto consiste mi oposición a Kant— de seguro *no necesariamente fértil de consecuencias;* una hipótesis que tratamos de imponer a la naturaleza, pero que en naturaleza puede ser un fracaso» (*I due problemi fondamentali,* cit., p. xix).

En conclusión, el resultado del análisis del justificacionismo es que: a) el problema clásico de la justificación, el problema de cómo podemos justificar o fundamentar nuestro conocimiento es «irrelevante» *(Pos-*

critto, I, cit., p. 48) y «debe ser efectivamente abandonado en cuanto es un problema sin sentido» *(Ib.,* p. 50); b) que las respuestas que se le dan comúnmente son «incorrectas» *(Ib.,* p. 48). «Creo —afirma Popper— que deberíamos acostumbrarnos a la idea de que no se debe mirar a la ciencia como un "cuerpo de conocimiento", sino como un sistema de hipótesis; es decir, como un sistema de intentos de adivinar, o de anticiparse, que no pueden ser justificados en línea de principio, pero con los cuales trabajamos fingiendo que superan los controles, y de los cuales no tenemos nunca el derecho de decir que sabemos que son "verdaderos", o "más o menos ciertos", o incluso "probables"» *(Lógica,* cit., p. 351). El final del análisis de Popper es por lo tanto el falibilismo, esto es, el reconocimiento de que el viejo ideal de la *episteme* ha caído y la aceptación de que el conocimiento humano es conjetural. No se trata por lo tanto de un resultado pesimístico, escéptico o irracionalístico: para Popper, en efecto, una vez abandonado el problema de la búsqueda de la certeza, el nuevo problema fundamental de la teoría del conocimiento, el de cómo es posible hablar de progreso del conocimiento y de cómo es posible conseguirlo, admite —como veremos— una solución positiva.

La adquisición del hecho de que las teorías científicas no pueden ser consideradas sistemas de proposiciones ciertas o probables no significa, en efecto, para Popper que se deba aceptar la interpretación instrumentalística de la ciencia, esto es, la concepción cuyo postulado fundamental es que las teorías científicas no son *otra cosa* que formalismos matemáticos, instrumentos útiles para la previsión de resultados experimentales. Popper, al contrario, aun reconociendo cuanto hay de válido en la oposición del intrumentalismo a la concepción epistémica del conocimiento científico, elabora una decidida crítica de la interpretación instrumentalística de las teorías científicas. Para él, en efecto —como hemos visto—, la ciencia no es *episteme* no porque sea *techne,* sino porque es *doxa.*

El instrumentalismo tiene una larga historia. Si se prescinde de la propuesta de Osiander y de Bellarmino de interpretar el "sistema del mundo" copernicano como un simple instrumento de cálculo, una simple hipótesis matemática, un ingenioso dispositivo útil para la previsión de los fenómenos astronómicos y no ya como una descripción de la verdadera estructura del mundo, como en cambio era interpretado por Galileo, la primera elaboración orgánica de la concepción instrumentalística de las teorías científicas es la de Berkeley. Éste analiza críticamente todos los conceptos fundamentales de la teoría de Newton y llega a la conclusión de que ella no puede ser considerada una descripción del mundo, sino solamente un instrumento útil para la previsión de los fenómenos. El argumento que permite a Berkeley sacar esta conclusión se basa en la teo-

ría observacionista del significado. Un término tiene significado sólo si designa una percepción; ahora bien, puesto que no hay entidades como el "espacio absoluto" o el "movimiento absoluto", los términos que designan tal entidad no pueden ser definibles con la ayuda de percepciones, resultando así necesariamente falto de significado. «Según Berkeley —escribe Popper— las teorías científicas no son *otra cosa que instrumentos* para el cálculo y la previsión de fenómenos inminentes. No describen el mundo, ni ninguno de sus aspectos. No pueden hacerlo puesto que están *completamente faltas de significado.* La teoría de Newton no significa nada, porque palabras como "fuerza", "gravedad" y "atracción" no significan nada: son *conceptos ocultos.* La de Newton no es una teoría explicativa, sino solamente una ficción de matemático, un expediente de matemático. Dado que ella no describe nada, no puede ser verdadera o falsa — sólo puede ser útil o inútil, según se realice más o menos su tarea predictiva» *(Poscritto,* cit., p. 129).

Después de Berkeley la concepción instrumentalista de las teorías científicas ha sido sostenida por varios pensadores. Mach por ejemplo, para el cual la noción de "movimiento absoluto" está privada de contenido empírico y por ello privada de sentido, afirma que las teorías no son otra cosa que instrumentos útiles para economizar experiencias, esquemas de orden que permiten previsiones, pero respecto a los cuales no es posible hablar de verdad. También Duhem y Poincaré sostienen un punto de vista que tiene una estrecha vinculación con el instrumentalismo, cuando afirman que las teorías científicas son convenciones útiles y no conjeturas controlables con la experiencia. Una forma de instrumentalismo «parecida» a la Berkeley, puesto que concuerda con su tesis de fondo según la cual las teorías científicas están privadas de significado en cuanto no son verificables, es, en fin, según Popper, la que Schilck atribuye a Wittgenstein y hace suya. Según este punto de vista las leyes universales, las teorías no son auténticas proposiciones, sino pseudo-proposiciones, cuya función es la de reglas para la transformación de enunciados observativos en otros enunciados observativos.

Popper elabora una articulada crítica de las formas determinantes en que el instrumentalismo históricamente ha sido formulado y sostenido, como lo demuestran sus discusiones críticas de Berkeley, Mach, Poincaré, Wittgenstein y Schilck. Pero, como afirma varias veces, él está interesado sobre todo en la crítica y en la confutación del instrumentalismo «en cuanto tal», esto es *(Ib.,* p. 133), de aquel núcleo teórico fundamental que es común a sus distintas formas históricas, y que se preocupa ante todo por caracterizar. «Por "instrumentalismo" —escribe Popper— entiendo la doctrina de que una teoría científica como la de Newton, o la de Einstein, o la de Schrödinger, debería ser interpretada como un instrumento, *y nada más que un instrumento,* para la deducción de previ-

siones de acontecimientos futuros (sobre todo mediciones) y para otras aplicaciones prácticas; y, más en particular, que una terоría científica no debería interpretarse como una conjetura genuina sobre la estructura del mundo, o como un intento genuino de describir ciertos aspectos de nuestro mundo. La doctrina instrumentalista implica que las teorías científicas pueden ser más o menos útiles, y más o menos suficientes; pero niega que puedan ser, como los enunciados descriptivos, verdaderas o falsas» *(Ib.,* p. 133).

La fuerza y el interés filosófico del instrumentalismo residen para Popper en su oposición al esencialismo, a la concepción según la cual las teorías científicas describen la "naturaleza esencial" de las cosas, la realidad que está detrás de las apariencias, y la ciencia puede llegar a una explicación última de los fenómenos. Él comparte plenamente el rechazo instrumentalista de la concepción esencialista- de la ciencia, aunque no comparte las razones instrumentalistas de este rechazo, razones que más bien hay que buscarlas en el hecho de que los controles de las teorías no pueden ser nunca exhaustivos. La interpretación de las teorías científicas como simples reglas de cálculo, instrumentos más o menos útiles, pero no como auténticas proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, es, en cambio, para él radicalmente equivocada.

El entero problema del instrumentalismo se refiere a la afirmación según la cual las teorías no son *otra cosa* que instrumentos. Popper, en efecto, no contesta en lo más mínimo que las teorías sean *también* instrumentos para la deducción de previsiones y para otras aplicaciones. Aquello que está en discusión es solamente la reducción de las teorías a simples reglas de cálculo. Por esto, el núcleo de su crítica al instrumentalismo consiste substancialmente en mostrar que entre teorías científicas y reglas de cálculo hay numerosas y profundas diferencias, y que el instrumentalismo, interpretando las teorías científicas como instrumentos, esto es, algo de lo que no tiene sentido decir que puede ser confutado, no consigue dar cuenta de un aspecto fundamental de la ciencia, a saber, de los controles empíricos que son intentos de confutación, o sea aquello a través de lo cual el conocimiento científico puede progresar.

Ahora bien, si la teorías científicas no son *sólo* instrumentos, sino auténticos enunciados descriptivos de alto contenido informativo que pueden ser verdaderos o falsos, y si por otra parte —como sabemos— no son susceptibles de ser demostradas verdaderas, se debe entonces concluir que son conjeturas; como en efecto afirma Popper, «todas las teorías son y permanecen como hipótesis: son conjeturas *(doxa)*» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 180).

El hecho de que las teorías científicas sean y permanezcan como conjeturas no significa sin embargo que la ciencia no sea búsqueda de la verdad. Al contrario, una tesis fundamental de la teoría del conocimiento

de Popper es precisamente que la ciencia, aunque no pueda proponerse la búsqueda de la certeza, es y debe ser búsqueda de verdad, de una descripción verdadera del mundo. En este sentido la concepción de Popper «hace suya la doctrina galileana según la cual el científico persigue una descripción verdadera del mundo, o de algunos de sus aspectos, y una explicación efectiva de los hechos observables; y combina además esta doctrina con la concepción no galileana según la cual, aunque este sea el objeto del científico, él no puede saber con certeza si cuanto ha encontrado es verdadero, aunque pueda establecer con razonable certeza que una teoría es falsa» *(Ib., p.* 198). Por otra parte, es precisamente la misma idea de falibilidad lo que implica la idea de verdad: en efecto, «es solamente la idea de la verdad lo que nos permite hablar sensatamente de errores» *(Ib.,* p. 393).

Debemos pues conservar la idea de verdad y debemos buscarla investigando y criticando nuestro errores. Pero ¿en qué sentido se puede hablar de verdad? Entre las tres principales teorías de la verdad elaboradas por la tradición filosófica —la teoría de la verdad como coherencia, según la cual una cierta proposición es verdadera si es coherente con las proposiciones anteriormente aceptadas; la teoría de la verdad como utilidad, según la cual se puede aceptar como verdadera una determinada teoría o proposición si se revela útil en los controles y en sus aplicaciones; y, en fin, la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual una proposición es verdadera si corresponde a los hechos— para Popper la única teoría sostenible es la de la verdad como correspondencia. Se trata de una concepción realística. «La teoría de la verdad como correspondencia —escribe— es una teoría realística, es decir, hace la diferenciación, que es una diferenciación realística, entre una teoría y los hechos que la teoría describe; y hace que sea posible decir que una teoría es verdadera o falsa, o que corresponde a los hechos, correlando la teoría a los hechos. Nos permite hablar de una realidad distinta de la teoría. Esto es lo principal; es el punto fundamental para el realista. El realista quiere tener, sea una teoría sea una realidad o los hechos (no la llaméis "realidad", si no os gusta, llamadla sólo "los hechos") que son diversos de la teoría acerca de estos hechos, y que él puede de un modo u otro confrontar con los hechos, para encontrar si se corresponde más o menos con ellos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 416). La teoría de la verdad como correspondencia implica por lo tanto la aceptación del realismo, esto es, de una concepción que para Popper «no es ni demostrable ni confutable» *(Ib.,* p. 64), pero que él en cualquier caso acepta porque a favor de ella hay argumentos que la convierten en la única hipótesis creíble, «una conjetura a la cual no se ha opuesta hasta ahora ninguna alternativa sensata» *(Ib.,* p. 67).

El problema fundamental de la teoría clásica de la verdad como correspondencia entre posiciones y hechos es el de una adecuada explica-

ción de la noción intuitiva de "correspondencia". ¿Qué se entiende por "correspondencia" entre proposiciones y hechos? Se trata para Popper de una cuestión que ha sido resuelta por primera vez de modo satisfactorio por Tarski, el cual con su rigurosa definición de verdad como correspondencia ha hecho posible la rehabilitación de la noción común de verdad, consiguiendo al mismo tiempo un fundamental resultado filosófico. ¿De qué modo pues es posible hablar sensatamente de "correspondencia"? Popper ha ofrecido una clara y simple explicación de cómo Tarski ha resuelto este problema. «Normalmente empleamos nuestro lenguaje para hablar de hechos; por ejemplo, para hablar del hecho de que aquí hay un gato que duerme. Si queremos definir la correspondencia entre proposiciones y estados de cosas tenemos necesidad de un lenguaje en el cual podamos hablar sea de proposiciones —o sea de ciertas conformaciones lingüísticas— sea, también, de hechos. Siguiendo a Tarski llamaremos "metalenguaje" a un lenguaje en el cual podamos hablar de conformaciones lingüísticas. Llamaremos "lenguaje objeto" al lenguaje del cual, y de cuyas estructuras, hablamos en el metalenguaje. Tarski llama "metalenguaje semántico" a un lenguaje en el cual podamos hablar no solamente de un lenguaje objeto sino, además de un lenguaje objeto también de hechos (como se hace en un lenguaje ordinario). Es claro que para definir la correspondencia entre proposiciones y hechos tenemos necesidad de un metalenguaje semántico. Por ejemplo, si como metalenguaje empleamos la lengua italiana, en ella podemos hablar de una proposición de la lengua inglesa, tomada como lenguaje objeto, como por ejemplo, "A cat is here asleep". Podremos entoces decir en nuestro metalenguaje: "A cat is here asleep" corresponde al hecho si, y solo si, aquí hay un gato que duerme. Por lo tanto, si disponemos de un metalenguaje en el cual podemos no sólo hablar *de proposiciones,* sino también describir hechos como el dormir de un gato, aquí, entonces, llega a ser inmediatamente y banalmente evidente que y de qué modo es posible hablar de la correspondencia entre proposiciones y hechos» (I *due problemi fondamentali,* cit., p. xxiii).

Es de extrema importacia para Popper darse cuenta del hecho de que para saber qué significa "verdad" y en qué condiciones una proposición puede ser llamada verdadera no significa tener un criterio para decir si un determinado enunciado es verdadero. Esto, sin embargo, no convierte en ilegítima o falta de sentido a nuestra verdad; solamente significa que la idea de verdad es una idea regulativa. Para dejar claro el sentido de la verdad como principio regulador de la investigación Popper recurre a una metáfora: «El *status* de la verdad entendida en sentido objetivo, como correspondencia con los hechos, con su rol de principio regulador, puede compararse al de una montaña cuya cumbre está normalmente envuelta por las nubes. Un escalador puede no sólo tener

dificultades para alcanzarla, sino también no darse cuenta de cuando llega, puesto que puede no conseguir diferenciar, en las nubes, entre la cumbre principal y un pico secundario. Esto, sin embargo, no pone en discusión la existencia objetiva de la cumbre; y si el escalador dice "dudo de haber alcanzado la verdadera cumbre", él reconoce implícitamente, la existencia objetiva de ésta. La idea misma de error, o de duda (en la simple acepción usual) comporta el concepto de una verdad objetiva, que podemos ser incapaces de alcanzar. Por más que sea imposible al escalador darse cuenta de que ha alcanzado la cumbre, le será a menudo fácil darse cuenta de que no la ha alcanzado, o aún no); por ejemplo, en el momento en que tiene que retroceder a causa de una pared que lo domina. Análogamente, hay casos en los cuales estamos del todo seguros de no haber alcanzado la verdad. Así, mientras la coherencia no es de por si un criterio de verdad, simplemente porque también los sistemas demostrablemente coherentes pueden resultar de hecho falsos, la incoherencia sanciona la falsedad: si tenemos fortuna, podemos pues descubrir la falsedad de algunas teorías» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 388).

La adopción de la perspectiva realista permite a Popper indicar como objetivo de la ciencia la búsqueda de explicaciones satisfactorias, o mejor de explicaciones cada vez más satisfactorias. Pero ¿qué se entiende como explicación? (o "explicación causal")? ¿En qué condiciones es satisfactoria? Y ¿qué significa "más satisfactoria"? Una "explicación" es un conjunto de proposiciones, de las que una describe el estado de cosas a explicar *(explicandum)* mientras las otras son proposiciones propiamente explicativas *(explicans).* Buscar una explicación significa descubrir el *explicans* (ignoto) de un *explicandum* dado y asumido como verdadero: no tiene sentido, en efecto, buscar una explicación de un estado de cosas imaginario. Para que una explicación sea satisfactoria el *explicans* debe cumplir los siguientes requisitos: 1) debe implicar lógicamente al *explicandum;* 2) debe tener consecuencias controlables independientemente, esto es, debe estar constituido por proposiciones universales controlables. Una explicación es tanto más satisfactoria cuantas más de estas proposiciones son controlables y cuanto más han resistido a los controles independientes a que han sido sometidos. Afirmar que es tarea de la ciencia encontrar explicaciones cada vez más satisfactorias significa pues decir que es tarea de la ciencia proceder hacia teorías cada vez más ricas de contenido y cada vez más precisas, explicar aquello que ha sido aceptado procedentemente como *explicans* satisfactorio. Popper en suma rechaza la idea de una explicación última y sostiene que toda explicación puede ser explicada ulteriormente por una teoría de un más alto grado de universalidad, la cual nos permite sondear cada vez con mayor profundidad la estructura del mundo. «Cada vez que procedemos a explicar una ley o una teoría conjetural con una nueva teoría conjetural de grado

de universalidad más alto, descubrimos más acerca del mundo, tratando de penetrar cada vez más a fondo en sus secretos. Y siempre que tenemos éxito en la falsificación de una teoría de este tipo, hacemos un nuevo descubrimiento importante. Estas falsificaciones son, en efecto, de la mayor importancia. Nos muestran lo inesperado; y nos aseguran que, aunque sean invenciones nuestras producidas por nosotros, ellas son sin embargo afirmaciones genuinas acerca del mundo; ellas pueden, en efecto, *chocar* con algo que no hemos hecho nunca» *(Conoscenza oggettiva,* cit., ps. 264-65).

Aunque el objeto de la ciencia sea la verdad y aunque las teorías científicas puedan ser verdaderas, estas últimas —como sabemos— no pueden ser demostradas verdaderas. Las teorías son y permanecen como hipótesis, nunca comprobables. Pero son falsificables. Entre comprobación y falsificación hay una fundamental asimetría, que consiste en el simple hecho de que «un conjunto finito de asertos de base, *si son verdaderos,* puede falsificar una ley universal: existe una condición bajo la cual dicho conjunto podría falsificar una ley general, pero ninguna condición bajo la cual podría verificar una ley general» *(Poscritto,* I, cit., p. 201). Se trata para Popper de un fundamental hecho lógico debido a la forma lógica de las aserciones universales. «Estas, en efecto, nunca pueden ser verificadas de aserciones singulares, pero pueden resultar contradichas por aserciones singulares. En consecuencia es posible, por medio de inferencias puramente deductivas (con la ayuda del *modus tollens* de la lógica clásica), concluir de la verdad de aserciones singulares a la falsedad de aserciones universales. Un razonamiento tal, que concluye en la falsedad de aserciones universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que procede, por así decir, en la "dirección inductiva"; esto es, de aserciones singulares a aserciones universales, por lo tanto, no pueden ser comprobadas pero pueden ser falsificadas; por esto son unilateralmente o parcialmente deducibles por razones lógicas: no son verificables, pero son, de un modo asimétrico, falsificables.

Esto lleva a Popper a proponer la "falsificabilidad" empírica como criterio de demarcación, o sea como criterio que nos permite diferenciar las teorías de la ciencia empírica de las teorías no empíricas, sean éstas pseudocientíficas, precientíficas, metafísicas o lógicas y matemáticas. Según tal criterio una teoría es falsificable si y sólo si hay por lo menos una aserción de base, una aserción observativa que describa un suceso lógicamente posible que esté en contradicción con ella. «Una teoría —escribe Popper— se llama "empírica" o "falsificable" cuando divide de un modo no ambiguo la clase de todas las aserciones-base posibles en dos sub-clases no vacías. Primero, la clase de todas aquellas aserciones-base con las cuales es contradictoria (o que excluye, o prohibe): llamamos a esta clase la clase de *los falsificadores potenciales* de la teoría; se-

gundo, la clase de las aserciones-base que ella no contradice (o que "permite"). Podemos formular más brevemente esta definición diciendo: una teoría es falsificable si la clase de sus falsificadores potenciales no es vacía. Se puede añadir que una teoría que hace aserciones solamente acerca de sus falsificadores potenciales (afirma su falsedad). Acerca de sus aserciones-base "lícitas" no dice nada. En particular no dice que son verdaderas» *(Ib.,* p. 76).

Es importante tener presente que la "falsificabilidad" como criterio de demarcación es un concepto puramente lógico, algo que tiene que ver exclusivamente con la relación lógica entre la teoría y la clase de los asertos-base. «Falsificabilidad en el sentido del criterio de demarcación no significa nada más que una relación lógica entre teoría en cuestión y la clase de los asertos de base, o la clase de los acontecimientos por ellos descubiertos: los falsificadores potenciales. La falsificabilidad es, por lo tanto, relativa a estas dos clases: si una de estas clases es dada, la falsificabilidad se convierte, entonces, en un asunto puramente lógico — el carácter lógico de la teoría en cuestión» *(Poscritto,* I, cit., ps. IO-I 1). Diferente de la falsificabilidad como posibilidad lógica de falsificación, como posibilidad de que ciertas teorías estén en principio falsificadas en cuanto tienen falsificadores potenciales, es, en cambio, la falsificabilidád como posibilidad de que las teorías en cuestión estén efectivamente falsificadas, demostradas concluyentemente o definitivamente falsas.

La falta de diferenciación entre estos dos diversos significados de "falsificabilidad" y la asunción de la falsificabilidad en el segundo significado están en la base de una radical crítica del criterio falsificacionista de demarcación. En efecto, ha sido resaltado que las teorías siempre pueden estar inmunizadas por la falsificación con la consecuencia de que la falsificabilidad como criterio de demarcación resulta inaplicable. Ahora bien, para Popper es ciertamente verdad que no es nunca posible probar de un modo concluyente que las teorías son falsas —o que ninguna falsificación mediante observaciones puede ser caracterizada como incierta dado que no existen pruebas empíricas definitivas— y que en este sentido las teorías no son falsificables; pero también es verdad que la falsificabilidad en el sentido de criterio de demarcación es una cuestión puramente lógica y no tiene nada que ver con la cuestión de si una falsificación puede ser efectuada realmente y si determinados resultados experimentales pueden ser aceptados o no como falsificaciones. Ni siquiera la máxima inmunización de las teorías científicas puede, opina Popper, poner en peligro la falsificabilidad de que las teorías sean falsificadas. Y es precisamente esta falsificabilidad lógica aquello que es importante a fines de la demarcación. En este sentido el criterio de falsificabilidad también es válido aunque Popper reconoce que, dada la posibilidad de inmuni-

zar las teorías con estratagemas convencionalísticas, una más adecuada caracterización de la ciencia empírica requiere que la falsificabilidad de las teorías sea garantizada por la decisión metodológica de no sustraer las teorías científicas a la falsificación, la cual, de todos modos, coherentemente con el falibilismo, será siempre problemática y por lo tanto nunca cierta y definitiva. Según este punto de vista, pues, «un sistema debe ser considerado científico solamente si hace aserciones que pueden resultar en conflicto con las observaciones; y es, de hecho, controlado por intentos que dirigidos a producir tales conflictos, es decir por intentos conducidos para confutarlo» *(Congetture e confutazione,* cit., página 436).

989. EL RACIONALISMO CRITICO.

La teoría del conocimiento de Popper una vez llegada al falibilismo, esto es, a la concepción según la cual «todo el conocimiento es falible, conjetural» *(Poscritto,* I, cit., p. 24), se encuentra en presencia de una nueva, compleja situación problemática. Veamos ahora cuales son estos problemas, cómo surgen y cómo se resuelven.

El primer problema se plantea a partir de la pluralidad de las formas del conocimiento humano. Esta tesis está ligada al modo en que Popper entiende el criterio de falsificabilidad. Como se recordará, este último, a diferencia de los criterios elaborados por el neopositivismo, no es un criterio de sentido que sanciona el significado de las teorías científicas y el no significado de las teorías no científicas, sino simplemente un criterio que permite diferenciar, entre todas las teorías significantes, las científicas de las no científicas; y esto significa que para Popper, a diferencia de los neopositivistas, el campo del conocimiento teórico no está constituido por una única forma de conocimiento, la científica, sino por una pluralidad de sistemas teóricos, los cuales pueden distinguirse mediante el criterio de falsificabilidad, en dos conjuntos: el de las teorías empíricas o científicas (que son falsificables) y el de las teorías no científicas (que no son falsificables). Ahora, dada la diferenciación entre teorías científicas y teorías no científicas, y dado el carácter conjetural, falible de todas las teorías, se plantea el problema: ¿Es posible expresar una preferencia racional entre teorías científicas y teorías no científicas? ¿Es posible preferir una forma de conocimiento a otra? ¿O bien se debe decir que, siendo el conocimiento teórico por entero conjetural, el científico por más que distinto del no científico, no es con todo mejor que este último? Como se ve este primer problema se refiere a todo el campo del conocimiento conjetural, a la totalidad de las teorías, científicas y no científicas, y consiste substancialmente en preguntarse si una vez re-

ducida la ciencia a *doxa,* pueda, con todo, ser considerada una forma de conocimiento mejor que la no científica.

El segundo problema que la teoría del conocimiento de Popper tiene que afrontar, a diferencia del primero, no concierne al entero campo del conocimiento, sino sólo al campo del conocimiento científico y se suscita en presencia de teorías científicas rivales, esto es, de teorías «que son avanzadas como soluciones de los mismos problemas» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 33). Dadas dos o más teorías en concurrencia, y dado que «debemos considerar *todas las leyes o teorías como hipotéticas o conjeturales*» *(Ib.,* p. 28), se presenta el problema «de si puede haber argumetos puramente racionales, incluidos los argumentos empíricos, para preferir algunas conjeturas o hipótesis a otras» *(Ib.,* p. 32). Para Popper, plantearse el problema de la preferencia racional entre teorías científicas rivales, o de elección racional de la teoría mejor, equivale a plantearse el problema del aumento del conocimiento científico: hablar del aumento del conocimiento científico, en efecto, no significa para él hacer referencia «a la acumulación de las observaciones, sino al repetido derrocamiento de las teorías científicas y a su substitución por otras mejores, o más satisfactorias» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 370); de modo que «el modo con que [la ciencia] aumenta» es «la manera [...] con que los científicos diferencian entre las teorías disponibles y eligen la mejor» *(Ib.,* p. 369).

Evidentemente, la posibilidad de dar una solución positiva a estos dos problemas de preferencia racional presupone una teoría de la racionalidad. Pero precisamente en este punto surge un nuevo problema: liquidada la concepción tradicional de la racionalidad como justificación, ¿qué debe entenderse por "racionalidad"? Se trata de un problema fundamental, cuya solución es preliminar a la de los otros dos; en efecto, si no se determina ante todo qué es la racionalidad, no se ve cómo se puede hablar de preferencia racional entre teorías.

Ésta es la compleja situación problemática que el falibilismo plantea y que Popper tiene que afrontar. Se trata de una tarea extremadamente importante. Una falta de solución'de estos problemas, en efecto, significaría la caída de la teoría falibilista del conocimiento en el irracionalismo y en el relativismo, en la concepción según la cual el conocimiento no es un proceso racional y la elección entre teorías es arbitrario, no habiendo razones para decidir si una teoría es preferible o mejor que otra.

Pero la teoría del conocimiento de Popper no llega a esta conclusión irracionalística y relativística: él, en efecto, elabora una concepción de la racionalidad como crítica y sobre esta base resuelve los problemas de preferencia racional entre teorías. Más precisamente, sobre la base del distinto modo con que las teorías científicas y las teorías no científicas pueden ser discutidas racionalmente o son preferibles críticamente las pri-

meras a las segundas; en suma, puesto que las teorías científicas, a diferencia de las no científicas, pueden ser criticadas también mediante el control empírico, la ciencia, aunque sea *doxa,* conocimiento conjetural y falible, aparece, con todo, como la mejor forma de conocimiento, el paradigma del saber, el mejor ejemplo de conducta intelectual. La preferencia entre teorías científicas rivales se obtiene en cambio como resultado de la discusión crítica; la teoría mejor, aquella que realiza un aumento del conocimiento, es la teoría mejor corraborada, aquella que mejor ha superado los controles a que ha sido sometida.

Como se ve, la concepción crítica de la racionalidad es la clave que permite a la teoría falibilista del conocimiento no llegar a una conclusión irracionalística y relativística. Y esto explica la razón por la cual Popper puede afirmar que el racionalismo crítico constituye —junto al falibilismo— el «verdadero perno» de su pensamiento sobre el conocimiento humano *(Poscritto,* I, cit., p. 23). Analizemos pues en qué consiste esta concepción crítica de la racionalidad y cómo puede permitir dar una solución al doble problema de la preferencia racional entre teorías conjeturales.

La concepción crítica de la racionalidad nace del fracaso del programa justificacionista: si la teorías no pueden ser establecidas como ciertas o probables, de modo que deberán ser consideradas como intentos conjeturales de resolver determinados problemas, su racionalidad no puede consistir más que en la posibilidad de ser discutidas respecto a la pretensión de resolver los problemas para los cuales han sido elaboradas. Como afirma Popper: «hay un solo elemento de racionalidad en nuestros intentos dirigidos a conocer el mundo: se trata del examen crítico de las teorías» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 262).

La racionalidad, por lo tanto, no tiene nada que ver con el intento imposible de justificar las teorías, de establecerlas como ciertas o probables, sino que, una vez adquirida la conciencia de la falibilidad del conocimiento, tiene que ver con el intento de encontrar los puntos débiles de las teorías, de descubrir sus errores. La discusión crítica de las teorías es, en efecto, el instrumento que nos permite poner en evidencia los errores. Obviamente, es posible hablar de discusión crítica como búsqueda de los errores sólo en cuanto, como hemos visto, Popper mantiene la concepción clásica de la verdad como correspondencia con los hechos y, aunque negando que haya un criterio de verdad en base al cual poder decidir si una determinada teoría es verdadera, sin embargo afirma que tal noción de verdad desempeña el rol de idea reguladora, principio guía del conocimiento; sólo en cuanto —en suma— se considera el conocimiento como búsqueda de la verdad, incluso si no podemos decir si alcanza este objetivo. «En efecto —escribe— es solamente en relación a este objetivo, el descubrimiento de la verdad, podemos afirmar que aun

siendo falibles, esperamos aprender de nuestros errores. Es solamente la idea de la verdad lo que nos permite hablar sensatamente de errores y de crítica racional, y hace posible la discusión racional, o sea la discusión crítica de la búsqueda de los errores, con la seria intención de eliminarlos cuanto más podamos, a fin de acercarnos a la verdad» *(Ib.,* p. 393).

La discusión crítica no parte nunca de la nada, sino de un conjunto de presuposiciones como no problemático. Esto podría hacer pensar que la argumentación crítica se encuentra en la misma situación lógica que la argumentación justificativa, la cual en efecto se basa en último término en asuntos que se consideran indiscutibles. Pero en realidad para Popper entre justificación y crítica hay una diferencia tan simple como substancial. Para el racionalista crítico, en efecto, el conocimiento de fondo no es un *a priori* que no pueda a su vez ser puesto en discusión; él no lo asume como algo indiscutible, sino que, al contrario, lo acepta hipotéticamente y subraya el hecho de que cualquier parte, cualquier fragmento suyo puede ser una vez y otra criticado y rechazado. Caracterizando el núcleo central de la diferencia entre justificación y crítica, Popper afirma: «La argumentación justificativa, reconduciendo a razones positivas, acaba en razones que no pueden ser justificadas (de otro modo la argumentación conduciría a una regresión al infinito). Y el justificacionista concluye por lo general que tales "presuposiciones últimas" deben, en algún sentido, ir más allá de la posibilidad de la argumentación, y que no pueden ser criticadas. Pero las críticas, las razones críticas, ofrecidas en mi aproximación no son últimas en *ningún* sentido; *están abiertas también ellas a la crítica;* son conjeturables. Se puede seguir examinándolas hasta el infinito; ellas están infinitamente abiertas a un nuevo examen y a una nueva consideración. Sin embargo no se genera ninguna *regresión al infinito,* dado que no existe la cuestión de demostrar o justificar o establecer algo; y no existe la necesidad de una presuposición *última.* Es sólo la exigencia de demostración o justificación lo que genera una regresión al infinito, y crea la necesidad de un *término* último de la discusión» *(Poscritto,* I, cit., p. 57).

La discusión crítica, por lo tanto, no es nunca concluyente y sus argumentaciones son —exactamente como las teorías en discusión— conjeturables. Pero, precisamente porque la discusión crítica no tiene término último donde detenerse, puede tener éxito a condición de que en un cierto punto se tome una decisión: esto es, se debe decidir si las argumentaciones críticas son o no suficientemente válidas para aceptar una teoría en examen. Y esto significa que las decisiones forman parte del método crítico. Pero sin embargo siguen siendo decisiones provisionales, nunca definitivas y siempre sujetas a crítica, coherentemente con el principio fundamental del racionalismo crítico, el cual afirma «que nada está exento de crítica, o que nada debe ser considerado exento de crítica:

ni siquiera este mismo principio del método crítico» *(The Open Society and its Enemies,* II, trad. *ital., La società aperta e i suoi nemici,* II, Roma, 1974, p. 501).

El racionalismo crítico se caracteriza por el particular rol que asigna a la lógica formal y a la experiencia. Se trata no de una función de justificación de las teorías, sino de una función crítica o, por así decir, negativa.

Para discutir críticamente una teoría es necesario examinar sus múltiples consecuencias lógicas, incluso las más remotas. Pero tales consecuencias no pueden ser captadas intuitivamente; por esto es necesario desarrollar la teoría bajo la forma de sistema deductivo axiomatizado, que desarrolle sus implicaciones más remotas. La lógica formal, en efecto, nos lo permite, y en este sentido es el instrumento esencial de la crítica: como Popper afirma varias veces es *«el organon de la crítica racional» (Congetture e confutazioni,* cit., p. 114). Permitiéndonos el desarrollo deductivo de las teorías, el rol de la lógica no es el de dar una justificación, sino el de descubrir las consecuencias, para criticarlas y así criticar sus premisas; «Nosotros no consideramos ya un sistema deductivo como un sistema que establece la verdad de sus teoremas deduciéndolos de "examinar" cual verdad es completamente cierta (o autoevidente o indudable); lo consideramos, más bien, un *sistema que nos permite poner racionalmente y críticamente en discusión sus asunciones,* desarrollando sistemáticamente sus consecuencias. La deducción no es utilizada con el único objeto de *demostrar* conclusiones; es, más bien, un instrumento de crítica racional. Dentro de una teoría puramente matemática, deducimos conclusiones para sondear el poder y la fertilidad de nuestros axiomas; dentro de una teoría física, deducimos conclusiones para someter a crítica y, sobre todo, para controlar las conclusiones deducidas, y, mediante éstas, nuestras hipótesis: no tenemos, en general, ninguna intención de establecer nuestras conclusiones» *(Poscritto,* cit., p. 237).

También la experiencia desempeña en esta concepción de la racionalidad una función crítica fundamental. Las observaciones y los experimentos reiterados son utilizados, en efecto, para controlar las conjeturas, para intentar su confutación. «En el tipo de discusión crítica del cual soy partidario —afirma Popper— la experiencia desarrolla, naturalmente, un rol preeminente: la observación y el experimento son invocados constantemente como *controles* de las teorías» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 268). Su importancia, en suma, depende enteramente de la posibilidad que ellos tienen no de justificar sino de criticar las teorías, pero la experiencia no consiste en «datos», no es una experiencia observativa pura, absolutamente libre de conjeturas, expectativas hipótesis; al contrario, es precisamente una trama de conjeturas. Por ello la crítica avalada por la experiencia «no consiste en contraponer resultados inciertos

a los ya asegurados, o a la "evidencia de nuestros sentidos" (o al "dato"). Consiste, en cambio, en confrontar algunos resultados inciertos con otros, a menudo otro tanto inciertos, que con todo pueden ser considerados por el momento como no-problemáticos, aunque puedan en cualquier momento ser objeto de contestación cuando surgen nuevas dudas o también por efecto de algún nuevo indicio o conjetura» *(La sociá aperta e i suoi nemici,* II, cit., ps. 514-15).

Delienando en general la concepción de la racionalidad como crítica de las teorías, veamos ahora cómo en base a ella es posible resolver el problema de la preferencia racional entre teorías científicas y teorías no científicas, y afirmar que la ciencia es una forma de conocimiento mejor que la no-ciencia, el ejemplo mejor de conducta intelectual humana, el paradigma del saber. Para ello es suficiente desarrollar una simple argumentación. Todas las teorías, científicas o no, en cuanto son un intento de resolver determinados problemas, pueden ser discutidas críticamente y por eso son racionales. Pero las teorías científicas, puesto que a diferencia de las no científicas son controlables empíricamente, y puesto que entonces pueden ser sometidas al método del control empírico, que no es aplicable a las no científicas por el hecho de que no satisfacen el requisito de la controlabilidad, pueden ser discutidas críticamente de un modo más completo —o sea también a la luz de los controles observativos y experimentales—, que estas últimas. En consecuencia se puede afirmar que «el método de la ciencia [...] es el mejor que tenemos» *(Poscritto,* I, cit., p. 87). La ciencia, en suma, gracias al particular carácter de sus teorías, que permite una más completa aplicación del método crítico-racional, no sólo es racional, sino que es el mejor ejemplo de racionalidad, el mejor ejemplo de conducta intelectual. Así pues, aunque no pueda ya ser considerada *episteme* y sea, al igual que las otras formas de conocimiento, conjetural, sigue siendo la mejor forma de conocimiento, el paradigma del saber. Como escribe Popper, las ciencias representan «nuestros intentos mejores en la solución de los problemas y en el descubrimiento de los hechos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 383).

Resuelto positivamente el problema de la preferencia entre teorías científicas y teorías no científicas con la tesis de que las primeras son mejores de las segundas, que representan «nuestros intentos mejores en la solución de los problemas» *(Conosenza oggettiva,* cit., p. 383), queda por afrontar la cuestión de la preferencia entre teorías científicas, la cuestión de si dadas dos teorías científicas rivales, esto es, avanzadas como soluciones de los mismos problemas, es posible, manteniendo que todas son conjeturas, escoger la teoría mejor, realizando así un progreso del conocimiento.

Pero ¿en qué sentido se puede hablar de teoría "mejor", y por lo tanto de progreso del conocimiento? Como hemos visto, para Popper se debe

abandonar la pretensión de poder establecer la verdad de cualquier teoría y se debe reconocer que el conocimiento es falible; pero al mismo tiempo, puesto que las mismas nociones de falibilidad y de error tienen sentido sólo si se mantiene la idea de verdad, él hace suya la noción de verdad como correspondencia con los hechos y la asume como idea reguladora de la intervención científica. En efecto, es en relación con la tesis de la verdad como objeto de la ciencia como Popper explica el hecho significativo de "teoría mejor": «describir una teoría como mejor que otra, o superior a ella, o con otros términos, equivale a indicar que aparece como *más cercana a la verdad*» *(Poscritto,* I, cit., p. 53). Por progreso del conocimiento se debe pues entender una creciente aproximación a la verdad.

Popper elaboró una definición de "aproximación a la verdad" o "verosimilitud" sirviéndose de las nociones tarskianas de verdad y contenido lógico de aserto. «Consideremos —escribe— el *contenido* de una aserto *a;* o sea, la clase de todas las consecuencias lógicas de a. Si a es verdadero, dicha clase puede consistir solamente en asertos, porque la verdad siempre transmite de una premisa a todas sus conclusiones. Pero si *a* es falso, su contenido consistirá siempre en conclusiones o verdaderas o falsas (por ejemplo: "en sábado siempre llueve", pero la conclusión obtenida, según la cual el sábado pasado llovió, puede ser verdadera). Por cosiguiente, tanto si la aserción es verdadera, como si es falsa, *puede haber más verdad, o menos verdad, en aquello que aserta,* según si su contenido consiste en un número mayor, o menor, de aserciones verdaderas. Llamamos ahora a la clase de las consecuencias lógicas verdaderas de a, el "contenido de verdad" de *a* [...]; y llamamos a la clase de las consecuencias falsas de *a,* y solamente de éstas, el "contenido de falsedad" de *a.* (El "contenido de falsedad" no es, propiamente hablando, con "contenido", puesto que no contiene ninguna de las conclusiones verdaderas obtenidas de las aserciones falsas que constituyen sus elementos. Es posible sin embargo [...] definir su medida mediante los dos contenidos). Estos términos son tan objetivos como los términos "verdadero", "falso" y "contenido". Podemos ahora afirmar: *Asumiendo que el contenido de verdad y el contenido de falsedad de las teorías* t_1 *y* T_2 *sean paradignables, podemos decir que* T_2 *está más cercana a la verdad, o bien corresponde a los hechos mejor que* t_1*, si, y sólo si: a) el contenido de verdad, pero no el contenido de falsedad, de* t_2*, supera al de* T_1*, b) el contenido de falsedad ti, pero no su contenido de verdad, supera al de* t_2*.* Si ahora empleamos la asunción (quizás ficticia) según la cual el contenido de falsedad y el contenido de verdad de una teoría *a* son, en principio, mensurables, podemos proceder un poco más allá de esta definición, y definir *Vs (a),* es decir, una medida de la verosimilitud de *a.* La definición más simple sería:

$$Vs\ (a) = Ctv\ (a) - CtF\ (a)$$

donde *Ctv (a)* es una medida del contenido de verdad de *a,* y Ct*F (a)* es una medida de su contenido de falsedad [...]. Es obvio que *Vs (a)* debe aumentar: a) si crece *Ctv (a)* y no Ct*F (a),* y b) si decrece Ct*F* y no *Ctv (a)* *(Congetture e confutazioni,* cit., ps. 400-01).

Con la elaboración de esta definición de verosimilitud en términos de contenido de verdad, Popper no se ha propuesto, como a veces se ha pensado, hacer posible la determinación numérica del grado de aproximación a la verdad de las teorías, sino más bien ofrecer una aclaración rigurosa de qué significa afirmar que una determinada teoría está más cercana a la verdad que otra teoría rival, rehabilitando —tras el modelo de Tarski— una noción de sentido común alejando así la sospecha de que pudiera resultar lógicamente discutible o sin significado. Sin embargo, la definición de Popper se ha demostrado errónea. Él reconoció el fracaso de su definición, pero puesto que opinaba «que una definición formal de verosimilitud no es necesaria para poder hablar sensatamente» *(Poscritto,* I, cit., p. 25), suguió utilizando dicha noción como concepto no definido. Popper ilustra el único uso admitido en su teoría del conocimiento mediante un ejemplo: «La aserción de que la tierra esta inmóvil y de que el cielo estrellado gira a su alrededor está más lejana a la verdad que la de que la tierra gira alrededor de su propio eje: esto es, que es el sol el que está inmóvil y que la tierra y los otros planetas se mueven alrededor del sol en órbitas circulares (como propusieron Copérnico y Galileo). La aserción, debida a Kepler, de que los planetas no se mueven en círculos, sino en elipses (no muy alargadas) con el sol en su foco común (y con el sol inmóvil, o en rotación alrededor de su propio eje), es una ulterior aproximación a la verdad. La aserción (debida a Newton) de que existe un espacio inmóvil, pero que, prescindiendo de la rotación, su posición no puede ser hallada mediante observaciones de las estrellas o de los efectos mecánicos, es un ulterior paso hacia la verdad» *(Ib.,* p. 24).

El problema de si una teoría científica es mejor, o preferible a otra, se precisa en este punto como problema de si hay razones para considerarla más cercana a la verdad que una rival. La propuesta de Popper es positiva: «Intento demostrar —afirma— que mientras que podemos tener argumentos suficientemente buenos en las ciencias empíricas para pretender que hayamos alcanzado efectivamente la verdad, podemos tener argumentos fuertes y razonablemente buenos para pretender que podemos haber hecho un progreso hacia la verdad; o sea, que la teoría T_2 es preferible a su predecesora T_1, por lo menos a la luz de todos los argumentos racionales conocidos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 85). Para Popper, pues, aunque no haya una ley del progreso que nos garantice

un aumento del conocimiento, es con todo posible hablar claramente y racionalmente de progreso de la ciencia. Se trata incluso de un aspecto fundamental de ella: «Sostengo —escribe— que el continuo crecer es esencial al carácter racional y empírico del conocimiento científico; y que, si este proceso se detiene, la ciencia pierde necesariamente dicho carácter. Aquello que la hace racional y empírica, en efecto, es el modo en que crece; esto es, la manera con que los científicos distinguen entre teorías disponibles y escogen la mejor» *(Congetture e confutazioni,* cit., página 369).

La clave de la solución del problema de la preferencia entre teorías científicas rivales es el método de la discusión crítica, incluido el control empírico, que aparece por lo tanto como «nuestro gran instrumento de progreso» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 60), «nuestro instrumento principal para promover el desarrollo de nuestro conocimiento en el mundo de los hechos» *(Ib.,* p. 417). Para Popper, en efecto, «la discusión crítica nunca puede establecer razones suficientes para pretender que una teoría es verdadera; nunca puede "justificar" nuestra pretensión al conocimiento. Pero la discusión crítica puede, si somos afortunados, establecer razones suficientes para la siguiente pretensión: "Esta teoría parece en este momento, a la luz de una discusión crítica completa y de controles severos e ingeniosos, con diferencia, la *mejor* (la más fuerte, la mejor controlada); y así parece más cercana a la verdad entre las teorías en concurrencia". Dicho brevemente: nunca podemos justificar racionalmente una teoría —o sea una pretensión de conocer la verdad— pero podemos, si somos afortunados, justificar racionalmente una preferencia por una teoría entre un conjunto de teorías en concurrencia, por el momento; esto es, respecto al estado presente de la discusión. Y nuestra justificación, aunque no sea una pretensión de que la teoría sea verdadera, puede ser la pretensión de que hay todos los indicios, a este nivel de la discusión, de que la teoría *es una aproximación a la verdad mejor* que cualquier teoría rival hasta ahora propuesta» *(Ib.,* ps. 113-14).

Para una mejor comprensión de este texto, es oportuno subrayar dos importantes puntos. Ante todo que la valoración de una teoría científica como mejor que sus rivales es el resultado de la discusión crítica; esta es, mientras existe *la posibilidad* de ser sometidas a una discusión crítica que incluye el control empírico que sanciona la superioridad de las teorías científicas de las no científicas, en cambio, en el caso de la valoración de teorías científicas rivales es el *resultado* de la discusión crítica, en cuanto evidencia que una teoría científica ha suscitado a la crítica mejor que otra, lo que establece que ella debe ser considerada mejor o más cercana a la verdad que sus rivales. En segundo lugar, que tal valoración es siempre conjetural; la discusión crítica, en efecto, no puede hacer más que ofrecer indicaciones, buenas razones para afirmar que una teoría pa-

rece mejor que sus rivales; «tales razones críticas no prueban, naturalmente, que nuestra preferencia sea nada más que conjetural: deberemos abandonarla si surgieran nuevas razones críticas contra ella, o si se propusiera una nueva y prometedora teoría que requiera iniciar de nuevo la discusión crítica» *(Poscritto,* I, cit., p. 49). El veredicto de la discusión crítica, pues, es siempre conjetural, y en este sentido Popper establece una analogía entre elección de la teoría mejor y la del mejor testigo: «Si nos encontramos frente a testigos que se contradicen recíprocamente, tratamos de someterlos a confrontación, de analizar críticamente aquello que dicen, de controlar por un y otro lado los detalles de importancia. Y podremos decidir —decidir racionalmente— preferir a uno de ellos dando por descontado que todos los testimonios, sin excluir los mejores, son de algún modo parciales, en cuanto toda testificación, incluso cuando se limita a la observación, es selectiva (como todo pensamiento), de modo que el ideal de "toda la verdad y nada más que la verdad" es, rigurosamente hablando, inalcanzable a pesar de que estamos siempre indudablemente dispuestos a revisar nuestra preferencia por uno de los testigos a la luz de nuevos argumentos críticos o de nuevas pruebas» *(Ib.,* p. 86).

La posibilidad de instituir una discusión crítica de teorías rivales, mediante la cual escoger la mejor, aquella que constituye un progreso del conocimiento, presuponiendo obviamente que las teorías son confrontables entre sí. Pero las teorías científicas ¿son realmente confrontables? A pesar de las objeciones avanzadas por los críticos, Popper afirma que sí y afirma que «teorías que ofrecen soluciones a los mismos problemas o a problemas análogos son realmente confrontables, que las discusiones sobre ellas son siempre posibles y fecundas, y que no sólo son posibles, sino que realmente tienen lugar» *(The Myth of Framework,* trad, ital., *Il mito della cornice,* en AA. Vv., *I modi del progresso,* Milán, 1985, p. 39), y esto permite considerar el paso de una teoría a otra como un proceso racional más bien que como un salto irracional. La discusión crítica de teorías científicas rivales es pues posible, y es el instrumento que nos permite valorar cuál de ellas es la mejor. Aunque la valoración del carácter progresivo de una teoría sea el resultado de una discusión crítica de la cual forman parte fundamentalmente el control empírico, sin embargo aún antes de someter a control empírico una teoría, podemos dar una valoración de su carácter potencialmente o virtualmente progresivo, esto es, «somos capaces de decir si, superados determinados controles, representaría una mejora respecto a las otras teorías ya conocidas por nosotros» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 372). Hay, en efecto, afirma Popper, un criterio absolutamente simple e intuitivo para identificar tal carácter: «Establece que es preferible la teoría que afirma más, o sea que contiene la mayor cantidad de informaciones o *contenido* em-

pírico; que es lógicamente más fuerte, que tiene el mayor poder de explicación y de previsión y, por lo tanto, puede ser *controlada más severamente*, confrontando los hechos previstos con las observaciones. En breve, preferimos una teoría interesante, audaz, e informativa en alto grado, a una teoría banal. Es posible mostrar que todas estas prioridades, que consideramos deseables en una teoría, equivalen a una única y misma característica: un mayor grado de *contenido* empírico o de *contrabilidad*» *(Ib.*, p. 373). Y puesto que la controlabilidad de una teoría aumenta según disminuye su probabilidad (en el sentido del cálculo de las probabilidades), se puede decir que «el criterio para valorar el potencial carácter satisfactorio de una teoría es la controlabilidad, o improbabilidad: solamente una teoría altamente controlable, o improbable, merece ser sometida a controles, y resulta satisfactoria de hecho (y no sólo potencialmente), si supera los severos controles — especialmente aquellos que podemos considerar cruciales para la teoría aún antes de que sean emprendidos» *(Congetture e confutazioni,* cit., ps. 376-77).

La elección del mayor grado de controlabilidad como criterio del carácter potencialmente progresivo de una teoría está motivada, para Popper, sobre la base de la tesis según la cual el objeto de la ciencia es encontrar explicaciones cada vez más satisfactorias: en substancia, «la conjetura de que el objetivo de la ciencia es encontrar expliaciones satisfactorias nos hace progresar hacia la idea de mejorar el grado de educación de nuestras explicaciones mejorando su grado de controlabiÍidad, esto es, procediendo hacia explicaciones más controlables; es decir [...] procediendo hacia teorías dotadas de un contenido cada vez más rico, de un grado de universalidad más alto, y de un más alto grado de precisión» *(Poscritto,* I, cit., p. 154). Y puesto que esto está «en plena armonía» con la historia y la práctica real de la ciencia, el criterio, además de ser motivado teóricamente, es históricamente adecuado. Popper evidencia esta adecuación mediante algunos ejemplos históricos. «Las teorías de Kepler y de Galileo —escribe— fueron unificadas, y substituidas, por la teoría de Newton, lógicamente más válida y mejor controlada, y lo mismo sucedió con las teorías de Fresnel y Faraday por obra de Maxwell. Las teorías de Newton y Maxwell, a su vez, fueron unificadas y substituidas por las de Eistein. En cada uno de estos casos, el progreso estaba en la dirección de una teoría más informativa, y por lo tanto lógicamente menos probable: esto es, una teoría más severamente controlable, en cuanto sus previsiones, en sentido puramente lógico, eran confutables más fácilmente» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 377).

En este punto se manifiesta plenamente la posición clave que la noción de controlabilidad tiene en la teoría del conocimiento de Popper. En efecto, no sólo desarrolla la función de criterio de demarcación entre teorías científicas (controlables) y teorías no científicas (no controlables),

así como la de criterio de preferencia de las primeras sobre las segundas, sino que, como hemos visto, desempeña también el rol de criterio del carácter potencialmente progresivo de una teoría científica respecto a otra; es preferible o potencialmente mejor la teoría que en comparación con las otras presenta el mayor grado de controlabilidad.

Naturalmente, para que una teoría pueda ser considerada no sólo potencialmente sino también efectivamente mejor o progresiva es necesario que supere el control empírico, y en este sentido la valoración decisiva es la valoración *a posteriori.* La valoración *a priori,* sin embargo, es de «fundamental importancia». En efecto —afirma Popper— «la valoración *a posteriori* de una teoría depende del modo con que ella ha resistido a pruebas severas e ingeniosas. Pero las pruebas severas, a su vez, presuponen un alto grado de probabilidad *a priori* o contenido. Por esta razón la valoración *a posteriori* de una teoría depende en gran medida de su valor *a priori:* las teorías no son interesantes *a priori* —de pequeño contenido— no es necesario que sean probadas, puesto que su bajo grado de demostrabilidad excluye *a priori* la posibilidad de que puedan ser sometidas a pruebas realmente significativas e interesantes. Por otra lado, las teorías altamente demostrables son interesantes e importantes incluso si no consiguen superar su prueba: nosotros podemos aprender una inmensidad de cosas de su fracaso. Su fracaso puede ser fecundo, puesto que de hecho puede sugerir el modo de construir una teoría mejor» *(Conoscenza oggettiva,* cit., ps. 194-95).

La valoración *a posteriori,* consiste en determinar cómo una teoría ha respondido a los controles. Para esta valoración Popper ha introducido la noción de "grado de corroboración": «Por grado de corroboración de una teoría —escribe— entiendo un conciso resumen valorativo del estado (en un cierto tiempo *t)* de la discusión crítica de una teoría, respecto al modo en que resuelve sus problemas; su grado de controlabilidad; la severidad de los controles a que ha sido sometida; el modo con que los ha superado» *(Ib.,* p. 38). Puesto que, como se ve, se puede hablar exclusivamente de grado de corroboración de una teoría en un determinado momento de su discusión crítica, el grado de corroboración no es más que un resumen valorativo de pruebas pasadas, de cómo una teoría ha respondido hasta un cierto momento de su discusión crítica a los controles a que ha sido sometida, y en cuanto tal, en cuanto valoración de las pasadas prestaciones de una teoría, puede ser utilizada solamente con fines comparativos, pertmitiéndonos decir que una determinada teoría tiene un grado de corroboración mayor que una rival suya y por lo tanto es preferible a ella, pero no dice nada sobre su capacidad de sobrevivir a controles futuros. Una atribución de este tipo equivaldría a una inferencia inductiva de la supervivencia pasada a la futura. Pero esto es lo que Popper no hace: «las posibilidades de supervivencia

de una teoría no crecen, creo, paralelamente a su grado de corroboración, o a su pasado poder de sobrevivir a los controles» *(Poscritto,* I, cit., p. 90).

Popper ha ofrecido una formulación sintética en siete puntos de su concepción de la corroboración: «(1). El grado de corroboración de una teoría es una valoración de los resultados de los *controles* empíricos a los que ha sido sometida. (2). Hay dos actitudes, dos distintos modos de considerar las relaciones entre una teoría y la experiencia: se puede buscar la confirmación, o la confutación (las dos actitudes son variantes de la actividad apologética [o dogmática] y de crítica). *Los controles científicos son siempre intentos de confutación.* (3). La diferencia entre los intentos de confirmación y los intentos de confutación es ampliamente, aunque no completamente, susceptible de análisis lógico. (4). Una teoría será mucho mejor corroborada cuanto más severos sean los controles que ha superado (o cuanto mejor los ha superado). (5). Un control será tanto más severo cuanto mayor sea la probabilidad de no superarlo (me refiero sea a la probabilidad a priori o absoluta, sea a la probabilidad de aquello que llamo el "conocimiento de fondo", o sea el conocimiento que, de común acuerdo, no es puesto en duda cuando se controla la teoría a examen). (6). En consecuencia, todo *control* genuino se puede describir intuitivamente como intento de "coger en falta" a la teoría; como examen no es solamente severo, sino también injusto: se lleva a cabo para suspender al candidato, en lugar de para darle la posibilidad de demostrar que sabe. Esta última actitud sería la que asumen aquellos que quieren confirmar o "comprobar" sus teorías. (7). Asumiendo siempre el hecho de estar guiados en nuestro controles por una genuina disposición crítica, y de *empeñarnos a fondo en someter a control una teoría* (asunción, esta, que no puede ser formalizada), podemos decir que el grado de corroboración de una teoría aumentará en proporción a la improbabilidad (relativa al conocimiento de fondo) de los previstos asertos de control, a condición de que las previsiones formuladas con la ayuda de la teoría se cumplan» *(Id.,* p. 258).

Siendo un resumen sintético de la discusión crítica, una valoración de la severidad de los controles a los que una hipótesis ha sido sometida y del modo en que los ha superado, el grado de corroboración nos permite locali/ar la mejor de entre las teorías en concurrencia, esto es, aquella que habiendo resistido mejor a los intentos de confutación aparece como la más cercana a la verdad, y en este sentido dicho grado de corroboración es «un medio para establecer la *preferencia respecto a la verdad»* *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 40). Hay que recalcar, sin embargo, que para Popper el grado de corroboración de una teoría, puesto que siempre tiene un índice temporal, «no puede ser una medida de su verosimilitud, pero puede ser tomado como una indicación de cómo su verosimili-

tud *aparece* en el tiempo *t,* comparada con otra teoría. Así el grado de verosimilitud es una guía a la preferencia entre dos teorías a un cierto nivel de la discusión respecto a su aproximación a la verdad aparente en un momento dado. Pero sólo dice que una de las teorías propuestas *parece —a la luz de la discusión—* la más cercana a la verdad» *(Id.,* p. 138). En conclusión, pues, la discusión crítica no puede nunca justificar una teoría; pero puede sostener racionalmente nuestra preferencia por una teoría respecto a una rival en el sentido de que «si dos teorías rivales han sido criticadas y controladas del modo más completo posible, con el resultado de que el grado de corroboración de una es mayor que el de la otra, tendremos, en general, *motivos para creer* que la primera es una mejor aproximación a la verdad que la segunda» *(Poscritto,* I, cit., páginas 83-84).

990. GÉNESIS Y DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO.

Como es sabido, Popper diferencia claramente entre dos distintos problemas del conocimiento: por una parte el problema lógico, epistemológico y metodológico de la validez del conocimiento —incluida la cuestión de la "justificación" de la preferencia entre teorías rivales que es el único tipo de "justificación" posible—; por otra, el problema factual del génesis y del desarrollo del conocimiento. Hasta aquí hemos tomado en consideración el análisis que él lleva a cabo sobre el primero de estos dos problemas; ahora debemos ocuparnos de su investigación acerca del segundo. Popper, en efecto, aunque considera «fundamentales» las cuestiones de valor, también explora ampliamente el proceso efectivo de adquisición del conocimiento: ante todo porque le parece un problema «fascinante» *(Poscritto,* I, cit., p. 63), cuya clarificación contribuye de modo importante a la comprensión de aquel «gran milagro del universo» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 17) que es el conocimiento humano, y en segundo lugar por estar convencido de que el principal obstáculo para la aceptación de su solución negativa del problema lógico de la inducción lo constituye la dominante concepción inductivística del proceso de adquisición del conocimiento (I *due problemi fondamentali,* cit., p. xxxii y *Replies to my Critics,* SCHILPP, a cargo de, *The Philosophy of Karl Popper,* II, p. 1016), formulado en particular dentro de la tradición empirística y conocida con el nombre de "teoría de la mente como *tabula rasa".* La investigación de Popper sobre el problema de la génesis y del desarrollo del conocimiento se articula esencialmente en dos momentos: una cerrada crítica de la concepción inductivística, denominada también "teoría de la mente como recipiente", y la elaboración de una teoría alternativa, la "teoría de la mente como faro".

El principio fundamental de la teoría inductivística del conocimiento afirma que «no hay nada en el intelecto que no haya entrado a través de los sentidos» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 21). En otros términos, la mente es una *tabula rasa,* un recipiente originariamente vacío, y nosotros podemos adquirir conocimiento acerca del mundo sólo a través de nuestros sentidos: estos son «las fuentes de nuestro conocimiento — las fuentes o las entradas en nuestra mente» *(Ib.,* p. 89) y proporcionan puros datos de información procedentes del mundo exterior. Por lo tanto el conocimiento es —ante todo— el resultado de la experiencia sensorial, del proceso por el cual mediante los órganos de sentido los datos entran en nuestra mente, y consiste en «percepciones u observaciones o impresiones sensoriales o "datos" sensoriales que nos son "proporcionados" por el mundo exterior, sin nuestra intervención personal» *(Poscritto,* I, cit., p. 74). Además de este conocimiento directo y elemental, que es pura recepción de datos, hay —también— un conocimiento de nivel superior, que va más allá de los datos adquiridos y conecta estos últimos a datos futuros; consiste en expectativas, creencias, teorías y se constituye por inducción, o sea a través de la repetición de observaciones hechas en el pasado. Popper ha esquematizado así los puntos fundamentales a su parecer radicalmente ingenuos y erróneos, de la teoría inductivística del conocimiento: «1) el conocimiento es concebido como consistente de cosas o entidades parecidas a cosas en nuestro recipiente (como ideas, impresiones, sentidos, datos de sentidos, elementos, experiencias atómicas o —quizás un poco mejor— experiencias moleculares o *"Gestalten"),* 2) El conocimiento está, ante todo, *en* nosotros: consiste en informaciones que nos han llegado, y que hemos sabido asimilar. 3) Hay un conocimiento *inmediato* o *directo;* o sea los elementos puros, no adulterados, de información que han entrado en nosotros y aún no asimilados. No podría haber conocimiento más elemental y cierto que este [...]. 4) Sin embargo, tenemos una exigencia práctica de un conocimiento que va más allá de los simples datos o simples elementos, porque aquello de lo que tenemos especialmente necesidad es el conocimiento que establece espectativas conectando los datos existentes con los elementos futuros. Este conocimiento más alto se establece mediante la *asociación de ideas o elementos.* 5) Ideas o elementos están asociados si se presentan juntos; y, lo más importante, *la asociación es reforzada por la repetición.* 6) De este modo establecemos *expectativas* (si la idea *a* está fuertemente asociada con la idea *b,* entonces el presentarse de *a* suscita fuerte expectativa de *b).* 7) Al mismo tiempo, surgen las *creencias.* La creencia verdadera es la creencia en una asociación infalible. La creencia errónea es una creencia en una asociación de ideas que, aunque quizás se hayan presentado juntas en el pasado, no se repiten infaliblemente juntas» *(Conosenza oggetiva,* cit., ps. 90-91).

La concepción inductivística del proceso de adquisición del conocimiento, las tesis según las cuales se parte de la observación y se llega por repetición de observaciones a las teorías, se halla abundantemente presente en la filosofía y es compartida incluso por quien, como Hume, ha mostrado la no validez lógica de la inferencia inductiva. Como se sabe, Hume planteó la cuestión de la validez de la inferencia de observaciones a teorías, del razonamiento que procede de casos repetidos de los cuales no tenemos experiencia, y llegó a la conclusión de que tal razonamiento no está justificado. «Él —escribe Popper— trató de demostrar que la inferencia inductiva —todo razonamiento de casos únicos y observables (y de lo repetido) a algo del estilo de regularidad o de leyes— tiene que ser *no válida.* Él trató de demostrar que una inferencia de este tipo ni siquiera podía ser aproximativamente o parcialmente válida. Ni tampoco podía ser una inferencia probable: tenía que ser, más bien, completamente infundada, y seguir siéndolo siempre, independientemente del número de ejemplos observados. Por consiguiente, Hume trató de demostrar que no podemos hacer ninguna inferencia válida de lo conocido a lo desconocido, o de aquello que ha sido experimentado a aquello que no lo ha sido (y por eso, por ejemplo, del pasado al futuro): no importa cuántas veces se haya observado al sol salir y ponerse regularmente; hasta el mayor número de ejemplos observados no constituye aquello que he llamado una razón positiva para la regularidad, o la ley, del salir y ponerse el sol. Por eso, no puede ni establecer esta ley ni hacerla probable» *(Poscritto,* I, cit., ps. 59-60).

Establecida la no validez de la inferencia inductiva, a Hume le restaba por explicar cómo de hecho las personas creen naturalmente en la regularidad. En la formulación de Popper, el problema de Hume es: «¿Por qué, no obstante, cualquier persona razonable, espera, y *cree,* que los casos de los que no tiene experiencia se conformarán a aquellas de las cuales tiene experiencia? Esto es, ¿por qué nosotros tenemos expectativas en las cuales tenemos una gran confianza?» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 22). La respuesta que Hume da a este problema es, siempre en la formulación de Popper, la siguiente: «A causa de la "costumbre o el hábito"; o sea, porque nosotros estamos condicionados por *repeticiones y* por el mecanismo de la asociación de las ideas; un mecanismo sin el cual, dice Hume, difícilmente podríamos sobrevivir» *(Ib.,* p. 22). También para Hume, pues, aunque no sea lógicamente válida, la inducción es el mecanismo mediante el cual de hecho adquirimos el conocimiento: «Incluso Hume —afirma Popper— a pesar de su gran descubrimiento de que una ley natural no puede ser probada ni tampoco hacerse "probable" por la inducción, siguió creyendo firmemente que los animales y los hombres aprenden precisamente mediante la repetición: tanto mediante observaciones repetidas como mediante la formación de costum-

bres, o el refuerzo de costumbres, mediante la repetición» *(Poscritto,* I, cit., p. 62).

Popper está plenamente de acuerdo con la tesis de Hume según la cual la inferencia inductiva no es válida, pero no comparte en absoluto su concepción inductivística de la adquisición del conocimiento, la idea de que nosotros aprendemos a través de la repetición de observaciones, o que «la asociación reforzada por la repetición es el mecanismo principal del intelecto» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 128): para él, en efecto, «no existe algo como la inducción por la repetición» *(Ib.,* p. 25), la inducción, la formación de una creencia por repetición no es un hecho, sino «una especie de ilusión óptica», «un mito» *(Ib.,* p. 45). Popper considera la teoría inductivística del conocimiento «errónea» y «confutable en el plano puramente lógico» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 78), y con una cerrada argumentación crítica ataca su mismo núcleo central, la idea de la repetición basada en la similitud. «El tipo de repetición concebido por Hume no puede ser nunca perfecto; los casos a los que se refiere no pueden ser nunca idénticos; puede tratarse sólo de casos de similitud. Por lo tanto, *se trata de repeticiones solamente desde un cierto punto de vista.* Aquello que para mí es una repetición, puede no parecerlo a una araña. Por esto significa que, por razones lógicas, debe haber siempre un punto de vista —un sistema de expectativas, anticipaciones, asunciones, o intereses— *antes* de que pueda darse cualquier repetición; y este punto de vista, en consecuencia, no puede ser simplemente el resultado de la repetición. Con el fin de una teoría psicológica del origen de nuestras creencias, debemos substituir la idea primitiva de elementos que *son* parecidos por la concepción de acontecimientos ante los cuales reaccionamos *interpretándolos* como parecidos. Pero si es así, y no veo otra posibilidad, entonces la teoría psicológica humeiana de la inducción conduce a una regresión al infinito, totalmente análoga a la otra regresión al infinito descubierta por el mismo Hume y utilizada por él para hacer saltar la teoría lógica de la inducción [...]. Por decirlo de un modo más conciso, la similitud-para-nosotros es el producto de una respuesta que comporta unas interpretaciones, las cuales pueden resultar inadecuadas, y unas anticipaciones o expectativas las cuales pueden no realizarse nunca. Es, por lo tanto, imposible explicar las anticipaciones, o las expectativas, en base a las numerosas repeticiones, como sugiere Hume. En efecto, también la primera repetición-para-nosotros está basada necesariamente en la similitud-para-nosotros, y por lo tanto en expectativas que son precisamente aquello que queríamos explicar. Y esto muestra que en la teoría psicológica de Hume hay implícita una regresión al infinito» *(Ib.,* ps. 80-81).

Sobre la base del análisis lógico es necesario por lo tanto afirmar que la tesis de la primacía de las repeticiones es insostenible y que la hipóte-

sis, la teoría es anterior a la observación, en suma que cada observación, es una interpretación y presupone siempre un punto de vista teórico, un sistema de expectativas, un cuadro de referencia sólo dentro del cual adquiere sentido: «Una observación —escribe Popper— está siempre precedida de un particular interés, una cuestión, o un problema — en breve, de algo teórico [...]. Así podemos afirmar que toda observación está precedida de un problema, una hipótesis (o como queramos llamarlo); en resumidas cuentas, de algo que nos interesa, de algo teórico o especulativo» *(Conoscenza oggettiva,* cit., ps. 447-48).

Y dado de que desde un punto de vista lógico la observación no puede preceder a la teoría, y dada la conjetura heurística ("principio de transición") según la cual «la misma cosa que sucede a nivel lógico deberá suceder a todos los niveles del organismo» *(The Self and its Brain,* III, trad, ital., *L'io e il suo cervello,* III, Roma, 1982, p. 529), Popper derriba la teoría de la *tabula rasa y* avanza la propuesta de que, de hecho, en el proceso del conocimiento la hipótasis, la expectativa precede a la observación. Más exactamente, él afirma que todo animal nace con expectativas, con algún conocimiento, que puede también estar falto de fiabilidad, y en este sentido es conocimiento hipotético, pero es sin embargo el punto desde el cual el proceso cognoscitivo puede constituirse. Para Popper las expectativas son disposiciones para interpretar aquello que llega a través de los sentidos, "cuasi-teorías" *(theory like)* sin las cuales los datos sensoriales iniciales no conseguirían cristalizar en percepción, experiencia y conocimiento; para él, además, se debe reconocer que «no hay órgano de sentido en el cual no estén incorporadas genéticamente teorías anticipativas» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 101). El ojo de un gato que reacciona de maneras distintas a diversas situaciones típicas muestra, en efecto, que en su estructura hay mecanismos pre-constituidos, los cuales están en relación con las situaciones biológicamente más importantes entre las cuales debe diferenciar: «la disposición para diferenciar entre estas situaciones está pre-constituida en el órgano del sentido, y con ella la *teoría de que éstas y sólo éstas son las situaciones relevantes para cuya diferenciación debe ser utilizado el ojo* ([...]. *Aquello puede ser absorbido (y ante lo cual se ha de reaccionar) como imput importante y aquello que es ignorado como irrelevante* dependen completamente de la estructura innata (el "programa") del organismo» *(Ib,* ps. 101-02). Pero si los propios órganos de sentido están impregnados de teoría, si nosotros observamos sólo aquello que es relevante a partir de nuestras espectativas, entonces se debe decir que la observación es un proceso en el cual desarrollamos un rol fuertemente activo, una actividad guiada por el contexto de las expectativas; que «no "tenemos" una observación como podemos "tener" una experiencia de sentido), sino que "hacemos" una observación» *(Ib.,* p. 447). En síntesis, a la concepción inductivística del

conocimiento Popper contrapone la siguiente teoría: «Sin esperar, pasivamente, que las repeticiones dejen su impronta en nosotros, o nos impongan regularidades, nosotros tratamos activamente de imponer regularidades al mundo. Tratamos de descubrir en él similitudes, y de interpretarlo en los términos de leyes inventadas por nosotros. Sin esperar las premisas, saltamos a las conclusiones. Éstas, a continuación, podrán ser substituidas si la observación muestra que son erróneas» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 83).

Al estar basada en consideraciones lógicas, Popper considera que la tesis de la primacía de la teoría sobre la observación es válida para todos los niveles del conocimiento, y por consiguiente también para el conocimiento científico. Por esta razón interpreta las teorías científicas no como síntesis de observaciones, resultado de un proceso inductivo, sino como *«libres* creaciones de nuestra mente, resultado de una intuición casi poética, de un intento de comprensión intuitivo de la naturaleza» *(Ib.,* p. 330). Desde este punto de vista, la concepción inductivística del conocimiento científico teorizada por Bacon, y aún hoy ampliamente sostenida —según la cual la ciencia parte de la observación y, mediante la inducción, llega a las generalizaciones y finalmente a las teorías— aparece como «verdaderamente absurda» *(Ib.,* p. 83), y se impone una imagen alternativa a ella. Delineando esta imagen, Popper escribe: «La ciencia no parte nunca de la nada; no puede nunca ser descrita como libre de asunciones; en efecto, a cada instante presupone un horizonte de expectativas, por así decir. La ciencia actual está construida sobre la de ayer (y por consiguiente es el resultado del faro de ayer); y la ciencia de ayer, a su vez, está basada en la de anteayer. Y las más antiguas teorías científicas están construidas sobre mitos precientíficos, y éstos a su vez, sobre expectativas aún más antiguas. Ontogénicamente (esto es, respecto al desarrollo del organismo individual) retrocedemos pues al estado de las expectativas de un recien nacido; filogenéticamente (respecto a la evolución de la especie, el *philum)* nos remontamos hasta el estadio de las expectativas de los organismos unicelulares. (No hay ningún riesgo de una regresión infinita viciosa — aunque sólo fuera porque todo organismo ha nacido con *un* horizonte de expectativas)» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 453).

La tesis de la primacía de la teoría, la idea de que la observación presupone siempre un punto de vista, un trasfondo, un cuadro de referencia dentro del cual las mismas observaciones adquieren significado, es —por lo tanto— una regla que vale en todos los niveles del conocimiento, tanto para el conocimiento precientífico como para el científico, para los animales como para los científicos. Entre estos últimos hay una diferencia substancial no sólo por el distinto grado de conciencia que tienen de sus horizontes de expectativas, sino también por el distinto contenido

de éstos: en efecto, mientras para el animal el cuadro de referencia está determinado por las necesidades del momento, para el científico, en cambio, son determinantes los intereses teoréticos, los problemas afrontados, las conjeturas y las teorías que él acepta.

A propósito de su concepción según la cual hay un conocimiento innato, un conocimiento que es *a priori* respecto a cualquier experiencia observativa, y según la cual nosotros, sin esperar pasivamente que las repeticiones nos impongan regularidades, tratamos activamente de imponer regularidades al mundo, Popper afirma que ella tiene una cierta afinidad con la de Kant, para el cual, en efecto, nuestro intelecto no saca nuestras leyes de la naturaleza, sino que se las impone. Pero a diferencia de Kant, que consideraba que tales leyes eran necesariamente verdaderas, o sea que nosotros conseguíamos sin más imponerlas a la naturaleza, él sostiene que nosotros intentamos imponerlas a la naturaleza pero a menudo fracasamos, porque «la naturaleza, muy a menudo, se opone eficazmente, obligándonos a abandonar nuestras leyes en cuanto confutadas» *(Ib.,* p. 87). Nuestras expectativas por encontrar regularidad son pues para Popper lógicamente y psicológicamente *a priori* pero precisamente porque pueden quedar frustradas no pueden ser onsideradas válidas *a priori.*

Una vez establecido que la teoría de la *tabula rasa* es errónea y que hay un conocimiento innato bajo la forma de disposiciones y expectativas, queda por aclarar cuál es el proceso de adquisición del conocimiento, esto es, de qué modo el conocimiento se desarrolla. Hemos visto que las espectativas son lógicamente y psicológicamente *a priori,* pero no son válidas *a priori* porque pueden ser frustradas; pues bien, para Popper el desarrollo del conocimiento es un proceso en el cual el punto de partida decisivo está constituido precisamente por la frustración de algunas de nuestras expectativas o conjeturas iniciales. Dicha frustración «juega un rol extremadamente significativo» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 469) en cuanto determina el surgimiento de un problema, de una dificultad, y esto abre las puertas a la elaboración de nuevas conjeturas y, por lo tanto, a la crítica o a la eliminación de los intentos de solución inadecuados. «El modo en que progresa el conocimiento, y en particular el conocimiento científico —afirma Popper— se caracteriza por anticipaciones justificadas (e injustificadas), por suposiciones, por intentos de solución de los problemas, por *conjeturas.* Dichas *conjeturas* están sujetas al control de la crítica, esto es, a intentos de *confutación,* que incluyen controles severamente críticos [...]. La crítica de las conjeturas es de importancia decisiva: poniendo en evidencia nuestros errores, nos hace comprender las dificultades del problema que estamos tratando de resolver. Así es como adquirimos un mejor conocimiento del problema y llegamos a estar en disposición de proponer soluciones más avanzadas: la misma con-

futación de una teoría —o sea, de cualquier intento serio de solución del problema— es siempre un paso adelante, que nos lleva más cerca de la verdad» *(Congetture e confutazioni,* cit., ps. 3-4). Pero si éste es el modo en que el conocimiento se desarrolla, se puede decir entonces que «todo el conocimiento adquirido, todo el aprendizaje, consiste en la modificación (y también el rechazo) de cualquier forma de conocimiento, o disposición que había antes, y en última instancia de disposiciones innatas» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 101) y que «nuestro conocimiento consiste, en todo momento, en aquellas hipótesis que han demostrado su (relativa) adaptación sobreviviendo hasta ahora en la lucha por la existencia; una lucha competitiva que elimina aquellas hipótesis que son inadecuadas» *(Ib.,* p. 347).

El desarrollo del conocimiento que surge de la descripción de Popper aparece como un proceso semejante al que Darwin llama "selección natural". El mismo Popper declara explícitamente que «se dá una estrecha analogía entre el crecimiento del conocimiento y el desarrollo biológico, esto es, la evolución de las plantas y de los animales» *(Ib., p.* 157), y que hay una conexión entre la teoría de Darwin y la suya, que define como una teoría «ampliamente darwiniana del desarrollo del conocimiento» *(Ib., p.* 347), o también «epistemología evolutivística». La «estrecha analogía» entre el desarrollo del conocimiento y la evolución biológica se basa en el hecho de que el método empleado en el desarrollo del pensamiento humano, el método de prueba y error, es «fundamentalmente [...] el mismo método adoptado por los organismos vivos en el proceso de adaptación» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 531). Se pueden diferenciar tres niveles de adaptación: el nivel genético, el nivel de comportamiento y el nivel del conocimiento objetico, como por ejemplo la formación de una teoría científica. En los tres niveles los cambios de adaptación parten de estructuras heredadas (respectivamente: la estructura genética del organismo o genoma, el repertorio innato de posibles formas de comportamiento y las reglas de comportamiento transmitidas por la tradición, las teorías dominantes y los problemas abiertos); tales estructuras se transmiten siempre por *instrucción* mediante el código genético o mediante la tradición. A causa de los desafíos a los que ellas están sometidas se producen, como respuesta, cambios que tienen su origen dentro de la estructura y no son causados por instrucciones procedentes del ambiente; están, por lo tanto, sometidas a la *selección,* que elimina los intentos insatisfactorios, los caules son a su vez transmitidos por instrucción.

La teoría del desarrollo del conocimiento propuesta por Popper tiene un alcance general, y como tal pretende ser una descripción del modo en que de hecho se desarrolla el conocimiento animal, el conocimiento precientífico y el científico. «De la ameba a Einstein —afirma— el desa-

rrollo del conocimiento es siempre el mismo: intentamos resolver nuestros problemas, y obtener, con un proceso de eliminación, algo que aparezca como más adecuado a nuestros intentos de solución» *(Conoscenza oggettiva,* cit., p. 347). Entre conocimiento humano y conocimiento animal, entre Einstein y la ameba hay, sin embargo, una substancial diferencia, que consiste esencialmente en el hecho de que el conocimiento humano, a diferencia del animal, puede ser formulado en un lenguaje. Retomando y desarrollando las teorías de las funciones del lenguaje elaboradas por Bühler, Popper afirma que además de las otras dos funciones inferiores, que pertenecen a los lenguajes animales, y que son *a)* la función expresiva o sintomática, la cual hace posible la expresión del estado interno del organismo que produce los signos lingüísticos, y *b)* la función de señalización, que se produce cuando «la *expresión* sintomática del primer organismo libera o evoca o estimula o desata una reacción en el segundo organismo, el cual *responde* al comportamiento del transmisor, transformando este comportamiento en *señal*» *(Ib.,* p. 308), el lenguaje humano posee muchas otras funciones, entre las cuales son fundamentales: *c)* la función descriptiva, que consiste en la capacidad del lenguaje humano de describir un estado de cosas y por lo tanto hacer aserciones que puedan ser factualmente verdaderas o falsas, y d*)* la función argumentativa, que permite producir razones y argumentos a favor o en contra de alguna proposición descriptiva y que, en cuanto presupone la función descriptiva, ha sido la última en desarrollarse. La emergencia a nivel humano de las funciones superiores del lenguaje es aquello que permite al conocimiento humano diferenciarse del animal; ante todo porque la formulación lingüística de las teorías permite eliminar las hipótesis inadecuadas sin que con ello eliminar a su portador; en segundo lugar porque permite el desarrollo consciente y sistemático de la actitud crítica hacia las teorías: en efecto, aunque tanto Einstein como la ameba utilicen el método del intento y de la eliminación del error, con todo «a la ameba le disgusta equivocarse mientras que Einstein se siente estimulado: él busca conscientemente sus errores con la esperanza de aprender de su descubrimiento y eliminación» *(Ib.,* p. 100). Dada esta diferencia, pues, se debe decir más precisamente que el método científico, el de conjetura y confutación, es una variante del de prueba y error que, como se ha visto, es el método adoptado por los organismos vivos en el proceso de adaptación. La afirmación de que hay un método de desarrollo de los conocimientos podría hacer pensar en la existencia de un camino bien definido, que, recorriéndolo, garantizaría la consecución de resultados válidos. Pero no es así: como advierte perentoriamente Popper «un método en este sentido no existe» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 532).

HISTORICISMO, TOTALITARISMO Y DEMOCRACIA

de Giovanni Fornero

991. EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA.

Aunque Popper, como se ha visto (§986), ha "centrado" su investigación sobre todo en la teoría del conocimiento, también se ha ocupado de temáticas referentes a la historia, la sociología y la política. Las obras más importantes a este propósito son *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos,* pero también los trabajos posteriores contienen, sobre estos argumentos, notas y observaciones.

En *La búsqueda no tiene fin. Autobiografía intelectual,* Popper escribe que sus libros de «filosofía de la política», como él mismo los define, «nacieron de la teoría del conocimiento de la *Logik der Forschung* y de la... convicción de que nuestras opiniones, a menudo inconscientes, sobre la teoría del conocimiento y sus problemas centrales ("¿Qué podemos conocer?", "¿Hasta qué punto nuestro conocimiento es cierto?") son determinantes para nuestra actitud respecto a nosotros mismos y la política» (ob. cit., ps. 118-19). Estas declaraciones han sido puestas en duda por algunos estudiosos, los cuales han creído contradecir a Popper, afirmando que no han sido sus directivas epistemológicas las que han condicionado su elección política, sino viceversa. En intervenciones de este tipo subyace en realidad una confusión acrítica de planos, puesto que una cosa es la cuestión psicológico-biográfica de prioridad o no de las tendencias intelectuales de Popper respecto a sus creencias políticas (problema por otro lado mal planteado y, en el límite, insoluble) y otra cosa es la cuestión lógico-conceptual, objetivamente contestable, de si su *filosofía* política, o sea su modo teórico y metodológico de entender las temáticas sociales, depende más o menos de su epistemología. En efecto, a este respecto, el historiador no puede dejar de reconocer que Popper ha «aplicado» sus ideas, anteriormente elaboradas en relación con las ciencias naturales, al campo de las ciencias sociales *(Ib.,* p. 116), hasta el punto de que «un conocimiento de las primeras es indispensable para una más profunda compresión de las segundas (B. MAGEE, Il *nuovo radicalismo in política e nella scienza. La teoría di K. R. Popper,* trad, ital., Roma, 1975, p. 21). Por lo demás la originalidad de la filosofía política popperiana (que encuentra precursores en figuras como J. S. Mill, B. Russell, H. Kelsen, L. von Mises y F. von Hayek, etc.) consiste precisamente en ser «una defensa sistemática de las argumentaciones de naturaleza epistemológica» (L. PELLICANI, I *nemici della societá aperta,* en AA. Vv., *La sfida di Pop-Per,* Roma, 1981, p. 114).

Como el mismo Popper enseña, el mejor modo de acercarse a un sistema filosófico es focalizar el problema, o los problemas, que su autor ha querido discutir. Pues bien, el *núcleo problemático* del que el estudioso austro-inglés ha partido en política es indudablemente el del totalitarismo y el de la democracia. Tanto es así que sus principales escritos políticos se remontan a los años en que sobre Europa y sobre el mundo pesaban las dos mayores formas de dictadura de nuestro siglo: el fascismo y el comunismo. «Desde que, en julio de 1919, rompí con el marxismo —escribe nuestro autor— me había interesado en la política y en su teoría sólo como ciudadano, y como demócrata. Pero los cada vez más fuertes movimientos totalitarios de derecha y de izquierda de los años veinte y primeros de los treinta, y más tarde la toma del poder por parte de Hitler en Alemania me obligaron a reflexionar sobre el problema de la democracia» *(La proporcionale tradisce la democrazia,* tard. ital., en «La Estampa», 7 de agosto de 1987, p. 3). Esta carga anti-totalitaria encuentra una culminación emblemática en *Miseria del historicismo,* compuesta «en memoria de los innumerables hombres, mujeres y niños de todas las creencias, naciones o razas que cayeron víctimas de la fe fascista y comunista en las Inexorables Leyes del Destino Histórico» (trad, ital., Milán, 1975, *Prefazione,* p. 13).

Aunque el Popper teórico de la democracia, como podremos constatar, no es menos digno de consideración que el Popper teórico de la ciencia, su filosofía política, en el ámbito de la cultura filosófica internacional, ha sido con mucho más «escuchada» (piénsese en la contraposición entre sociedad «abierta» y sociedad «cerrada») que realmente «estudiada». Para ello hay por lo menos tres razones de fondo: La primera consiste en el retraso general con que la filosofía de nuestro autor, asimilada por lo demás a una forma debilitada de «neopositivismo» (§987), se ha impuesto en el mundo. La segunda consiste en el proceso mismo de Popper. En efecto, puesto que él —de acuerdo con la doctrina según la cual el conocimiento sólo puede *avanzar* mediante la crítica— sigue el método de exponer sus propias ideas políticas derribando las de los otros (de Platón, de Hegel, de Marx, etc.), sus obras han acabado por ser leídas casi como libros de historia de la filosofía (cfr. G. COTRONEO, *Popper e la societa aperta,* Milán, 1981, p. 20). Tanto es así que la controversia académica suscitada por sus trabajos, en particular *La sociedad abierta y sus enemigos,* no se ha centrado tanto en las argumentaciones positivas de Popper, cuanto en sus juicios negativos respecto a los otros filósofos (B. MAGEE, ob. cit., p. 19). Es más, el debate a menudo se ha ramificado «en análisis dirigidos a establecer si la traducción de Popper a este o aquel pasaje griego conserva literalmente el pensamiento de Platón» *(Ib.),* mientras que «la discusión sobre la democracia, que también está contenida en aquel libro, no ha recibido ni una pequeña parte de

esta atención académica» *(Ib.).* En consecuencia, los juicios sobre Popper han acabado por ser predominantemente de tipo filosófico-erudito, más que de carácter filosófico-político. En realidad, como ha puntualizado Magee y repetido D. Antiseri, incluso si se consiguiese probar (cosa improbable) que *todas* las tesis historiográficas de Popper son erróneas y que él ha entendido absolutamente mal a Platón, Hegel o Marx, la propuesta teórico-política de *La sociedad abierta y sus enemigos,* conservaría, por derecho propio, su entero valor y «las argumentaciones en favor de la democracia serían aún la parte más importante dentro de su discurso» *(Ib.).*

El tercer motivo de la poca atención concedida a la filosofía social de Popper está ligada a factores de orden político. En efecto, puesto que entre las diferentes doctrinas historicistas criticadas el marxismo es aquella contra la cual él ha desatado «su ataque más poderoso» *(Ib.,* p. 117), la recepción de sus ideas ha sido «frenada» sobre todo en algunos contextos, por la hegemonía cultural de la izquierda. Tal ha sido por ejemplo el caso de Italia, donde, como notaba Antiseri en la introducción a la primera monografía italiana sobre el filósofo, Popper «ha sido sin duda víctima de una objetiva conjura (intencionado o no, lo mismo da) de política cultural» *(Karl R. Popper. Epistemología e societa aperta,* Roma, 1972, p. 9).

En cambio, en los últimos años paralelamente al progresivo declive de la moda intelectual marxista, las ideas político-sociales de Popper, como lo demuestra la bibliografía sobre el filósofo, han gozado de una creciente atención. Es más, la crisis actual del comunismo mundial está suscitando acerca de ellas un renovado interés. *Por lo demás, si la lucha política contra el totalitarismo representa uno de los datos más notables de la historia del novecientos, la batalla ideal llevada por Popper a favor de la democracia puede ser considerada, por derecho, entre las aportaciones más significativas de la filosofía de nuestro siglo.*

992. LA CRÍTICA A LA DIALÉCTICA Y AL HISTORICISMO.

En 1937, en el seminario de filosofía del Canterbury University College *(Christchurch,* Nueva Zelanda) Popper presenta el ensayo *What is Dialectic?,* que sería publicado por primera vez en 1940 en «Mind» (XLIX, ps. 403-26). Este escrito, a menudo poco considerado o, en todo caso, relegado a un segundo término por detrás del más conocido *Miseria del historicismo,* «se revela, en cambio, como el auténtico nudo de conjunción entre los resultados epistemológicos de *Logik der Forschung* y la problemática que Popper irá desarrollando en los años venideros, especialmente en *The Open Society and ints Enemies»* (C. MONTALEONE, *Filosofía e politica in Popper,* Nápoles, 1979, p. 69).

What is Dialectic?, que parte de las adquisiciones teóricas acerca del *method of trial and error,* es, substancialmente un proceso epistemológico a la dialéctica hegeliano-marxista, o sea, a un procedimiento de pensamiento que los estudiosos de las ciencias histórico-sociales han considerado a menudo como el instrumento de investigación por exelencia, esto es, como el método mismo de un saber omnipotente. Entendida en el sentido moderno y hegeliano de término, la dialéctica, esribe Popper, es una teoría que afirma que alguna cosa —más en particular el pensamiento humano— se desarrolla según un procedimiento caracterizado por la tríada de tesis, antítesis y síntesis (trad, ital., en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 533). Esta sucesión describe bastante bien *ciertos* pasos de la historia del pensamiento, y en algunos aspectos, es parecida a la tríada problemas-teorías-críticas propugnada por el método de prueba y error. En otros aspectos, manifiesta en cambio, algunas diferencias de fondo, que pueden ser interpretadas en las siguientes observaciones: 1) el método de intento y error toma en consideración solamente una idea y su crítica, es decir, en la terminología de los dialécticos, la lucha entre tesis y su antítesis, y no sugiere nada sobre el desarrollo posterior de una síntesis, limitándose a prever la eliminación de la tesis «donde ésta no fuera satisfactoria» *(Ib., p.* 535); 2) la interpretación del desarrollo del pensamiento en los términos del método de prueba y error es más amplia que la que se hace según el esquema dialéctico, por el hecho de que la primera se puede aplicar a situaciones en las cuales no está presente solamente una tesis, sino una pluralidad de tesis diferentes, independientes unas de otras y no necesariamente opuestas entre sí *(Ib.);* 3) según la dialéctica, toda tesis «produce» su antítesis, en cambio, según el método de prueba y error, es solamente nuestra actitud crítica la que da vida a la antítesis y donde ésta falte no se dará ninguna antítesis *(Ib.);* 4) análogamente, no se debe creer, como pretenden los dialécticos, que sea la «lucha» entre una tesis y su antítesis lo que genera una síntesis, en cuanto la lucha se desarrolla únicamente en la mente, la cual solamente está capacitada para producir nuevas ideas. Por lo demás, en la historia del pensamiento humano hay numerosos ejemplos de contrastes fútiles, que acabaron en nada *(Ib.,* p. 536); 5) además, incluso cuando una síntesis ha sido alcanzada, será una descripción bastante grosera afirmar que ella «conserva» las mejores partes de la tesis y de la antítesis. Tal descripción será sesgada incluso siendo verdadera, puesto que «además de las más viejas ideas que "conserva", la síntesis incluirá en todo caso alguna idea nueva, no reconducible a las fases anteriores. En otras palabras, la síntesis será normalmente mucho más que una construcción elaborada sobre el material ofrecido por tesis y antítesis» *(Ib.,* ps. 536-37).

Por cuanto se ha dicho, se comprende que la dialéctica, para Popper, representa una absolutización y una mala interpretación del auténtico

método científico. Las malas interpretaciones aumentan cuando los dialécticos hablan de "contradicciones". En efecto, después de haber observado oportunamente que estas últimas son de la máxima importancia en la historia del pensamiento —en cuanto la crítica consiste precisamente en detenerse sobre una contradicción— ellos concluyen equivocadamente que no hay necesidad alguna de evitar estas fértiles contradicciones que están presentes por todos lados en el mundo *(Ib.,* p. 537). Tanto es así que los dialécticos juzgan «superado» el principio tradicional de no contradicción, y creen haber fundado, en antítesis a la lógica clásica, una nueva «lógica dialéctica», interpretada, al mismo tiempo, como una doctrina del desarrollo histórico del pensamiento, una teoría lógica y una concepción general del mundo. Frente a estas «pretensiones extraordinarias» de la dialéctica, Popper hace notar que las contradiciones son fecundas y generadoras de progreso sólo en la medida en que estamos decididos a *no* resignarnos frente a ellas y a cambiar cualquier teoría que comporten. *(Ib.,* p. 538). En efecto, la aceptación de las contradicciones conduciría necesariamente al agotamiento de la crítica «y, por lo tanto, al derrumbamiento de la ciencia» *(Ib.,* p. 546).

En consecuencia, sugiere Popper, sería mejor evitar ciertas expresiones que utilizan los dialécticos. Por ejemplo ellos «gustan de servirse del término "contradicción", cuando términos como "conflicto", o bien "tendencias opuestas", o bien "intereses opuestos", etc. serían menos engañosos» *(Ib.,* p. 547). Tanto más cuanto que el uso incorrecto de estos términos ha contribuido a la inaceptable confusión entre lógica y dialéctica. Otro peligro de la dialéctica es la "vaguedad". En efecto, ella tiende a desembocar en una interpretación capaz de englobar cualquier tipo de desarrollo: «Encontramos, por ejemplo, una interpretación dialéctica que individua una tesis en una semilla de grano, una antítesis en la planta que de ella se desarrolla, y en todas las semillas que de ésta derivan la síntesis. Es obvio que una aplicación tal dilata el significado, ya demasiado vago, de la tríada dialéctica de modo que aumenta peligrosamente la imprecisión; con esto se llega a un punto en el cual definir como dialéctico un desarrollo no dice más que la afirmación que se trata de un desarrollo por grados —lo cual no es mucho—» *(Ib.,* p. 548). Por lo cual, advierte Popper, se deberá estar muy atentos en el uso del término «dialéctica»: «Sería mejor, probablemente, no utilizarlo para nada — podemos siempre servirnos de la más clara terminología del método de prueba y error. Deberían admitirse excepciones solamente en los casos en los cuales no es posible ningún malentendido, y cuando estamos frente a un desarrollo de teorías que procede efectivamente según las líneas de una tríada» *(Ib.,* ps. 549-50).

En la última parte de su trabajo Popper analiza la evolución de la dialéctica en Hegel y en Marx, esbozando una serie de observaciones que

serán profundizadas en los escritos posteriores. Aludiendo, en particular, a las conocidas «previsiones dialécticas» utilizadas por Marx para anunciar el fin inminente del capitalsimo, escribe que la dialéctica es lo «bastante vaga y elástica» para absorber incluso lo que parecía desmentirla: «Cualquier desarrollo se adaptará al esquema de la dialéctica; el dialéctico no debe nunca tener una confutación por parte de la experiencia futura» *(Ib.,* p. 567).

Las mismas directrices de investigación son retomadas en *Miseria del historicismo,* un trabajo publicado originariamente en forma de artículos en la revista «Económica» (1944-45), pero cuya "huella", como escribe el mismo Popper, se remonta a los años 1935-36. En este libro él se propone demostrar que aquella «atractiva estructura intelectual» *(Ib.,* p. 15) que es el historicismo es en realidad un *«método pobre,* incapaz de dar los resultados prometidos» *(Ib.,* p. 63). Con el polivalente término de «historicismo» Popper no se refiere al historicismo alemán contemporáneo o al historicismo neoidealístico —esto es, aquel conjunto de doctrinas (de Dilthey a Croce) con las cuales él comparte de hecho la tesis de la inexistencia de *leyes* del desarrollo histórico (cfr. P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofía contemporánea,* Milán, 1960, p. 423 y sg.)— sino las diferentes concepciones totalizantes de la historia de tipo idealístico, materialístico, positivístico, sociologístico, etc. En otras palabras, se puede decir que «las críticas de Popper resultan más pertienentes en relación con filosofías de la historia y los "historicismos" inspirados por Hegel, por Marx y el positivismo, en relación con la sociología del conocimiento que se inspira en Mannheim, en relación con el *historism* derivado de Spengler y en relación con las teorías del holismo» más que en relación con el historicismo de Dilthey, Weber, Troeltsch y Meinecke (R. CUBEDDU, *Storicismo e razionalsimo critico,* Napoles, 1980, p. 44). Además, puesto que la característica peculiar del historicismo se encuentra en la tesis de una *dirección necesaria y previsible* de los acontecimientos sociales, Popper afirma que las doctrinas criticadas no se refiern solamente a la edad moderna o al marxismo: «Están, más bien, entre las más antiguas doctrinas del mundo» *(Previsione e profezia nelle scienze sociali,* 1948, en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 574). Tanto es así que en Grecia fueron sostenidas «por Platón y, antes de él, por Heráclito y por Hesíodo» *(Ib.,* p. 575). Por lo demás, «expresan uno de los más antiguos sueños de la humanidad: el don de la profecía, la idea de que podemos saber lo que nos reserva el futuro y obtener ventaja de tal conocimiento adecuando a él nuestra línea de conducta» *(Ib.).*

Esta dilatación semántica e histórica del término hace que asuma los rasgos de una *categoría típico-ideal* expresamente «construida» por nuestro autor para aludir a *una forma mentis* totalizante y profético-oracular presente en doctrinas históricas diversas. Popper es bien conocedor de

la originalidad de su posición y de las fáciles críticas a las que ella puede dar lugar. Tanto es así que en el prefacio de la edición italiana de *Miseria del historicismo,* declara no creer que «el *nomen* de "historicismo" sea muy importante» (ob. cit., p. 9). Y en la *Introducción* advierte al lector de haber delineado, a propósito de dicha corriente, una constelación teórica «que a menudo ha sido sostenida en parte, pero casi nunca de forma completamente desarrollada como en este libro» *(Ib.,* p. 19). Dentro de este cuadro, Popper se presenta en calidad de «crítico de los métodos» *(critic of methods)* empeñado en una especia de «control falsificacionista de las hipótesis historicistas» (D. ANTISERI, *Sulla teoría storiografica de Popper ed Hempel,* en «Proteus», 2, 1970, ps. 69-118). Un control que desde ahora está acompañado de un intento de «confutar el carácter moderno, progresista, revolucionario y científico del historicismo, demostrando exactamente lo contrario, esto es, su carácter antiguo, reaccionario y no científico» (F. BELLINO, *Ragione e morale in Karl R. Popper,* Barí, 1982, p. 52).

En *Miseria del historicismo,* que contempla sobre todo las teorías modernas del historicismo, él agrupa *las tesis* de este último en «prenaturalísticas o positivas» (aquellas que favorecen una aplicación de los métodos de la física a las ciencias sociales) y en «antinaturalísticas o negativas» (aquellas que se oponen a dicha aplicación). Comenzando por las tesis anti-naturalísticas, Popper enumera la imposibilidad de la «generalización» y de la «experimentación» (ob. cit., ps. 22-24); el carácter de «novedad» y de «complejidad» de los fenómenos sociales *(Ib.,* ps. 24-26); la «inexactitud» de la previsión y la falta de «objetividad» da las ciencias sociales *(Ib.,* ps. 27-30); el anti-atomismo y el «holismo» *(Ib.,* ps. 30-32); la «comprensión intuitiva» como camino de acceso a los acontecimientos sociales *(Ib.,* ps. 32-35); el rechazo de los métodos cuantitativos y matemáticos *(Ib.,* ps. 35-37); el esencialismo y el anti-nominalismo *(Ib.,* ps. 37-43). De todas estas tesis, Popper contesta sobre todo el holismo, que él, en el párrafo 23 de *Miseria del historicismo,* define como «llave maestra de la teoría que pretendo atacar» *(Ib.,* p. 76). El historicismo, observa nuestro autor, «se ocupa del desarrollo de la sociedad como "un todo único" *(a whole), y* no del desarrollo de aspectos particulares de ella» *(Ib.,* p. 75). Ahora bien, el término «entero» *(whole)* puede ser utilizado para denotar: *a)* la totalidad de los atributos o aspectos de alguna cosa, y especialmente las relaciones existentes entre sus partes, y *b)* una elección de ciertos atributos o aspectos suyos, a saber, aquellos que les dan la apariencia de una estructura organizada, en vez de una mera confusión» *(Ib.,* p. 77). Mientras los enteros en el sentido *b)* pueden ser objeto de conocimiento científico, como lo demuestra la *Gestalpsychologie,* los enteros en el sentido *a)* no pueden ser estudiados científicamente, ni controlados, ni reconstruidos, ni ser objeto de cualquier

otra actividad: «Si deseamos estudiar algo —observa Popper— estamos obligados a escoger *algunos* aspectos. No nos es posible observar o describir un trozo entero del mundo, o un trozo entero de la naturaleza; es más, ni siquiera el mínimo trozo entero, puesto que la descripción es siempre necesariamente *selectiva (Ib.,* cursivas nuestras).

En cambio los holistas no sólo pretenden aferrar la fisonomía global de la sociedad, sino que también piensan que deben proceder a una reestructuración *radical* de ella, según el método que nuestro autor define como de «mecánica» o de «ingeniería» social «holística» o «utopística». Un método que él ilumina polémicamente mediante una contraposición a la llamada «mecánica social a trozos», o sea a la «ingeniería social gradualística» *(piecemeal social engineering).* El mecánico a trozos, aclara nuestro autor, no cree en la posibilidad de re-plasmar la sociedad como un todo *(Ib.,* p. 69). Es verdad que sus fines podrán ser de varios tipos, como por ejemplo, la acumulación de la riqueza o del poder; o bien la protección de los derechos de ciertos individuos o de ciertos grupos, etc. Pero cuáles son sus objetivos, él trata de obtenerlos por medio de pequeñas correcciones que pueden ser continuamente modificadas y mejoradas: «Como Sócrates, el mecánico a trozos sabe lo poco que sabe. Sabe que solamente avanza paso a paso, confrontando con cuidado los resultados previstos con los efectivamente alcanzados y estando siempre en guardia para juzgar las inevitables consecuencias no deseadas de cada reforma; y evitará emprender reformas de una complejidad y de una amplitud tales que sea imposible para él desembrollar las causas y los efectos, y saber qué es lo que verdaderamente está pasando» *(Ib.,* ps. 70-71). Al contrario, la mecánica holística, que agrega en una «pintoresca alianza» el historicismo y el utopismo, pretende replasmar la entera sociedad según un plan regulador preciso, o sea, para utilizar las expresiones de Mannheim, «adueñarse de las posiciones clave» y extender «el poder del estado... hasta que estado y sociedad se hayan vuelto casi idénticos» *(Ib.,* página 70).

Llegados a este punto, observa Popper, alguien se preguntará si las dos actitudes descritas son verdaderamente diferentes, considerando que no se ha puesto ningún límite al radio de acción del método a trozos. Popper responde que en la práctica los holistas son poco coherentes, puesto que siempre acaban aplicando al azar y más bien groseramente un método que es esencialmente a trozos, pero sin tener su carácter de prudente autocrítica *(Ib.,* p. 71). La razón de ello consiste en el hecho de que cuanto más grandes sean los cambios sociales probados, tanto mayores son las repercusiones inesperadas, las cuales obligan al mecánico holista a recurrir al expediente de la *improvisación* a trozos, o de la *planificación no planificada.* Por lo cual, la diferencia entre la mecánica utopística y la mecánica a trozos no consiste tanto en la diferencia de amplitud

en el radio de aplicación, cuanto en el grado de cuidado y de *preparación* en hacer frente a las inevitables sorpresas *(Ib.).* En efecto, el holista, habiendo decidido que una reconstrucción completa es posible, se empeñará tercamente en realizar sus propios proyectos. Por ejemplo, frente a las dificultades derivadas de la incertidumbre del elemento humano, el utopista tratará de dominar el elemento impulsivo con medios *institucionales* y de conseguir no sólo la transformación de la sociedad, sino también la transformación del hombre. De este modo, «a la solicitud de construir una nueva sociedad adaptada a los hombres y a las mujeres que deberán vivir en ella, la substituye la solicitud de que estos hombres y estas mujeres sean "plasmados" para adaptarlos a la nueva sociedad» *(Ib.,* p. 72). De ahí el ineludible componente de violencia que anida en la mecánica utopística (§995).

Pasando a examinar las tesis «pronaturalísticas» del historicismo, Popper observa que a los historicistas modernos les ha impresionado fuertemente el éxito de la teoría de Newton y especialmente su poder de prever la posición de los planetas con mucha antelación: «Sí *es posible para la astronomía predecir los eclipses, ¿por qué la sociología no debería predecir las revoluciones?» (Ib.,* p. 46). Obviamente, los historicistas admiten las diferencias y la falta de exactitud de las previsiones sociológicas «a corto plazo». Sin embargo, tratan de superar el obstáculo afirmando la validez de previsiones «de amplio espectro» o a largo plazo, «cuya genericidad está compensada por su amplio alcance y por su significado» *(Ib.,* ps. 46-47). Además los historicistas, al estar persuadidos de que el método de la generalización no puede competer a las ciencias sociales, en cuyo ámbito de investigación no se encuentran uniformidades parecidas a las encontradas en las ciencias naturales, sostienen que las únicas leyes de la sociedad universalmente válidas «deben ser leyes que *hacen de anillo entre un período y otro.* Deben ser *leyes de desarrollo histórico* que determinan la transición de un período a otro» *(Ib.,* p. 50). Esto no quita, replica Popper entrando en polémica con el historicismo, que *«leyes y tendencias sean dos cosas radicalmente distintas» (Ib.,* p. 107), puesto que una tendencia social que ha perdurado durante centenares o inlcuso miles de años (por ejemplo el aumento de la población) puede cambiar en un decenio o incluso más rápidamente. El deletéreo equívoco epistemológico del historicismo consiste, por lo tanto, en la «confusión» entre leyes y tendencias y en la acrítica confianza en tendencias *absolutas,* o sea no condicionales. En otros términos, los historicistas no se habían dado cuenta de que el "persistir" de las tendencias (gracias al cual se produce su subrepticia asimilación a las leyes) depende del no demostrado presupuesto del persistir de ciertas condiciones iniciales específicas. Un presupuesto que ningún científico serio puede dar por descontado: «He aquí, podemos decir, el error central del historicismo. *Sus "leyes*

del desarrollo" se revelan ser tendencias absolutas, tendencias como leyes, que no dependen de las condiciones iniciales, y que irresistiblemente nos arrastran en una cierta dirección en el futuro» *(Ib.,* p. 116). No es de extrañar, pues, si las predicciones de los historicistas, más que a las científicas y condicionales "previsiones" en la forma del «si... entonces», acaban por parecerse a las no-científicas y no-condicionales «profecías».

No completamente satisfecho de esta demolición del «carácter pseudocientífico, pseudohistórico y mítico de las filosofías proféticas de la historia» *(Ib.,* p. 7), Popper, a continuación, ha presentado también una confutación lógica del historicismo articulada en cinco proposiciones: «1). El curso de la historia humana está fuertemente influido por el surgir del conocimiento humano (la verdad de esta premisa debe ser admitida incluso por aquellos que en nuestras ideas, incluidas las científicas, no ven más que el subproducto de desarrollos *materiales* de un tipo u otro). 2). Nosotros no podemos predecir mediante métodos racionales o científicos, el desarrollo futuro del conocimiento científico... 3). Por eso, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana. 4). Esto significa que debemos excluir la posibilidad de una *historia teórica;* o sea de una ciencia social histórica que corresponda a la *física teórica.* No puede haber ninguna teoría científica del desarrollo histórico que pueda servir de base para la previsión histórica. 5). El objeto fundamental del historicismo... es, por lo tanto, infundado. Y el historicismo cae» *(Ib.,* ps. 13-14). Naturalmente, precisa Popper, la argumentación no niega la posibilidad de previsiones de *todo* tipo. Solamente niega la posibilidad de predecir desarrollos históricos en la medida en que puedan estar influidos por el aumento de nuestro conocimiento» *(Ib.).*

En los últimos párrafos de su trabajo, rechazando la heterogeneidad radical entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften,* Popper se decanta a favor de la *unidad* lógico-procedimental del método científico, afirmando que también las ciencias sociales e históricas deben proceder, al igual que cualquier otra disciplina, mediante la elaboración de hipótesis que se someten al examen selectivo de la experiencia.

Desarrollando más tarde aquello a lo que en *Miseria del historicismo* apenas se había aludido —a saber, la llamada «lógica de la situación» o «análisis situacional»— Popper ha aclarado además que, dado que las acciones, y por ende la historia, pueden ser explicadas como soluciones de problemas, se sigue que el esquema general de las conjeturas y de las confutaciones puede ser utilizado como una teoría explicativa de los comportamientos humanos y por lo tanto como modelo de explicación histórica: «Por análisis situacional entiendo un cierto tipo de explicación tentativa o conjetural de alguna acción humana que se refiere a la situación en la cual el agente se encuentra. Puede ser una explicación históri-

ca: puede que queramos explicar cómo y por qué una cierta estructura de ideas ha sido creada. Es necesario reconocer que ninguna acción creativa nunca puede ser plenamente explicada. Sin embargo, podemos intentar, conjeturalmente, presentar una reconstrucción idealizada de la *situación problemática* en la cual el agente se ha encontrado, y en tal medida hacer la acción "comprensible" (o "racionalmente comprensible"), esto es, *adecuada a la situación como él la veía.* Este método de análisis situacional puede ser descrito como una aplicación del *principio de racionalidad» (Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico,* cit., p. 235). Es cierto, admite Popper, que también autores como Collingwood han subrayado con fuerza aquello que él llama situación problemática. Sin embargo, mientras que para Collingwood lo que cuenta es el proceso psicológico del «revivir», para Popper lo importante es el análisis situacional. Por ejemplo, para entender un edicto de Teodosio, no se trata tanto de revivir en uno mismo la experiencia del emperador, cuanto de construir *un modelo de situación social* capaz de hacer inteligible la racionalidad (el «carácter cero») de su acción y de servir de hipótesis controlable del saber historiográfico: «El análisis de la situación por parte del historiador es su conjetura histórica, que en este caso es una metateoría relativa al razonamiento del emperador. Al estar en un nivel diferente del razonamiento del emperador, no lo revive, sino que busca producir una reconstrucción idealizada y razonada de él, omitiendo elementos no esenciales y tal vez desarrollándolo. Así el problema central del historiador es éste: ¿cuáles eran los elementos decisivos en la situación problemática del emperador? En la medida que el historiador consigue resolver este metaproblema, él *comprende* la situación histórica» *(Ib.,* p. 244).

993. LA SOCIEDAD «ABIERTA» Y LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) la crítica metodológica del historicismo desemboca en una defensa ideológica de la democracia *contra* el totalitarismo: «El libro —repetía aún recientemente Popper— es una teoría de la democracia contra los viejos y nuevos ataques de sus enemigos» *(La proporzionale tradisce la democrazia,* cit., p. 3). Las solicitaciones contingentes que están en la base de la obra han sido evidenciadas por el mismo Popper en uno de los prefacios al volumen: «Aunque la mayor parte de lo que está contenido en este libro haya tomado forma en fecha anterior, la decisión final de escribirlo fue tomada en mayo de 1938, el día que me llegó la noticia de la invasión de Austria. La redacción duró hasta 1943 y el hecho de que la mayor parte del libro fuera escrito durante los terribles años en que la conclusión de la guerra

era incierta, puede ayudar a explicar por qué algunas de sus críticas me parecen hoy más emocionales y más agrias de tono de cuanto desearía. Pero no eran tiempos aquellos para silenciar las palabras...» (trad, ital., Roma, 1973, vol. I, p. 10).

La parte positiva del libro gira alrededor de la conocida diferenciación (sacada de Bergson) entre sociedad «cerrada» y sociedad «abierta». Los rasgos que nuestro autor atribuye a estos dos modelos (idealtípicos) de sociedad son múltiples. En general, podemos decir que, según Popper, la sociedad cerrada es un tipo de asociación que tiene sus raíces originarias en una actitud mítico-irracional frente al mundo y que se basa en una organización de tipo colectivístico (o «tribal»), que tiene en su base unas normas *rígidas* de comportamiento impuestas con autoridad a los individuos que la componen: «Una sociedad cerrada se parece a un rebaño o a una tribu por el hecho de que es una unidad-orgánica cuyos miembros se mantienen juntos por vínculos» *(Ib., vol. I, p. 245); «Es una de las características... de una primitiva sociedad tribal o "cerrada" el hecho de vivir en un círculo mágico de inmutables tabús, de leyes y costumbres que son consideradas inevitables como el salir del sol o el ciclo de las estrellas...» (Ib.,* vol. I, p. 91). Por contra, la sociedad abierta es un tipo de asociación que nace de una actitud racional y crítica frente al mundo y que se basa en una forma de organización que intenta salvaguardar la libertad de los individuos y la rectificación de las normas de comportamiento: «la sociedad mágica o tribal o colectivista será llamada también *sociedad cerrada* y la sociedad en la cual cada uno es llamado a tomar decisiones personales *sociedad abierta» (Ib.,* vol. I, ps. 244-45). «La sociedad cerrada se caracteriza por la fe en los tabús mágicos, mientras que la sociedad abierta es aquella en la cual los hombres han aprendido a asumir una actitud en alguna medida crítica frente a los tabús y a basar su decisión en la autoridad de su propia inteligencia (después de discusión)» *(Ib.,* vol. I, p. 284).

Si la sociedad cerrada tiene los rasgos de un régimen no liberal, la sociedad abierta tiene los atributos de una «democracia». Proponiéndose ofrecer una dilucidación rigurosa de dicho concepto, Popper observa que el problema fundamental de la filosofía política se ha encerrado tradicionalmente en la pregunta «¿Quién debe regir el Estado?», en realidad, observa nuestro autor, una vez formulada la interrogación: «¿Quién debe gobernar?» no se pueden evitar respuestas del tipo: «los mejores», «los más sabios», «el gobernante nato», «la voluntad general», «la Raza Superior», «los trabajadores de la Industria», «el Pueblo», etc. *(Ib.,* vol. I, p. 174). Pero una respuesta semejante, por más convincente que pueda parecer a primera vista, es absolutamente *estéril.* En efecto, presupone lo que en teoría, y sobre todo en la práctica, es casi siempre falso: esto es, que los gobernantes son buenos, sabios y competentes. Por lo

cual, a la vieja pregunta: "¿Quién debe gobernar?" es necesario poner la nueva: *«¿Cómo podemos organizar las instituciones políticas con objeto de impedir que los gobernantes malos o incompetentes hagan demasiado daño?» (Ib.).* En otros términos, el problema-clave de una política democrática no es el relativo a los *sujetos* de la soberanía, sino el concerniente al *control* institucional de los gobernantes, sean quienes sean. Sólo este planteamiento, añade Popper, permite resolver lo que él llama la «paradoja de la democracia», o sea aquel absurdo por el cual el pueblo, como en efecto sucedió en el nacismo, también podría escoger democráticamente una tiranía.

Trazando una «línea de demarcación» entre democracia y dictadura, Popper, en uno de los pasajes más importantes de su obra, escribe: «1. La democracia no pude caracterizarse cumplidamente sólo como gobierno de la mayoría, aunque la institución de las elecciones generales sea de la mayor importacia. En efecto, una mayoría puede gobernar de manera tiránica (La mayoría de aquellos que tienen una estatura inferior a los 7 pies puede decidir que sea la mayoría de aquellos que tienen una estatura superior a los 6 pies los que paguen todas las tasas). En una democracia los poderes de los gobernantes deben ser limitados y el criterio de una democracia es éste: en una democracia los gobernantes —o sea el gobierno— pueden ser despedidos por los gobernados sin derramar sangre. Por lo tanto, si los hombres en el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar por un cambio pacífico, su gobierno es una tiranía.

2. Debemos diferenciar solamente entre dos formas de gobierno, a saber, aquél que posee instituciones de este tipo y todos los demás; es decir entre democracia y tiranía.

3. Una constitución democrática consistente debe excluir solamente un tipo de cambio en el sistema legal, a saber, aquel tipo de cambio que puede poner en peligro su carácter democrático.

4. En una democracia, la protección integral de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y especialmente a aquellos que incitan a los otros al derrocamiento violento de la democracia.

5. Una línea política dirigida a la instauración de instituciones dirigidas a la salvaguardia de la democracia debe obrar siempre en base al presupuesto de que puede haber tendencias anti-democráticas latentes tanto entre los gobernados como entre los gobernantes.

6. Si la democracia es destruida, todos los derechos son destruidos; aunque mantuvieran ciertas ventajas económicas disfrutadas por los gobernantes, lo serían sólo sobre la base de la resignación.

7. La democracia ofrece un precioso campo de batalla para cualquier reforma razonable dado que permite la ejecución de reformas sin violencia. Pero si la prevención de la democracia no se convierte en la preo-

cupación preeminente en toda batalla particular mantenida en este campo de batalla, las tendencias anti-democráticas latentes que siempre están presentes (y que incitan a aquellos que sufren bajo el efecto estresante de la sociedad...) pueden provocar la caída de la democracia. Si la comprensión de estos principios no está aún suficientemente desarrollada, es necesario promoverla. La línea política opuesta puede ser fatal; puede comportar la pérdida de la batalla más importante, que es la batalla por la misma democracia» *(Ib.,* vol. II, ps. 210-11).

La preocupación por la suerte de la democracia, expresada en el último punto, lleva a Popper a discutir sea la paradoja de la libertad ilimitada sea la paradoja de la tolerancia ilimitada (cfr. el 4° punto). A propósito del primero, él considera que las instituciiones de una sociedad abierta no pueden dejar libres a los prepotentes para esclavizar a los mansos *(Ib.,* vol. I, p. 360). A propósito del segundo asegura que si nosotros extendemos la tolerancia ilimitada a aquellos que son intolerantes, o sea si no estamos dispuestos a proteger una sociedad tolerante contra el ataque de los intolerantes, «entonces los tolerantes serán destruidos, y la tolerancia con ellos» *(Ib.).* Con estas formulaciones, prosigue Popper, no se quiere decir que se deban suprimir *siempre* las manifestaciones de las filosofías intolerantes. En efecto, mientras las podamos combatir con argumentaciones racionales y tenerlas bajo el control de la opinión pública, la supresión es ciertamente la menos sabia de las decisiones» *(Ib.).* Esto no quita que debamos proclamar el *derecho* de suprimirlas, si es necesario, también con la fuerza, cuando ellas, repudiando toda argumentación, recurren al uso «de los puños o de las pistolas» *(Ib.).* En otras palabras, resulta humanamente legítimo, e incluso obligadamente democrático, no tolerar a los intolerantes y considerar la incitación a la intolerancia un crimen análogo al asesinato, al secuestro o al restablecimiento del comercio de esclavos *(Ib.).*

En este punto debería resultar claro en qué sentido, según Popper, las instituciones democráticas son el análogo, en el terreno social, de las reglas metodológicas de la ciencia: «En efecto, así como en la ciencia se trata de resolver problemas, otro tanto se hace en la política. Igual que en la ciencia la solución de los problemas necesita de creatividad, de hipótesis nuevas para someter a crítica, así en la democracia se necesitan de continuo soluciones alternativas para considerar y descartar si no llevan a los resultados deseados. Así como en la ciencia lo importante no es de dónde proceda la teoría, sino que esta teoría sea controlable, así en la democracia aquello que cuenta no es quién debe gobernar, sino *cómo* (con qué instrumentos constitucionales) controlar a los gobernantes. Como en la investigación el dogmático es el iluso poseedor de la verdad definitiva que se sitúa fuera de la polis de los científicos y ya no produce ciencia: así en política el utopista es el iluso poseedor de una verdad

definitiva sobre una presunta sociedad perfecta. Pero, y este es el punto más importante, como en la ciencia toda teoría (pequeña o grande) puede cambiar y las teorías serán consideradas científicas siempre que hayan sido respetadas las reglas del método científico; así en la política pueden cambiar mayorías y minorías, toda ley puede ser propuesta o abolida y perfeccionada, y pueden cambiar alianzas y programas, pero el cambio será democrático sólo a condición de que se hayan respetado las reglas de la democracia. Sin método no hay ciencia, sin instituciones democráticas no hay democracia» (D. ANTISERI, *La demarcazione tra «societá aperta» e «societá chiusa»* en AA. Vv., *La sfida diPopper,* cit., p. 74). En conclusión, a los ojos de Popper, racionalidad científica y democracia acaban por ser lo mismo. En efecto, a los persuadidos de que hoy es inevitable alguna forma de totalitarismo él opone: «Su afirmación de que la democracia no está destinada a durar siempre equivale, en realidad, a la afirmación de que la razón humana no está destinada a durar siempre, puesto que sólo la democracia ofrece una estructura institucional que permite... el uso de la razón en el terreno político» *(la societa aperta,* cit., vol. I, p. 19).

994. LOS FILÓSOFOS DEL TOTALITARISMO Y LA CRITICA EPISTEMOLÓGICA AL MARXISMO.

La defensa popperiana de la democracia forma un todo con la crítica a las diversas filosofías sociales de tipo «totalitario». La más potente de estas filosofías, insiste nuestro autor, es el historicismo *(La societá aperta,* cit., vol. I, p. 16), o sea «aquella dañina efermedad» de los intelectos que él define como «filosofía oracular» *(Ib.,* vol. II, p. 19). Considerado en su configuración-tipo de metafísica profética de los acontecimientos futuros, el historicismo encuentra una de sus formas más simples y más antiguas en la teoría del pueblo «elegido», la cual sostiene que Dios elige a un pueblo para que ejerza la función de instrumento privilegiado de sus proyectos y sea dueño de la tierra *(Ib.,* vol. I, p. 26). Este esquema reaparece también más tarde. En efecto, aunque la presunta «voluntad de Dios» sea substituida por parte de las filosofías historicistas modernas por la Naturaleza, el Espíritu o la Economía, y el pueblo elegido por la Raza elegida o la Clase elegida — el resultado es el mismo *(Ib.,* vol. I, p. 28). Ahora, puesto que las filosofías historicistas de derecha y de izquierda se remiten ambas a Hegel, el cual a su vez se remite al pensamiento antiguo, será indispensable, según Popper, examinar primero las teorías de Heráclito, de Platón y de Aristóteles *(Ib.).*

Después de haber tenido en Hesíodo (el teórico de la decadencia de la humanidad) y en Heráclito (el teórico de la inmutable Ley del cambio)

sus primeras referencias, la mentalidad historicista y anti-democrática ha encontrado en Platón (el teórico de un modo de pensar según el cual «el cambio es mal y lo estático es divino») su principal manifestación. En efecto, insertándose en la línea antiplatónica de cierta cultura anglosajona del primer novecientos (de W. Fite a B. Russell), Popper llega a ver, en el autor de los *Diálogos*, un típico filósofo «totalitario», o sea un pensador cuyos esquemas teóricos no pueden dejar de llevar, en *cualquier* circunstancia que sean aplicados, a una sociedad cerrada. Este procedimiento, que a muchos estudiosos les ha parecido solamente un modo «antihistoricístico» de acercarse al pensador griego, obedece, en realidad, a las directrices de aquello que se podría definir como la tendencia *histórico-tipológica* de Popper. Una tendencia que consiste en buscar la presencia, en el pasado, de «mentalidades» o de «modelos» teóricos que han influido en las épocas sucesivas y que pueden tener continuación también en el presente.

Según Popper, el Estado *ideal de* Platón que debería detener la «decadencia» del mundo histórico *real*, representa una reacción de la vieja sociedad «cerrada» de tipo aristocrático a la nueva sociedad «abierta» de tipo democrático y perícleo. En efecto, desde cualquier punto de vista que se examine la propuesta política del filósofo ateniense, ella manifiesta unos peligrosos rasgos tipológicos de género totalitario y anti-democrático. Tal es, por ejemplo, la primacía absoluta del Estado sobre los individuos que lo componen; tal es el exasperado colectivismo que debería calificar la vida de los miembros de la clase dirigente; tal es la neta división de la sociedad en clases; tal es la idea de un restringido número de sabios que gobiernan sobre muchos ignorantes; tal es la idea según la cual el criterio de la moralidad reside en el interés «superior» del Estado; tal es la propuesta de una «censura» gubernativa sobre las creencias de los ciudadanos y así sucesivamente. A propósito del último punto, Popper recuerda que en las *Leyes* Platón «elabora fríamente y esmeradamente la teoría de la inquisición. El librepensamiento, la crítica de las instituciones políticas, la enseñanza de nuevas ideas a los jóvenes, los intentos de introducir nuevas prácticas religiosas o incluso nuevas opiniones son todos ellos delitos considerados dignos de la pena capital» *(Ib.,* vol. I, p. 271). Tanto es así que «en el Estado de Platón, a Sócrates nunca le sería dada la posibilidad de defenderse públicamente y ciertamente habría sido confiado al oscuro consejo inquisitorial para que "curara" su alma desequilibrada y, al final, lo castigara» *(Ib.,* vol. I, p. 272). Todo esto hace que Popper, hablando de una «traición» de Platón *(Ib.)* acabe por asimilarlo, como dirá Gilbert Ryle en una reseña a *The Open Society and Its Enemies,* a una especie de «Guía de Sócrates» (en «Mind», 1948, p. 169).

Después de haberse referido a Aristóteles y a su «existencialismo» (para el cual ver más abajo), Popper toma en consideración a Hegel, a quién considera como «el padre del historicismo y del totalitarismo modernos»

(La societá aperta, vol. II, p. 34) y como el «anillo que falta» entre Platón y las formas contemporáneas de totalitarismo *(Ib.,* vol. II, p. 46). Los principales aspectos antiliberales de la filosofía política de Hegel focalizados por Popper son: el culto platonizante del Estado; la mentalidad tribal y colectivista por la cual «el Estado lo es todo y el individuo nada»; el rechazo de un principio ético por encima del Estado y la resolución de la moral en la política; el concepto de que el único criterio posible de juicio respecto al Estado es el éxito histórico-mundial de sus acciones; la teoría de que el Estado, por su íntima esencia, puede existir sólo mediante la guerra contra los otros Estados; la tesis de una nación elegida destinada al dominio del mundo; la idea del Gran Hombre y de la Personalidad Histórica Mundial. Aspectos todos ellos, observa Popper, «heredados» de las sucesivas filosofías totalitarias (hasta el nazismo), o sea de aquel conjunto de corrientes que han substituido el Espíritu, la Nación, el Individuo cósmico-histórico por la Sangre, el Pueblo, la Raza, el Jefe y así sucesivamente *(Ib.,* vol. II, p. 48 y sg.). Dentro de este cuadro, Popper no pierde la ocasión de acusar a Hegel de deshonestidad intelectual y moral: «Hegel realizó las cosas más milagrosas. Lógico sumo, fue un juego de niños para sus eficaces métodos dialécticos extraer verdaderos conejos físicos de sombreros puramente metafísicos» *(Ib.,* vol. II, p. 41).

Más articulado resulta en cambio el juicio sobre Marx. En efecto, por un lado, Popper estima a Marx por la honestidad intelectual, el sentido de los hechos, el desprecio de la verbosidad moralizante, la actitud antipsicológica y la defensa de la autonomía de la sociología: «Él nos abrió los ojos y nos convirtió en más agudos en muchos aspectos. Un retorno a la ciencia social pre-marxiana es inconcebible. Todos los autores tienen una deuda para con Marx, incluso si no lo saben» *(Ib.,* vol. II, p. 110). Por otro lado, Popper considera a Marx «un falso profeta» *(Ib.)* y juzga al marxismo como «la más pura, la más elaborada y la más peligrosa forma de historicismo» *(Ib.,* vol. II, p. 109). Y, en efecto, el marxismo es la filosofía historicista contra la cual él ha trabado la batalla más dura (hasta el punto de pasar a la historia como uno de los mayores críticos de Marx del novecientos).

En su juventud Popper había sido miembro de la asociación de estudiantes socialistas de las escuelas secundarias *(sozialistische Mittelschüler)* y en 1919, durante dos o tres meses, como él mismo explica en su autobiografía, había llegado a considerarse «comunista» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 35). Sin embargo, al entusiasmo inicial, le había seguido bien pronto el desencanto. Y esto a continuación de un incidente que le sucedió en Viena *(Ib.).* Durante una manifestación algunos jóvenes obreros de izquierda habían sido muertos. Frente a este derramamiento de sangre, Popper se dio cuenta de que había «aceptado acríticamente,

dogmáticamente, un credo peligroso» *(Ib., p.* 36). Que exigía el sacrificio de numerosas *vidas* humanas, con vistas a un fin *remoto* o de «un sueño que habría podido resultar irrealizable» *(Ib.).* Situándose definitivamente en una óptica *critica,* las «lagunas» de la teoría marxista le llegaron a ser bien pronto «obvias» *(Ib.,* p. 37). Más tarde, la polémica contra el historicismo y la puesta a punto de la óptica falibilista, habían consolidado ulteriormente su juicio globalmente negativo sobre el marxismo.

En los escritos de la madurez, el ataque popperiano al comunismo asume la forma de un proceso *epistemológico* que apunta al *método* mismo de Marx: «Creo que es absolutamente correcto sostener que el marxismo es, fundamentalmente, un método. Pero es equivocado creer que, en cuanto método, deba permanecer al resguardo de todo ataque. La verdad es, más simplemente, que cualquiera que intente juzgar el marxismo, debe ponerlo a prueba y citarlo en cuanto método, o sea debe valorarlo en base a criterios metodológicos. Debe, en suma, preguntarse si es un método fecundo o estéril, o sea si es o no capaz de favorecer la tarea de la ciencia» *(Ib.,* vol. II, p. 112).

Tomando en examen al materialismo histórico, o sea la tesis según la cual la organización económica resulta *fundamental* para todas las instituciones sociales, Popper escribe que tal idea es «perfectamente válida» mientras se tome el término «fundamentalmente» de su sentido laxo habitual, sin insistir demasiado sobre ello: «no puede haber duda de que prácticamente todos los estudios sociales, tanto institucionales como históricos, pueden mejorar si se relacionan teniendo en cuenta las "condiciones económicas" de la sociedad. Ni siquiera la historia de una ciencia abstracta como la matemática es una excepción» *(Ib.,* vol. II, p. 141). Sin embargo, advierte Popper, Marx, en virtud de su formación hegeliana, tomó el término fundamental «demasiado en serio», yendo más allá de una «apreciadísima invitación a considerar las cosas en su relación con su background económico» *(Ib.,* vol. II, p. 145). En efecto, influido por la diferenciación entre «realidad» y «apariencia», entre «esencial» y «accidental», Marx se vio llevado a suponer que *todos* los pensamientos y *todas* las ideas han de explicarse mediante su reducción a la realidad económica subyacente. Ahora bien, un tal esencialismo economicista, comenta nuestro autor, «no es ciertamente mejor que cualquier otra forma de esencialismo» *(Ib.,* vol. II, p. 142).

Por esencialismo *metodológico* Popper entiende la corriente de pensamiento, introducida y patrocinada por Aristóteles, según la cual la investigación científica debe penetrar en la *esencia* de las cosas, para poderlas explicar adecuadamente. Al esencialismo él contrapone en cambio el nominalismo *metodológico* (que no hay que confundir con el nominalismo clásico); el cual considera que la misión de la ciencia consiste sola-

mente en describir el *comportamiento* de los fenómenos. En consecuencia, mientras los esencialistas formulan preguntas del tipo: «¿qué es la materia?», los anti-esencialistas plantean problemas del tipo: «¿cómo se comporta esta porción de materia?». Además, mientras los esencialistas leen una definición «normalmente», es decir de izquierda a derecha, los anti-esencialistas la leen de atrás adelante o de derecha a izquierda: «Así la concepción científica de la definición "Un cachorro es un perro joven" sería que es una respuesta a la pregunta "¿Qué es lo que nosotros llamamos un perro joven?"» *(Ib.,* vol. II, ps. 24-25). En otros términos, la doctrina esencialística contestada por Popper es la doctrina por la cual la ciencia persigue una explicación última, «es decir, una explicación que, esencialmente o por su misma naturaleza, no puede ser explicada ulteriormente, y no exige ninguna explicación posterior» *(Tre differenti concezioni della conoscenza umana,* 1956, en *Congetture e confutazioni,* cit., página 182).

Ya en *Miseria del historicismo* Popper había observado que mientras en las ciencias de la naturaleza ha vencido definitivamente el nominalismo (metodológico), en las ciencias sociales aún sigue el esencialismo (ob. cit., ps. 39-40). Ahora afirma que ni siquiera el materialismo histórico ha sabido sustraerse a su nefasta *influencia.* En efecto, como hemos visto, el esencialismo metodológico de Marx está presente sólo en su «economismo» de base o en la tesis según la cual *toda* la historia hasta nuestros días es historia de la lucha de clases, sino también en su concepción del sistema jurídico-político como superestructura *necesaria* de las relaciones económico-sociales. Una concepción que presupone la pregunta: «¿qué es el Estado?», o sea el interrogante sobre la función *esencial* de las instituciones legales *(La societa aperta,* cit., vol II, p. 156). De este modo de contemplar el Estado, prosigue Popper, Marx extrajo graves consecuencias, como la devaluación de la política respecto a la economía y el desprecio para con la democracia formal. Por cuanto se refiere al primer punto, él, generalizando la situación de «gangsterismo de la riqueza» *(Ib.,* vol. II, p. 167) del capitalismo «desenfrenado» de su tiempo, llegó a considerar fundamental, en todas partes y siempre, el poder económico. Popper piensa en cambio que hoy en día el poder político es tan decisivo que puede *controlar* el mismo poder económico: «Esto significa una gran extensión del campo de las actividades políticas. Nosotros podemos preguntarnos qué queremos conseguir y cómo podemos conseguirlo. Podemos, por ejemplo, llevar a cabo un programa político racional para la protección de los económicamente débiles. Podemos hacer leyes para limitar la explotación. Podemos limitar la explotación. Podemos limitar la jornada de trabajo, pero podemos hacer aún más. Por ley, podemos asegurar a los trabajadores (o, mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la invalidez, el paro y la vejez. De este modo podemos

hacer imposible ciertas formas de explotación como las que se basaban en la débil posición económica de un trabajador que debe aceptar cualquier cosa para no morir de hambre. Y cuando estemos capacitados para asegurar por ley medios de subsistencia a cualquiera que tenga ganas de trabajar... entonces la protección de la libertad del ciudadano, del miedo económico y de la intimidación económica será casi completa... El poder político y su control lo es todo. Al poder económico no se le debe permitir dominar el poder político; si es necesario, debe ser combatido por el poder político y reconducido bajo su control» *(Ib.,* vol. II, p. 165).

Por cuanto se refiere al segundo punto, lo que Marx y los marxistas definen despectivamente libertad *formal,* constituye en cambio, según Popper, «la base de todas las otras cosas» *(Ib.,* vol. II, p. 166). En efecto, rechazando la «fábula marxista de la dictadura de clase» y la idea según la cual «las instituciones en una democracia son permanentemente acaparadas, por así decir, por la burguesía» *(Rivoluzione o riforme?,* trad, ital., Roma, 1977, p. 42), él escribe que «esta "mera libertad formal", o sea la democracia, el derecho del pueblo de juzgar y de hacer caer al propio gobierno, *es* el *único* instrumento conocido por medio del cual podemos intentar protegernos contra el abuso del poder político». Y «puesto que el poder político puede controlar el poder económico, la democracia política es también el *único* medio de control del poder económico por parte de los gobernados» *(La societa aperta,* cit., vol. II, p. 166, cursivas nuestras). Tanto más cuanto «sin control democrático, no puede haber razón alguna en el mundo por la cual cualquier gobierno no deba utilizar su poder político y económico con fines muy distintos de la protección de la libertad de sus ciudadanos» *(Ib.).* En cambio los marxistas, no suficientemente atentos a los peligros implícitos en cualquier forma de poder, han sido incapaces de localizar el que es el problema más fundamental de toda política: «el control de los controladores, de la peligrosa acumulación de poder representada por el Estado» *(Ib.,* vol. II, p. 169). En consecuencia, ellos no han advertido claramente el *peligro* inherente a toda política de aumento de poder del Estado y no se han dado cuenta de la decisiva importancia de la democracia como único medio conocido para conseguir tal control. Todo esto explica por qué los marxistas, convencidos de que el gobierno es malo sólo *si* está en manos de la burguesía, han mantenido la fórmula de la «dictadura del proletariado» y han acabado por conferir al Estado enormes poderes, sin percatarse del hecho de que las personas menos aptas habrían podido un día adeñuarse de ellos *(Ib.,* vol. II, p. 169-70).

Otro límite del marxismo —el más conocido— reside en el hecho de que casi todas las previsiones económicas de Marx (que Popper toma analíticamente en examen) se han manifestado erróneas. Las razones de esta equivocación, observa nuestro autor, no residen en ninguna insuficien-

cia de la base empírica, sino en la ya *conocida pobreza* del método historicístico y en su equívoca confusión entre leyes y tendencias (§994), la cual hace que las profecías hechas por el marxismo sean «más parecidas, por su carácter lógico, a las del *Antiguo Testamento* que a las de la física moderna» *(Previsioni e profezia nelle scienze sociali,* cit., p. 573). Si en algunos contextos, empezando por *La sociedad abierta y sus enemigos,* Popper tiende a insistir sobre los aspectos falsificables del marxismo, en otras partes tiende, en cambio, a insistir sobre los aspectos no falsificables. En *La ciencia: conjeturas y confutaciones* (1953), hablando de la doctrina marxista de la historia, del psicoanálisis de Freud y de la psicología individual de Adler, nuestro autor escribe: Fue durante el verano de 1919 cuando empezé a sentirme cada vez más insatisfecho a propósito de estas tres teorías... y comencé a dudar de sus pretensiones de cientificidad. Mi problema primeramente asumió, quizás, la simple forma: "¿qué es lo que no funciona en el marxismo, en el psicoanálisis y en la psicología individual? ¿Por qué estas doctrinas son tan distintas de las teorías físicas, de la teoría newtoniana y, sobre todo, de la teoría de la relatividad?"» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 63).

Meditando sobre la cuestión, continúa Popper, «comprobé que mis enemigos, admiradores de Marx, Freud y Adler, estaban impresionados por algunos elementos comunes a estas teorías y sobre todo por su aparente *poder explitativo.* Ellas parecían capaces de explicar prácticamente todo lo que sucedía en los campos a los cuales se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectual, que permitía levantar los ojos sobre una nueva verdad, vedada a los no iniciados. Una vez abiertos de este modo los ojos, por todas partes se pecibían confirmaciones: el mundo pululaba de *comprobaciones* de la teoría. Cualquier cosa que sucediera, lo comfirmaba siempre. Su verdad aparecía así manifiesta; y, en cuanto a los incrédulos, se trataba claramente de personas que no querían la verdad manifiesta, que rechazaban verla, porque era contraria a sus intereses de clase, o a causa de sus represiones todavía "no-analizadas" y que reclamaban a voces un tratamiento clínico» *(Ib.,* ps. 63-64). En consecuencia, replica Popper, «el elemento más característico de esta situación me pareció el flujo incesante de las confirmaciones, de las observaciones, que "comprueban" las teorías en cuestión... Un marxista no podía abrir un periódico sin encontrar en cada página un testimonio capaz de confirmar su interpretación de la historia; no solamente por las noticias, sino también por su presentación —que muestra los prejuicios clasistas del periódico— y sobre todo, naturalmente, por aquello que *no* decía. En cuanto a Adler, quedé muy impresionado por una experiencia personal. Una vez, en 1919, le expliqué un caso que no me parecía particularmente adleriano, pero que él no encontró dificultad en analizar en los términos de su teoría de los senti-

mientos de inferioridad, a pesar de ni siquiera haber visto al niño. Un poco desconcertado, le pregunté cómo podía estar tan seguro. "A causa de mi experiencia de miles de casos parecidos" respondió; por lo cuál no pude contenerme y comenté: "Y con este último, supongo, su experiencia ya llega a los mil y un casos"» *(Ib.,* p. 64).

A diferencia del marxismo y del psicoanálisis, la teoría einsteiniana de la gravitación, concluye Popper, satisfacía, en cambio, el criterio de la falsicabilidad, en cuanto «incluso si los intrumentos de medición de la época no permitían pronunciarse con absoluta certeza sobre los resultados de los controles, subsistía claramente la posibilidad de confutar la teoría» *(Ib.,* p. 67). En síntesis, mientras la teoría de Einstein presenta un poder explicativo *limitado* y abierto a *un posible desmentido* por parte de los datos empíricos, marxismo y psicoanálisis se presentaban ambas como unas doctrinas *omni-explicativas* y «de malla ancha», o sea *no* dotadas de títulos suficientes de falsificabilidad.

Llegados a este punto, parece que el marxismo, globalmente entendido, es, al mismo tiempo, «falsificable» e «infalsificabie». Esto ha desorientado a algún estudioso, que ha acabado por acusar a nuestro autor de incoherencia. En realidad, para comprender adecuadamente el discurso de Popper hay que diferenciar entre el marxismo *originario,* que él interpretó como un sistema teórico que contiene un numeroso listado de proposiciones falsificables de derecho (y falsificados de hecho) y el marxismo *posterior,* del cual él subraya sobre todo los intentos de hacer inconfutable la teoría con continuas hipótesis de salvamento: «En algunas de sus primeras formulaciones, por ejemplo en el análisis marxiano de la "amenazadora revolución social", las previsiones eran controlables, y de hecho fueron falsificadas. Sin embargo, en vez de tomar nota de las confutaciones, los seguidores de Marx reinterpretaron tanto la teoría como los datos para acerlos concordar. De este modo ellos salvaron la teoría de la confutación; pero pudieron hacerlo al precio de adoptar un expediente que la hacía refutable» *(Ib.,* p. 68). En otros términos, el marxismo de Marx, a diferencia del psicoanálisis de Freud, contiene unos falsificadores potenciales que lo hacen, por lo menso en parte, «científico» (cfr. M. PERA, *Popper e la scienza su palafitte,* Roma-Barí, 1980, p. 58). Tanto es así que ha sabido formular unas previsiones bastante precisas y susceptibles de desmentido (la miseria creciente de los trabajadores, la desaparición de clases medias, etc.). En cambio el marxismo de los seguidores ha acabado por reducirse a un especie de quirófano «donde se han practicado toda clase de operaciones de plástica facial (inyecciones de hipótesis *ad hoc)* a la teoría herida por las confutaciones factuaíes» (D. ANTISERI, en K. R. POPPER, *Lógica della ricerca e società aperta,* antología, Brescia, 1989, p. 222). En conclusión, según Popper, «el marxismo fue una vez ciencia, pero una ciencia que fue confuta-

da por algunos hechos que entraron en conflicto con sus predicciones... sin embargo el marxismo, hoy, ya no es ciencia; y no lo es puesto que ha infringido la regla metodológica por la cual nosotros debemos aceptar la falsificación, y se ha inmunizado a sí mismo contra las más clamorosas confutaciones de su predicción. Desde entonces puede ser descrito sólo como no-ciencia, como un sueño metafísico, si queréis, ligado a una realidad cruel» *(Replies to My Critics,* en AA. Vv., *The Philosophy of K. Popper,* La Salle, 111., 1974, v. II, ps. 1080-81).

Otra objeción que Popper hace al marxismo epigonal es la arrogancia teórica y el lenguaje altisonante: «los marxistas creen saber mucho. No tienen ninguna modestia intelectual. Gustan lucir su saber y su rimbombante terminología»; «no han ido de verdad a la escuela de Sócrates ni tampoco a la de Kant, sino a la de Hegel» *(Rivoluzione o riforme?,* cit., p. 58). Objeción que Popper dirige sobre todo a los filósofos neodialécticos de la utopía (de Bloch a Adorno) en los cuales él tiende a ver, más allá del «estilo obscuro y efectista», unas propuestas de pensamiento substancialmente pobres, que *no llevan a ninguna parte,* pero que, en compensación, tienen el efecto de fomentar el extremismo juvenil y el terrorismo ideológico. Además, su método utopístico y vocinglero de hacer filosofía hace imposible un diálogo *constructivo* con ellos: «No me enredo gustosamente en una crítica de estos filósofos. Criticarlos significaría (como dijo una vez mi amigo Karl Menger), saltar tras ellos con la espada desnuda en el pantano en el que ellos se hunden, para hundirme igualmente junto a ellos» *(Contra i paroloni,* en *Alla ricerca di un mondo migliore,* trad, ital., Roma, 1989, p. 96).

Obviamente, semejantes tomas de posición no han dejado indiferentes a los dialécticos. En efecto, en 1961, en el Congreso de Tubinga organizado por la Sociedad Alemana de Sociología sobre el tema «La lógica de las ciencias sociales» se produjo un enfrentamiento entre el racionalismo crítico de Popper y el neomarxismo de Th. W. Adorno. Un enfrentamiento que se extendió a otros estudiosos. En tal circunstancia, Popper presentó una comunicación que posteriormente fue incorporada en AA. Vv., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Neuwied und Berlín, 1969. En ella, insistió de nuevo tanto en la unidad del método científico como en la validez de la llamada (§992) *situational logic* o *logic of the situation:* «El examen lógico de los métodos de la economía política lleva a un resultado que puede ser aplicado a todas las ciencias sociales. Este resultado muestra que en las ciencias sociales hay un *método puramente objetivo* que se puede definir como método de la comprensión *objetiva* o como lógica de la situación». El *Methodenstreit* ha asumido más tarde tonos particularmente vivaces gracias a la intervención del popperiano alemán Hans Albert, el cual ha acusado a Habermas y a los frankfurteses de ignorar la «ley de Hume» (que

insiste sobre la inderivabilidad de los juicios de valor de los juicios de hecho) y de intercambiar elecciones personales por una teoría descriptiva de la realidad social».

En conclusión, desde cualquier punto de vista (epistemológico, político, sociológico, etc.) que se considere la relación Popper-Marx, la diferencia que separa a ambos estudiosos es neta e inequívoca. En efecto, para Popper, no sólo «el marxismo "científico" está muerto» *(La societa aperta,* cit., vol. II, p. 275), sino que el marxismo en general es sólo «un episodio — uno de tantos errores que hemos cometido en la perenne y peligrosa lucha por construir un mundo mejor y más libre» *(Ib.,* vol. I, ps. 10-11).

995. UTOPÍA Y VIOLENCIA: LA SUPERIORIDAD DEL MÉTODO REFORMISTA FRENTE AL REVOLUCIONARIO.

La polémica popperiana contra el marxismo está acompañada de una crítica de la actitud radical-utópica y de la exaltación del método reformista frente al revolucionario, o sea de una recuperación y de un examen profundo de la antítesis (ya mencionado en *Miseria del historicismó)* entre ingeniería utopística e ingeniería gradualística.

Con la puesta en discusión de la «mentalidad» utopística, observa en primer lugar Popper, no se pretende sostener que este o aquel ideal no podrá realizarse nunca: «Esta no sería una crítica válida, porque hay muchas cosas que han sido realizadas cuando antes habían sido dogmáticamente proclamadas irrealizables» *(La societa aperta,* cit., vol. I, ps. 226-27). Lo que se critica bajo el nombre de ingeniería utopística (§992) es más bien «la pretensión de una reconstrucción global de la sociedad, esto es, de cambios de inmenso alcance cuyas consecuencias prácticas es imposible prever» *(Ib.,* vol. I, p. 227). Una pretensión que explica la asimilación del marxismo a una especie de utopismo. En efecto, la teoría de Marx, aun manifestando una tendencia histórico-realística programáticamente hostil a todo sueño quimérico y a toda forma de (iluminística) proyección social sobre base racional, sigue compartiendo con Platón y con los filósofos utopistas de todos los tiempos, «la convicción de que es necesario ir hacia la raíz del mal social, que es necesario proceder a una completa erradicación del sistema social que nos ofende si verdaderamente queremos "llevar un poco de decoro en el mundo"» *(Ib.,* vol. I, p. 230). En otros términos, lo que acerca el utopismo al marxismo y que hace de él un tipo de anti-utopía utopística, es su implacable *radicalismo:* «Tanto Platón como Marx sueñan con la revolución apocalíptica que transformará radicalmente el mundo social en su totalidad» *(Ib.).*

El radicalismo nace siempre de una forma de «estetismo», esto es,

de un sueño «romántico» de perfección y de belleza, o sea del «deseo de construir un mundo que no sea solamente un poco mejor o mas racional que el nuestro, sino que esté absolutamente exento de toda imperfección: no una irregular vestimenta pespunteada, un viejo vestido mal remendado, sino una vestimenta totalmente nueva, un nuevo mundo verdaderamente bello» *(Ib.,* vol. I, p. 231). En otras palabras, el radicalismo político es siempre una forma de «perfectismo» que mira directamente hacia una «sociedad feliz» en vista de la cual aparece dispuesto a *sacrificar* a los individuos de la edad presente. En realidad, objeta Popper, contra la «locura sanguinaria de cierta metafísica evolucionística» o de cierta «histérica» filosofía de la historia *(Utopia e violenza,* 1948, en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 613), la tarea de la política no es crear hombres futuros «institucionalmente» felices —en cuanto la obtención de una eventual felicidad debe ser dejada a los esfuerzos de los individuos— sino eliminar las condiciones presentes de infelicidad. Tanto más cuanto que mientras resulta extremamente difícil razonar a propósito de una sociedad ideal perfecta (la cual reside solamente en los sueños de los poetas o de los profetas), la existencia de males sociales, o sea de condiciones en las cuales muchos hombres sufren, puede ser localizada con relativa facilidad. Dicho de otro modo, hay aquí una evidente asimetría lógica, consistente en el hecho de que nosotros no sabemos con certeza qué es la felicidad, mientras sabemos con seguridad qué es la infelicidad: «Estos males, en efecto, están frente a nosotros aquí y ahora. Se puede tener experiencia de ellos, y los experimentan cada día muchas personas empobrecidas y humilladas por la pobreza, el desempleo, las persecuciones, la guerra y la enfermedad. Aquellos de nosotros que no sufren tales miserias encuentran cada día quien puede descubrírselas» *(Ib.,* página 611).

Por lo cual, advierte Popper contra todos aquellos que quisieran sacrificar la realidad del presente a los esplendores hipotéticos del futuro, «trabaja por la eliminación de males concretos más que para realizar bienes abstractos. No quieras realizar la felicidad con medios políticos. Intenta más bien eliminar las miserias concretas. O bien, en términos más prácticos, lucha por la eliminación de la pobreza con medios directos — por ejemplo asegurando que cada uno tenga una renta mínima. O bien lucha contra las epidemias y las enfermedades construyendo hospitales y escuelas de medicina. Lucha contra la ignorancia al igual que contra el crimen... Pero no trates de realizar estos objetivos por vía indirecta, concibiendo y tratando de efectuar un ideal remoto de sociedad del todo válida. Por más profundamente que te sientas obligado por la visión inspiradora de tal sociedad, no creas estar obligado a trabajar por su realización, o que tu misión sea la de desvelar a los ojos de los otros su belleza. No permitas que los sueños de un mundo perfecto te disuadan de

las reivindicaciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros semejantes tienen derecho a ser ayudados; ninguna generación debe ser sacrificada por el bien de las futuras, en vista de un ideal de felicidad que no puede realizarse nunca» *(Ib.).*

Obviamente, prosigue Popper, el perfeccionismo estético y romántico de los revolucionarios presupone siempre una epistemología absolutística que da por descontada la existencia de un saber omnipotente capaz de localizar el prototipo de la sociedad «justa» y los métodos infalibles para realizarla. En otros términos, la ingeniería utopístico-globalística nace siempre de la presunción dogmática de un *Saber total capaz* de llevar a la aparición de una *Ciudad total.* Por lo demás, observa repetidamente Popper, sólo quien cree saberlo *todo* puede cultivar la ambición de transformarlo *todo.* A estos desatinos de la ingeniería holística, y de la idea platónica del filósofo como aquel al cual le es dado contemplar «la verdad sobre lo bello, sobre lo justo y sobre el bien», nuestro autor contrapone en cambio su característica epistemología falibilística, la cual —partiendo de la presuposición de que nosotros no lo sabemos todo y nunca sabremos, científicamente, todo— afirma en efecto que los hombres no están en posesión de una filosofía omnisciente capaz de servir de plataforma cognoscitiva para una restructuración total cualquiera de la sociedad. En otros términos, según Popper, la verdad absoluta y la ciudad perfecta no entran en nuestras posibilidades, sino que habitan en «utopía», o sea en un lugar-sin-lugar destinado a seguirlo siendo. Análogamente, contra la ilusión de poder crear un mundo absolutamente nuevo, sin ataduras con el pasado y con la tradición, Popper escribe: «Aquello en que piensan ciertas personas que hablan de nuestro "sistema social" y de la necesidad de substituirlo por otro "sistema" es muy parecido a un cuadro pintado sobre una tela que debe ser limpiada completamente antes de que se pueda pintar un nuevo cuadro. Pero hay algunas grandes diferencias. Una de ellas es que el pintor y aquellos que cooperan con él, así como las instituciones que hacen posible su vida, y sus sueños y planes para un mundo mejor y sus standard de decoro y moralidad, forman todos parte del sistema social, o sea del cuadro que debe ser borrado. Si realmente tuvieran que limpiar la tela, deberían destruirse a sí mismos y a sus planes utópicos... El artista político, invoca, como Arquímides, un punto de apoyo más allá del mundo con el fin de sacarlo de sus goznes. Pero tal punto de apoyo no existe y el mundo social debe seguir funcionando durante cualquier reconstrucción» *(Ib.,* vol. I, p. 234).

La concepción estético-utópica según la cual «la sociedad debe ser bella como una obra de arte», produce además, por su misma constitución, fanatismo y violencia. Eso sucede por varios motivos. Ante todo, el utopista, intoxicado por la «verdad» de la cual se considera portador y misionero, tendrá la tendencia a *imponer* a los demás, también por la fuer-

za, su proyecto de sociedad. En segundo lugar, el político-artista estará empeñado en «erradicar» las instituciones y tradiciones existentes: «Él debe purificar, purgar, apartar, expulsar y matar ("Liquidar" es el terrible término moderno que corresponde a todo eso)» *(Ib.,* vol. I, p. 233). En tercer lugar, estará obligado a batirse contra todas las *otras* utopías: «Puesto que no es posible determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente, o con métodos puramente racionales, las diferencias de opinión acerca de las características del estado ideal no pueden emparejarse siempre con el método de la argumentación. Ellas tendrán por lo menos en parte carácter de contraste de naturaleza religiosa, y no puede haber tolerancia entre religiones utopísticas... El utopista, pues, debe salir vencedor o vencido ante los rivales que no contemplan sus mismos ideales, no profesando la misma religión utopística» *(Utopia e violenza,* cit., ps. 608-09).

Estos inconvenientes de la ingeniería utópica son ocultados, a primera vista, por su procedimiento aparentemente *racional.* Ella afirma, en efecto, que toda acción política responsable presupone un fin *último* en relación con el cual se dispone la serie de medios: «Cualquier acción política racional y desinteresada, desde este punto de vista, debe estar precedida por una determinación de los fines últimos que nos proponemos, y no solamente de los intermedios o parciales, que son únicamente etapas provisionales y deberían por lo tanto considerarse más bien como medios que como fines. La acción política racional, por lo tanto, debe basarse en un plan, o proyecto, más o menos detallado de cuál es para nosotros el estado ideal, y también en un plano o una huella del curso histórico que conduce a esta meta» *(Ib.,* p. 607). Este tipo de razonamiento parece satisfacer la mente de la mayoría, que lo consideran atractivo y racionalmente fundamentado. En realidad, declara Popper, «el utopismo, por mas que a menudo pueda presentarse bajo las formas de un racionalismo, no puede ser más que un pseudo-racionalismo» *(Ib.,* p. 612). En efecto, el programa utópico no solamente choca contra la ya considerada ausencia de un saber total acerca de la sociedad, o contra la imposibilidad de fijar fines científicamente, sino también contra toda una serie de dificultades práctico-objetivas que encontramos siempre en cada cambio revolucionario. Dificultades de las que Popper traza un eficaz diagrama típico-ideal.

Ante todo, el intento utópico de cambiar lo existente a la luz de un modelo global de sociedad requiere un fuerte poder centralizado por pocos y, por lo tanto, lleva verosímilmente a la instauración de una dictadura *(La societa aperta,* cit., vol. I, p. 224). Además, la reconstrucción de la sociedad es una gran empresa que debe provocar importantes molestias a muchos y durante un considerable período de tiempo. Por lo cual, el ingeniero utopista deberá *ser sordo a* muchas quejas. Es más,

será parte integrante de su deber la *supresión* de las objeciones (él dirá, como Lenin, que "no se puede hacer una tortilla sin romper los huevos"). Pero, de este modo, junto a las objeciones irracionales, acabará invariablemente por suprimir también las razonables *(Ib.,* vol. I, p. 225). Otra dificultad de la ingeniería utopística es la unida al problema de la *sucesión dictatorial.* En efecto, el propio alcance de la empresa utopística hace improbable que pueda conseguir sus fines durante la vida de un ingeniero social o de un grupo de ingenieros. Y «si los sucesores no persiguen el mismo ideal, entonces todos los padecimientos sufridos por la población por amor del ideal resultarán inútiles» *(Ib.).*

Pues bien, en un tiempo de grandes desórdenes materiales y espirituales, como el de las revoluciones, es de esperar que ideas e ideales cambien. Por lo cual, aquello que había aparecido como el Estado codiciado a las personas que elaboraron el modelo original, puede no parecérselo a los sucesores. En tal caso, la concepción utópica en su conjunto corre el riesgo de romperse, puesto que el método consiste en establecer primero los objetivos políticos definitivos y en disponerse después a realizarlos progresivamente, es necesariamente fútil, si el objetivo puede ser substituido durante el proceso de realización. Además, es fácil que se descubra que los pasos hasta entonces realizados conducen en realidad lejos del nuevo objetivo. Y si después se cambia de dirección de acuerdo con la nueva meta, nos exponemos al mismo riesgo. Por lo cual, a pesar de todos los sacrificios realizados para asegurar que uno se está comportando racionalmente, es posible que no se llegue a ningún lugar *(Utopia e violenza,* cit., p. 609). En la práctica de las revoluciones, el único modo de evitar semejantes cambios en los objetivos parece ser el recurso a la violencia, o sea a la propaganda, a la supresión de la crítica y a la aniquilación de cualquier oposición: «Al mismo tiempo se exalta la sabiduría y la previsión de los planificadores, de los ingenieros de la utopía, que elaboran y ejecutan el proyecto utopístico. Ellos, por lo tanto, deberán parecer omniscentes y omnipotentes. Se convierten en dioses; no tendrán más Dios que ellos» *(Ib.,* p. 610).

En fin, continúa Popper, no es razonable presumir que una completa reestructuración de nuestro mundo social deba conducir sin lugar a duda a otro sistema capaz de funcionar. Al contrario, debemos esperar que, dada nuestra falta de experiencia, se cometerán muchos errores que pueden ser eliminados sólo mediante un largo y laborioso proceso de pequeños ajustes, o sea mediante el método *step-by-step* de la ingeniería gradualística. Pero aquellos a quienes repugna este método deberán destruir de nuevo su sociedad de reciente construcción, para empezar nuevamente con una tela limpia «y puesto que la nueva partida, por las mismas razones, no podrá llevar tampoco a la perfección, deberán comenzar nuevamente este proceso sin llegar nunca a nada» *(La societa aperta,* cit.,

ps. 234-35). En cambio, aquellos que admitiendo estos inconvenientes, están dispuestos a adoptar el más modesto método de mejoras parciales, pero solamente *después* de la primera limpieza radical de la tela, «no pueden substraerse a la crítica de que sus primeras medidas globales y violentas no eran absolutamente necesarias» *(Ib.,* p. 235). Tanto más cuanto la utopía normalmente fracasa y las revoluciones acaban por lo general en una espiral de violencia, de la cual se sale únicamente a través de una dictadura que hunde las esperanzas, y a veces las vidas, de aquellos que han creído en ellas: «La violencia genera siempre mayor violencia. Y las revoluciones violentas matan a los revolucionarios y corrompen sus ideales». «Así sucedió en la revolución inglesa del siglo XVII, que llevó a la dictadura de Cronwell; en la revolución francesa, que llevó a Robespierre y a Napoleón; y en la revolución rusa, que ha llevado a Stalin... *(Rivoluzione o riforme?,* cit., p. 66).

A los diferentes puntos de debilidad del método radical-revolucionario corresponden, en cambio, otros tantos puntos de fuerza del método reformista y gradualista: 1) parte de los presupuestos imperfectistas y evita prometer paraísos que, según prueban los hechos, se revelan infiernos; 2) persigue la curación de los males concretos del presente, antes que la eliminación milagrosa de los futuros; 3) admite la limitación y falibilidad del propio saber; 4) no pretende cambios totales, sino rectificaciones parciales; 5) no plantea fines absolutos que legitiman incluso los medios más repugnantes con vistas a su presunto alcance; 6) procede por vía experimental, estando dispuesta a aprender de los propios errores y a corregir medios y fines en base a las circunstancias y a los resultados obtenidos; 7) rechaza el fanatismo y la violencia; 8) mantiene aquel bien precioso que es la democracia. En conclusión, el reformismo gradualista, desde el punto de vista de Popper, pretende ser una filosofía política «que indica cómo cambiar las cosas y cómo hacerlo de un modo que, a diferencia de una revolución violenta, sea racional y humano (B. MAGEE, ob. cit., p. 97).

996. LA EDUCACIÓN EN LA LIBERTAD Y EL PLURALISMO: «¿EN QUÉ CREE OCCIDENTE?».

El gradualismo de Popper, el cual se basa en una preferencia explícita por el concepto de «reforma» por encima del de «revolución» ha sido interpretado, por parte de algunos estudiosos de tendencia marxista, como un progresismo «menudo», que tiene como objetivo algunos arreglos «marginales» del sistema y como resultado una substancial aquiescencia al *status quo.* Por ejemplo, Edward Carr ha hablado, a propósito de la filosofía política del epistemólogo austro-inglés, de una «cauta concep-

ción conservadora» y de una «subordinación de la razón a las condiciones impuestas por el orden existente», o de una estrategia dirigida a mantener «el viejo molinillo introduciendo alguna reparación aquí y allá» *(What is History?*, Londres, 1964, trad, ital., *Sei lezioni sulla storia*, Turín, 1966, ps. 164-65 y p. 166). Análogamente, Adorno ha replicado a Popper con la tesis según la cual «Sólo para aquel que puede pensar una sociedad *distinta* de la existente, la sociedad se convierte en problema» *(Sulla logica delle scienze sociali*, en AA. Vv., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., ps. 141-42; cursivas nuestras).

Según otros estudiosos, más cercanos a las posiciones de nuestro autor, las acusaciones de «conservadurismo» no tendrían valor. En primer lugar, porque Popper, siendo un reformista convencido, opina que la realidad *cambia* incesantemente, aunque, a diferencia de los revolucionarios, no persigue proyectos mesiánicos de cambio *total*. En segundo lugar, porque él no pone límites a la acción reformadora, excepto aquellos que derivan de la necesidad de permanecer fieles al *método* democrático y a los *ideales* de la libertad. Tanto es así que en el prefacio de la versión italiana de *Miseria del historicismo*, aun definiendo más «eficiente» una economía competitiva, afirma estar dispuesto a patrocinar una economía centralmente planificada «si semejante planificación pudiera producir una sociedad más libre y humana» (ob. cit., p. 9). Por lo cual, como puntualiza Girolano Cotroneo, las posiciones reformísticas de Popper, son ciertamente más radicales de cuanto entienden sus detractores, «desde el momento en que a la acción social se le pone como límite no el privilegio de grupos, de castas o clases, como cierta crítica parece dejar entender, sino solamente el respeto para con las libertades individuales y colectivas que nunca deben ser limitadas ni siquiera en vista de una (eventual) mayor libertad futura» *(Popper e la societa aperta*, cit., p. 175). Por lo demás, observa nuestro autor con todo un filón democrático del pensamiento del novecientos, si se pone en peligro la libertad se mina también el camino a la consecución de la justicia y de la seguridad, como en efecto sucede en los regímenes dictatoriales, que acaban siempre por regirse sobre el privilegio y sobre el miedo. En otros términos, según Popper, el único valor auténtico a «conservar» es el método de la libertad y de la democracia: «Sobre todo lo demás Popper está dispuesto a discutir, a condición de que de la discusión nazcan propuestas operativas que pasen por la criba de la experiencia y no de las presuntuosas y pseudo-omnipotentes profecías políticas» (D. ANTISERI, *Karl R. Popper. Epistemologia e societa aperta*, cit., p. 25).

Por todo lo que se ha dicho, parece además evidente que el liberalismo del cual habla Popper es un concepto *meta-partidístico:* «Para evitar malentendidos, deseo dejar bien claro que utilizo siempre los términos "liberal", "liberalismo", etc. en el sentido en que aún ahora se utizan

generalmente en Inglatera (aunque quizás no en América): por liberal no entiendo una persona que simpatiza con algún partido político, sino simplemente un hombre que da importancia a la libertad individual y es conocedor de los peligros inherentes a todas las formas de poder y autoridad» *(Congetture e confutazioni,* cit., p. 5). Tanto es así que la filosofía anti-conservadora y anti-revolucionaria de Popper está de acuerdo con un espectro bastante amplio de posiciones políticas concretas, que van desde las liberales en sentido estricto a las de tipo socialdemocrático. Esto no quita que Popper, personalmente, «se definiría, en el caso de que se le obligara, como un liberal, en el viejo sentido tradicional de la palabra» (B. MAGEE, ob. cit., p. 98), o mejor, hoy en día, un neoliberal progresista que ha visto ulteriormente «corroboradas» sus propias convicciones políticas por los últimos sucesos históricos.

Según Popper, la sociedad abierta es una sociedad adulta cuyo «stress» representa el precio inevitable que debemos pagar para ser hombres: «si queremos seguir siendo humanos, pues bien, entonces, hay un solo camino a recorrer: el que lleva a la sociedad abierta» *(La societá aperta,* cit., vol. I, p. 279). Sin embargo, puesto que la historia, contrariamente a lo que piensan los historicistas, no tiene ningún fin o sentido preconstituido, en cuanto somos *nosotros* los que introducimos «finalidad y significado en la naturalesza y en la historia» *(Ib.,* vol. II, p. 365), se sigue que «el futuro depende de nosotros mismos» *(Ib.,* vol. I, p. 17), o sea de nuestras elecciones y de nuestros esfuerzos *(Ib.,* vol. II, p. 367). En consecuencia, frente al *riesgo* de que la sociedad abierta y la democracia se pierdan, *es necesario saber vigilar.* En efecto, advierte Popper, «no existe un método infalible para evitar la tiranía» *(Ib.,* vol. I, p. 180). Tanto más cuanto las instituciones «son como fortalezas: deben estar bien proyectadas y gestionadas» *(Ib.,* p. 181), esto es, funcionan solamente a cambio de que sea buena la guarnición que las habita y las defiende: «Es absolutamente equivocado imputar a la democracia las carencias políticas de un estado democrático. Debemos más bien imputarlas a nosotros mismos, o sea a los ciudadanos del Estado democrático» *(Ib.,* vol. I, p. 182). En particular es necesario no perder de vista el Estado y sus poderes.

Por una parte, Popper es un convencido intervencionista: «el principio de la no intervención propio de un sistema económico desenfrenado, debe ser abandonado, si queremos que la verdad sea salvaguardada, debemos demandar que la política de ilimitada libertad económica sea substituida por la intervención económica planificada por el Estado. Debemos demandar que el *capitalismo* desenfrenado ceda el paso a un *intervencionismo económico.* Y esto es, en efecto, lo que ha sucedido. El sistema económico descrito y criticado por Marx ha dejado en todas partes de existir. Ha sido substituido no por un sistema en el cual el Es-

tado comienza a perder sus funciones y por lo tanto "muestra signos de extinción", sino por varios sistemas intervencionistas, en los cuales las funciones del Estado en el campo económico se extienden mucho más allá de la protección de la propiedad y de los "contratos libres" *(Ib.*, vol. II, p. 164). Por otro lado, nuestro autor advierte que «el Estado es un mal necesario: sus poderes no deben multiplicarse más allá de lo necesario. Se podría definir este principio como la *navaja liberal* (por analogía a la navaja de Ockham, o sea, con el conocido principio según el cual los entes o las esencias no deben multiplicarse más allá de lo necesario)» *(L'opinione pubblica e i principi liberali*, 1955, en *Congetture e confutazioni*, cit., p. 504); «el poder del Estado está fatalmente destinado a ser siempre un mal peligroso, aunque necesario. Pero eso debe servir para avisarnos de que, si aflojamos nuestra vigilancia y si no reforzamos instituciones democráticas en el momento mismo en que conferimos más poder al Estado mediante la "planificación" intervencionista, podemos perder nuestra libertad. Y si la libertad se pierde, todo está perdido, incluida la "planificación". En efecto, ¿por qué se deberían hacer planes por el bienestar del pueblo si el pueblo no tiene el poder de imponerlos? Solamente la libertad puede hacer segura la seguridad» *(La societa aperta*, vol. II, p. 170).

La educación en la libertad y en la democracia tiene como presupuesto el rechazo de la fuerza bruta. Popper manifiesta, en efecto, un horror visceral por la violencia y detesta a todos aquellos intelectuales (de derecha o de izquierda) que históricamente la han favorecido: «El asesinato en masa en nombre de una idea, de una doctrina, de una teoría — esto es obra nuestra, nuestra invención: la invención de intelectuales» *(Alla ricerca di un mondo migliore*, cit., p. 192). Cuando dos personas no están de acuerdo, puntualiza nuestro autor, es o porque sus opiniones son distintas, o porque tienen intereses divergentes, o por ambos motivos. Y para alcanzar una solución hay substancialmente dos modos posibles: la discusión y la violencia. O bien, si se trata de una contraposición de intereses, las dos alternativas son un razonable compromiso o un intento de eliminar el interés opuesto. Un racionalista es, en efecto, una persona que trata de alcanzar las soluciones mediante la discusión y, en determinados casos, recurriendo al compromiso, más que a la violencia *(Utopia e violenza*, cit., p. 602). La «razonabilidad», continúa Popper, reside pues en una actitud de disponabilidad recíproca, o sea en un hábito, no solamente de convencer al otro, sino también de ser eventualmente persuadido: «Lo que entiendo por actitud de racionalidad puede verse por una observación de este tipo: «Creo tener razón, peor puedo equivocarme, y puedes tener razón tú; en todo caso, discutamos: es probable, en efecto, que de este modo nos acerquemos a una compresión verdadera, más que si cada uno se limita a insistir en tener razón» *(Ib.*,

página 603). La actitud de la racionalidad presupone pues una *humildad* de base, que hace de la convicción de que sea cual sea la facultad crítica o razón que se tenga, somos siempre deudores de los otros *(Ib.,* p. 615). En consecuencia, la razón, para el racionalista crítico, «es exactamente lo contrario de un instrumento de poder y de violencia; él ve en ella el instrumento para someter el poder de la violencia» *(Ib.).* Por lo demás, escribe Popper con orgullo, «forma parte de la gran tradición del racionalismo occidental librar nuestras batallas con las palabras más que con las espadas» *(La societá aperta,* cit., vol. II, p. 525).

La repulsa de la violencia explica la aversión de Popper por el pensamiento autoritario y por todas las doctrinas que pretenden *poseer* la verdad o el *criterio* de ella. Tales doctrinas, que nacen de un ignorante deseo de volver al vientre materno de la seguridad tribal, son *siempre* funestas, aunque estén inspiradas por las mejores y más nobles intenciones. Es típico el caso del cristianismo: «Todos recuerdan cuántas guerras religiosas fueron libradas en nombre de una religión que practicaba el amor y la dulzura; cuántos cuerpos ardieron vivos con el sincero propósito de salvar las almas del fuego eterno del infierno» *(Utopia e violenza,* cit., p. 604). Igualmente típico es el caso del marxismo, el cual, apelando a la creencia en la libertad humana, «ha producido un sistema de opresión sin igual en la historia». Según Popper, que no combate las fes como tales, sino sus formas absolutísticas e intolerantes, la tradición filosófica europea manifestaría aún ahora una «estructura fundamentalmente teística y autoritaria» *(Previsione e profezia nelle scienze sociali,* cit., p. 587) que ni la revolución naturalística, ni historicística, habrían conseguido arañar. En efecto, la primera se habría limitado a substituir a Dios por la Naturaleza, dejando intocado casi todo lo demás: «La teología, ciencia de Dios, fue substituida por la ciencia de la Naturaleza; las leyes divinas, por las leyes de la Naturaleza; la voluntad y el poder divinos, por la voluntad y el poder de la Naturaleza (las fuerzas naturales); y, posteriormente, el plan divino y el juicio de Dios, por la selección natural. El determinismo teológico fue substituido por un determinismo naturalístico, o sea, la omnipotencia y la omniscencia divinas se substituyeron por la omnipotencia de la naturaleza y la omniscencia de la ciencia» *(Ib.,* ps. 587-88). Hegel y Marx substituyeron, a su vez, la Naturaleza divina por la Historia divinizada, el determinismo teológico por el determinismo histórico. De este modo, «los "criminales que se oponen inúltilmente al curso de la historia" toman el puesto de los pecadores contra Dios; y aprendemos que nuestro juez no es Dios, sino la historia (la historia de las "Naciones" o de las "Clases")» *(Ib.,* p. 588).

La sucesión Dios-Naturaleza-Historia, continúa Popper, no se detiene aquí. En efecto, el descubrimiento del historicismo, según el cual todos los criterios son, después de todo, solamente hechos históricos, lleva

a la deificación de los Hechos y conduce «a las religiones secularizadas de las Naciones y de las clases, del existencialismo, del positivismo y del conductivismo» *(Ib.).* Es más, puesto que la conducta humana comprende también la conducta verbal, se llega a la deificación de los hechos lingüísticos. Por lo cual, «recurrir a la autoridad lógica y moral de estos hechos (o pretendidos como tales) es, por cuanto parece, la última forma de sabiduría de la filosofía de nuestro tiempo» (Ib.) — o sea una filosofía que Popper ha querido poner en crisis con su falibilismo crítico.

El rechazo de la fuerza bruta y de la razón autoritaria implican, por parte del hombre del siglo **XX,** un *ejercicio* de pluralismo y de tolerancia, capaz de vencer a la bestia dogmática e intolerante que cada uno lleva dentro de sí. Rechazando toda forma de monolitismo y de unanimismo, Popper cree en efecto en una sociedad policéntrica y competitiva, basada en una multiplicidad de posiciones teóricas y prácticas en civilizada competición entre sí, o sea en una sociedad en la cual rige un weberiano "politeísmo de los valores". Un politeísmo gracias al cual se genera, dentro de cada grupo, un estructural, pero fructífero, elemento de conflicto: «No puede existir ninguna sociedad humana sin conflictos: semejante sociedad sería una sociedad no de amigos sino de hormigas» *(La ricerca non ha fine,* cit., p. 119). El reconocimiento de este dato lleva a Popper a una exaltación del pluralismo, entendiendo, con esta expresión, no una estéril forma de relativismo que todo lo legitima, sino un fecundo método racional de coexistencia humana, que intenta salvaguardar, en nombre del progreso, la multiplicidad concurrencial de las creencias y de los modos de vida: «Si no hubiera existido la torre de Babel, tendríamos que haberla inventado. El liberal no sueña en un perfecto consenso de las opiniones, sino que espera en su recíproca estimulación, y en el consiguiente desarrollo de las ideas» *(L' opinione publica e i principali liberali,* cit., p. 598). Desde este punto de vista, el pluralismo representa el equivalente socio-político del pluralismo defendido por nuestro autor en el terreno de la teoría del conocimiento con la tesis según la cual *«en interés de la búsqueda de la verdad* toda teoría —cuantas más mejor— debe ser admitida a concurso» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., p. 194).

Interrogándose, en una conferencia pronunciada en Zurich en 1958, sobre «¿En qué cree Occidente?», Popper responde que no cree en absoluto en un sistema unitario de ideas para «contraponer con orgullo a la religión comunista del Este» *(Ib.,* p. 213). Sin embargo, oponiéndose a la multitud de «buenas personas» que interpretan este dato como una «debilidad», Popper escribe: «Esta opinión ampliamente difundida es bien comprensible. Pero la juzgo fundamentalmente equivocada. Deberíamos estar orgullosos de no poseer *una única* idea, sino *Muchas* ideas, buenas y malas, de no tener *una* sola fe, no *una* religión, sino *numerosas*

religiones, buenas y malas. Es un signo de la superior energía de Occidente el hecho de que nos lo podamos permitir. La unidad de Occidente sobre *una* idea, bajo *una* fe, bajo *una* religión, sería el fin de Occidente, nuestra capitulación, nuestra obligación incondicionada a la idea totalitaria» *(Ib.,* p. 213). En efecto, insiste Popper, «la creencia en la única, unitaria fe exclusiva, ha producido siempre desgracias y opresiones: del cristianismo medieval al Terror de Robespierre, del fanatismo musulmán al comunismo soviético. Por lo cual, «aquellos entusiastas bienintencionados que tienen el deseo y la exigencia de unificar Occidente bajo la guía de una idea que suscita el entusiasmo no saben lo que hacen. No saben que juegan con fuego — es la idea totalitaria lo que los atrae» *(Ib.,* página 215).

Llegados a este punto, resulta claro que el racionalismo crítico pluralista de Popper tiende a configurarse como una forma de neo-iluminismo antirromántico de declaradas matrices setecientistas y kantianas: «Yo soy un viejo iluminista y liberal» (cfr. R. DAHRENDORF, *Nota sulla discussione delle relazioni de K. R. Popper e Theodor W. Adorno,* en *Dialettica e positivismo in sociología,* cit., p. 151), «Quisiera presentarme... como un filósofo muy anticuado —como seguidor de aquel movimiento superado y desaparecido hace mucho tiempo que Kant llamó "Aufklarung" y otros "Aufklärerei" o también "Aufklärich"» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., ps. 207-08). La fisonomía neoiluminista del pensamiento de Popper se ve también en su declarado «optimismo», que él, en un mundo de «mustios profetas del pesimismo», presenta como una posición que, por lo menos, tiene «el mérito de la rareza» *(La storia del nostro tempo: visione di un ottimista,* en *Congetture e confutazioni,* cit., p. 618). Este optimismo —por parte de un hombre que recuerda haber vivido en la época «de dos absurdas guerras mundiales y de dos criminales dictaduras» *(Alla ricerca di un mondo migliore,* cit., p. 8)— no deriva ciertamente de un superficial desconocimiento de lo negativo. En efecto, Popper, al ser un convencido *imperfectista* tiene bien presentes los límites y la negatividad de la condición humana. Basta pensar por ejemplo que, desde su punto de vista, *toda* la política consiste substancialmente en la elección del mal menor: «Nosotros... creemos en la democracia solamente en esta acepción sobria — *como forma estatal del mal menor.* Así se la ha imaginado también el hombre que ha salvado la democracia y occidente, "la democracia es la peor de todas las formas de gobierno", así dijo una vez Wiston Churchill, "exceptuados todos los demás"» *(Ib.,* p. 224). El optimismo de Popper proviene más bien de la convicción de que nuestro mundo, con todos sus defectos, es el mejor de los existentes hasta ahora: «No afirmo por consiguiente, con Leibniz, que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Ni afirmo que nuestro mundo social sea el mejor de todos los posibles. Afirmo solamente

que nuestro mundo social es el mejor que nunca ha existido — el mejor, por lo menos, de los que tenemos conocimiento histórico» *(La storia del nostro tempo,* cit., p. 625).

La razón de este optimismo hacia Occidente, que Popper, en antítesis con la filosofía de los frankfurteses, pero de acuerdo con el último Horkheimer (§897), ha definido de principio a fin su obra, no emana sólo de la constatación del «bienestar» alcanzado por nuestras sociedades, sino también, y sobre todo, de la mayor «humanidad» general de nuestro mundo, que finalmente ha sabido hacer participar aquel conjunto de valores «que nos han sido transmitidos, a través del cristianismo, por Grecia y por Tierra Santa; por Sócrates, como por el Antiguo y por el Nuevo Testamento» *(Ib.,* p. 626). Tanto es así que «en ninguna otra época, ni en ningún otro lugar, los hombres han sido respetados como tales como en nuestra sociedad. Nunca antes fueron tan respetados sus derechos, y su dignidad de hombres, y nunca antes tantos estuvieron dispuestos a afrontar grandes sacrificios por los otros, particularmente por aquellos menos afortunados que ellos» (Ib.). En particular Popper está convencido de que Occidente ha conseguido en gran parte, si no del todo, abolir las mayores penalidades que han insidiado desde siempre la vida social del hombre: la pobreza y el paro de *masas;* las enfermedades y los sufrimientos; la crueldad del derecho penal; la esclavitud y las otras formas de servidumbre; la discriminación religiosa y razista; la falta de instituciones educativas; las rígidas diferencias de clase; la guerra de agresión *(Ib.,* p. 627).

Todo esto no significa obviamente —conviene repetirlo— que Popper esté completamente satisfecho de la realidad *tal como es.* En efecto, por su optimismo progresista y neoiluminista sigue siendo válido el principio del *Estote vigilantes* y el imperativo de la búsqueda incesante de un mundo *mejor* que aquel en el cual se vive: «Ninguna sociedad es racional, pero siempre hay una más racional que la existente y hacia la que, por lo tanto, tenemos el deber de tender *(Rivoluzione o riforme?,* ob. cit., página 48).

BIBLIOGRAFÍA

985. El elenco completo de los escritos de K. R. Popper hasta 1974 se alla en el volumen *The Philosophy of Karl Popper* a cargo de P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), 1974, ps. 1201-1287. — Volúmenes: *Die beiden Grundproblem der Erkenntnistheorie,* manuscritos de 1933, Tubinga, 1979; *The Logic of Scientific Discovery,* Londres, 1959 (edición original alemana, Viena, 1934); *The Open Society and its Enemies.* I, *The Spell of Plato;* II, *The Hig Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath,* Londres, 1957; *The Poverty of Historicism,* Londres, 1957; *Conjectures and Refutations,* Londres, 1963; *Objective Knowledge. Approach,* Oxford, 1972; *Intellectual Autobiography,* en *The Philosophy of K. Popper,* a cargo de P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), 1974, ps. 3-183; nueva edición, *Unended Quest,* Londres, 1976; *The Self and its Brain* (en colaboración con J. C. Eccles), Berlín, 1977; *Postcript to the Scientific Discovery,* Ttowa (N.J.) - Londres, 1982; vol. I, *Realism and*

the Aim of Science; vol. II, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*; vol. III, *Quantum Theory and the Schism in Physics*; *Offene Gesellschaft-Offenes Universum. F. Kreuzer im Gespräch mit Karl R. Popper. Aus Anlass d. 80. Geburtstages d. grossen österr. Philosophen*, Viena, 1982; *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Munich, 1984; *Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums* (en col. con K. Lorenz), Munich, 1985.

Contribuciones de Popper a obras colectivas: *Die Logik der Sozialwissenschaften*, en *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, a cargo de H. Maus y F. Fürstenberg, Neuwied und Berlin, 1969; *Normal Science and its Dangers*, en *Criticism and the Growth of Knowledge*, a cargo de I. Lakatos y A. Musgrave, Crambridg, 1970, ps. 51-58; *Revolution oder Reform? H. Marcuse und K. Popper. Eine Konfrontation*, a cargo de F. Stark, Munich, 1971; *Replies to my Critics*, en P. A. Schilpp (a cargo de), *The Philosophy of K. Popper*, cit., ps. 961-1197; *The Rationality of Scientific Revolutions*, en *Problems of Scientific Revolutions: Progress and Obstacles to Progress in the Sciences*, a cargo de R. Harrè, Oxford, 1975.

Artículos: *Logic without Assumptions*, en «Proceedings to the Aristotelian Society», 1947, 6), ps. 251-292; *Indeterminism in Quantum Physic and in Classical Physics*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1950, I, ps. 117-133. 173-175; *The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory*, en S. Körner (a cargo de), *Observation and interpretation*, Londres, 1957, ps. 65-70, 88-89; *Probability Magic or Knowledge out of Ignorance*, en «Dialectica», 1957, II, ps. 354-374; *Quantum Mechanics without Observer*, en M. Bunge (a cargo de), *Quantum Theory and Reality*, Berlín, 197, ps. 7-44; *The Propensity Interpretation of Probability*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1959, 10, ps. 25-49; *Science: Problems, Aims, Responsabilities*, en «Federation Proceedings. Federation of American Societies for Experimental Biology», 1963, 22 (4); *Remarks on the Problems of Demarcation and of Rationality*, en I. Lakatos y A. Musgrave (a cargo de), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsrterdam, 1968, ps. 88-102; *Is there an Epistemological Problem of Perception?, ibid.*, ps. 163-164; *Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science*, en F. J. Ayala y T. Dobzhansky, *Studies in the Philosophy of Biology*, Londres, 1974, ps. 259-284; *Bemerkungen zu Roebles Arbeit und zu Axiomatik*, en «Conceptus», 1974, 8, ps. 53-56; *How I see Philosophy*, en C. T. Bontempo y S. J. Odell (a cargo de), *The Owl of Minerva*, Nueva York, 1975, ps. 41-55; *A Note on Verisimilitude*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1976, 27, ps. 147-149; *The Myth of Framework*, en E. Freeman (a cargo de), *The Abdication of Philosophy*, La Salle (Ill.), 1976, ps. 23-48; *Darwinism as a Metaphysical Research Program*, en «Methodology and Science», 1976, 9, ps. 103-119; *Induction, Deduction, Objective Truth, ibid.*, ps. 163-179; *Some Remarks on Pampsychism and Epiphenomenalism*, en «Dialectica», 1977, 31, ps. 177-186; *On the Possibility of an Infinite Past. A Reply to Withrov*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1978, 29, ps. 47-70; *Natural Selection and the Emergence of Mind*, en «Dialectica», 1978, 32, ps. 339-355; *Is it True What she says about Tarski?*, en «Philosophy», 1979, 54, p. 98; *The Importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy*, en «Free Inquiry», 1981, 2, ps. 7-11; *The Present Significance of two Arguments of Henri Poincaré*, en «Methodology and Science», 1981, 14, ps. 260-264; *A Critical Note on the Greatest Days in Quantum Theory*, en «Fundations of Physics», 1982, 12, ps. 271-276; *Is Determinism self-Refuting?*, en «Mind», 1983, 92, ps. 103-104; *A Proof of the Impossibility of Inductive Probality* (en colaboración con D. Miller), en «Nature», 1983, 302, ps. 687-688; *Campbell on the Evolutionary Theory of Knowledge*, en Radnitzsky-Gerards (a cargo de), *Evolutionary Epistemology*, La Salle (Ill.), 1987, ps. 115-120; *Philosophie et Physique*, en «Revue de Métaphisique et Morale», 1987, 92, ps. 230-237; *Creative Self-Criticism in Science and in Art»*, en «Diogenes», 1989, 14, ps. 36-45.

986-996. Literatura crítica: G. J. de Vries, *Anthistenes Redivivus: P.'s Attack to Plato*, Amsterdam, 1952; W. E. Stuermann, *La logica della scoperta scientifica in K. Popper*, en «Filosofia», 1960, ps. 637-645; M. Bunge (a cargo de), *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honour of K. P.*, Londres, 1964; A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie zur Wissenschaftsleber K. Popper*, Frankfurt dM., 1967; M. Cornforth, *The Open Philosophy and the Open Society: a Reply to dr. Popper's Refutations of Marxism*, Londres, 1968; A. Rossi, *Il Methodenstreit tra la Scuola Analitica di Popper e la Scuola dialettica di Francoforte*, en «La Nuova Critica», 1968-70, ps. 113-124; S. Moravia, *Seccesso e verità. L'epistemologia critica di K. Popper*, en «Nuova Corrente», 1970, 53, ps. 219-279; A. C. Michalos, *The Popper - Carnap Controversy*, La Haya, 1971; M. Mondadori, *Probabilità e contenuto semantico nella «Logica della Scoperta Scientifica» di K. Popper*, en «Lingua e Stile», 1971, ps. 317-333; D. Antiseri, *K. Popper: Epistemologia e società aperta*, Roma, 1972; B. Magee, *Popper*, Londres, 1973; P. A. Schilpp (a cargo de), *Philosophy of K. Popper*, La Salle (Ill.), 1974; D. T. Campbell, *Evolutionary Epistemology*, en P. A. Schilpp (a cargo de), *The Philosophy of K. Popper*, cit., ps. 413-463; P. K. Feyerabend, *Papper's Objective Knowledge*, en «Inquiry», 1974, 17, ps. 475-507; I. Johansson, *A Critique of K. Popper's Methodology*, Stocolmo, 1975; D. A. Kelly, *Popper's Ontologyu: an Exposition and Critique*, en «Southern Journal of Philosophy», 1975, 13, ps. 71-82; F. Nuzzacci, *K. Popper. Un epistemologo falibilista*, Nápoles, 1975; P. Skagestad, *Making Sense in History. The Philosophy of Popper and Collingwood*, Oslo, 1975; G. Benedetti, *Il valore della metafisica nel pensiero di K. Popper*, en «Accademia Patavina di Scienze Lettere e Arti. Atti e Memorie», 1975-76, 3, ps. 76-86; R. J. Ackermann, *The Philosophy of K. Popper*, Amherst (Mass.), 1976; W. Bartley III, *Critival Study Philosophy of K. Pop-*

per. Part I: Biology and Evolutionary Epistemology, en «Philosophia», 1976,6, ps. 463-494; *Part II: Consciousness and Physics, ibid.*, 1978, 7, ps. 675-716; *Part III: Rationality, Criticism and Logic, ibid.*, 1982, 11, ps. 121-221; A. Grunbaum, *Is the Method of Bold Conjectures and Attemped Refutations Justifiably the Method of Science?*, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1976, XXVIII, ps. 105-136; G. Giorello, *Il falsificazionismo di Popper*, en L. Geymonat (a cargo de), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VII, Milán, 1976: D. Antiseri, *Regole della democrazia e logica della ricerca*, Roma, 1977; K. Bayertz-R. Scheifstein, *Mythologie der kritischen Vernuft. Zur Kritik der Erkenntnis und Geschichsteorie K. Popper*, Köln, 1977; B. Carr, *K. Popper's Thirld World*, en «Philosophical Quarterly», 1977, 27, ps. 214-226; A. Boyer, *K. Popper: une Epistémologie Laique?*, París, 1978; R. Bouveresse, *K. Popper*, París, 1978; G. Currie, *Popper's Evolutionary Epistemology: a Critique*, en «Synthèse», 1978, 37, ps. 413-431; B. T. Wilkins, *Has History any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History*, Hassocks, Sussex, 1978; S. Lunghi, *Introduzione al pensiero di K. Popper*, Florencia, 1979; J. F. Malherbe, *La philosophie de K. Popper et le Positivisme Logique*, París, 1979; C. Montaleone, *Filosofia e politica in K. Popper*, Nápoles, 1979; M. Falanga, *Sulla Filosofia Critica di K. Popper*, en «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 1979, 34, ps. 177-206; E. D. Klenke, *K. Popper, Objective Knowledge and the Third Eorld*, en «Philosophia», 1979, 9, ps. 45-62; F. Coniglione, *La scienza impossibile*, Bolonia, 1980; R. Cubeddu, *Storicismo e razionalismo critico*, Nápoles, 1980; L. Lentini, *Popper e il problema della demarcazione*, en AA. VV., *La scienza e la critica del liguaggio*, Venecia, 1980; P. Parrini, *Una filosofia senza dogma*, Bolonia, 1980; A. O'Hear, *K. Popper*, Londres, 1980; G. Mininni, *Linguaggio, ragione e mente nell'antropologia filosofica di K. Popper*, en «Scienza Umane», 1980, 6, ps. 279-307; AA. VV., *La sfida di Popper*, Roma, 1981; D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Pádua, 1981; P. Palumbo, *Contro la ragione pigra. Linguaggio, consenza e critica in K. Popper*, Palermo, 1981; M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, Bari, 1981: W. H. Newton-Smith, *Rationality in Science*, Londres, 1981; AA. VV., *Popper: il metodo e la politica*, número temático de la «Biblioteca della Libertà», 1982, XIX; AA. VV., *Razionalismo critico e democrazia*, Milán, 1982; P. Levinson (a cargo de), *In Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of K. Popper on the Occasion of his 80th Birthday*, Atlantic Highlands (N.J.), 1982; F. Bellino, *Ragione e morale in K. Popper*, Bari, 1982; M. Buzzoni, *Conoscenza e realtà inK. R. Popper*, Milán, 1982; G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*, Milán, 1982; F. Focher, *I quatro autori di Popper*, Milán, 1982; R. Hahn, *Die Theorie der Erfahrung-München, Kant. Zur Kritik des Kritischen Rationalismus am Traszendentalen Apriori*, Friburo-Munich, 1982; A. Negri, *Il mondo dell'insicurezza. Dittico su Popper*, Milán, 1983; L. Geymonat, *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Bari, 1983; J. Farr, *Popper's Hermeneutics*, en «Philosophy of Social Sciences», 1983, 13, ps. 157-176; T. E. Burke, *The Philosophy of Popper*, Manchester, 1983; A. Vigliani, *K. Popper e J. Eccles: il problema del raporto corpo-mente tra filosofia e scienza*, en «Filosofia», 1983, 34, ps. 87-144; D. H. Clark, *Popper's Solution to the Problem of Human Freedom. A Critical Evaluation*, en «Modern Schoolman», 1983-84, 61, ps. 117-130; D. A. Dombrowsky, *Popper's World 3 and Plato*, en «Diotima», 1984, 12, ps. 186-192; J. D. Gilroy Jr., *A Critique of K. Popper's World 3 Theory*, en «Modern Schoolman», 1984-85, 62, ps. 185-200; G. Currie-A. Musgrave (a cargo de), *Popper and the Human Sciences*, The Hague, 1985; M. Alcaro, *Filosofie democretiche scienza e potere nel pensiero di J. Dewey, B. Russell, K. Popper*, Bari, 1986; A. Antonietti, *Cervello, mente, cultura. L'interazionismo di J. C. Eccles e K. R. Popper*, Milán, 1986; G. Radnitzky, *L'epistemologia di Popper e la ricerca scientifica*, Roma, 1986.

CAPITULO VII

MARXISMO, HERMENÉUTICA Y EPISTEMOLOGÍA DE MOLTMANN A PANNENBERG

997. LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA.

En los mismos años en que en América se estaba afirmando la teología de la muerte de Dios, en Europa nacía la llamada «teología de la esperanza». Aunque ha tenido un éxito mundial y ha encontrado seguidores y fautores por todas partes, cualificándose como un típico movimiento interconfesional, la *Hoffnungstheologie* está estrechamente ligada al nombre de J. Moltmann (§998). Junto a él son habitualmente recordados por ciertos aspectos de su pensamiento, W. Pannenberg (§1001) y E. Schillebeeckx (§1012).

También por lo que se refiere a este movimiento, historia de la teología e historia de la filosofía corren paralelas. En efecto, entre las solicitaciones culturales que han contribuido a la aparición de la teología de la esperanza (o «teología escatológica») sobresale sobre todo «la filosofía de la esperanza» del neomarxista E. Bloch (§§883-888) — o sea el pensamiento de un filósofo que, más que cualquier otro, ha defendido la tesis de la primacía categorial del futuro en la comprensión del hombre y del mundo. «Es un hecho indicativo —declara Moltmann— que el estímulo filosófico de la nueva teología escatológica haya venido directamente del campo marxista y, ciertamente de un tipo ateístico de filosofar. Desapercibido a los teólogos cristianos (a excepción de Paul Tillich) y a los marxistas ortodoxos, Ernst Bloch escribió en 1918 su primer gran "sistema teórico de mesianismo", como lo llamó Margaret Susmann a propósito de su libro *Vom Geist der Utopie.* En 1959 apareció en Alemania la obra madura de su vejez *Das Prinzip Hoffnung.* Con estos escritos Bloch cayo entre frentes contrapuestos: a los religiosos les pareció un ateo; a los ateos un pensador religioso; a los idealistas les pareció un materialista marxista; a los marxistas un idealista. Con sus categorías de "futuro y frente", "esperanza y posibilidad", "*novum* histórico y escatológico", "patria de la identidad y peligro de la nada", Bloch volvió a poner en pie una filosofía de la historia que antes era de algún modo sospechosa. Su incesante interés por la Biblia y su "ateísmo por amor a Dios" lo llevaron cerca de los teólogos y estos a él. Su "principio de la esperanza" es algo totalmente diferente de la filosofía del proceso, de la teoría de la evolución o de una especulación sobre la historia

universal. Es un proyecto filosófico de la esperanza frente al peligro. El futuro está abierto. Puede traerlo todo o nada, el cielo o el infierno. Es necesario decidir sobre el presente. Es comprensible que este pensamiento filosófico sobre el futuro y sobre el tiempo pueda, a su modo, ayudar a una teoría escatológica...» *(La teología della speranza oggi,* 1968, trad, ital., en R. GIBELLINI, *La teología de Jurgen Moltmann,* Brescia, 1975, p. 325).

Según la teología escatológica la esperanza no constituye solamente una de las «virtudes» fundamentales del creyente, sino la dimensión misma de la fe y la óptica privilegiada de la teología. Remitiéndose a los estudios bíblicos de nuestro siglo (de G. von Rod y E. Kásemann) los teólogos de la esperanza opinan, en efecto, que el Dios hebraico-cristiano es, por excelencia, un Dios de la promesa y del futuro. Tanto es así que ellos, en abierta contraposición a toda una tradición teológica y filosófica, proponen traducir la conocida auto-definición de Dios en la Biblia «Yo soy el que soy» (Es. 3, 14), con la fórmula «Yo soy el que seré». Y puesto que la llamada a la esperanza presupone siempre una «diferencia óntica entre aquello que es y aquello que no es aún, entre existencia y esencia, entre realidad actual y realidad futura: tanto en el hombre como en el cosmos» («"Il prinzipio speranza" y la "teologia della speranza" apéndice a J. MOLTMANN, *Teologia della speranza,* trad, ital., Brescia, 1970, 6ª ed. 1981, p. 353), la teología escatológica no cree en una *adaequatio rei et intellectus,* o sea en una realidad idéntica a la propia idea, sino, más bien, en la *inadaequatio rei et intellectus,* o sea en la separación entre realidad como es y la realidad como debería ser. Esta manera de pensar, que implica una insatisfacción de base frente a lo existente, está acompañada de una actitud de abierta contestación del status quo: «Paz con Dios —dirá Moltmann— significa discordia con el mundo». En otras palabras, como observa Metz, la autocomunicación de Dios en la Escritura se entiende como una palabra de promesa en la cual el anuncio *(Verkündigung)* es preanuncio *(Ankündigung)* del futuro y por lo tanto desmentido *(Aufkündigung)* del presente.

En virtud de este planteamisnto histórico-futurístico, la teología escatológica comporta el rechazo de toda forma de «individualidad pía y autosuficiente» y el crítico rechazo de la historicidad «desencarnada» de los existencialistas y de los teólogos de la palabra (de Barth a Bultmann). Fieles a una concepción comunitaria y activista de la existencia, los teólogos de la esperanza «no están interesados sólo en ofrecer una distinta *interpretación* del mundo, sino en *transformar* el mundo en espera de la divina transformación» (J. MOLTMANN, *La teologia della speranza oggi,* cit., p. 324). Dicho de otro modo: la teología escatológica no puede ser una doctrina de espera puramente *pasiva* «para la cual el mundo y su tiempo aparecen como una especie de sala de espera prefabricada

en la cual se tiene que pasar aburridamente y ociosamente de una silla a otra, esperando que se abra la puerta del locutorio de Dios» (J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo,* trad, ital., Brescia, 1969, p. 90). Debe, más bien, autocomprenderse como escatología «crítica» y «productiva» bien consciente de que la creencia en un «Dios sin futuro» ha producido históricamente el ateísmo de aquellos que buscaban un «futuro sin Dios» (cfr. J. MOLTMANN, *Religione, rivoluzione e futuro,* trad, ital., Brescia, 1971, p. 186). En efecto, mientras «la fe cristiana eliminaba de su propia vida aquella esperanza futura que constituye su nervio y transfería el futuro a un más allá o a la eternidad... *la esperanza emigraba fuera de la Iglesia,* y bajo algún aspecto deformado, se revolvía siempre de nuevo contra ella» (J. MOLTMANN, *Teologia della speranza,* cit., p. 9; cursivas nuestras). En consecuencia, aun sin reducirse a esperanza puramente intra-mundana (y por ello a-tea), la esperanza ultra-mundana del cristianismo —que puede encontrar su cumplimiento sólo con la resurrección de los muertos— debe ser capaz de servir de estímulo a una confiada, y ejemplarmente comprometida, acción *en el* mundo.

Impedir la «emigración» de la esperanza fuera de la Iglesia, y, al mismo tiempo, volver a llevar al cristianismo y a la teología a su substancia *propia:* he aquí la tarea fundamental que la teología de la esperanza —en un contexto histórico de universal «esperar», como fue el de los años sesenta— se ha propuesto llevar a cabo en nuestro siglo.

998. MOLTMANN: EL DIOS DE LA PROMESA.

El autor gracias al cual el tema de la «esperanza» ha llegado a ser el fulcro de un «giro» decisivo de la teología es Jürgen Moltmann, uno de los representantes más ilustres y comprometidos de la teología mundial actual.

JÜRGEN MOLTMANN nació en Hamburgo en el año 1926. Prisionero de guerra, empezó sus estudios teológicos en el campo de concentración de Northon-Camp, en Gran Bretaña, prosiguiéndolos en Gotinga, donde se licenció en 1952. Después de haber desarrollado actividad pastoral en Brema y de obtener la plaza de historia de los dogmas y teología sistemática (1957), enseñó teología en la Escuela Superior de Wuppertal y, a continuación, en la Universidad de Bonn. De 1967 en adelante enseñó teología sistemática en la Universidad de Tubinga. Entre sus principales obras recordamos: *Teología de la esperanza* (1964), *Religión, revolución y futuro* (1969), *Sobre la alegría de la libertad y sobre el placer del juego* (1971), *Hombre. La antropología cristiana tras los conflictos del presente* (1971), *El Dios crucificado* (1972), *El experimento esperanza* (1974), *Teología política* (1974), *La iglesia en la fuerza del Espíritu* (1975). En

el decenio 1954-64 Moltmann se dedicó sobre todo a la profundización de problemáticas (la «perseverantia sanctorum») o de figuras (Pezel, Calvino, Bonhoeffer) de la historia de la teología, a las cuales dedicó una serie de escritos. En 1964 publicó *Teología de la esperanza,* que fue inmediatamente saludada como el manifiesto de una nueva teología. Hablando más tarde de este trabajo, y de su fortuna, Moltmann dirá: «el eco, que desde 1964, ha encontrado *Teología de la esperanza* no sólo en el "viejo mundo" de Europa, sino también en el nuevo mundo, en los países socialistas y por último hasta en Japón, ha sido una gran sorpresa. Esto no ha dependido tanto del libro cuanto de la atmósfera de la época. El tema, por así decirlo, estaba en el aire. Por esto la teología-de-la-esperanza no ha fundado ni siquiera una escuela, y esto me alegra, pero ha cambiado el clima de la reflexión teológica, y esto aún me alegra más. Por suerte he encontrado pocos discípulos e imitadores, pero muy unidos, que han empezado a mirar y a moverse en la misma dirección, partiendo cada uno de su puesto. Teólogos protestantes y católicos, pietistas y liberales, socialistas y teólogos de la desmitificación han acogido el tema y yo he aprendido de ellos» («Mirada retrospectiva personal sobre los últimos diez años», 1970, trad, ital., en R. GIBELLINI, *La teología de Jürgen Moltmann,* cit., p. 332).

Durante mucho tiempo, afirma Moltmann en la Introducción a su obra de 1964, la escatología ha sido entendida como una «doctrina de las cosas últimas», o sea como un discurso de acontecimientos que un día habrían hecho irrupción en el mundo y en la historia: el retorno de Cristo en gloria, el juicio universal y la venida del Reino, la resurrección de los muertos y la nueva creación de todas las cosas. Pero relegando estos acontecimientos «al último día», la teología tradicional ha acabado por privarlos de su significado normativo y crítico para los días que se viven ahora sobre la tierra: «Por eso, estas doctrinas sobre las cosas últimas, constituían los estériles capítulos finales de la dogmática cristiana; eran como un apéndice inorgánico convertido en apócrifo e irrelevante» *(Teología della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana,* cit., p. 9). En realidad, insiste nuestro autor, la escatología no es *uno* de los componentes del cristianismo, sino que es su esencia o nota *dominante,* capaz de abarcar en sí, en su apertura angular, *todos* los datos de la fe: «El cristianismo es escatología desde el principio hasta el fin, y no solamente un apéndice: es esperanza, es orientación y movimiento hacia adelante» *(TS.,* p. 10). En efecto, la esperanza se conecta directamente con la resurrección del Cristo crucificado, o sea con el acontecimiento en el cual se cruzan todos los misterios de la salvación: «El cristianismo se mantiene o cae con la realidad de la resurrección de Jesús de entre los muertos por obra de Dios... Una fe cristiana que no sea fe en la resurrección no puede, por lo tanto, decirse ni cristia-

na ni fe» *(TS.,* p. 170). Es más, la conexión entre el concepto de esperanza y el de resurrección es tan estrecha que el libro de nuestro autor, como ha observado Wolf-Dieter Marsch, habría podido titularse «teología de la resurrección», por más que este título habría sido menos sugestivo y menos nuevo («Editorial» en AÁ. Vv. *Dibattito sulla "teologia della speranza" di Jürgen Moltmann,* trad, ital., Brescia, 1973, ps. 15-16).

Suponiendo que el *horizonte* adecuado del discurso sobre Dios es el horizonte Mesiánico y escatológico; resulta evidente, según nuestro autor, que la teología cristiana tiene un único problema verdadero: el problema de la esperanza y del futuro *(TS.,* p. 10). Tanto es así que al principio normativo de la teología clásica, «fides quarens intellectum — credo ut intelligam», le sigue ahora la fórmula «spes quaerens intellectum — spero ut intelligam» *(TS.,* p. 26) y la interpretación de la teología como «docta spes» (*TS.,* p. 29). Fe y esperanza aparecen por lo tanto *inseparablemente* unidas. Para evidenciar este dato, nuestro autor utiliza una expresión fundamentalmente blochiana y materialmente calviniana: «en la vida cristiana la prioridad pertenece a la fe, pero la primacía a la esperanza» *(TS.,* p. 14; cfr. R.GIBELLINI,ob. cit., ps. 80 y sgs.). En efecto, comenta nuestro autor, sin la fe en Cristo y en el hecho de la resurrección (que diferencia la escatología de la utopía), la esperanza sería una fantasía suspendida en el aire, mientras que la fe sin esperanza sería tibia y estaría destinada a morir *(TS.,* p. 14).

La naturaleza escatológica del cristianismo está acompañada de una *nueva* visión de lo divino. Más que manifestación o epifanía (theós epiphanés) el Dios cristiano es *Promesa y* su tiempo propio no es el pasado o el presente, sino el futuro. Dios es «la Potencia del futuro», esto es, un Ser «que no podemos tener en nosotros o sobre nosotros, sino siempre solamente delante de nosotros; que nos sale al encuentro mediante sus promesas de darnos un futuro y que precisamente por esto no podemos nunca "tener" sino solamente esperar en una esperanza activa» *(TS.,* p. 10). Pero sin embargo, después de la helenización del cristianismo y su aprisionamiento en categorías metafísicas, esta visión futurística de Dios se perdió. En efecto la teología, cogida por el entusismo del cumplimiento *(Enthusiasmus der Erfllung)* acabó por evidenciar el elemento epifánico de la fe, en detrimiento del escatológico, y por substituir el Dios bíblico de la esperanza por el Absoluto estático e inmutable de la filosofía. Después de esta indebida grecización, el concepto parmenídeo del ser «penetró profundamente en la teología cristiana» *(TS.,* p. 22) y JHWH, el Dios que posee «el futuro como característica esencial (Bloch) acabó por asumir el aspecto del *totum simil* de eleática memoria. En realidad, protesta Moltmann, el Dios de los cristianos no es el eterno presente de la ontología clásica, sino el futuro de salvación del hombre y del mundo.

Si se prescinde de la *Introducción* (de la cual hemos mencionado los motivos de fondo) y del primer capítulo (que es un análisis histórico-crítico de las distintas interpretaciones teológicas del carácter escatológico de la revelación cristiana — de Weiss a Pannenberg) *Theologie der Hoffnung,* como ha notado Hans-Georg Geyer (cfr. AA. Vv. *Dibattito,* etc., cit., p. 79), se puede subdividir en dos grandes secciones. La primera (caps. II y III) ofrece *una fundamentación* de la escatología cristiana, la segunda (caps. IV y V) se ocupa de las consecuencias de la misma. Moltmann basa la escatología cristiana, y por lo tanto la teología de la esperanza, en la Biblia, mostrando sus raíces sea en el Antiguo Testamento (cap. II) sea en el Nuevo (cap. III). En su interpretación del Antiguo Testamento, Moltmann recibe principalmente la influencia de Gerhard von Rad (1901-71) y de Bloch —dos estudiosos que han visto el núcleo de la experiencia veterotestamentaria en los símbolos del *éxodo* y del *Reino, y* que han interpretado la Biblia como el libro que llama a los hombres a «levantar las tiendas» y a ponerse en camino hacia el país de «detrás del horizonte», o sea hacia el reino futuro de la salvación. En efecto, nuestro autor cree que la historia de Israel es la historia de una «palabra de promesa», que inicialmente parece referirse solamente al pueblo elegido, pero que al fin consigue abrazar a *todas* las gentes y tomar la forma de una victoria sobre la muerte: «La universalización de la promesa alcanza su éschaton en la promesa del gobierno de Yahvé sobre todos los pueblos. La intensificación de la promesa se mueve hacia la realidad escatológica mediante la negación de la muerte» *(TS.,* ps. 133-34; en el texto originario el pasaje está en cursivas).

Pasando al análisis del Nuevo Testamento, Moltmann quiere demostrar que también tiene carácter substancialmente «promisorio». En efecto, el cristianismo no es tanto cumplimiento de promesas, cuanto más bien validación *(bebaiosis)* de las promesas anteriores y *promesas en sí mismo:* una «promissio inquieta» destinada a no encontrar reposo más que en la resurrección de los muertos y en la nueva creación.

999. MOLTMANN: ESPERANZA Y MISIÓN.

Si la primera parte de *Theologie der Hoffnung,* que sanciona bíblicamente la escatología, está basada en la categoría de «promesa», la segunda, que deduce los *efectos* de la escatología cristiana (cap. IV y V), está basada en la categoría de «misión». Moltamnn insiste en la relación existente entre estos dos conceptos: «La *pro-missio* del Reino es el fundamento de la *missio* del amor por el mundo» *(TS.,* p. 229), *«la promissio* del futuro universal conduce necesariamente a la *missio* universal de la comunidad hacia todos los pueblos» (TS., ps. 229-30).

En el capítulo cuarto, nuestro autor, delinea las relaciones entre escatología e historia. Denunciando la bancarrota de las diferentes filosofías de la historia de la edad moderna, afirma que sólo la escatología cristiana, la cual mantiene el devenir en el horizonte de lo nuevo y de la esperanza, es capaz de evidenciar correctamente la historicidad de la historia y garantizar una comprensión adecuada de ella. En efecto, sólo con el cristianismo «En el puesto de una metafísica universal de la historia» se pondría, en la esperanza del Reino, «una misión que tiene como meta el universal futuro aún no presente» *(TS.,* p. 277). El quinto y último capítulo de *Theologie der Hoffnung* estudia cuál debe ser, en la sociedad contemporánea, la forma concreta de una esperanza escatológica cristiana viva. En la sociedad moderna de tipo industrial-liberal, observa Moltmann, el cristianismo ha perdido definitivamente el rol de «religión de sociedad», de *cultus publicus,* que había tenido desde los tiempos de Constantino. En efecto, en el mundo moderno, caracterizado políticamente por la existencia de un Estado neutral en materia de religión y cualificado socialmente por una especie de hegeliano «sistema de las necesidades», la religión ha perdido la antigua función *civil* y se ha reducido a simple cultus *privatus.*

Sin embargo, aunque excluida del «centro integrador» de la sociedad contemporánea y despojada de la misión de representar «el más alto fin de la sociedad», la religión no está en absoluto «liquidada». Es más, le son dados otros roles, en los cuales «no tiene nada que ver con el *finis principalis* de la sociedad moderna, pero puede ejercer dialécticamente funciones de consuelo con respecto a los hombres que deben vivir en esta sociedad moderna» *(TS.,* p. 320). Tales funciones de consuelo son fundamentalmente tres. La primera es la del cristianismo como «culto de la nueva subjetividad». Con esta expresión nuestro autor pretende aludir al hecho de que la sociedad actual tiende a confiar a la religión «la salvación y la protección de la esfera humana personal, individual y privada» *(TS.,* p. 320). La segunda es la de la religión como «culto de la fraternidad humana» *(TS.,* p. 326), o sea del cristianismo como conjunto de «comunidades» capaces de formar un escudo contra la «sociedad» anónima e inhumana de las megalópolis industriales: «En este espacio no preformado, no organizado y no público, dejado libre por la sociedad industrial, se difunden círculos, las sectas, las asociaciones de todo tipo. En este espacio también los grupos y los círculos cristianos pueden llegar a ser una especie de Arca de Noé para los hombres socialmente marginados» *(TS.,* p. 329).

Un tercer rol es el de la religión «como culto de la institución». Remitiéndose a los estudios antropológicos de A, Gehlen, Moltmann muestra cómo la institucionalización de la vida pública y social nace de la permanente necesidad de seguridad del hombre, el cual, en la historia, adquie-

re conciencia de sí como de un ser en peligro, y por lo tanto «se mueve para suprimir la historicidad de su propia historia» y para descargar en los otros la responsabilidad y la angustia de sus propias decisiones. En este ámbito, la Iglesia es vista como la garantía máxima de la seguridad de la vida en general: «La institución de las iglesias opera como si fuera una institución suprema que supera la seguridad institucional de la vida, y de la cual esperamos seguridad contra los supremos miedos de la existencia» *(TS.,* p. 332). Moltmann rechaza en bloque estas tres funciones sociales de «consuelo» ejercidas por la religión contemporánea. En efecto, aunque no exista con miras a una «eclesiasticización del mundo» (*TS.,* p. 337), la cristianidad no existe tampoco al objeto de una «estabilización institucional» de la sociedad, puesto que el Evangelio no implica «conformismo de la cristianidad con el ambiente circundante» *(TS.,* p. 37, sino conflicto con las cosas «socialmente obvias» — en base al principio, ya mencionado en la *Introducción,* según el cual la fe «no hace tranquilo al hombre sino inquieto, no paciente sino impaciente. Ella no calma el *cor inquietum* sino que ella misma es este *cor inquietum* en el hombre. Quien confía en Cristo no se adapta a la realidad tal como es sino que empieza a sufrirla y a contradecirla. Paz con Dios significa discordia con el mundo, puesto que el estímulo del futuro prometido incide inexorablemente en la carne de toda realidad presente incumplida» *(TS.,* p. 15).

Desarrollando una reflexión sobre la misión específica de la cristianidad —que en muchos aspectos se inspira en la teología neerlandesa del apostolado de A. van Ruler— nuestro autor sostiene que la comunidad cristiana no vive consigo misma y para sí misma, sino con miras al venidero reino de Dios. En efecto, ella se alimenta de la palabra de Dios, pero «la palabra, en cuanto promesa de un futuro escatológico y universal, indica alguna cosa que la supera, indica adelante a las cosas vivientes, e indica alrededor, hacia el amplio mundo, hacia el cual las cosas venideras están en efecto viviendo» *(TS.,* p. 334). En cuanto fundada sobre *la promissio,* la cristianidad es, por lo tanto, *missio* por excelencia, entendiendo en efecto con ésta, «la esperanza de la fe en la acción» (cfr. *Des Ziel der Mission,* en «Evangelische Mission-Zeitschrift» 1/1965, p. 1). En otras palabras, tener fe, desde el punto de vista de Moltmann, «significa esperar aquellas realidades abiertas de la resurrección y esperar una esperanza capaz de anticiparlas y de hacer que estén presentes» (AA. Vv., *La teologia contemporánea,* cit., p. 259), en cuanto el envío misionero no comporta solamente la difusión de la fe y de la esperanza, sino también una «transformación histórica de la vida» *(TS.,* p. 338), en vista «de la paz venidera, de la libertad y dignidad venideras del hombre» *(TS.,* p. 336). Todo esto implica naturalmente, por parte de la cristianidad actual, una *ruptura* explícita con el ambiente circundante, y su

configuración en términos de «comunidad del éxodo» capaz de servir de conciencia crítica del mundo. Solamente de este modo, la cristianidad, bien consciente de ser «Iglesia de Dios» en cuanto «Iglesia del mundo» *(TS.,* p. 336), aparecerá de verdad al servicio de la salvación de los hombres y será como «una flecha lanzada en el mundo para indicar el futuro» *(TS.,* p. 337).

El volumen de Moltmann, traducido bien pronto a los principales idiomas del mundo, ha dado origen a un amplio debate, que, por lo menos inicialmente, ha interesado sobre todo al área cultural de lengua alemana, holandesa y checoslovaca (cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., p. 123 y sgs.). Lo esencial de este debate ha sido recogido en el ya mencionado volumen *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann*, que contiene también un ensayo de respuesta de nuestro autor. Como demuestra este *dossier*, la teología escatológica, paralelamente a los consensos y a los entusiasmos suscitados, ha caído «bajo el tiro cruzado de frentes contrapuestos», que lo han acusado por ejemplo de haber subrayado demasiado el aspecto escatológico de la fe (en detrimiento del epifánico), de haber mirado demasiado al futuro (en detrimiento del presente y del pasado), de haber insistido demasiado en el concepto genérico de «cristianidad» (en detrimiento del más circunscrito de Iglesia), etc. En particular, por lo que se refiere al quinto libro, Moltmann ha sido inculpado de ser «nebuloso» y «abstracto», y de contentarse con estériles «generalidades programáticas». Por ejemplo, Hans-Georg Geyer, escribe que «donde hay necesidad de análisis detallado e intenso, hay en cambio, el peligro de que aparezca una pura línea conceptual» *(Dibattito,* etc., cit., p. 96). Análogamente, Hendrikus Berkhof, después de haberse preguntado «¿Qué significa nuestro estar-en-camino en las cuestiones sociales y políticas de nuestra época?» declara que «sobre estos puntos Moltmann no es en absoluto concreto» *(Ib.,* p. 237).

Aun habiendo contestado a esta lluvia de objeciones de modo sutil y brillante —sosteniendo por ejemplo que la importancia dada al futuro y la presente elefantiasis de la dimensión escatológica no implican en absoluto una puesta entre paréntesis del pasado y del presente, sino solamente una *distinta* interpretación de éstos— Moltmann ha sentido, con todo, la exigencia de volver a pensar en clave más *concreta* el entero discurso de la teología de la esperanza. Tanto es así que la mayor parte de los ensayos posteriores de nuestro autor «expresan el intento de hacer determinada la negación y de analizar con concreción las acciones de la esperanza» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 147). De este modo, nuestro autor ha acabado por mostrarse cada vez más atento al momento práctico-histórico de la esperanza cristiana y por converger objetivamente con la «teología política» delineada por el católico Metz (§§1002-1004). Sin embargo, después de un período de profundizaciones antropológicas *(Hom-*

bre. Antropología cristiana tras los conflictos del presente, 1971) y después de un experimento de teología lúdica *(Sobre el juego,* 1971), Moltmann —paralelamente a las investigaciones de teología política, entendida como «praxis de la esperanza»— ha ido orientándose hacia la elaboración de aquella «teología de la cruz» que representa su segunda gran contribución a la teología actual (§§1013-1014).

1000. PANNENBERG: HISTORIA Y REVELACIÓN.

También está vinculada, por lo menos en parte, a la teología de la esperanza, la obra de Pannenberg, otra de las figuras más famosas de la teología protestante actual y de la ecumene cristiana de nuestro siglo.

WOLFHART PANNENBERG nació en el año 1928 en Stettino. Estudió filosofía y teología en Berlín, Gotinga, Basilea y Heidelberg. Su actividad teológica se inicia en 1953, con la licenciatura en teología en Heidelberg, y continúa durante muchos años de ensañanza, antes en la misma Heidelberg, después en Wuppertal, Maguncia y finalmente en Munich — donde, a partir del año 1968, enseñó teología sistemática y dirigió el Instituto ecuménico de la Facultad teológica evangélica. Entre sus principales obras recordamos: *Revelación como historia* (1961), *Que cosa es el hombre* (1962), *Cristología. Conceptos fundamentales* (1964), *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (1967), *La teología y el Reino de Dios* (1969), *El credo y la fe en el hombre de hoy* (1972), *Cristianismo y mito* (1972), *Epistemología y teología* (1973).

Según Pannenberg, el interrogante suscitado por Bonhoeffer sobre la posibilidad de ser *a un tiempo* cristianos y hombres modernos («Wie er zugleich Christ und neuzeitlicher Mensch sein Kann») representa el problema de fondo del creyente de hoy y el hilo conductor de toda investigación teológica actual (cfr. *Reformation zwischen gestern und margen,* Gütersloh, 1969, p. 22). El «ser-modernos», para Pannenberg, significa saber acoger en toda su plenitud la batalla iluminística contra el principio de autoridad en *todos* los campos, incluido el de la fe: «nosotros debemos aprender una vez más la lección, que los siglos a partir del inicio del iluminismo han deletreado con su lucha contra el pensamiento autoritario en el cristianismo y por la utilización adulta del propio saber» *(Ib.,* p. 8). En efecto, según Pannenberg, como observa Mauricio Pagano, es autoritaria «toda pretensión que quiera hacer aceptar al hombre una noticia no controlable racionalmente, basando su valor en la autoridad de la fuente que la ha transmitido» olvidando que el hombre, mayor de edad, «afirma y realiza su dignidad de hombre precisamente sometiendo a la honesta crítica de su razón toda pretensión de verdad» *(Lessico dei teologi del secólo XX,* cit., voz «Pannenberg», p. 794). En

otros términos, «para nuestro teólogo el iluminismo ha representado un punto de no retorno para la cultura; ha lanzado un desafío a todo pensamiento pre-moderno que se presente aún con planteamientos autoriales, desafío que una teología moderna, post-iluminística tiene la misión de recoger» (R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia, 1980, p. 280). Tanto es así que el estudioso de Stettino, en polémica con los teólogos de la palabra, sostiene que «la crítica racional del iluminismo y de sus herederos respecto a la tradición cristiana debe ser *acogida positivamente* por la teología para poder ser *superada*» *(Rivelazione come storia*, trad, ital., Bolonia, 1969, *Apéndice* a la 2ª edic., p. 230; cursivas nuestras).

El proyecto pannenbergiano de una teología anti-autorial, conceptualemente (y no sólo cronológicamente) post-iluminística, presupone una constante interrelación entre filosofía y teología. En efecto, nuestro autor, aunque ya no considera practicable la vieja teología natural, se niega a expulsar de la teología la dimensión filosófica y crítica. Es más, la obra de Pannenberg, globalmente considerada, se presenta como «un amplio y sistemático intento —moderno, post-iluminístico— de refundación *(Neubegründung)* de la teología cristiana, con miras a una reconciliación entre fe cristiana y razón crítica» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 284). Un intento del cual el encuentro-choque con la filosofía resulta un componente esencial e ineludible, con el fin de evitar aquella «deletérea» metodología subjetivística en virtud de la cual «los contenidos de la fe son tomados en consideración sólo a partir de la decisión de la fe y por lo tanto son comprensibles y convincentes sólo por la fe» *(Glaube und Wirklichkeit*, Munich, 1975, Worwort, ps. 8-9).

El pensamiento de Pannenberg se ha desarrollado en estrecha conexión con el llamado «Círculo de Heidelberg» *(Heidelberg Kreis)* del cual él ha sido el mayor representante. La importancia *de* este Círculo, en el ámbito de la teología alemana contemporánea, es ya indiscutible. Como escribe James Robinson, «es el primero en sobresalir de la generación alemana que, nacida bastantes años después de la primera guerra mundial, creció en la época de la subida del Tercer Reich, de la segunda guerra mundial y de la caída de 1945, y alcanzó su madurez en la *Bundesrepublik.* Es también la primera escuela teológica alemana de los tiempos recientes, que no es de un modo u otro un desarrollo de la teología dialéctica de los años 20» *(Theologie als Gestichte*, Zurich-Stuttgart, 1967, p. 25). En efecto, con esta escuela, que Pannenberg presenta como un «círculo de trabajo» *(Arbeitskreis)* abierto a la discusión y a la investigación *colectiva*, «se opera en el campo de la teología evangélica un giro, que conduce a la superación de una época que había estado dominada por las teologías de Barth y de Bultmann, y lleva a una recuperación de la dimensión histórica y escatológico-futúrica de la fe cristiana» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 28).

Como lo demuestra el título del volumen-manifiesto del grupo (firmado además de Pannenberg, por Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff y Ulrich Wilckens) la tesis fundamental del «Heildelberger Kreis» es el concepto de la revelación como historia *(Offenbarung als Geschichte),* La nueva orientación teológica encuentra su primer esbozo teórico y polémico en el artículo pannenbergiano de 1959 *Advenimiento de salvación e historia:* «La historia es el horizonte más amplio dentro del que la teología cristiana se mueve. Todos los problemas y las soluciones teológicas encuentran su sentido sólo en el contexto de la historia de Dios con la humanidad y, a través de ésta, con la entera creación... Estas premisas, que están en la base de la teología cristiana, deben ser hoy defendidas, dentro del pensamiento teológico, de una crítica que llega desde dos vertientes: la filosofía existencial de Bultmann y Gogarten, que disuelve la historia en la historicidad de la existencia, y la tesis del carácter suprahistórico del genuino contenido de la fe, como ha sido delineada en la tradición histórico-salvífica de Martin Káhler. La suposición de un núcleo suprahistórico de la historia, y por lo tanto la diferenciación histórico-salvífica de la *histoire,* estaba ya presente en Hofmann, pero fue vigorosamente retomada sobre todo por Barth, el cual interpreta la encarnación en términos de "historia origianaria". Esta perspectiva, como por lo demás también aquella que reduce la historia a historicidad, desemboca inevitablemente en una devaluación de la historia verdadera.

Dos años después de *Advenimentos de salvación e historia,* Pannenberg aclara y sistematiza su punto de vista en el ya mencionado volumen colectivo *Revelación como Historia* (1961) enunciando en siete tesis la nueva propuesta teológica. En la primera tesis, contestando la idea de una autorrevelación inmediata de Dios a través de la palabra, Pannenberg declara que «la autorrevelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no ha sucedido directamente —por ejemplo a la manera de una teofonía—, sino indirectamente, a través de las gestas históricas de Dios» (ob. cit., p. 163; en el texto originario «las tesis» son enunciadas en cursivas). La segunda tesis afirma que «la revelación no tiene lugar al principio sino al final de la historia revelada» *(Ib.,* p. 169), o sea en la *totalidad* del curso histórico. La tercera tesis sostiene que «a diferencia de particulares apariciones de la divinidad, la historia-revelación *(Geschichtsoffenbarung)* está abierta a todos los que tengan ojos para ver. Tiene carácter universal *(Ib.,* p. 173). En otros términos, la verdad revelada, en virtud de su carácter histórico, no es «un asunto de capillas» *(Ib.,* p. 176), en cuanto la revelación del Dios de la Biblia se muestra «a todas las miradas, en todas las naciones; no es un conocimiento esotérico reservado solamente a unos pocos» *(Ib.,* p. 190). Esta reivindicación del carácter histórico-universal está acompañada de una enésima toma de posición contra Barth y Bultmann: «La predicación no puede decir: la

cosa es dudosa; primero tienes que hacer el salto hacia la fe, para estar seguro. Si fuera así, sería necesario dejar de ser teólogos y cristianos. La predicación debe decir: la cosa es sin duda cierta, por esto puedes arriesgarlo todo — tu confanza, tu vida, tu futuro» *(Ib.,* ps. 177-78). La cuarta tesis afirma que la revelación universal de la divinidad de Dios no se ha realizado aún en la historia de Israel, sino solamente en la suerte de Jesucristo «en cuanto allí se realiza anticipadamente el fin de todos los acontecimientos» *(Ib.,* p. 179). La quinta tesis confirma la conexión del evento Cristo con la historia de Israel, y por lo tanto la estrecha relación entre Antiguo y nuevo Testamento *(Ib.,* p. 185).

La sexta tesis argumenta que «en el desarrollo de concepciones extrajudaicas de la revelación en las iglesias cristianas de origen pagano, se expresa la universalidad de la automanifestación escatológica de Dios en la suerte de Jesús» *(Ib.,* p. 189), en cuanto «la asimilación de la gnosis por parte de la primitiva teología cristiana... tiene de hecho la función de hacer ver que el Dios que ha resucitado a Jesús es el dios no solamente de los hebreos, sino también de los gentiles» *(Ib.,* p. 191). La séptima tesis proclama que en relación con los acontecimientos de la historia, que son los únicos medios de revelación, la palabra puede asumir una triple función: la palabra predice los hechos (palabra de Dios *como promesa);* la palabra prescribe aquello que se hace (palabra de Dios como *directiva);* la palabra se refiere a los hechos y los proclama (palabra de Dios como *relación y Kérigma).* La palabra se entrelaza así con los hechos «pero ya no añade nada a la venida de Dios. Los acontecimientos, en los cuales Dios ha mostrado su divinidad, son evidentes por ellos mismos en el ámbito de su contexto histórico» *(Ib.,* p. 194; cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., ps. 52-53). Con esta última tesis Pannenberg quiere pues demostrar cómo la revelación, aun siendo una realidad primariamente histórica, y por lo tanto transverbal, no está compuesta por hechos desnudos, sino por acontecimientos que reciben significado sólo en relación con una tradición, esto es, con un bien determinado horizonte lingüístico-verbal: «Los acontecimientos de la historia hablan su lenguaje, el lenguaje de los hechos; pero este lenguaje sólo se puede oír en el contexto y en el ámbito de la tradición y de la espera en el cual suceden los hechos» *(Ib.,* p. 192); «la historia nunca está constituida por los llamados *bruta facía...* la historia también es siempre "historia de la tradición" *(Überlieferungsgeschichte» (Ib.).*

De estas siete tesis, la central y resolutoria, que está en la base de toda teología (y filosofar) de Pannenberg, es la cuarta. Él mismo escribe que se trata «del punto más importante de la nueva concepción del concepto de revelación propuesta por nosotros» *(Ib.,* p. 239, *Apéndice).* Para entender adecuadamente el alcance filosófico, y no sólo teológico, de esta doctrina, es necesario tener presente que para Pannenberg, como para

Dilthey (al cual él se remite explícitamente), todo suceso tiene su significado definitivo solamente en el *todo* al cual pertenece, o sea, por cuanto se refiere a los acontecimientos, en la *historia universal.* Pero ¿cómo es posible captar la globalidad de la historia, si nosotros conocemos sólo *una* parte, la pasada y la presente, y si ella está por principio abierta al futuro? Nuestro autor cita las palabras de Dilthey: «Sería necesario esperar al fin del curso de nuestra vida, a la hora de nuestra muerte, para poder abarcar con la mirada aquel conjunto que nos permita individuar también el nexo que liga todas sus partes. Habría que esperar al fin de la historia para tener todo el material necesario para determinar su significado» *(Werke,* VII, p. 233). En otros términos, si para captar el sentido de los acontecimientos es necesario mirar al final de la historia, puesto que ésta aún no ha sido dada, parece excluida la posibilidad misma de un saber *histórico fundamentado.* El idealismo alemán ha tratado de superar el obstáculo suponiendo que la historia es dada a priori, en su concepto. Pero este método ha acabado por poner entre paréntesis la estructural apertura y contingencia de la historia. De esto deriva precisamente la grandeza y la miseria de Hegel, que nuestro autor define como «Mi más importante maestro de filosofía» y del cual hereda sobre todo, aunque dándole una distinta interpretación, la categoría de *totalidad* (cfr., a este propósito, las observaciones de M. Pagano en *Storia ed escatologia nel pensiero de W. Pannenberg,* Milán, 1973, ps. 85-102 y 188-94).

Según Pannenberg el único modo de resolver el problema del acceso a la totalidad de la historia sin caer en las aporías del idealismo y del hegelismo, es ver en Cristo la «prolepsis» o la «anticipación» del cumplimiento de la historia. En otras palabras, desarrollando de un modo original el concepto heideggeriano de *Vorlaufen* (del cual el autor de *Ser y Tiempo* había hablado a propósito de la muerte y de la posibilidad de «ser-un-todo» por parte del Estar) Pannenberg hace de Cristo la preaparición de lo definitivo, esto es, la prolepsis, *en la* historia, del fin de la historia, y por lo tanto la clave de la comprensión del sentido *global* de la historia misma. En efecto, lo que le ha pasado a Jesús —con la resurrección de los muertos— es aquello que sucederá a todos en el fin de los tiempos: «el fin del mundo realizará simplemente a escala cósmica aquello que ya le sucedió a Jesús» *(Rivelazione come storia,* cit., p. 182, «la resurrección del cricificado es autorrevelación escatológica de Dios» *(Ib.,* p. 183). Pannenberg está persuadido de que esta doctrina, que él contrapone a la perspectiva antitotalizante de Gadamer (§983), permite salvaguardar, al mismo tiempo, la naturaleza no-conclusa del proceso histórico y el carácter absoluto de la historia de Cristo: «El carácter proléptico del destino de Jesús justifica... el hecho de que el futuro siga estando aún abierto para nosotros, a pesar de que Jesús sea la revelación *definitiva* del Dios de Israel, Dios de todos los hombres» («Che

cos'e la veritá?, en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., p. 248; cursivas nuestras).

Las *tesis* de Pannenberg han provocado un amplio debate entre los estudiosos, en el cual han intervenido teólogos y filósofos de distinta orientación (para un documentado examen a este propósito cfr. R. GIBELLINl, ob. cit., ps. 55-106). Nuestro autor ha replicado a las críticas en varias ocasiones, deteniéndose sobre todo sobre el rol de la palabra en el hecho revelador y sobre el carácter de definitividad (por más que en su prolepticidad) de la suerte de Cristo. Además del modelo de Cristo como «prolepsis del fin» él ha insistido, en efecto, sobre el modelo de Cristo como «epílogo escatológico de la historia», señalando en el Nazareno el acontecimiento que recapitula *(Zusammenfassung) y* redime a todos los otros: «ahora yo veo también la peculiaridad de la historia de Jesús, que basa su definitividad como revelación de Dios, en el hecho de que también ésta ha sido un acontecimiento que en su conjunto unifica y reconcilia todo otro acontecimiento» *(Stellungsnahme zur Diskussion,* en *Theologie als Gestchichte* Zurich-Stuttgart, 1967, p. 307). Al mismo tiempo, Pannenberg ha ido acentuando el hecho de que *toda* la historia, si se considera a la luz de Cristo, posee un significado revelador y salvífico. De ahí la polémica contra aquellas posiciones (por ejemplo de Cullmann y, en parte, de Rahner) que, a su juicio, tienden a relegar el evento histórico-salvífico en una especie de «sección» o de «gueto» de la historia universal.

La doctrina de la «revelación como historia», de la cual hemos recordado los puntos principales, representa el esqueleto teórico general de todos los escritos teológicos de Pannenberg, en particular de la *Crsitología* (1964), que concretiza metodológicamente sus principios y directrices (J. M. Robinson habla de «ejecución historiográfica»), insistiendo en una «cristología desde abajo» que parte del terreno concreto de la historia.

1001. PANNENBERG: HOMBRE, DIOS Y ESPERANZA

Junto a la doctrina de la revelación y de la historia, otro de los núcleos centrales —y filosóficamente más importantes— de la teología de Pannenberg es la antropología.

El texto base de la meditación pannenbergiana sobre el hombre es *Was ist der Mensch?* (1962), aunque el interés por el tema antropológico está presente en *todo* el arco de su obra, hasta los últimos escritos. Pannenberg parte de la constatación de la importancia actual de la antropología y de la distinta imagen del hombre elaborada por la época moderna. La metafísica clásica había asignado al hombre un puesto bien definidp en

el orden del Todo, considerándolo como un microcosmos, esto es, como un universo en pequeño. De este modo, al hombre se le comprendía a partir del mundo y se le destinaba a reproducir en sí la estructura del cosmos. En cambio, el individuo contemporáneo «ya no quiere estar insertado en un orden del mundo o de la naturaleza, sino que quiere ser el señor del mundo» *(Che cos'e l'uomo? L 'antropología contemporánea alla luce della teologia,* trad, ital., Brescia, 1974, p. 9), «el mundo ya no es la casa del hombre, sino que es simplemente el material para su actividad transformadora» *(Ib.,* p. 10). Para describir el específico modo de ser del hombre en el mundo, Pannenberg recurre al cancepto de *Weltoffenheit.* Con este término antropológico —introducido por Max Scheier y utilizado por Adolf Portmann y Arnold Gehlen— se quiere subrayar el hecho de que el hombre, a diferencia del animal, no está vinculado al ambiente *(umwelgehunden),* sino que está constitutivamente «abierto al mundo» en cuanto «puede tener experiencias siempre nuevas» y responder a la realidad percibida de formas «casi ilimitadas» *(Ib.,* p. 13).

Sin embargo, argumenta nuestro autor, el salto humano hacia el mundo no significa *solamente* apertura «hacia experiencias frescas» *(Ib.,* p. 15), sino también apertura *más allá* del mundo *(über die Welt hinaus).* En otras palabras, el hombre, según Pannenberg, se encuentra en un estado de *Selbsttranszendenz}* (auto-transcendencia) y tensión radical, que lo proyectan, más allá de todo límite, hacia lo ilimitado — y por lo tanto hacia Dios: «La palabra de Dios sólo puede ser utilizada sensatamente si indica a Aquel que está frente a la ilimitada necesidad humana de tener un punto de apoyo» *(Ib.,* p. 19); «Aquello que para los animales es el ambiente, para el hombre es Dios: meta donde cada esfuerzo suyo puede encontrar satisfacciones y donde su destino se cumple» *(Ib.,* p. 21). Estar abiertos al mundo significa pues, en substancia, según Pannenberg, estar abiertos a Dios: «Darum bednetet Weltoffenheit im Kern Gottoffenheit» (*Was íst derMensch? Die antropologie der Gegenwart im Lichte der theologie,* Gotinga, 1962, III ed., 1968, p. 40; cfr. trad, ital., cit., página 59).

De todo esto derivan algunas consecuencias base. Ante todo la transcendencia de la cual habla nuestro autor no se configura com un transcender sin objeto (al modo de Bloch y de Sartre), sino como una actividad que remite a un misterioso Fundamento infinito capaz de completar « la deficiencia ontológica del hombre y que sirve de incitación a la búsqueda (cfr. «La questione su Dio», en *Questioni fondamentali di teologia sistemática,* cit., p. 415 y sgs.). En segundo lugar, el hecho de que la apertura al mundo remita a la apertura a Dios *(Gottoffenheit)* no implica ciertamente un desconocimiento de la *Weltoffeneit* en favor de un «alejamiento ascético del mundo» *(Che cosa e l'uomo,* cit., p. 23), sino una asunción de la *Gottoffenheit* a principio propulsor de la propia *Wel-*

toffenheit: «La apertura ilimitada al mundo deriva sólo del destino del hombre más allá del mundo» *(Ib.,* p. 20). En otros términos, para Pannenberg, «remitirnos a Dios no deshumaniza nuestra vida, ni la aliena del mundo, sino que más bien garantiza su realización en aquello que tiene de más auténticamente humano y en su originaria unión con el mundo» (M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg,* cit., p. 45). En tercer lugar, la apertura al mundo y a Dios, observa Pannenberg, es sólo uno de los polos del ser-hombre del hombre; el otro polo es el encerrarse del yo en sí mismo *(Ichhaftigkeit):* «Toda la vida humana está centrada sobre esta tensión entre egocentrismo y apertura al mundo» *(Che cosa é l'uomo,* cit., p. 61), esto es, sobre la tensión bipolar entre «centridad» y «excentridad», entre el encerrarse en sí mismo y la apertura de sí a lo otro. Obviamente, del egocentrismo se pasa fácilmente a aquella degeneración patológica suya que es el egoísmo — raíz de todo pecado.

En cuanto capacidad de transcender cualquier situación dada, la *Weltoffenheit* comporta una apertura constitutiva al mundo y al futuro *(Offenheit für die Zukunfí).* Pero puesto que el futuro es por definición imprevisible, el hombre, para no quedar paralizado por la angustia Kierkegaardiana, tiene necesidad de confiar en la realidad: «Sin esta confianza no es posible vivir» *(Ib.,* p. 35). Por lo cual nuestra existencia es siempre un *vivir en la esperanza.* Esta última no se detiene ni siquiera ante la muerte. Es más, gracias a ella, la apertura al mundo llega a ser apertura más allá de la muerte *(Offenheit über den Tod hinaus),* en cuanto «así como está llevado por su apertura al mundo a pensar en Dios que está ante él, más allá del mundo, el hombre está igualmente obligado a pensar también en una vida más allá de la muerte» *(Ib.,* p. 50). Manifestaciones de esta esperanza en una existencia «post-mortem» son las diversas filosofías y religiones del mundo. En nuestra tradición occidental existen, a este respecto, dos principales corrientes de pensamiento: la teoría griega de la inmortalidad del alma y la creencia en la resurrección de los muertos — una idea, esta última, que desde los persas pasó a los judíos y, a través de estos, al cristianismo y al islamismo *(Ib.,* p. 55). La primera, en virtud del presupuesto de un alma *separada* del cuerpo, choca contra la orientación básica de la antropología moderna, que ve en el hombre una estructura *unitaria.* La segunda, en cambio, presuponiendo «una reanudación de la vida en cierto modo corpórea» se combina mejor con el aparato conceptual de la antropología actual *(Ib.).*

Estos apuntes antropológicos sobre el tema de la esperanza han sido retomados y desarrollados en *Der Gott der Hoffnung,* un breve pero fundamental escrito de 1965 (publicado originariamente en una miscelánea en homenaje a Ernst Bloch) que representa el documento más significativo de la adhesión de Pannenberg a la teología de la esperanza. Nuestro

teólogo reconoce abiertamente los méritos del filósofo marxista: «La teología cristiana quizás un día dará las gracias a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, cuando encuentre el coraje de utilizar su categoría central, el concepto pleno de "escatología"... Bloch nos ha enseñado a comprender la potencia arrolladora del futuro aún abierto, de la esperanza que lo anticipa, para la vida y el pensamiento de los hombres...» *(Il Dio della speranza,* en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., p. 434). Sin embargo, Pannenberg opina que el filósofo de la esperanza, al no haber basado *en* Dios la confianza en el Reino futuro ha acabado por construir sobre la arena. En efecto, observa nuestro autor, resulta difícil conciliar el motivo blochiano de las potencias y latencias ínsitas en el proceso cósmico con el énfasis en el carácter de *novedad* propio del futuro, puesto que un futuro que *ya* estuviera situado en tales potencias representaría una simple prolongación evolutiva de nuestras posibilidades y esperanzas — y por lo tanto no llegaría ya con aquella rapidez y novedad que lo hacen tan distinto de todo aquello que ha sido y de todo aquello que es *(Ib.,* ps. 435-36). Además, continúa nuestro autor, si la esperanza del reino no fuera otra más que la expresión simbólica de tendencias humanas psíquicamente comprobables, dicha esperanza ya no tendría razón alguna de subsistir cuando consiguiese hacer a los hombres satisfechos de sí mismos y de sus condiciones de vida. De ahí la tesis-clave de Pannenberg: «La primacía del futuro y de su novedad está garantizada solamente si el reino futuro se basa ontológicamente en sí mismo y si su futuro no depende exclusivamente de los actuales deseos y aspiraciones del hombre. Y es precisamente esta primacía ontológica del futuro del reino sobre lo entero real, y sobre todo sobre aquello que es psíquicamente dado, lo que es puesto en evidencia por la imagen bíblica del "reino de Dios" *(Ib.,* p. 436).

Obviamente, una tesis de este tipo, que señala el paso de una *filosofía* de la esperanza a una *teología* de la esperanza, implica el rechazo de aquello que Bloch llamaba la «opulenta mitología basada en el pasado». En efecto, un Dios que fuera concebido como una persona-cosa o una hipóstasis reificada, esto es, como un absoluto que subsiste «en el modo de la datidad» *(Ib.,* p. 437), no sería ya creíble. El único Dios posible hoy en día es el que posee el futuro «como cualidad ontológica», esto es, un Dios que, en armonía con la Biblia aún no es, sino que será. En otros términos, Dios no es un objeto presente o un acrónico ser metaobjeto *(hintergegenständliches),* sino una «potencia del futuro» *(Macht der Zukunft).* Según Pannenberg, esta acepción futurística de Dios, en modo alguno despoja al hombre de su libertad: «En cambio, un ser actual, que fuera también omnipotente, acabaría por anularla, dada su superioridad. Y en cambio es peculiar de la potencia misma del futuro librar al hombre y abrirlo a *su* futuro, a su libertad» *(Ib.,* p. 438). Además,

definir a Dios como potencia del futuro no quiere decir renunciar a su eternidad, sino reconceptualizarla de un modo distinto: «Si Dios debe ser pensado como el futuro incluso del pasado más lejano, entonces él existia antes del nuestro y de todo presente, por más que manifestara de un modo definitivo su propia divinidad solamente en el futuro de su reino. Él era aquel futuro que con potencia se manifestaba ya en cada presente. El futuro de Dios implica pues su eternidad» *(Ib.,* p. 439).

La doctrina de la revelación como historia y la concepción del hombre en términos de esperanza y de tensión hacia el futuro son los dos aspectos del pensamiento de Pannenberg que más han influido en la teología de nuestro tiempo. Otra decisiva contribución suya proviene de las reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la teología (§1022-1023).

1002. METZ: LA TEOLOGÍA DEL MUNDO.

La teología de la esperanza contenía promesas y temáticas aptas para promover su desarrollo en la dirección de una teología *política.* Las razones de este itinerario, favorecido por la específica atmósfera histórica y cultural de la segunda mitad de los años sesenta, han sido indicadas por el propio Moltmann: «Debo confesar con actitud crítica que en *Teología de la esperanza* he dejado plantado al lector a propósito de las cuestiones relativas a *una praxis* de la esperanza. Algunos ciertamente creían saber aquello que querían, pero después no veían qué pasos *concretos y* progresivos se debían dar. Quizás tampoco yo lo sabía con certeza y esperaba que otros me lo indicaran. ¿Por qué uno debe encontrar algo por sí solo? Mientras tanto creo ver más claro. Y esto lo debo, entre otros, a mi colega católico Johann Baptist Metz, que ha abierto el camino de la teología escatológica a la teología política» *(Sguardo retrospettivo personale sugli dieci anni,* cit., p. 334; cursivas nuestras).

JOHANN BAPTIST METZ nació en el año 1928 en la ciudad de Welluck (Alemania occidental). Doctor en filosofía (1952) y teología (1961), enseñó teología fundamental en la Universidad de Munich, y es miembro del Comité Internacional de la revista «Concilium». Entre sus obras más importantes mencionamos: *Antropocentrismo cristiano. Estudio sobre la mentalidad de Tomás de Aquino* (1962), *Sobre la teología del mundo* (1968), *La fe en la historia y en la sociedad* (1977). Metz comenzó sus estudios filosóficos y teológicos en la Universidad de Innsbruck, donde sufrió la influencia de algunos autores ocupados en reelaborar la escolástica tradicional a través de una filosofía transcendental-existencial. Escribió su tesis doctoral en filosofía (sobre Heidegger) bajo la dirección de E. Coreth y su tesis doctoral en teología (sobre Santo Tomás de Aquino) bajo la guía de Rahner (cfr. F. P. FIORENZA, «The Thought of J.

B. Metz: Origin, Positions, Development» en *Philosophy Today*, X, 1966, páginas 247-52).

En la tesis doctoral en teología Metz vió en el llamado «giro antropocéntrico» la esencia de la modernidad, y, en Tomás, al guía de dicho giro. En efecto, en *Christliche Anthropozentrik* afirma que aunque Tomás siguió ligado en parte a superestructuras conceptuales y categoriales griegas, el «principio formal» o la «mentalidad» de fondo *(Denkform)* de su pensamiento ya son tendencialmente modernos. Tanto es así que mientras la mentalidad griega es «cosmocéntrica», la de Tomás es «antropocéntrica» *(Antropocentrismo cristiano,* trad, ital., Turín, 1969, p. 51). Por mentalidad cosmocéntrica Metz entiende una comprensión del ser *(Seinsverständnis)* que tiene como modelo la objetividad mundana, mientras que por mentalidad antropocéntrica entiende una comprensión del ser que tiene como modelo el hombre y su libre subjetividad *(Ib.,* ps. 52-53). Según Metz este antropocentrismo «formal» —que puede coexistir perfectamente con un teocentrismo «contenutístico» o «material»— es profundamente cristiano y se implica en la Biblia. Mérito de Tomás es, en efecto, haber representado un *treait d'union* válido entre Sagrada Escritura y filosofía: «En el pensamiento de Tomás se inicia así el giro que del cosmocentrismo griego... lleva al antropocentrismo cristiano, esto es, el paso de la objetividad a la subjetividad, de la substancia al sujeto o, más precisamente, de una compresión óntica a una comprensión ontológica del sujeto, del mundo al hombre, de la naturaleza a la historia, de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, de la concepción estático-espacial-cosal a la temporal-personal *(Ib.,* p. 115). Por estos motivos, la síntesis tomística, más que una sistematización teológica de la filosofía griega, puede ser considerada como una etapa de la naciente filosofía moderna — la cual, más allá de sus intenciones, sería pues, en su núcleo básico, «objetivamente» cristiana.

El interés por el mundo moderno y por el correspondiente giro antropocéntrico constituyen también el motivo dominante de *Zur theologie der Welt,* el escito más conocido de Metz. El punto de partida de este trabajo (compuesto de artículos «que van desde 1961 a 1967», *Prefacio)* es la constatación de que «el mundo hoy se ha vuelto mundano», por lo cual «la fe viene a ser puesta en cuestión por esta mundanidad universal» *(Sulla teologia del mondo,* trad, ital., Brescia, 1969, p. 11). Desdichadamente, observa Metz, muchos creyentes, frente a dicho proceso de mundanización, se limitan a «un no fundamental» *(Ib.,* p. 13). En realidad, una teología «no puede resignarse a la hipótesis de que el proceso moderno de mundanización es, en su núlceo esencial, no cristiano y que el devenir del mundo históricamente tangible se haya desarrollado, por esta razón, de manera epocal, en dirección opuesta a la de la historia de la salvación», en cuanto "el espíritu" del cristianismo está infuso para

siempre en la "carne" de la historia del mundo y... debe conservarse y afirmarse a través del camino irreversible de éste» *(Ib.,* ps. 13-14). En consecuencia, la tarea actualmente más urgente es la de «interpretar a la luz de la teología católica esta mundanidad del mundo que crece continuamente» *(Ib.,* p. 11, nota), mostrando cómo ésta, en su fundamento, si no en sus manifestaciones históricas singulares, ha surgido no *contra,* sino *gracias* al cristianismo *(Ib.,* p. 17).

El principio rector de Metz es que «Dios ha aceptado en su Hijo Jesucristo al mundo, con un acto definitivo y escatológico» *(Ib.,* p. 18), sin, con esto, anular el mundo en su *ser propio:* «Dios no violenta aquello que asume, no lo chupa, no lo diviniza, hasta convertirlo en puro teofanismo. Dios no es igual a los dioses, no es un usurpador, un Moloch. Dios no destruye —y precisamente aquí está su divinidad— al otro en la diferencia que lo distingue. Él más bien acepta al otro precisamente *en cuanto otro que él (Ib.,* p. 23). En otros términos, Dios no es el «competidor», sino el «garante» del mundo: «"acepcionalidad" y "autonomía" no están aquí en oposición sino que crecen en medida recíprocamente proporcional. Un mundo aceptado llega a ser entonces solamente y verdaderamente mundo en sus auténticas posibilidades mundanas no ya "no obstante", sino precisamente "porque" está insertado por el amor de Dios en el espacio vital intratrinitario» *(Ib.,* p. 21). Por lo cual, concluye Metz, mediante la asunción del mundo en Jesucristo, el mundo no se convierte en un «pedazo» de Dios y Dios no se convierte en un «sector» intr'amundano: «Más bien precisamente gracias a tal mediación el mundo aparece como totalmente mundano y Dios absolutamente divino; el mundo se manifiesta no es su divinidad, sino precisamente en su no-divinidad» *(Ib.,* p. 26).

Esta «desdivinización» y «desmitologización» del mundo, que resulta antitética a cualquier forma de «divinismo cósmico inmediato» *(Ib.,* p. 32), muestra toda su originalidad en relación con la doctrina griega del ser: «Para los griegos el mundo era propiamente y siempre numinoso, principio obscuro, apenas iluminado, de Dios mismo, crepúsculo de los dioses en todos sus horizontes. Esta visión no permitía nunca que el mundo llegase a ser completamente mundano en cuanto no permitía que Dios fuera totalmente Dios. Es bien sabido que a la concepción griega del mundo le faltaba el motivo de un Dios creador y transcendente. Dios era concebido más bien como principio del mundo...» *(Ib.,* p. 31). La desacralización del mundo comporta, simultáneamente, la disponibilidad del mundo al hombre. Tanto es así que allá donde no existe fe alguna en un creador transcendental —nota Metz— no se da tampoco una verdadera mundanización del mundo y se halla ausente la figura del hombre "señor" de la creción. Paradógicamente, pues, es precisamente la fe quien fundamenta aquella «hominización» total del mundo que cons-

tituye el dato más notable de la época moderna: «Aquello que en el mundo hoy llama inmediatamente y en primer lugar la atención no son los *vestigia Dei,* sino los *vestigia hominis.* La "creación" de Dios aparece —en el camino de su hominización— como cada vez más mediata y filtrada por la "obra" del hombre. En mayor o en menor medida, en todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestra existencia, nosotros no nos encontramos en la naturaleza creada por Dios, sino en el mundo proyectado cada vez y transformado por el hombre — y aquí una vez más con nosotros mismos» *(Ib.,* p. 59).

Esto no significa que la hominización conduzca inevitablemente al ateísmo y a la descristianización. En efecto, no es la hominización *como tal* lo que es anti-cristiano (hemos visto cómo es un rasgo de la mentalidad bíblica), sino sólo una hominización impregnada de «falsos dioses» y «falsas ideologías» *(Ib.,* p. 66), o sea *aquel* tipo de hominización que lleva al mundo a cerrarse secularísticamente en sí mismo y a producir la alienación, más que la realización, del hombre: «El mundo hominizado aparece como un *mundo deshumanizado...* No solamente el mundo como naturaleza, sino también el hombre está expuesto a la amenaza de ser cada vez más "manipulado". En efecto, él mismo no sólo determina, en cuanto sujeto, el proceso de hominización, sino que al mismo tiempo corre, y cada vez más, el peligro de ser degradado a objeto de aquella planificación y reglamentación experimentadora y dominadora del mundo» *(Ib.,* p. 72). Sin embargo, precisamente porque la hominización, al lado del enorme peligro de la deshumanización, esconde en sí la *chance* de una humanización más profunda de la existencia humana» *(Ib.,* p. 73), la responsabilidad de la fe crece desmesuradamente: «La hominización del mundo no puede abandonarse a las ideologías; debe ser tomada en la esperanza como carga y deber del creyente» *(Ib.,* p. 74). En efecto, nuestro autor está convencido de que la Iglesia, abandonando su propio «narcisismo eclesiológico» *(Ib.,* p. 79) debe *medirse* factivamente con el mundo: «La Iglesia no es simplemente no-mundo, no existe "al lado" o "encima" de nuestra sociedad secularizada, sino en *ella,* como la comunidad de aquellos que buscan vivir de las promesas de Dios, enunciadas y definitivamente confirmadas en Jesús, la cual por eso *contagia* de esta esperanza siempre nuevamente a la sociedad que la rodea, criticando sus absolutizaciones y sus cierres» *(Ib.,* p. 88; cursivas nuestras).

De ahí la improrrogable necesidad, por parte de la teología del mundo, de convertirse en escatología *crítico-creadora:* «El cristianismo es "colaborador" para este reino que nos ha sido prometido de paz y justicia universal... La ortodoxia de su fe debe "realizarse" siempre en la ortodoxia de su acción escatológicamente orientada... *(Ib.,* p. 89). Obviamente una teología del mundo que se deja guiar por esta escatología crítica y creadora, puntualiza Metz, no puede ser ya elaborada con el estilo

y con las categorías de la vieja cosmología metafísica, es decir, con un sistema teórico en el cual «domina la jerga del "siempre yo" *(Ib.,* p. 94) y en el cual el problema del aún-no-sido y de lo realmente nuevo está escondido *(Ib.).* Ni tampoco puede desarrollar su tarea con el estilo de una teología puramente transcendental-existencial-personalista entretejida de categorías de lo íntimo y de lo apolítico *(Ib.,* p. 90 y 108). En otras palabras, una eficaz teología del mundo y de la esperanza tiene su lógico puesto en la teología política.

1003. METZ: LA TEOLOGÍA POLÍTICA.

La teología política tiene su manifiesto programático en el texto de la conferencia pronunciada por Metz en el Congreso Internacional de Teología de Toronto (20-24, VIH, 1967). Publicada por primera vez en *Concilium* (edi. ital., VI, 1968, ps. 13-31), dicha conferencia fue incorporada también en *Sulla teologia del mondo,* con el título «Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica» (ps. 107-23).

En ella, después de haber comenzado diciendo que el concepto de "teología política" resulta ambiguo y expuesto a «malentendidos», sobre todo por remoras de tipo histórico, Metz afirma: «ruego a los lectores que quieran entender el discurso sobre teología política únicamnete en el uso que yo haré de él — y en el sentido que intentaré aclarar. Yo entiendo la teología política en primer lugar como corrección crítica de una tendencia extrema de la teología actual a la privatización. Al mismo tiempo, la entiendo positivamente como el intento de formular el mensaje escatológico a la luz de las condiciones solicitadas por nuestra sociedad actual» *(Sulla teologia del mondo,* cit., p. 107). La necesidad de una «desprivatización» de la teología deriva del hecho de que la ruptura entre religión y sociedad —consumada a partir del Iluminismo— ha acabado por reducir la praxis de la fe «a la decisión amundana del individuo» *(Ib.,* p. 108) y por dar lugar a las diversas operaciones de transcendentalización y de existencialización de la teología. En realidad, replica Metz, «la salvación a la cual se refiere en la esperanza en la fe cristiana no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación empujó a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no tiene lugar en el *privatissimum* de la relación personal-individual y tampoco en una esfera puramente religiosa., ésta queda "fuera"...» *(Ib.,* página 112).

Para establecer la tarea positiva de la teología política, Metz recurre a la noción de «reserva escatológica» *(eschatologischer Vorbehalf).* Con esta categoría central de su proyecto teológico intenta subrayar cómo las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, justicia,

reconciliación— no pueden ser *identificadas* con ningún orden social, alcanzado por los hombres, aunque no comportando, como tales, una relación «negativa», sino «crítica y dialéctica» en relación con la sociedad. Tanto es así que las promesas a las que ella se refiere «no son un horizonte vacío de religiosa espera... sino un imperativo crítico y liberador para vuestro presente, estímulo y deber para hacer operativas estas promesas y por lo tanto para "realizarlas" en las condiciones históricas presentes...» *(Ib.,* ps. 113-14). Aunque excluya una (marxística) autorredención histórica por parte del hombre —en cuanto «la última palabra sobre la historia y sobre la salvación pertenece a Dios— la reserva escatológica hace pues de la esperanza cristiana no ya un opio, sino un *estímulo* para la libertad creadora del hombre. Es más, es precisamente en virtud de la reserva escatológica que la teología política, como escribe Marcel Xhaufflaire, tiende a configurarse como «un discurso de la crítica de la sociedad, de la crítica de la iglesia y de la crítica de la teología» *(Introduzionealla "teologia politica de Johann Baptist Metz,* Brescia, 1974, p. 20).

Metz está persuadido de que una iglesia coherente con los dictámenes de la teología política debe institucionalizar su propio potencial subversivo, puesto que «no el individuo, sino la iglesia como institución es portadora de una actitud crítica en relación con la sociedad» *(Sulla teologia del mondo,* cit., p. 119). En efecto, frente a la experiencia del «humanismo amenazado», la Iglesia debe saber movilizar «aquella potencia cristiana del amor» que está en el centro de su mensaje y de su tradición *(Ib.,* p. 118). Obviamente, observa Metz, una Iglesia plasmada según los principios de la teología política tiene poco en común con la Iglesai del pasado. En efecto, escribe sin medios términos nuestro teólogo, «no hay ninguna gran idea crítica de la sociedad —sea revolución o iluminismo, razón o incluso amor, libertad— que no haya sido denegada por el cristianismo histórico y por sus instituciones. Frente a este hecho es más útil recurrir a justificaciones postizas e interpretatorias. Lo que se necesita es solamente una nueva *praxis* de la Iglesia. ¿Debe esperarse? Nosotros pensamos que sí. Todo lo que diremos a continuación está sostenido por esta «confianza» *(Ib.,* ps. 116-17); cursivas nuestras).

Este original programa de teología política, enunciado por Metz en 1967, suscitó inmediatamente un amplio y movido debate —aún más «encendido» que el que surgió a propósito de *Theologie der Hoffnung.* La primera fase de dicho debate se desarrolló en Alemania en el bienio 1967-69, y acabó con la intervención-respuesta de Metz; con el título «La "teología política", en discusión» (contenida en el volumen colectivo *Diskussion zur "politischen theologie",* 1969). Contestando a Hans Maier, que en «¿Teología política? Objeciones de un laico» había criticado el término mismo de «teología política», considerándolo demasiado equívoco muy ligado a una visión conservadora de la sociedad, Metz obser-

va cómo otras terminologías resultan semánticamente aún más infelices: «La determinación de "teología negativa" o "teología dialéctica" que podría parecer justificada mirando al procedimiento, ya está históricamente bloqueada. "Teología social" me parece aún más ambigua que "teología política" y el término propuesto por H. Maier *"theologie publique"ya.* no es traducible a la lenguas anglosajonas y germánicas. "Teología crítica" me parece, a decir verdad, un pleonasmo: se insinuaría la suposición de que otros no hacen ninguna teología crítica...» *(Dibattito sulla teologia politica,* trad, ital., Brescia, 1971, ps. 233-34). Nuestro autor precisa además que la suya hay que entenderla como una «nueva» teología política, que no tiene nada que compartir con la «vieja» teología política (sea en la versión pagana sea en la cristiana), y que está ligada al significado crítico y emancipatorio que la categoría de lo político ha ido adquiriendo a partir del iluminismo *(Ib.,* ps. 233-47). Otra puntualización se refiere a la relación entre teología política y praxis política. Metz rechaza todo «deductivismo» que intente derivar, de principios teológicos y escatológicos, máximas políticas inmediatas, puesto que en tal caso se tendría un tipo de ideologización de la política y de politización de la escatología. En otros términos, la teología política, según nuestro autor, no se entiende como una teoría de la cual «deducir la praxis política, sino como hermenéutica política, o, más exactamente, como una hermenéutica teológica de una ética política: «La "teología política" es pues la hermenéutica específica cristiana de una ética política como ética de cambio» *(Ib.,* p. 251).

Respondiendo a la acusación según la cual la teología política sería demasiado poco «cristológica» (con el riesgo de reducirse a una especie de «teoría crítica» barnizada cristianamente) y demasiado unilateralmente orientada hacia el futuro (con el riesgo de olvidar el pasado y la tradición), Metz esboza una teoría de la fe como *memoria,* entendiendo, por esta última, no la tendencia (común) a ver el pasado «con los colores del sueño», sino una (marcusiana) manera de disociarse de los hechos como son, en nombre del recuerdo de contenidos *subversivos* y peligrosos para el *status quo:* «En la fe de los cristianos renuevan la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi,* creyendo hacen memoria del testamento de su amor en el cual el reino de Dios entre los hombres se ha manifestado para destruir principalmente el poder que marca las relaciones humanas, en cuanto Jesús se desposó con la condición de los oprimidos, de los marginados y de los "modestos"...» *(Ib.,* p. 256). Metz está persuadido de que la Iglesia —obviamente un tipo de Iglesia de la cual se puede decir que «los poderosos duermen más tranquilos sin ella» *(Ib.,* p. 276)— deba *encarnar* en el más alto grado esta «memoria peligrosa-liberadora» de Cristo, «precisamente para que no sea acallada de una manera restauradora-romántica la herencia de la moderna histo-

ria de la libertad y para no precipitarse en una idea de progreso regordeta y pequeño burguesa o totalitaria» *(Ib.,* p. 261).

En fin, contra la idea de una sincronización y tendencia a la identificación entre historia y escatología de la salvación e historia profana de la libertad —que para algunos críticos constituiría el resultado inevitable de la teología política— nuestro autor hace notar una vez más que el concepto de «reserva escatológica» evita los opuestos peligros de la identificación pura y simple o de la diferenciación *tout court* entre los dos órdenes. Puntualizaciones parecidas se encuentran también en un segundo volumen misceláneo titulado *Aún subre "Teología política"; el debate continua* (1972), en el cual Metz, junto a su asistente Kuno Füssel, ofrece un cuadro crítico sintético de aquello que la teología política *no* quiere ser. Después de haber re-definido la teología política como esfuerzo «por expresar el mensaje escatológico del cristianismo en relación con la época moderna como figura de la razón crítico-práctica» (trad, ital., Brescia, 1975, p. 55), nuestro autor, examina las diversas «figuras de constitución» de la teología política, repitiendo que ésta no es ni una revisión modernizada de la vieja teología política clásica *(Ib.,* p. 64), ni un «neoclericalismo enmascarado» *(Ib.),* ni un intento «de poner bajo tutela, y de dominar, a los laicos en la iglesia a través de una "teología del oficio"» *(Ib.),* ni una «peligrosa neopolitización de teología e iglesia» *(Ib.,* p. 65), ni «una unilateral "teología de la praxis" *(Ib.),* ni «una apologética puramente exterior del cristianismo con tendencia progresista» *(Ib.),* ni mucho menos, como escribe Füssel, «una terapia de tratamiento para los cristianos y teólogos frustrados o rebeldes, que en el transtorno político quieren rehacerse una nueva autoconciencia, para consolarse a ellos mismos y a los demás de la pérdida de substancia cristiana o incluso para representar del modo más ostentoso posible la autodisolución de la teología en una época ateística» *(Ib.,* p. 12).

En la primera mitad de los años sesenta, paralelamente al nuevo clima cultural y teológico (caracterizado por la crisis de las perspectivas frankfurtesas y por una mayor atención a los temas del dolor y de la cruz) Metz fue desarrollando cada vez más su teología política en el sentido de una «teología memorial y narrativa de la redención». Particularmente significativos, a este propósito, son *Breve apología del narrar* (1973) y *Redención y emancipación* (1973). En el primer trabajo Metz insiste sobre el carácter originariamente narrativo, y no argumentativo, del cristianismo, cuyo dato central está constituido por el recuerdo-narración de la suerte de Jesús de Nazareth: «La cristiandad, entendida como comunidad de creyentes en Jesucristo, no es en primer lugar una Comunidad interpretativa-argumentativa; es más bien una comunidad memorativa-narrativa dominada por una voluntad práctica...» (ahora en *La fede nella storia e nella societa,* trad, ital., Brescia, 1978, p. 206). En

el segundo trabajo Metz efectúa un análisis crítico del concepto cristiano de «redención» y del moderno de «emancipación» sacando a la luz el carácter *global* —y no «dividido en dos partes y abstracto»— de la salvación cristiana, la cual no concierne solamente a la opresión social y política, sino que abarca la historia del sufrimiento en su totalidad, afrontando también cuestiones «últimas» como la perfección, la culpa y la muerte» (ahora en *La fede,* etc., cit., ps, 117-32).

En una fase más reciente de su pensamiento, Metz ha expuesto el «esquema proyectual» y la constelación temático-categorial de una «teología fundamentalmente práctica», basada sobre conceptos de praxis y de sujeto. Persuadido de que «la conversión a la primacía de la praxis acaecida en el ámbito de la filosofía (Kant, Iluminismo, Marx) se debe considerar como la verdadera revolución copernicana de la misma y que por lo tanto debería ser de importancia decisiva no simplemente resolver el problema constitutivo de la razón teológica "más acá del idealismo", sino realizar el intento de hacer teología y permanecer "más allá del idealismo" *(Ib.,* p. 60), Metz insiste en que «la *idea* cristiana de Dios es de por sí una idea práctica. Dios no puede ser pensado de ningún modo sin que este pensamiento irrite y ofenda a los intereses inmediatos de quien trata de pensarlo» *(Ib.,* ps. 57-58). Al mismo tiempo, contra las diversas teologías «a-sujetuales» pasadas y presentes, Metz considera ya ineludibles los interrogantes «¿quién hace teología? ¿y dónde? (y por lo tanto: "¿con quién?" y "¿en interés de quién?", y por lo tanto: "¿para quién?")» *(Ib.,* p. 66) — para evitar la acrítica y vieja identificación entre sujeto *religioso* y sujeto *burgués* (o «centroeuropeo») y demoler «aquel prejuicio influyente como ningún otro en la praxis teológica eclesial, según el cual la dirección teológica es siempre "justa" a condición de que de ella despunte una orientación política más o menos de derecha, o en cualquier caso conservadora» *(Ib.,* p. 54). Defender las ideas de praxis y de sujeto significa, en cambio, situarse en una óptica crítico-revolucionaria que busca una «solidaria subjetivificación de todos» *(Ib.,* p. 81), o sea realizar una «opción por el poder-ser-sujetos y deber-llegar-a-ser sujetos de todos los hombres» *(Ib.,* p. 75).

Una fe de este tipo comparte obviamente el interés marxista-socialista por los marginados y los oprimidos y se contrapone a una «apatizante» civilización científico-técnica en la cual teóricamente ya se anticipan la «muerte del sujeto», la descomposición del lenguaje y la parálisis de la historia *(Ib.,* p. 82). Sin embargo, aunque también ella mira «desde el punto de vista de los vencedores y de las víctimas el teatro mundial de la historia» *(Ib.,* p. 129), la fe memorativa-narrante de Metz interroga *criticamente* al materialismo histórico-dialéctico, preguntándole «donde tiene su fundamento la motivación o la lucha histórica para la justicia universal y por el solidario ser-sujeto de todos, y si la dialéctica de la

libertad, que en definitiva esperamos de la naturaleza, o sea de la materia, no tiene quizás un fundamento más débil que cualquier religión» *(Ib.,* ps. 82-83). Además, la fe en el Dios de los vivientes y de los muertos interroga al marxismo y a las diversas teorías post-teológicas modernas, preguntándoles si, y hasta qué punto, no han simplemente «partido por la mitad» la historia, refiriendo la justicia universal sólo a las generaciones futuras, y no a los muertos, no a las víctimas de ayer, que también pertenecen con igual derecho a la comunidad solidaria universal; «Y no obstante, olvidar o desechar como un pensamiento incómodo este problema de la vida de los muertos es intrínsicamente inhumano. Quiere decir, en efecto, olvidar los dolores del pasado, hacer remoción y resignarnos descuidadamente a su absurdidad. A fin de cuentas, el bienestar de los nietos no trae remedio alguno a las penas de los abuelos, así como no hay progreso social que borre la injusticia padecida por los muertos. Si seguimos dejándonos subyugar por el absurdo de la muerte y de los muertos, al final ni tan siquiera nos quedará para los vivos un banal prometer...» *(Ib.,* p. 83).

Al mismo tiempo, contra cierto pensamiento marxista afectado de estrabismo, nuestro autor advierte que la batalla por la sujetificación de todos «no se opone sólo al feudalismo y al capitalismo; se opone a cualquier opresión y a cualquier institucionalización del odio» *(La fede,* etc., p. 75). En efecto, ya en *Redención y emancipación* Metz había escrito que «la historia de la revolución puede degenerar en una nueva historia de violencia y opresión», dando origen a «nuevas historias del padecer» para las cuales vale la frase de Bloch: «En el *citoyen* de la Revolución francesa anidaba el burgués; Dios nos guarde de aquello que anida en el *camarada» (La fede,* etc., p. 119; la frase de Bloch se encuentra en *Spuren,* Frankfurt dM., 1959, p. 30).

1004. METZ: EL DESENMASCARAMIENTO DEL ENGAÑO DEL «PUERCOESPÍN TEOLÓGICO», O SEA LA POLÉMICA CONTRA EL MITO IDEALÍSTICO DE LA «IDENTIDAD ASEGURADORA».

La teología política de Metz parte del presupuesto de que la identidad humana y cristiana del hombre no es un dato ontológico garantizado a priori, sino una libre y arriesgada empresa histórica, por verificarse en el espacio de la sociedad. Una de las ejemplificaciones más originales de este punto de vista —que constituye el auténtico hilo conductor de las meditaciones de Metz y el punto de mayor discrepancia de su pensamiento en relación con las teologías tradicionales— hay que buscarlo, a nuestro parecer, en la «historia del puercoespín», este es, en un gracioso cuento de los hermanos Grimm del cual, nuestro autor, a ofrecido una eficaz reinterpretación filosófica y teológica.

En dos párrafos de ¿Cristianismo transcendental-idealístico o narrativo-práctico? La teología frente a la crisis de identidad del cristianismo actual, titulados respectivamente: «un cuento — para leer antifrásticamente» y «Desenmascaramiento del embrollo del puercoespín, o sea: crítica de las versiones transcendental-idealísticas de la identidad aseguradora», Metz, después de haberse referido a la insostenibilidad de las interpretaciones «idealísticas» del cristianismo y de la identidad cristiana, escribe: «Para aclarar esta intención crítica, quisiera recordar un cuento que es uno de los más conocidos y preferidos por nosotros: el cuento de la liebre y del erizo, más precisamente la historia de aquel "puercoespín" de las patas torcidas pero más listo que el hambre, que el domingo por la mañana se va de paseo por el campo y a la liebre, que aún una vez más le toma el pelo por sus "piernas torcidas" le propone, en un abrir y cerrar de ojos, una carrera entre los surcos de los barbechos, y después, antes de que empiece la carrera, se vuelve a casa para desayunar, dice, porque con el estómago vacío no sabría correr bien..., en realidad para llevar consigo a la señora Erizo, "que, como todos saben, tiene el mismísimo aspecto que su marido", y para colocarla en el extremo superior del surco, mientras él toma posición en el inferior al lado de la liebre para dar inicio a la carrera. Como es sabido, la liebre cae de cuatro patas en la trampa puesta por el puercoespín: corre y corre en su surco para alcanzar al erizo que, de una parte o de otra, "está siempre allá", y al final la pobre liebre corre tanto y tanto arriba y abajo por el campo que acaba muriendo de agotamiento» (La fede, etc. cit., página 157).

Metz pide permiso a los "pequeños", a los "minusválidos" y a los "lentos" en la vida —en apoyo de aquellos para los que fue escrito el cuento— para poder leer la historia contra sus espectativas, o sea a favor de la liebre, que corre y corre hasta morir en la carrera, mientras el puercoespín gana con un truco que le ahorra la fatiga de correr. La opción a favor de la liebre, aclara nuestro autor, es «la opción de entrar en el campo de la historia, que se puede recorrer sólo en la carrera, en la competición, en el sprint (y en todos los otros modos con que las imágenes de las tradiciones paulinas describen la vida histórico-escatológica de los cristianos» (Ib., p. 158). Al mismo tiempo, la opción implica «el intento de desenmascarar críticamente la seguridad idealística de la amenazada identidad del cristianismo, la cual prescinde de la fuerza salvadora de la identidad que está en la praxis (en el correr)» (Ib.), o sea la estigmatización del engaño del «puercoespín teológico», el cual «garantiza identidad y victoria sin la experiencia de la vida en la carrera (esto es, también sin la experiencia de la amenaza sufrida de la posible derrota)» (Ib.).

Metz diferencia dos formas de «engaño» filosófico-teológico: una de tipo histórico-universal (v. Pannemberg) y otra de tipo transcendental

(v. Rahner). Ambas posiciones son tachadas de «idealísticas» y acusadas de «enredar» la historia. En el primer caso, el teólogo actúa substancialmente como la pareja del puercoespín, en cuanto «tiene continuamente a la vista el camino de la historia». En efecto, puesto que se la domina por ambos extremos, no es en efecto necesario recorrerla: «la liebre corre, y el puercoespín se queda sentado, en el engaño de su desdoblamiento, en los puestos de mando y maniobra de la historia universal. La historia se convierte en el movimiento plenamente controlado del espíritu objetivo o de no importa qué otra cosa. Y la teología llega a ser una especie de agencia de información sobre la historia universal...» (Ib.). Tanto es así que el sentido de salvación definitivamente atribuido a la historia no es descubierto propiamente «en la carrera» sino que «se ha entumecido en una determinación reflexiva, que no quiere ser molestada por miedos históricos colectivos y amenazadores, catastróficas pérdidas de sentido, y que por lo tanto no tiene necesidad tampoco de una esperanza que se traduzca en espera» (Ib.).

También en el segundo caso, o sea en el de la interpretación transcendental —que intenta anclar la identidad histórica de la fe cristiana «en una estructura antropológica fundamental del hombre, en consecuencia de la cual está "ya desde siempre —noles volens— en Dios» (Ib., p. 156)— el teólogo actúa como la familia de erizos: «La liebre corre, los dos puercoespines están "ya siempre allá": "Ick bün all hier" [Ya estoy aquí] gritan alternativamente el puercoespín y su consorte en el bajo-alemán del cuento. Con su transcendental omnipresencia ellos empujan a la liebre hacia la muerte. Pero a pesar de esto, la amenazada e insegura identidad histórica del cristianismo ¿no se hace aquí transcendentalmente sólida y segura a un alto, demasiado alto precio, o sea al precio de un cambio de identidad y de una tautología? Los dos puercoespines... indican la tautología, así como la liebre corredora la posibilidad de identidad histórica. Aquel "correr" que se puede hacer también tumbados, alcanza, junto a sus peligros, a la identidad segura, y no subrogable transcendentalmente con nada. Todo lo demás... acaba conduciendo a la tautología: un puercoespín es como el otro, el inicio es como el fin, el paraíso terrestre como el fin de los tiempos, la creación como el cumplimiento, en el fin se repite el inicio...» (Ib., p. 159). En síntesis, toda transcendentalización del sujeto cristiano corre el riesgo, según Metz, de bloquear la lucha histórica de los cristianos por el triunfo concreto —en la praxis— de la identidad cristiana.

1005. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: DEL CONCILIO VATICANO II A MEDELLÍN.

Otro filón central de la reflexión cristiana actual —que forma uno de los capítulos más creadores, pero también mas discutidos, de la teología de nuestro siglo— está representado por la llamada teología de la liberación latinoamericana.

Entre los precedentes inmediatos de dicho movimiento teológico —que encuentra su «prehistoria» en la primera evangelización de las Indias por parte de hombres como Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, y su «presupuesto contextual» en la «situación histórica de dependencia y de dominio en que se encuentran los países del Tercer Mundo» (H. ASSMANN, Opresión, Liberación: Desafío a los cristianos, Montevideo, 1971, p. 50)— está ante todo, por lo menos por lo que se refiere al amplio sector católico de Sudamérica, el Concilio Vaticano II. En efecto, aunque este último «no ha aportado soluciones inmediatas a los problemas de la América Latina, por lo menos ha permitido la creatividad teológica», tras la estela del principio según el cual «La Gaudium et spes deberá ser encarnada en cada contexto» (B. CHENU, Teologie cristiana dei terzi mondi, París, 1987, trad, ital., Brescia, 1988, p. 28). Tanto es así que inmediatamente después de la conclusión de Vaticano II, el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) organizó encuentros y creó institutos para traducir enseguida las reformas auspiciadas por el Concilio y, a continuación, por la Populorum Progresio de Pablo IV (1967). El más importante de estos encuentros es el de Medellín, en agosto de 1968, sobre el tema: «La iglesia en la actual transformación de la América Latina a la luz del Concilio». Un encuentro que «ha sido para América Latina lo que el Vaticano II fue en particular para Occidente» (B. CHENU, ob. cit., p. 31).

La teología de la liberación —cuyo primer esbozo explícito se remonta a una conferencia de Gustavo Gutiérrez, pronunciada *en* Chimbóte (Perú) en julio de 1068— de hecho nace antes, y no después, de Medellín. Sin embargo, el simposium del CELAM (aún no utilizando la expresión técnica "teología de la liberación") puede ser considerado históricamente como una especie de «bautismo oficial» y de «caja de resonancia» de las nuevas ideas: «Podemos afirmar que la idea de liberación y la teología de la liberación adquirieron un estatuto eclesiástico en la conferencia de Medellín» (S. GALILEA, La teología de la liberación después de Puebla, Santiago de Chile, 1979, trad, ital., Brescia, 1979, p. 22); «La explicitación de una teología de la liberación comienza sobre todo después de Medellín» (H. ASSMANN, Teología de la praxis de liberación, trad, ital., Assis, 1974, p. 19). En efecto, aquello que caracteriza a Medellín (cuyos documentos, como observa Enrique Dussel, fueron

dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma) es, ante todo, la asunción del punto de vista de los marginados: «El mundo de la Gaudium et spes, en Medellín, llega a ser el mundo de los pobres y de los oprimidos» (B. CHENU, ob. cit., p. 30).

A este propósito, los actos de Medellín, como los de Puebla (1979), que han «confirmado» substancialmente los puntos de vista de Medellín (cfr. S. GALILEA, ob. cit., ps. 30-31), hablan de modo duro y claro: el pueblo vive en la explotación, en la marginación, en la dependencia interna y externa (Medellín, doc. Giustizia 1,2; doc. Pace, 1-13; Puebla, 17 y sgs.); la distancia entre ricos y pobres es cada vez más insultante y anticristiana (Puebla, 18); los derechos humanos, sobre todo para los más débiles, son violados diariamente (Puebla, 23 y sgs.; 1023 y sgs.); la sociedad es presa de una situación de violencia institucionalizada (Medellín, doc. Pace, 16) y de pecado social (Puebla, 17), que tiene su causa y su raíz estructural en un tipo de economía y de organización política señalada por el dominio de minorías privilegiadas y de intereses internacionales (Puebla, 19). De ahí la necesidad de una nueva relación fe-justicia (Medellín, doc. Giusticia, 3-5) y de una renovada elección preferencial de la Iglesia en favor de los pobres (Medellín, doc. Povertá, 5 y sgs.), a imitación de la elección hecha por Jesús en su vida terrenal (Medellín, doc. Povertá, 7).

Estas declaraciones muestran cómo la conferencia episcopal de Medellín, aun partiendo del Concilio Vaticano II, ha ido más allá del Concilio, separándose de él en algunos puntos fundamentales, que Gustavo Gutiérrez ha sintetizado de este modo: «El Vaticano II habla del subdesarrollo de los pueblos partiendo de los países desarrollados y en función de lo que estos últimos deben ser los primeros en hacer; Medellín trata de ver el problema partiendo de los países pobres: por esto los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. El Vaticano II habla de una iglesia en el mundo que describe con la tendencia a mitigar los conflictos; Medellín demuestra que el mundo actual en el cual la iglesia latinoamericana debe estar presente se encuentra en pleno proceso revolucionario. El Vaticano traza las grandes líneas de una renovación de la Iglesia; Medellín indica las normas para una transformación de la iglesia en función de su presencia en un continente de miseria y de injusticia» (Teología de la liberación, Lima, 1971, trad, ital., Brescia, 1972, 4ª edic. 1981, ps. 132-33). En otras palabras, mientras la Gaudium et Spes «hace una descripción demasiado eirénica de la situación de la humanidad, lija las aristas, suaviza los contrastes, evita los aspectos más conflictivos, rehuye las formas más agudas de los choques entre clases sociales y entre países» (Ib., p. 43), Medellín denuncia por entero la conflictividad concreta de la cual sufren los pueblos y las masas explotadas del Tercer Mundo.

Después de Medellín se han multiplicado en toda América Latina los encuentros y los simposios teológicos sobre el tema de la «liberación» (en Bogotá, en Buenos Aires, en Ciudad Juárez, en Oruro, etc.). Paralelamente han empezado a florecer y a circular, en número cada vez mayor, escritos de teología de la liberación: «Muchos de estos escritos eran de carácter más bien ocasional, sin pretensiones de profundidad teológica. Su ocasionalidad hizo que bien pronto perdieran importancia. Pero las solicitaciones de una "teología de la liberación" se intensificaba partiendo de la base...» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 33). A estas «solicitaciones» han respondido los primeros textos orgánicos del nuevo curso teológico: Hacia una teología de la liberación (1969) de G. Gutiérrez (que es el texto de la ya mencionada conferencia de Chimbóte); Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos (mayo de 1971) de Hugo Assmann; Teología de la liberación. Perspectivas (diciembre de 1971) de G. Gutiérrez (que representa una especie de carta fundacional o de manifiesto programático del nuevo planteamiento teológico); Jesucristo Liberador (1972) de Leonardo Boff; Teología desde la praxis de la liberación (1973 de H. Assmann.

Estos tres autores, «extremadamente cercanos a nivel de método utilizado y de objetivo perseguido» (B. CHENU, ob. cit., p. 35) no son más que la punta emergente de un grupo interconfesional más amplio que comprende a José Míguez-Bonino, Rubén Alves, Leonardo Boff, Juan-Luis Segundo, Enrique Dussel, Gonzalo Arroyo, Segundo Galilea, etc. De todos estos estudiosos los más conocidos y eminentes son sin duda Gutiérrez y Assmann. En efecto, si el primero (nacido en Perú en el año 1928) puede ser considerado como el «plasmador, el formulador en lenguaje simple, expresivo y sobrio, de las instituciones fundamentales de esta teología... que no inventa él, sino que la recoge de su inmersión pastoral en los movimientos cristianos» (A. A. BOLADO, Introduzione a Fede e cambiamento sociale in América Latina, Assis, 1975, ps. 23-24); el segundo (nacido en Brasil en 1933) puede ser considerado como uno de los más cualificados teóricos de la nueva teología y uno de sus más lúcidos divulgadores.

La teología de la liberación hospeda en sí misma bastantes y diversificadas tendencias. Tanto es así que hablando en singular de teología de la liberación se da por supesto siempre el plural teologías de la liberación. Sin embargo, respecto a la producción teológica corriente, fruto de elaboraciones individuales, las teologías de la liberación tienen un carácter más marcadamente coral, en el sentido de que cada uno de los teólogos tiende a ser «portavoz» de un movimiento colectivo más amplio en el cual el participa. Tanto es así que en Europa no nos damos bastante cuenta de cómo esta teología no es «fruto de un discurso universitario, sino expresión de un movimiento eclesial y político de base que cuenta

con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos...» (E. DUSSEL, Sobre la historia de la teología en América Latina, en Liberación y cautiverio, México, 1976, p. 57, nota 65). Esto explica por qué en la teología de la liberación, más allá de las discrepancias, tienden a prevalecer o son mayores «los consensos, las coincidencias y las convergencias de posición» (S. GALILEA, ob. cit., p. 11).

Entre los diferentes puntos en común, que en este lugar son aquellos que más nos interesan, encontramos: 1) el tema general de la «liberación» (en antítesis a la ideología del «desarrollo»); 2) el nuevo modo de hacer teología y de concebir el sujeto de la misma; 3) el distanciamiento crítico frente a las teologías del «mundo rico» (europeo y estadounidense).

1006. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINO-AMERICANA: LIBERACIÓN, PRAXIS Y VERDAD.

La categoría dominante del nuevo proyecto teológico sudamericano —la de la «liberación»— es el correlato de la noción de «dependencia» y contiene una explícita referencia polémica a la ideología del "desarrollo" (cfr. H. ASSMANN, Teología de la prassi di liberazione, cit., p. 19).

La estrategia del desarrollo o desarrollismo, muy en boga en los años sesenta, partía de la presuposición de que la causa principal de las desgracias de la América Latina era el «subdesarrollo», o sea el general atraso económico de sudamérica. En consecuencia, los teóricos del "desarrollismo" pensaban que la terapia social de la pobreza necesitaba de un empuje acelerado del proceso de «modernización», que se conseguiría a través de una consistente aportación de capitales y técnicas donadas por las economías «fuertes» a las «débiles». Tanto es así que Kennedy, en el marco de la estrategia de «contención» del ejemplo cubano, había dado vida a la Alianza para el progreso (1961), comprometiéndose a suministrar, en el curso de diez años, veinte mil millones de dólares a los estados de América Latina, que inicialmente había acogido con entusiasmo el plan de los Estados Unidos. Sin embargo, después del asesinato del presidente de los USA, la Alianza, había entrado en crisis, acabando por configurarse, a los ojos de los sudamericanos, como una fraudulenta "maniobra" económica y política del Norte en perjuicio del Sur. Al mismo tiempo se había perdido la confianza en la teología «desarrollista». El subdesarrollo aparecía ahora como el efecto necesario o el subproducto inevitable del desarrollo de los países avanzados (o sea como la cruz de la medalla del tipo de desarrollo puesto en marcha por el capitalismo) y el «desarrollismo» como una simple metáfora ideológica destinada a ocultar el «desarrollo de sub-desarrollo», surgido de la sitúa-

ción de heterodependencia de los países pobres con respecto a los ricos: «Nos hemos dado cuenta de que históricamente no somos pueblos "en vías de desarrollo", sino pueblos obligados al subdesarrollo, porque estamos dominados, lo cual es muy diferente» (H. ASSMANN «Hacia un discurso unitario sobre la teología de la liberación», en Religione oppio o strumento di liberazione?, Milán, 1972, ps. 155-56).

Todo esto acabará por favorecer el éxito, en el campo de las ciencias sociales, de los conceptos (marxistas) de «dependencia» y de «revolución» —precisamente mientras el ejemplo de Cuba por un lado y de la guerrilla de Camilo Torres (muerto en 1966) y de Ernesto "Che" Guevara (muerto en 1967) por otro, servirá como ulterior «excitante» del ánimo sudamericano. En consecuencia, tal como el concepto «desarrollo» había pasado desde las ciencias sociales a los documentos del magisterio (de Mater et magistra a la Populorum progressio), determinando una «teología del desarrollo» y del «progreso» (cfr. R, GIBELLINI, II dibattito sulla teología della liberazione, Brescia, 1986, p. 17), también el concepto de liberación, paralelamente al sociológico de dependencia, acabará por entrar en los documentos eclesiales, llegando a ser el eje de referencia de una teología revolucionaria: «El origen histórico del lenguaje de la liberación... empieza a tomar vigor a partir de 1965, cuando empiezan a desenmascararse los modelos de desarrollo en su esencia ideológica neocapitalista. En el fondo de este lenguaje se encuentra de nuevo la experiencia histórica de las verdaderas características del subdesarrollo: una forma de dependencia. Por esto la noción "liberación" es correlativa a la de "dependencia"» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 19).

Los teólogos sudamericanos opinan que el término «liberación» expresa «el necesario momento de ruptura que no se puede encontrar en el uso corriente del término desarrollo» (G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., p. 34) y es más concreto y veraz —además de más bíblico— que el aún abstracto e ideológico de «libetad»: «La teología europea, inlcuso la más progresista, continúa ignorando la palabra 'liberación", aunque hable continuamente de "libertad". Nuestras traducciones de la Biblia, en todos los idiomas, utilizan la palabra "libertad". Es inútil insistir genéricamente sobre la mentalidad histórica del judeocrsitianismo en oposición al fijismo cósmico del pensamiento griego, si después los términos utilizados en las traducciones de la Biblia son abstractos, ahistóricos, son términos postulados y no palabras situacionales, no palabras-proceso, no palabras-articulación de la praxis...» (H. ASSMANN, ob. cit., p. 28). Aun pensando con Marx, y contra toda perspectiva esencialista y fijista, que la historia no es «el desarrollo de virtualidades preexistentes en el hombre, sino la conquista de nuevos modos, cualitativamente diversos, de ser hombres» (G. GUTIÉRREZ, *Teo-*

logia della liberazione, cit., p. 41), el concepto latinoamericano quiere ser más comprensivo que el marxista de «revolución», en cuanto se refiere a una liberación integral, y no simplemente material, del hombre. En efecto, Gutiérrez y los otros teólogos conciben el movimiento de liberación como un todo único, articulado en tres momentos distintos, que cubren todo el hombre: el plano socio-político, el plano antropológico-filosófico y el plano teológico: «Al término liberación se le asignan tres niveles de significado: liberación política de los pueblos y de los sectores sociales oprimidos; liberación del hombre en el curso de la historia; liberación del pecado raíz de todo mal...» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 39; cfr. G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., ps. 46-47).

Como se ha observado varias veces, «la gran novedad de la teología de la liberación no está en el lenguaje o en la temática que adopta, sino en la metodología esto es, en su modo de hacer teología» (P. RICHARD, «La raison de notre esperance» en «Spiritus» n. 90, 1983, p. 48). Un modo que se basa ante todo en la tesis de la unión intrínseca entre teología y praxis. Como afirma Gutiérrez, con una fórmula que ha hecho «escuela», la teología de la liberación es una «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe» (Teología della liberazione, cit., p. 24), o sea «una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en relación con la Palabra del Señor acogida y vivida en la fe» (La forza storica dei poveriz, trad, ital., Brescia, 1981, p. 75). En efecto, la teología se entiende como el acto segundo de un acto primero constituido por una vivencia de la fe y de la acción: «La teología es reflexión, actitud crítica. Primero viene el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es un segundo acto. Se puede decir de la teología lo que decía Hegel de la filosofía: se levanta sólo al crepúsculo» (Teología della liberazione, cit., p. 21); «La vida, la predicación y el compromiso histórico de la Iglesia serán, para la inteligencia de la fe, un lugar teológico privilegiado» (Ib.; cursivas nuestras).

Precisamente por ser una «teología de la fe que actúa» (H. Assmann), una teología desde y sobre, que parte inductivamente de la praxis y reflexiona sobre la praxis, acompañándola e iluminándola desde dentro, la teología de la liberación (cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., p. 14) no es de ningún modo una enésima teología del genitivo (como por ejemplo, la teología de las realidades terrestres). Tanto es así que Assmann, para disipar toda ambigüedad a este propósito, evita incluso el genitivo gramatical «teología de la liberación» y habla, como hemos visto, de teología desde la praxis de la liberación, exactamente como otros hablan .de «reflexión teológica en un contexto de liberación», o bien de teología «vivida en el interior del compromiso revolucionario» (R. VIDALES, «Gustavo Gutiérrez», en Lessico dei teologi del secólo XX, cit., p. 779). En

síntesis, como escribe Eugenio Bernardini, la teología de la liberación «no es una formulación de una teoría límpida y bien pensada, que, "desde fuera" indica a la praxis de fe el camino correcto hacia el futuro. No es tampoco una teoría que se encarna, en un segundo momento, en la praxis de la fe, y de un modo siempre incompleto, en una cierta medida degradado. La TdL, más simplemente y modestamente, es una reflexión sobre la praxis histórica de liberación a partir del compromiso de esta praxis...» (Comunicare la fede nell'América oppressa. Storia e método della Teología della liberazione, Turín, 1982, ps. 94-95).

En consecuencia, a diferencia de la teología del pasado, que pretendía hacer un discurso meta-temporal y meta-situacional (desconocedor de la presencia del «círculo hermenéutico»), la teología de la liberación aparece bien consciente de su propio enraizamiento histórico-existencial y de la necesidad de leer la Escritura y las fuentes de la tradición no en abstracto, sino a partir de un contexto humano y social determinado. Una convicción que se traduce en una conciencia explícita de la politicidad ineludible de la reflexión sobre la fe. En efecto, precisamente para «no engañarse y engañar a los demás» (G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., p. 21), «se exige que la teología tome conciencia de la imposibilidad de evadirse de su conexión con la praxis: cuando lo intenta, quizás en nombre de una objetividad científica desideologizadora, de hecho no lo consigue porque asume, en la evasión, una función ideológica despolitizada. Esta función es eminentemente política, eminentemente conectada con la praxis, pero, en este caso, al servicio del status quo» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., ps. 43-44). Todo este discurso presupone un nuevo modo de concebir la relación verdad-praxis.

Mientras que en la teología tradicional, declara Assmann, la verdad «valía por sí misma» (Ib., p. 68) y «existía en sí, en una especie de reino propio» (Ib., ps. 67-68), por lo cual «no podía ser ni invalidada ni convalidada por las falsificaciones o por las verificaciones históricas» (Ib., p. 68), en la teología de la liberación, la fe se define verdadera solamente cuado «se hace verdad», es decir cuando se manifiesta como históricamente eficaz para la liberación del hombre (Ib., p. 73). En otros términos, puesto que la verdad no puede ser nunca definida a priori, independientemente de su verificación, se sigue, como escribe Gutiérrez, que «la verdadera ortodoxia es la ortopraxia» (La forza storica dei poveri, cit., p. 75) y que el «decir la verdad», en la medida en que no se apoya sobre «hacer la verdad», se configura como una deshonesta «gratificación substitutiva» cristianamente inaceptable (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 64). Obviamente, la praxis de la que la teología parte, y con la cual verifica (= hace auténtica) la fe, no es una praxis cualquiera, sino, como bien sabemos, una praxis liberadora, esto es, una

praxis que mira a la emancipación de «clases desahuciadas, razas marginadas, culturas despreciadas» (G. GUTIÉRREZ, La forza storica dei poveri, cit., ps. 239-40) Utilizando el estudio de Clodovis Boff Teología y práctica (1978), Leonardo Boff ofrece el siguiente retrato de la nueva teología: «La teología de la liberación quiere articular una lectura de la realidad a partir de los pobres e interesada en la liberación de los pobres; en función de esto utiliza las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que ayuden el camino de los pobres» (cfr. L. BOFF-C. BOFF, Da libertacáo. O sentido teológico das libertaçoes socio-históricas, voces, Petropolis, 1979, cit. en R. GIBELLINI, Ob. Cit., p. 21).

Como se puede observar, «aquí están evidenciados con toda claridad los cuatro elementos que estructuran el discurso de la teología de la liberación: una opción previa y tres mediaciones. Por mediación se debe entender el complejo de medios (el instrumental) que la teología utiliza para alcanzar su fin» (R. GIBELLINI, ob. cit., p. 21). En primer lugar, la teología de la liberación implica una previa opción política, ética y evangélica en favor «de aquellos que están abajo», esto es, de los pobres y de los explotados, considerados como los portadores por excelencia de la liberación de Cristo (contemplado según el modelo, sobre el cual ha insistido Boff, del «Jesucristo Liberador») y como los auténticos sujetos de la teología de la liberación. Gutiérrez habla en efecto de una teología vivida y pensada al «revés de la historia», o sea de una teología elaborada desde la óptica de los oprimidos y de los llamados «anónimos de la historia». En segundo lugar, la teología de la liberación —y en esto reside una de sus mayores novedades metodológicas— utiliza una mediación socio-analítica. En efecto, mientras la teología tradicional había utilizado siempre el instrumental filosófico, la nueva teología intenta servirse de las ciencias sociales: «La razón tiene, particularmente hoy, muchas otras manifestaciones además de la filosofía. Asimismo, hoy se empieza a tener una inteligencia de la fe siguiendo pistas inéditas, como las ciencias sociales, psicológicas y biológicas» (G. GUTIÉRREZ, Teología della liberazione, cit., p. 14). Todo esto, aun presuponiendo una preeminencia explícita de la mediación socio-analítica (vista por lo general en clave marxista) no implica obviamente una exclusión prejudicial de la filosofía, en cuanto la nueva corriente presupone también —y no podría ser de otro modo— determinados esquemas generales de naturaleza filosófica (sobre el hombre, la sociedad, la historia, etc.).

En tercer lugar, la teología de la liberación utiliza la mediación hermenéutica, o sea la lectura y la interpretación de las Escrituras en conformidad con la praxis y con la mediación socio-analítica (cfr. cuanto se ha dicho más arriba a propósito del «círculo hermenéutico»). En cuarto lugar, la teología de la liberación comporta una mediación práctico-

pastoral, en armonía con la posición socio-analítica y.la hermenéutica-escritural. Estos diversos tipos de mediación componen un cuadro articulado capaz de evitar, según los teólogos sudamericanos, el peligro del «reductivismo». En efecto, «si se utiliza sólo la mediación socioanalítica, se caería en el sociologismo; si se utilizara sólo la mediación hermenéutica, se caería en el teologismo; si se utilizara sólo la mediación práctico-pastoral, se caería en el pragmatismo pastoral» (R. GIBELLINI, ob· cit., p. *25)*. En particular, contra las acusaciones de «sociologismo», Segundo Galilea escribe: «acusar a los teólogos de la liberación de ser "sociologistas", es un poco acusar a S. Tomás de ser "filosofista". El peligro de caer en un "sociologismo" existe, y es necesario evitarlo, pero no es mayor que el de los teólogos escolásticos de caer en un "filosofismo"» (La teología della liberazione dopo Puebla, cit., p. 20). Análogamente, defiendo la idea de una «hermenéutica política del evangelio» (Gutiérrez). Los teólogos de la liberación no pretenden «politizar» indebidamente a Cristo, sino recordar a todos que «su mensaje religioso y liberador del pecado posee... una carga histórica, social económica y política», en cuanto su verbo «significó una crítica del poder dominante, de la riqueza injusta, del monopolio del saber» (Ib., p. 67).

1007. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINO-AMERICANA: LA POLÉMICA CON LAS TEOLOGÍAS DEL PRIMER MUNDO Y LOS PROBLEMAS CON ROMA.

A lo largo de los siglos América Latina había vivido substancialmente de una «teología de importación». En efecto, como recuerda E. Dussel, los obispos latinoamericanos no habían podido tomar parte en el Concilio de Trento, porque la Corona española, con la excusa de que ellos debían cumplir con su función en América y que el viaje era demasiado largo, había con conseguido obtener una dispensa de Roma (Historia de la Iglesia en América Latina. Colonizaje y Liberación 1492-1973, Barcelona, 1974, p. 219 y sg.). En el Concilio Vaticano I, en cambio, habían participado 65 obispos latinoamericanos, sobre un total de 702 (casi el 9%), pero su presencia había sido poco importante (excepto cuando, continúa Dussel, se trató de votar a favor de la infalibilidad pontificia). En el Concilio Vaticano II, los obispos y los expertos latinoamericanos, a pesar de una notable presencia (casi el 22% de la asamblea) también habían sido poco determinantes: Tanto es así que en aquella ocasión se habló de la iglesia sudamericana como de una «iglesia del silencio».

Con la teología de la liberación tenemos, en cambio, un rechazo explícito del llamado «imperialismo teológico europeo» y la construcción de una teología específicamente latinoamericana, que intenta reivindi-

car su propia originalidad y diversidad frente a la teología del Primer Mundo. En efecto, las teologías euro-estructurales y las teologías latinoamericanas se mueven en horizontes geográficos y socioculturales disímiles y responden a solicitaciones ambientales diferentes. Las primeras están elaboradas «en contextos cristianos de riqueza, de expansión cultural, que parten de mundos "desarrollados" y protagonistas de la historia, que parten del "centro". Sus preocupaciones fundamentales son la secularización, la pérdida de fe y la aguda indiferencia religiosa en un mundo científico e iluminístico, rico y materialístico» (S. GALILEA, ob. cit., p. 18). Las segundas se teorizan «en un contexto cristiano de miseria, de dependencia y de múltiples explotaciones. Sus... preocupaciones fundamentales son la justicia y la liberación de los oprimidos, como parte del anuncio de la fe vivida. Es una teología que parte del mundo de los pobres, de la periferia, y trata de ser su "voz teológica", la perspectiva cristiana de los católicos pobres si ellos pudieran hacer teología» (Ib.). En consecuencia, los «interlocutores» de las dos teologías son bien distintos.

En la que Gibellini define con razón como «una de las páginas más iluminadoras de toda la literatura teológica contemporánea» (ob. cit., p. 28), Gutiérrez ha sintetizado de este modo la diversidad interlocutora: «Parece que buena parte de la teología contemporánea ha surgido del desafío lanzado por el no creyente. El creyente pone en cuestión nuestro mundo religioso... Bonhoeffer aceptaba el desafío y formulaba incisivamente la pregunta que está en la base de muchos trabajos teológicos actuales: ¿cómo anunciar a Dios en un mundo que ha llegado a ser adulto? Pero en un continente como la América Latina el desafío no viene principalmente del creyente, sino del no hombre, o sea de quien no es reconocido hombre por parte del orden actual imperante: el pobre, el explotado, el que es sistemáticamente y legalmente despojado de su ser hombre, el que apenas sabe lo que es un hombre. El no hombre pone en cuestión, ante todo, no tanto nuestro mundo religioso, cuanto nuestro mundo económico, social, político y cultural; por esto empuja a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad deshumanizadora. Por lo tanto, la pregunta no versará sobre cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino más bien sobre cómo anunciarlo como Padre de un mundo no humano, con las implicaciones que comporta el decir al no hombre que es hijo de Dios» («Prassi di liberazione, teología e annucio», en Concilium 1974, n. 6, edc. ital., p. 87-88).

Todo esto no excluye la objetiva «consonancia» entre la teología de la liberación y las teologías «progresistas» europeas (como la teología de la esperanza, la teología política y la teología de la revolución). En efecto, aunque no se pueda hablar con rigor de «derivación» de la primera con respecto a las segundas, «es imposible negar un cierto influjo

de estas teologías también sobre la "teología de la liberación" latinoamericana» (H. ASSMANN, Teología della prassi di liberazione, cit., p. 79). Obviamente tales «influjos» están «filtrados» críticamente por el punto de vista del específico posicionamiento teórico y metodológico de la teología de la liberación. En efecto, los estudiosos latinoamericanos, aun reconociendo algunas afinidades y convergencias con las teologías progresistas europeas, han marcado polémicamente las distancias con estas últimas, acusando, por ejemplo, a la teología de la esperanza de ser aún «tangencial a la historia» acusando a la teología de la revolución de «abstractismo» y «verbalismo», y subrayando el «alejamiento» de la teología política de objetivos y temas revolucionarios «concretos». En otras palabras, aunque presentándose también bajo la forma de «teología de la praxis», la teología de la liberación, a juicio de sus propios representantes, se diferenciaría de las teologías progresistas del Primer Mundo por ser rigurosamente coherentemente tal, o sea por ser-ella sola-aunténtico acto «segundo» de un concreto acto «primero» de lucha y de compromiso. Aunque reivindicando apasionadamente su propia originalidad y «regionalidad», la teología de la liberación, con todo, no ha renunciado a la pretensión de normativa universal: «La situación histórica de dependencia y opresión de los dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos por el hambre y la desnutrición cada año, debe ser el punto de partida de toda teología actual cristiana: de otro modo la teología no sería capaz de situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales, ni siquiera en los países ricos y dominadores. Sus preguntas no serían reales, pasarían al lado del hombre real. Por eso, como observa uno de los participantes en el encuentro de Buenos Aires, "es necesario liberar a la teología de su cinismo"» (H. ASSMANN, Teología della prassi di revoluzione, cit., ps. 37-38).

Entre altibajos (han sido numerosos los intentos de «hundirla») la teología de la liberación ha acabado por encontrar seguimiento y consenso en toda la América Latina, y por concretizarse, más allá de los motivos «corales» comunes, en corrientes diversas y políticamente diferenciadas (Manuel Alcalá, en Théologies des libérations, París, 1985, llega a diferenciar, por ejemplo, hasta nueve direcciones de teología latinoamericana: espiritual-pastoral, metodológica, sociológica, histórica, política, eclesiológica-popular, cristológica, pedagógica y autocrítica; cfr. B. CHE-Nu, ob. cit., p. 23). Sin embargo, a partir de los años sesenta, ha sufrido los contragolpes de la situación política general de Sudamérica, y se ha visto constreñida a una especie de cautividad y de éxodo («no hay lugar —escribía Leonardo Boff en 1975— para la euforia de los años sesenta, cuando era posible soñar en una escalada espectacular de liberación popular»; «El éxodo que soñaba —declaraba Rubén Alves en el mismo año— ha sido abortado; en su lugar nos descubrimos en una si-

tuación de exilio y de esclavitud»). Además, en los años ochenta, las teologías de la liberación (y algunos teólogos como L. Boff y Gutiérrez) han suscitado preocupadas intervenciones por parte de las jerarquías vaticanas y del propio Pontífice.

En particular, en la Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» —emanada de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de la cual es prefecto el cardenal J. Ratzinger, del 6 de agosto de 1983, y publicada el 3 de septiembre de 1984— se acusa a la teología de la liberación o a algunas manifestaciones de ella, que sin embargo nunca se nombraban explícitamente, de «asunción no crítica de elementos de la ideología marxista» (VI, 10; cfr. La reproducción del texto de la Instrucción en AA. Vv., Teología della liberazione, Roma, 1985, p. 41) con resultados que se alejan «gravemente» de la fe de la Iglesia (VI, 9; cfr. ob.cit., p. 40). En efecto, sostiene el documento, la naturaleza «totalizante» del marxismo acabaría por imponer su lógica férrea a todos los simpatizantes de él, arrastrando a bastantes teólogos de la liberación «a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre» (VIII, 1; cfr. ob. cit., p. 49) como, por ejemplo, el concepto de una Iglesia popular o Iglesia de clase, alternativa a la Iglesia jerárquica oficial (IX, 12-13; cfr. ob. cit., p. 54).

Este ataque de la Congregación, que suscitó reacciones contrapuestas en el interior del catolicismo mundial (con puntos de explícito o mal ocultado rechazo) no equivale, con todo, como se ha dicho a veces, a una indiscriminada exclusión de las teologías de la liberación, sino a una dura «amonestación» sobre sus componentes más extremistas y filomarxistas. En efecto, como escribe Ratzinger, «precisamente porque no quiere bloquear cuanto de positivo puede haber en los diferentes intentos de reflexión y de acción que se encuentran bajo la denominación de "Teología de la liberación", la Instrucción no ha recordado obras o escritos determinados, sino que más bien ofrece a todas las comunidades cristianas una serie de criterios para el discernimiento de toda producción teológica pastoral» («Presentazione», en ob. cit., p. 6; cursivas nuestras).

Después de estas intervenciones (que se han concretizado en alguna "imposición de silencio") los teólogos latinoamericanos han apagado ciertos tonos «revolucionarios» de su discurso, insistiendo en el carácter puramente instrumental (y no ideológico) de su relación con el marxismo. A diferencia de Assmann —que algún año antes, en una discusión de grupo mantenida en Ginebra en la sede del Consejo Mundial de las Iglesias, había declarado categóricamente: «Yo soy marxista y no puedo ver la realidad de la América Latina, en ninguna otra categoría» (A Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation, trad, ital., Teología dal terzo mondo, Brescia, 1974, p. 117)— Clodovis

Boff sostiene por ejemplo, de modo mucho más matizado, que «las comunidades de base ven el marxismo a partir de la praxis, y por esto instauran una relación instrumental y libre con el marxismo: lo asumen libremente como instrumento de clarificación y por esto tienen con él una relación crítico-correctiva... Marx es como un compañero de viaje, que puede ayudar a interpretar su situación de opresión, pero nada más» («Dove va la teología della liberazione?», Apéndice, R. GIBELLINI, ob. cit., p. 137). Análogamente, Ivo Lorscheiter, en el Sínodo extraordinario de 1985, ha precisado que la teología de la liberación «No es una teología que defiende, propaga, justifica la ideología marxista, ni la lucha de clases, ni se reduce a una sociología de la liberación. No es tampoco una teología discutida en círculos paramarxistas» (Vingt ans aprés Vatica II. Synode extraordinaire, trad, ital., «Teología della liberazione» en II Regno-Documenti 3/1986, ps. 95-96).

Todo esto no quita que la teología de la liberación —más allá de todo obstáculo o amonestación— haya seguido creyendo profundamente en sí misma. En un reciente artículo sobre «Concilium», Leonardo Boff, después de haberse preguntado «¿qué contribución ha aportado la teología de la liberación a la teología en general?» ha respuesto con una serie de tesis. En primer lugar, argumenta Boff, la teología de la liberación ha tenido «el mérito de situar a los pobres, su pasión y su causa, en el centro de la reflexión» («Che cosa sono le teologie del terzo mondo?» en Concilium, n. 5, 1988; edi. ital., p. 3). En segundo lugar, «ha recuperado el carácter revolucionario del cristianismo. Lo ha liberado de la cautividad a la cual lo ha sometido el capitalismo, en función de sustento del orden por él creado, profundamente desfavorable a los pobres. Además ha arrancado al marxismo el monopolio de la idea de transformación social. En nombre de la vida y de Jesucristo Liberador, iglesias enteras asumen ahora una actitud de protesta contra las opresiones sociales y de inserción en los movimientos de liberación, sacando así a la luz la dimensión liberadora de la fe» (Ib.). En tercer lugar, le ha tocado a esta teología el «hacer de la praxis concreta y de las cuestiones económicas, políticas, sociales e ideológicas del pueblo, otros tantos objetos de reflexión teológica», garantizando al mismo tiempo «la teologicidad misma de la teología, puesto que las ciencias sociales no entran en la constitución formal de la teología, sino que son condiciones de comprensión en orden a la eficacia histórica de la fe, que sigue siendo el objetivo de la teología» (Ib., ps. 33-34). En cuarto lugar, la teología de la liberación «ha definido otro lugar de elaboración teológica, menos confinado en la academia... El sujeto de la teología no es principalmente el teólogo individual, sino la comunidad que colabora con sus problemas, con sus soluciones, sus acciones y reflexiones, asumidas y profundizadas por el teólogo» (Ib., p. 34). En quinto lugar, la teología de la liberación recu-

pera «el carácter evangelizador que debería tener toda reflexión crsitiana. Ésta debería llevar una buena nueva de liberación y de esperanza a las personas...» (Ib.). En fin, después de haber observado que la teología de la liberación es una teología «perseguida», en cuanto «en la sociedad dominante es acusada de marxismo y de fomentar la lucha de clases» (Ib.), Boff ofrece una definición sintética de la teología de la liberación, afirmando que «representa por primera vez en la historia eclesiástica el grito articulado por los oprimidos que desde la periferia levantan su voz hacia el centro» (Ib., p. 35).

Otra forma de teología de la liberación, que se ha desarrollado contemporáneamente a la latinoamericana, es la teología negra.

1008. LA TEOLOGÍA NEGRA DE LA LIBERACIÓN: PREMISAS HISTÓRICAS Y SOCIALES.

«Un nuevo espectro —escribía hace algunos años Moltmann— se mueve en las sociedades blancas y hace inseguros a los teólogos. Se llama "teología negra". Después de los socialistas que han discutido críticamente el puesto que la teología cristiana ocupa en la sociedad capitalista, les toca ahora a los negros, oprimidos por la colonización y por la esclavitud, que denuncian nuestra teología como "teología blanca", porque está condicionada e influenciada por la situación determinada por el predominio blanco en el mundo» (Warum "shwarze Theologie" Einführung, en «Evangelische Theologie» 1/1974, 1; cfr. R. GIBELLINI, Prospettive di teología nera, en AA. Vv., Teología nera, Brescia, 1978, página 5).

La teología negra (Blak Theologie) nace en los Estados Unidos, al acabar los años sesenta, en el contexto de aquel estado de segregación racial de la gente de color, del cual el «gueto» es aún ahora símbolo social territorial: «El gueto se parece a una ciudad bombardeada, con edificios quemados y cristales rotos, y un barrio-descarga, con montones de escombros y basura. El Negro que allí vive, desde su juventud ha conocido de todo, desde la droga a la prostitución, del desempleo al robo. El gueto es sobre todo el lugar del embrutecimiento y de la desesperación. Allí se vive aquello que Gilbert Varet ha llamado "la geografía cerrada de lo inexorable", el aprisionamiento en el círculo vicioso de la pobreza del cual es extremadamente difícil salir» (B. CHENU, Teologie cristiana dei terzi mondi, cit., p. 83). Aunque hunde sus raíces históricas en un proceso secular de opresión —caracterizado antes por la esclavitud y después por la descriminación— la teología negra encuentra sus antecedentes inmediatos a sus estímulos directos en el doble contexto de la lucha por los derechos civiles llevada a cabo por la estrategia integracionista

de Martin Luther King jr. y por la constitución de un movimiento separatista negro encarnado principalmente por el «Poder Negro» (Black Power) y por el grupo radical de los «Panteras Negras» (Black Panther Party).

De la «atmósfera» peculiar subyacente a estos movimientos activos, sobre todo después del asesinato de King (1968) a manos de un racista blanco, son un documento emblemático los sermones religiosos del pastor negro Albert Cleage, recogidos en el vulumen The Black Messiah (Nuea York, 1968). En uno de ellos se lee: «La otra noche vi en la televisión los Gospel Singers de Clara Ward que cantaban en un night club de Las Vegas. Cantaban las canciones que nuestro pueblo ha cantado en sus sufrimientos y miserias, y los blancos se divertían. Cuando los babilonios decían a los judios en cautividad... "Cantadnos las canciones de Sión, divertidnos, nos gustan vuestras canciones", ¿qué repondían los hebreos? "¿Cómo podemos cantar las canciones del Señor en tierra extraña...?" ¿Sabéis cual es la diferencia? Los antiguos hebreos tenían una dignidad, pero sabéis bien que el espectáculo de los Ward Singers en Las Vegas no aumentaba ciertamente el respeto que los blancos tienen por todos nosotros. Los blancos saben que los Spirituals eran cantos religiosos, que mientras nacían aquellas canciones las mujeres negras eran violadas, y sus hijos llevados lejos y vendidos como esclavos, y los hombres eran azotados y asesinados. Al oír cantar en un espectáculo aquellas canciones decían: "Esta gente no tiene dignidad" y su opinión sobre nosotros empeoraba... No hagáis de payasos para divertir a los blancos» (trad, ital., Il Messia nero, Bari, 1969, ps. 41-42). En otro, Cleage dice: «Os lo repito, no podéis amar a todos; lo habéis probado y os habéis sentido culpables porque no lo habéis conseguido, pero no debéis sentiros culpables. Nadie puede amar a todos. El blanco no os ama; no os sintáis culpables si no lo amáis... Debemos preocuparnos por la justicia, no del amor» (Ib., ps. 80-81).

La teología negra, entendida como «elaboración teológica de la lucha por el Poder Negro» (B. CHENU, ob. cit., p. 96) encuentra su primera formulación sistemática en Black Theologie and Black Power (1969) de J. Cone, y su primera declaración oficial en el documento aprobado en Atlanta algunos meses más tarde, el 13 de junio de 1969, por parte de la NCBC (National Comitee of Black Churchmann). En él se declara entre otras cosas: «Los Negros afirman que ellos existen. Esta afirmación ellos la viven en primer lugar a través de la experiencia que tienen de ser negros en medio de una sociedad americana que les es hostil. La teología negra no es el don del evangelio transmitido por los cristianos a unos esclavos; se trata más bien de la reapropiación, por parte de esclavos negros, del evangelio que ellos han reccibido de sus opresores blancos... (trad, ital., en AA. Vv., Teologia nera, cit., p. 7).

1009. CONE: EL DIOS DE LOS OPRIMIDOS.

El promotor y la figura más notable de la teología negra es JAMES HAL CONE. Nacido en Fordyce (Arkansas) en el año 1938 y profesor de teología en el Unión Theological Seminary de Nueva York, Cone ha expuesto su punto de vista en diversoso ensayos y artículos. Entre sus principales escritos recordamos: Black Theology and Black Power (1969), A Black Theology of Liberation (1970) del cual él afirma: «Aquí el tema de la liberación tiene la función de principio organizador de una teología sistemática y el libro es el primero en hacer esto (La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez fue publicada en Lima en 1971)» (en AA. Vv., Teologia nera, cit., p. 43; cursivas nuestras); The Spirituals and the Blues: An Interpretation (1972); God of the Oppressed (1975), que es la expresión más madura y completa de su pensamiento. Otros nombres pertenecientes a la teología negra estadounidense son Major J. Jones y J. Deotis Roberts.

Según Cone, la teología cristiana no es un genérico hablar de Dios, sino un específico «discurso sobre la actividad liberadora de Dios en el mundo» (Teologie cristiana come teologie della liberazione, en AA. Vv., Teologia nera, cit., p. 42; cfr. Il Dio degli oppressi, trad, ital., Brescia, 1978, p. 22). Más precisamente, es «un estudio racional de la presencia de Dios en el mundo a la luz de la situación existencial de una comunidad oprimida, mediante el cual las energías de liberación se ponen en relación con la substancia del evangelio, que es Jesucristo» (A Black Theology of Liberation, trad, ital., Teologia nera della liberazione y Black Power, Turín, 1973, p. 61; en el texto original la frase está en cursivas). Cone está persuadido de que la «fuente» primaria de este modo de entender la teología es la Escritura. Tanto es así que a la objeción según la cual «Los puntos de vista sobre la Escritura son más o menos tantos como los teólogos», Cone, defendiendo su «principio hermenéutico», responde que, se diga lo que se diga sobre la Biblia, es innegable que en primer lugar y ante todo es la historia de una liberación en acto: «En el Viejo Testamento el tema de la liberación se sitúa en el centro de la visión hebrea de Dios. A través de la historia de Israel, Dios se hace conocer como aquel que actúa en la historia para la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud. Este es el significado del éxodo de Egipto, de la alianza de Sinaí, de la conquista y de la organización de Palestina, de la unidad del reino y de sus divisiones, de la aparición de grandes profetas y del segundo éxodo de Babilonia». Por cuanto se refiere al Nuevo Testamento, «La cruz de Jesús no es más que la expresión de la voluntad de Dios de estar con los pobres y ser con ellos. La resurrección significa que Dios ha alcanzado la victoria sobre la opresión de modo que los pobres no deberán ser ya esclavos. Esto vale no sólo para la "casa

de Israel" sino para todos los desheredados de la tierra. La encarnación es simplemente Dios que carga sobre su ser divino el sufrimiento y la humillación humana. La resurrección es la victoria divina sobre el sufrimiento, la concesión de la libertad a todos aquellos que son débiles e indefensos» (Teologia cristiana come teologia di liberazione, cit., p. 45).

En consecuencia, todo punto de vista que ignore a Dios como liberador de los oprimidos resulta «no válido y por lo tanto herético» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 114), esto es, una «distorsión ideológica del mensaje evangélico» (Teologia cristiana come teologia di liberazione, cit., p. 45) destinada a iniciar una «teología del Anticristo» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 116). Tal es en efecto el caso de los blancos, los cuales, portadores de un counterfeit Christianity por antonomasia (o sea de un cristianismo falseado y corroído en sus raíces) han seguido haciendo durante siglos una teología desde una óptica racista. En particular, la teología americana ha sido fundamentalmente «una teología del opresor blanco, que ha dado una sanción religiosa al genocidio de los indios y a la esclavitud de los negros» (Teologia della liberazione y Black Power, cit., p. 65). Tanto es así que durante el período de la esclavitud los teólogos o han ignorado por lo común la esclavitud como cuestión teológica o la han justificado por lo común como aquel teólogo (Cotton Mather) que pedía a los blancos «que enseñaran a sus esclavos "que es Dios quien los ha querido servidores, y que ellos sirven a Jesucristo mientras trabajan para sus dueños"» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 75).

Todo esto exlica por qué la teología negra empieza «con un agrio ataque a la identidad blanca, o a la religión blanca, a la teología blanca, comprobándose el viejo dicho: uno se dispone sólo oponiéndose» (B. CHENU, ob. cit., ps. 111-12) y por qué es por esencia una contra-teología o una teología de contraataque, dirigida a demostrar que la de los teólogos tradicionales no es la objetividad, sino solamente la objetividad blanca. Por estos caracteres suyos, la teología negra persigue el objeto preciso de «crear una nueva comprensión de la dignidad negra en medio del pueblo negro y de dar a este pueblo la fuerza necesaria para destruir el racismo blanco» (Black Theology and Black Power, Nueva York, 1969, p. 117); «Conciencia negra significa rechazar la definición del ser dada por el opresor blanco a través de la recuperación del ser negro histórico que está en antítesis con todo aquello que es blanco» (Conscienza nera e chiesa nera, cit., p. 296). Esta conciencia hunde sus raíces en el más amplio contexto de la historia de la cultura del pueblo negro: «Nuestro presente se define por el ser de nuestro padres, por aquello que dijeron e hicieron en una sociedad blanca racista. Sólo escuchando las respuestas de nuestros padres a las imposiciones de los blancos sobre su existencia nosotros podremos llegar a saber cuáles deberían ser nuestras respuestas a la gente blanca que siguen afirmando la inferioridad del ser negro»

(Ib.). Desde ete punto de vista adquieren particular importancia aquellas experiencias musicales de Dios» que son los cantos religiosos populares de los Negro spirituals — a los cuales Cone, como se ha visto, ha dedicado un estudio específico, considerándolos como música social, política y teológica en la cual se expresa «una rebelión artística contra la desazonadora ausencia de amor en la cultura occidental» y una fe inquebrantable en el Espíritu liberador de Dios» (The Spirituals and the Blues: An Interpretation, Nueva York, 1972, p. 6).

Esta reivindicación apasionada, por parte de Cone, de la fuerza del pasado y de la tradición, además de poseer un significado interno a la teología negra, tiene también un valor político contra aquellos modos de pensar —que en USA han tenido una cierta difusión— según los cuales «el negro es solamente un americano y nada más», en cuanto él, como ha escrito Arnold Toynbee, habría llegado a América desnudo tanto espiritualmente como físicamente» y por lo tanto no tendría valores ni cultura que salvaguardar y proteger. Rechazando este lugar común de la historiografía blanca y definiendo el punto de vista de los Black Studies —de los cuales el sociólogo y teólogo negro Joseph Washington, con el volumen Black Religión. The Negro and Christianity in the United States (1964) había sido precursor— nuestro autor insiste en cambio en la peculiaridad y riqueza de la cultura y de la religión negra, concebida como matriz y trasfondo de la teología negra, que en este punto tiende globalmente a configurarse como una reflexión negra sobre la experiencia negra dirigida a la liberación definitiva de la gente negra.

El ataque frontal a la cultura blanca y el slogan según el cual Dios no sólo está de parte de los negros y de los oprimidos, sino él mismo es, en Cristo, «el Negro» y el «oprimido» —hasta el punto de que «¡en la américa del siglo xx, Cristo significa Poder negro!» y el blanco «el Anticristo»— puede parecer, y de hecho ha parecido, una forma de racismo al revés o de racismo negro. Según algunos el pecado original de la teología negra consistiría, en efecto, en su llamativa «unilateralidad». Cone ha respondido a estos ataques declarando que una teología racial (y no racista) tiene por fuerza que ser unilateral, porque unilateral es en primer lugar la sociedad blanca, que oprime a la negra: «Ante todo, en una situación revolucionaria nunca puede haber solamente una teología. Habrá siempre una teología que se identifica con un grupo particular, y no podrá identificarse con aquellos que oprimen o que son oprimidos» (Teologia nera della liberaxione y Black Power, cit., p. 66; cursivas nuestras). En segundo lugar, continúa nuestro autor, «en una sociedad racista, Dios no es daltónico, o sea indiferente a los colores. Decir que Dios no hace diferenciación de color es decir que Dios no hace diferenciación entre justicia e injusticia, entre razón y sinrazón, entre bien y mal. Esta no es la imagen de Dios revelada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Yahvé toma partido... En el Nuevo Testamento Jesús no toma partido por todos sino por los oprimidos... y contra los opresores» (Ib., p. 67). En tercer lugar, precisa Cone pasando de un óptica histórico-racial a una óptica existencial y simbólico-cromática, sino la imagen «ontológica» de todos los opresores y de todas las opresiones: «Enfocar el problema negro no significa que solamente los negros estén sufriendo como víctimas de una sociedad racista, sino que la condición negra es un símbolo ontológico y una realidad visible que describe del modo más eficaz aquello que significa opresión en América» (Ib., p. 68). «La situación negra es por lo tanto el símbolo de todas las víctimas de la opresión» (Ib., p. 69).

La proclamación de la fisonomía inevitablemente unilateral del discurso teológico está acompañada de la tesis del carácter «duro» de la teología negra y del rechazo de la mórbida (y «mistificadora») idea de reconciliación. Polemizando contra el «conciliacionismo» de Deotis Roberts, Cone escribe que «el deber de los negros consiste en rebelarse contra todos los dueños blancos destruyendo cualquier pretensión suya de autoridad y ridiculizando los símbolos del poder. Los blancos deben darse cuenta de que la reconciliación es una experiencia costosa. No consiste en cogerse de la mano para cantar juntos "negros y blancos"... La reconciliación significa muerte, y solamente aquellos que están dispuestos a morir en la lucha por la libertad tendrán la experiencia de la nueva vida con Dios» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 305). De este modo, observa Gibillini, «se delinea claramente —en la determinación de la relación entre liberación y reconciliación— una doble línea en el interior de la teología negra: la línea moderada de Deotis Roberts —a la cual se puede asimilar en algunos aspectos la posición de Major Jones—, y la línea intransigente de James Cone. Para Roberts no hay una auténtica liberación sin reconciliación; para Cone, en cambio, antes se debe efectuar la liberación, y después en un segundo momento se podrá hablar de reconciliación con los blancos; ahora que la medida se ha colmado y son los días de la ira de Dios, la reconciliación, ahora, sería, en términos bonhoeffenanos, "gracia barata". No se puede hablar de reconciliación, cuando la relación entre aquellos que eventualmente hablan de ella es la de dueño-esclavo; sólo cuando la relación sea entre iguales, cuando los negros puedan tener con qué contrapesar el poder blanco, sólo entonces se podrá hablar de reconciliación y de amor» (Prospetive di teologia nera, cit., ps. 20-21). Tanto más cuanto Cone, remitiéndose a esquemas filosóficos de matriz dialéctico-marxista, proclama que la liberación de los oprimidos implica, al mismo tiempo, la liberación de los opresores.

Los últimos desarrollos de la teología negra a partir de 1977 hasta nuestros días, están marcados por tres tendencias de fondo: 1) por la toma de conciencia de la ralidad del Tercer Mundo y por el diálogo con

los teólogos de la América Latina, de África y de Asia; 2) por una utilización más marcada de la hermenéutica marxista; 3) por la apertura al problema de las mujeres: «Tercermundismo, marxismo, feminismo, he aquí las tres nuevas orientaciones de la teología negra, con un deseo cada vez mayor de extenderse a la iglesia negra, de favorecer el ecumenismo entre entidades negras» (B. CHENU, ob. cit., p 107). Por cuanto se refiere al primer punto, en la reunión de Atlanta de agosto de 1977 y en una conferencia de título «La teología negra y la iglesia negra; y ahora ¿dónde ir?», Cone ha insistido sobre la necesidad acuciante de interesarse «por la calidad de toda vida humana, no solamente en los guetos de las ciudades americanas, sino también en África, en Asia y en Sudamérica. En efecto, la humanidad es un todo único y no se puede aislar ninguna raza, ninguna nación. No habrá libertad para nadie hasta que no haya libertad para todos». Por lo que se refiere al segundo punto, aunque la teología negra de la liberación parte de la raza —a diferencia de la sudamericana que parte de la «clase»— no puede evitar contar con los problemas del capitalismo y del imperialismo, y en consecuencia, medirse con el análisis marxista de la sociedad. Tanto más, como puntualiza Archie le Mone, cuanto «todo el mundo negro (tanto el África propia como el África de ultramar — o sea los negros de otros continentes) debe afrontar ambos problemas: el de la raza y el de la clase». Por cuanto se refiere al tercer punto, se debe decir, como indica Chenu, que «la mujer negra sufre de un racismo redoblado de sexismo. Víctima de una doble descriminación, ella es de hecho "esclava de un esclavo..." Las mujeres negras quieren conducir, pues, la doble lucha de la descriminación de las razas y la descriminación del sexo. Ellas consideran que las repercusiones a nivel teológico sobre la concepción de Dios y sobre el significado de Cristo, serán.importantísimas. Gracias a la teología negra Dios ha cambiado de color, pero aún no de sexo...» (Teologie cristiane dei terzi mondi, cit., ps 110-11).

La teología negra no se debe confundir con la teología africana, que es la teología cristiana que se ha desarrollado en el ámbito de la historia y de la cultura de África. Sin embargo, también en Sudáfrica ha ido emergiendo una teología negra de derivación estadounidense —pero con rasgos propios— que ha encontrado espacio y estímulo en los dramáticos conflictos interraciales de dicho país (cfr. Black Theology. The South African Voice, Londres, 1973).

1010. «¿CÓMO PUEDE EXISTIR UN DIOS DE LOS OPRIMIDOS?». DE LA TEOLOGÍA NEGRA A LA FILOSOFÍA HUMANÍSTICA Y ANTITEÍSTICA NEGRA.

Paralelamente —y en concurrencia— con la teolgía negra se ha afirmado en los Estados Unidos, una filosofía negra de la liberación.

Teórico principal de este movimiento de pensamiento —poco conocido, aunque indiscutiblemente significativo— es WILLIAM JONES (n. 1933), autor, entre otras obras de Is God a White Racist? A preamble to Black Theology [¿Dios es un racista blanco? Un preámbulo a la teología negra], de Toward a Humanist Frameword for Black Theology II [Hacia una estructura humanística para la teología negra II, 1977, en colaboración con Calvin E. Bruce] y de Umanesimo religioso: suoi problemi e propettive nella religione e culture nera, publicado en el dossier sobre teología negra a cargo de Gibellini (ob. cit., ps. 218-44). como aparece en este último escrito —que ofrece una vivida síntesis de las perspectivas de la filosofía negra— Jones está persuadido de que en la cultura negra hay dos tradiciones religiosas: «una tradición principal del teísmo cristiano y no-crisitiano y una tradición minoritaria de humanismo y no-teísmo» (Ib., p. 219). Una confirmación significativa de la exsitencia de esta segunda tradición estaría representada por ejemplo por el género musical-literario de los seculars, o sea por los llamados «cantos del diablo» irónicos ante las creencias religiosas y providencialísticas expresadas en los spirituals, los cuales, siendo más «aceptables» para los blancos, también encuentran condiciones más favorables para su conservación: «La mayor parte de los cantos salvados del olvido eran cantos del sábado, del culto religioso. Los cantos del resto de la semana debían salir del escondrijo cuando había menos clero alrededor... Es pues sumamente probable que un gran número de cantos de comentario social secular, demasiado difíciles de enmascarar a los oídos de los blancos, hayan permanecido en la clandestinidad... para surgir, más tarde, en los blues y otras formas...» (B. Katz, «Introducción» a The social Implications of Early Negro Music in the United States, Nueva York, 1969, p. xii, cit. de Jones en Umanesimo religioso, etc. p. 223).

Sin embargo, incluso hipotetizando que el filón no-teísta de la cultura negra es más consistente de cuanto los documentos en nuestra posesión son capaces de atestiguar, no se puede dejar de admitir, según Jones, que (más allá de la censura sufrida) siga siendo minoritario. Admitida esta minoridad que en ciertos aspectos es una verdadera «invisibilidad», nace el problema de buscar las causas. En primer lugar, observa Jones, «el humanismo religioso existe como perspetiva filosófico-teológica y no como institución asentada como su rival, la iglesia negra» y «se basa en que un movimiento intelectual al que le falte una base institucional tiene

una vida limitada» *(Umanesimo religioso,* etc. cit., p. 225). En segundo lugar, la cultura negra, al surgir de un contexto social de miseria y de ignorancia, no es en absoluto un ambiente fértil para productos intelectuales como la filosofía, el humanismo y el secularismo— los cuales, históricamente hablando, presupone siempre, desde los sofistas, una base social avanzada y culta. En consecuencia, «en la cultura negra la religión ha sido favorecida, pero a la filosofía no se le ha concedido un satatus comparable a la posición que ocupa en la gran cultura. Mientras hay un gran aumento de teólogos negros, el número de filósofos es, en cambio, mínimo» (Ib., p. 228). En tercer lugar, «la universalidad» del humanismo religioso negro estaría ligada a toda una serie de «obstáculos metodológicos y semánticos» derivados de la ecuación teísmo = religión, o sea del arrogante presupuesto, amado por los teólogos, según el cual la experiencia religiosa negra coincidiría por entero con el teísmo negro: «si se consideran iguales religiones y teísmos, el no-teísmo, por definición, no es una perspectiva religiosa. Si a esto se le añade la tendencia común, especialemente en el contexto del monoteísmo, a igualar no-teísmo y teísmo, entonces la posibilidad de un aparato de investigación que ilumine el humanismo religioso es extremadamente remota. Las posiciones no teísticas o serán ignoradas o serán erróneamente asimiladas en el teístico campo general. La consecuencia es igual en ambos casos: por cuanto se refiere a la investigación, la religión negra se convierte en una única tradición de teísmo» (Ib., página 229).

Después de aclarar algunas posibles causas de la «invisibilidad» del humanismo no-teísta negro, Jones se dirige a la búsqueda de su matriz originaria, que él localiza en el interior (y no en el exterior) de la cultura negra: «el humanismo negro surge como parte de un debate que está en el interior de la vida y del pensamiento negro. No es una prolongación del Iluminismo, de la revolución científica, o como ha sugerido Deotis Roberts, un tomar prestado a Comte» (Ib., p. 233), «Los radicales problemas suscitados por el humanismo negro surgen del contexto de la opresión negra. No se pueden reducir a las protestas de un negro con el cerebro lavado que ha sido seducido por el secularismo occidental blanco. No son problemas importados, por así decir, desde fuera» (Ib., p. 235). en efecto, el humanismo anti-teístico negro no es más que la manifestación de la protesta negra contra el sufrimiento y la injusticia. Una protesta que se nutre de la impotencia del teísmo frente al problema del mal en el mundo. Teniendo presente el filón de la llamada teología «después de Auschwitz», pero subrayando la peculiaridad de la experiencia negra, Jones escribe: «Yo opino que, por lo menos para América, es el sufrimiento negro, y no Auschwitz, lo que introduce la cuestión de la teodicea» (Is God a White Racist?, Nueva York, 1973, p. xx).

En efecto, sería precisamente la incapacidad de insertar el hecho de la opresión negra «en categorías cristianas normativas», unida a la desconfianza «en el amor y en el interés de Dios hacia los negros» (Umanesimo religioso, etc. cit., p. 219), lo que habría empujado a muchos negros a preguntarse «An Deus sit?» o si, por azar no es también Él un Racista blanco: «El problema crucial para la teología cristiana negra no es del pecado original, sino el de la opresión original» (Ib., ps. 234-35). En otras palabras, el anti-teísmo negro nacería de la manifiesta contradicción entre la teoría cristiana de un dios amoroso y justo y la experiencia histórica y existencial del abandono de los negros a la opresión y a la esclavitud de los blancos. Una contradicción que explica cómo, en el pasado, bastantes negros, «como Prometeo y la mujer de Zeus» se han negado a honrar la divinidad viviendo en primera persona el desdén de la protagonista de Quicksand [Arenas movedizas] de Nella Larsen: «...El Dios del hombre blanco. —¡Y su gran amor hacia todos los hombres independientemente de la raza! ¡Qué estúpida absurdidad ella se había prometido creer! ¿Cómo es posible que ella, que cualquier otro, haya estado tan engañado? ¿Cómo es posible que diez millones de personas le hayan otorgado su confianza cuando cada día bajo sus ojos se escenifica la contradicción?» (Nueva York, 1928, p. 292, cit. en Umanismo religioso, etc. p. 234). Contradicción que explica también el lamento contra el silencio de Dios efectuado por Dubois en 1906, después de la masacre de negros perpetrado en Atlanta: «Oh Dios silencioso, cuya voz lejana en la niebla y en el misterio ha dejado, con todo, nuestros oídos en espera en estos días espantosos — Estamos desorientados... transtornados por la locura contra gente que es asaltada, violada, asesinada; fatigados ante Tu trono, nosotros levantamos nuestras manos temblorosas y Te acusamos, Dios, por los huesos de nuestros padres raptados, las lágrimas de nuestras madres muertas, por la sangre de tu Cristo resucitado: ¿Qué significa esto? ¡Dinos cuál es tu plan; danos la señal! No te quedes sentado y ciego, Señor Dios, sordo a nuestra plegaria y mudo hacia nuestro mudo sufrimiento. ¿Estás seguro de que tú no eres también blanco, oh Señor, una cosa pálida sin sangre y sin corazón?» (W. E. B. Dubois, «A Litany at Atlanta», en Black Voices, Nueva York, 1968, ps. 372-73; cfr. J. H. CONE, II Dio degli oppressi, cit., p. 238).

Pasando a delinear la estrategia de la liberación del humanismo negro, Jones afirma que este último —siendo favorable a un programa «pluralístico» ante las dinámicas de liberación— no se considera como substitutivo de la iglesia negra, sino como su necesario complemento, en cuanto busca sus propíos adherentes «en el grupo en rápido aumento de los negros que no pertenecen a ninguna iglesia, muchos de los cuales encuentran la teología de la iglesia negra desagradable y la consideran expresión poco creíble de su historia religiosa» *(Umanesimo religioso,* etc.

cit., ps. 236-37). Sin embargo auque buscando una relación de cooperación y de complementariedad con la iglesia negra en la lucha por la liberación, el humanismo negro no puede dejar de «desafiar» a la teología negra, sea evidenciando la insostenible lógica y filosófica del teísmo, sea denunciando su función histórica de «inconsciente apoyo de la opresión» (Ib., p. 239). Por cuanto se refiere al primer punto, Jones insiste en su escepticismo crítico sobre la idea misma (cara a Cone) de un God of the oppressed: «el humanista negro no consigue captar la última coherencia entre la afirmación de que Dios es el Dios de los oprimidos y la continua opresión de los negros y de las demás minorías, cuanto más se subraya el tema "Dios de los oprimidos" más inexplicable llega a ser el punto de partida para una teología negra de liberación: la afirmación de la situación negra como opresiva» (Ib., p. 234).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Jones hace notar cómo el cristianismo, más que servir de «religión de liberación», ha desarrollado históricamente el rol de «religión de supervivencia», o de consolación narcotizante (en el sentido marxista). de las masas. Él cita, a este propósito, un elocuente resumen autobiográfico de Benjamín Mays: «cuando era muchacho, yo oía al pastor suplicar a los miembros de su congregación que no tractara de vengarse de las injusticias sufridas, sino que llevaran su peso ante el Señor en la oración. Y esto él lo hacía especialmente cuando la situación racial era tensa... En estos días difíciles se describían con tonos dramáticos el ahogamiento del faraón con todo su ejército en el Mar Rojo, la liberación de Daniel de la fosa de los leones y la protección concedida a los niños hebreos en la hornaza ardiente, para demostrar que en el momento oportuno Dios había cogido las riendas. Casi invariablemente después de haber asegurado al auditorio que Dios había arreglado las cosas, él terminaba el sermón asegurando los había premiado con el paraíso por su paciencia y su largo sufrimiento sobre la tierra. Los miembros *de* la asamblea chillaban y daban gracias a Dios. Las emociones contenidas que no tenían la posibilidad de expresar en la vida diaria, encontraban un deshaogo... Socialmente poscritos, económicamente impotentes y políticamente intimidados, ellos se liberaban de sus males cantando, rezando y gritando... (B. MAYS, The Negros God as Reflected in His Literature, Nueva York, 1969, p. 28, cit en Umanesimo religioso, etc. p. 238).

Contra este tipo de religión alienante, que había acompañado a los negros americanos por más de tres siglos, Jones insiste, en cambio, en la necesidad de la liberación y en el carácter completamente humano de la misma, manifestando plena solidaridad intelectual con aquellos seculares que cantaban: «O Padre único, que estás en el cielo / El blanco me debe once y me da seis, / Si no me ayudo yo nadie me da nada /»; «Lo sé muy bien ahora / que Jesús no podía morir por mí / Que sólo

mis manos / oscuras como la tierra, / mi cuerpo oscuro como la tierra pueden liberarme» (cfr. I. H. CONE, II Dio degli oppressi, cit., p. 237 y 239).

Sin embargo, Jones parece propenso a pensar que también la teología negra —bajo el efecto de estas críticas de la filosofía negra— ha sido llevada a pasar del tradicional «teísmo teocéntrico» (poco conciliable con una estrategia de lucha) a un «teísmo humanocéntrico» no sólo filosóficamente más sólido, sino también más apropiado para salvaguardar la ultimidad funcinal del hombre» y su ansia de auto-liberación histórico-política (cfr. Is God a White Racist?, cit., p. xxii y sgs.). Las críticas de Jones a la teología negra han sido tenidas presente por Cone, que se refiere a ellas en varias ocasiones. Sin embargo, en lugar de afrontar el problema de la teodicea en el plano estrictamente filosófico, Cone parece preferir una solución de fe centralizada en la tesis de Jesucristo como modelo y estímulo para la liberación: «Hay en el mundo la experiencia del sufrimiento, y no hay argumentos teológicos suficientes para dar una razón a nuestro sufrimiento en la sociedad racista blanca. Pero en la experiencia de la cruz y de la resurrección nosotros sabemos no sólo que el sufrimiento negro está equivocado, sino que ha sido superado en Jesucristo. Esta fe en la victoria de Jesús sobre el sufrimiento es un hecho definitivo de liberación. Nos suceda lo que nos suceda en el mundo, Dios nos ha concedido ya una visión sobre la humanidad que no nos puede ser quitada ni con los fusiles, ni con las balas. Por eso a la pregunta de William Jones: ¿Cuál es el hecho decisivo de liberación? nosotros respondemos: Jesucristo» (Il Dio degli oppressi, cit., ps. 246-47); «la verdad de las afirmaciones no está en el hecho de que el punto de vista de la fe responda o no a los problemas de teodicea planteados por La Peste de Camus y por El ser y la nada de Sartre. La verdad de la fe negra se encuentra en el hecho de que el pueblo reciba o no aquella fuerza extra que es necesaria para combatir hasta la consecución de la libertad... La teoría pura se deja a aquellos que tienen tiempo solamente para reflexionar, peor no tienen tiempo para dedicar a las víctimas de esta tierra... ¿Qué análisis, el de Cone o el de Jones, lleva a la praxis histórica contra la opresión?...» (Teología cristiana come teología di liberazione, cit., ps. 55-56). Cone, de todos nosotros, se apresura a reconocer que su respuesta fideístico-pragmática al problema de la opresión negra «no satisfará a Jones y a otros que consideran la humanidad negra desde un punto de vista distinto del de Jesucristo» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 247). Una tendencia más comprometida en medirse con las espinosas cuestiones teológicas y filosóficas planteadas por la teodicea la encontramos, en cambio, en la europea teología de la cruz.

1011. TEOLOGÍA Y «NUEVA HERMENÉUTICA».

«Aquello que caracteriza primordialmente la posición teológica de la "nueva hermenéutica" es la ampliación del sentido del término "hermenéutica" hasta llegar a comprender en él la totalidad del trabajo teológico. Según una tradicón que se remonta al Renacimiento y a la Reforma, por hermenéutica se entendía un particular sector de la ciencia bíblica, a saber, aquel que estudia las grandes reglas a las cuales se debe atener el estudioso de la Biblia para proceder correctamente a la interpretación del texto sagrado. La hermenéutica era, pues, la teoría de la exégesis. La difusión del método histórico-científico, a fines del 800 y primeros decenios del 900, puso de hecho en crisis el armazón, por lo demás ahistórico, de la "vieja hermenéutica", hasta hacer desaparecer casi del todo el interés de los teólogos por dicha disciplina. Ahora el término hermenéutica vuelve a escena llegando de hecho a abarcar todo el conjunto del trabajo teológico. Y esto porque, para nuestros autores, la revelación de Dios de la cual se ocupa la teología, es esencialmente un "hecho lingüístico", que va desde la palabra de Dios atestiguada en la escritura hasta el anuncio de la misma en la predicación. Puesto que el sentido originario de la palabra griega ''hermenéutica" implica en sí una amplia gama de significados ligados a la función explicativa del lenguaje, es decir, además del genérico "interpretar" también el "enunciar", el "traducir", el "comentar", etc., han sido consideradas aptas para expresar sintéticamente y eficazmente toda la actividad del teólogo, dirigida no sólo a interpretar sino también a explicar, a traducir y sobre todo a indicar el camino para hacer hablar nuevamente hoy, de un modo eficaz, la palabra de Dios» (AA. Vv., La teología contemporánea. Introduzione e brani ontologici, cit., p. 215).

El giro hermenéutico de la teología actual, en el sentido aquí definido, se produce alrededor de la mitad de los años cincuenta, sobre todo por obra de dos estudiosos de la escuela bultmanniana: ERNST FUCHS (n. 1903) y GERHARD EBELIN (n. 1912). Entre las obras del primero recordamos: Hermeneutik (1954); Gesammelte Aufsätze (3 vol. 1959-65); Marburger Hermeneutik (1968); Jesús, Wort und Tat (1970); Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (1973). Entre las obras del segundo recordamos: Das Wesen des christlichen Glaubens (1959); la voz «Hermeneutik» redactada para la Enciclopedia Teológica Protestante; Die Religión in Geschichte und Gegenwart (1959); Wort und Glaube (3 vol. 1960 y sgs.); Theologie und Verkündigung (1962); Luther (1964); Gott und Wort (1966); Einführung in thelogische Sprachlebre (1971); Kritischer Rationalismus, publicado en un único volumen con el escrito-respuesta de Hans Albert Theologische Holzwege (1974); Dogmatik der Christlichen Glaubens (de 1979 en adelante). Fuchs y Ebeling, fundadores de

institutos de hermenéutica en Marburgo y Zurich, han dirigido también con Manfred Metzger las monografías Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.

Si Bultmann ha sido influido por el «primer» Heidegger (§§843-846), los autores de la nueva hermenéutica han sido influidos por el «segundo» Heidegger. En efecto, en la base de la Hermeneutik de Fuchs se encuentra la convicción, de matriz heideggeriana, de la centralidad del lenguaje y de la lingüísticidad originaria de nuestra experiencia del mundo. En el párrafo 6 de la sección de la Hermenéutica general nuestro autor escribe por ejemplo: «¿puede darse una realidad sin lenguaje? La respuesta es sin duda negativa. Un absoluto silencio sería la supresión de la realidad: la opinión corriente según la cual la realidad se "construye" delante del ver y del percibir, es una media verdad. No hay un ver o un percibir sin comprender y no hay comprender sin una posibilidad activa de lenguaje» (Ermeneutica, trad, ital., Milán, 1974, p. 203). pero, ¿qué es el lenguaje? Fuchs observa que no es sólo una comunicación, mediante sonidos y discursos, de contenidos de sentido. Es más bien, originariamente, un algo para «mostrar» (Zeigen) o «enseñar» (sehen Lassen), o sea cualquier significar en sentido activo: «Si hay significado, hay también lenguaje, y donde hay lenguaje hay realidad» (Ib., p. 204).

Entendido de esta manera, el lenguaje pertenece de un modo tan esencial a la realidad que representa la apertura primigenia a la «cosa» en sentido heideggeriano: «el lenguaje "ex-presa" la realidad (y éste es el "ex" de la ex-istencia» (Ib.). En efecto, «La realidad es aquello que es dicho en el lenguaje» (Ib.), puesto que lo real aparece sólo si se siguen las indicaciones del lenguaje: «sólo en el lenguaje aparece la verdad de la realidad. La realidad es realidad sólo en la verdad del lenguaje» (Ib., p. 205. En otros términos aún: «Es un error pensar que es posible tratar con lo real sin hacer intevenir el lenguaje. En todo comercio con lo real el lenguaje es siempre partícipe...» (Ib., p. 208). Pero si «el ser es iluminado y accesible sólo mediante el lenguaje» (Ib., p. 131) no es el individuo quien dispone del lenguaje sino viceversa: «El hombre no ha generado el lenguaje sino que es el lenguaje quien ha generado al hombre» (Ib., p. 125). Es más, el individuo está tan permeado del lenguaje que aquello que él es o debe ser depende de la palabra: «El hombre, pues, vive en el lenguaje!. En cuanto el lenguaje es este lugar originario de una estancia anterior a la historia (worgeschichtlich) pero no prehistórico (prá-historich) y sin embargo constituyente primero del mundo, lo llamamos la "Iluminación del ser". El lenguaje conserva la decisión sobre aquello que puede ser de nosotros si, como hombres, debemos ser accesibles a la palabra» (Ib., p. 131). Dicho con Ebeling: «La palabra, está claro, es el propio hombre» (Das Wasen des cristlichen Glaubens, trad, ital., La chiamata all'esistenza della fede, Turín, 1971, p. 201), «que la pala-

bra pertenece y está históricamente ligada a su ser hombre, se ve por el hecho de que el problema de la palabra se convierte en el problema del futuro de la palabra y por lo tanto en el problema del futuro del hombre» (Ib., p. 202).

Coherentemente con este planteamiento filosófico, también la Revelación y la fe se conciben, para Fuchs y para Ebeling, como Spracherignis) (hecho lingüístico) *y* Wortgeschehen (suceder de la palabra), o sea en términos de lenguaje: «la fe, puesto que es una confesión, tiene la tendencia a expresarse lingüísticamente»; es más, «ella, como testimonio de la verdad, deriva siempre del lenguaje» (E. FUCHS, Ermeneutica, cit., p. 369). Es en la Palabra, en efecto, donde Dios actúa como salvación del hombre y es a través de la acogida de la Palabra por parte del hombre que el individuo entra en la fe y hace del Evangelio la norma de su conducta: «Nos movemos precisamente en esta dirección cuando decimos de la palabra de Dios: "Tu palabra es una lámpara para mi camino" (Salmo 111,105)» (G. EBELING, La chiamata dell'esistenza nella fede, cit., p. 203). Y es en virtud de la palabra que la propia alternativa entre existencia inauténtica y existencia auténtica (sobre la cual habían insistido Heidegger y Bultmann) tiende a configurarse, según Fuchs, como una alternativa entre lenguaje inauténtico de lo cotidiano y lenguaje aunténtico de una conciencia ansiosa de salvación — y por lo tanto abierta a la palabra genuina de Cristo y a su mensaje de amor. En efecto, con el lenguaje del Galileo penetra, en nuestra existencia alienada y dispersa, la única luz capaz de iluminarla y de conducirla a la autenticidad (cfr. Ermeneutica, cit., ps. 132 y sgs.).

La primacía del lenguaje y de la Palabra explica el distinto modo, respecto a Bultmann, de entender la relación entre texto e intérprete. Más que sobre la objetividad del texto, el teólogo de la desmitificación se inclina a poner el acento sobre la subjetividad del intérprete. Desde su punto de vista, la verdad de la Palabra consistía fundamentalmente en la luz que se enciende dentro de la existencia de quien se acerca a ella. Fuchs y Ebeling, en cambio, invierten el nexo entre texto e intérprete, sosteniendo que en el infalible círculo hermenéutico que se instaura entre ambos, la primacía corresponde al texto o a la palabra divina. En consecuencia, para los autores de la «nueva hermenéutica», no es tanto el intérprete quien interpreta el texto, sino este último quien interpreta al mismo intérprete, comunicándole un mensaje de vida. En síntesis, como observa C. Vigna en la nota introductiva a la edición italiana de la hermenéutica «Si en el discurso de Bultmann la existencia interpreta el texto, y esta interpretación —en el caso del Nuevo Testamento— conduce a la desmitificación (del texto), en el discurso de Fuchs es el texto el que interpreta la existencia, y esta interpretación debería conducir a la conversión (de la existencia)» (Ib., p. 16). Esta teoría de la primacía del tex-

to no excluye obviamente la importancia del trabajo hermenéutico, el cual, según Fuchs —que substituye la noción bultmanniana de «precomprensión» por la de «principio hermenéutico»— no consiste en la atribución de significado (Sinngebung) al texto, sino en la capacidad de poner el texto en la condición óptima para poder hablar. En efecto, declara nuestro autor con una imagen singular, del mismo modo que quien «quiere aprender a comprender un gato, le debe procurar un ratón, y entonces verá al gato tal como él mismo se presenta» (Ib., p. 178)— así, quien quiere acceder a la verdad, debe predisponer circunstancias y modalidades aptas para su acogida en cuanto «pertenece evidentemente a la verdad también la situación de la verdad» (Ib.).

Sobre la importancia de la empres hermenéutica ha insistido sobre todo Ebeling, que ha sacado a la luz como el problema de la interpretación nace de la necesidad de dar vida y actualidad a la palabra de Dios fijada en el documento, o sea de la necesidad acuciante, para el teólogo actual, de presentar el mensaje bíblico —ya temporalmente y culturalmente distante de nosotros— de un modo «oíble» y «comprensible» para el hombre contemporáneo. Es emblemático, a este propósito, un pasaje de Das Wesen des chistlichen Glaubens: «La razón por la cual, considerando las cosas desde un punto de vista puramente objetivo, la predicación cristiana es hoy una tarea extraordinariamente difícil, está en el hecho de que habla un lenguaje extraño al mundo actual. Se comprenden las palabras y las frases aisladas. Para alguien son quizás hasta tan familiares que ya no piensa en ellas... Es posible que este hecho sea juzgado positivo y considerado como un criterio de ortodoxia. Pero aquello que es propiamente significativo con respecto a lo que en realidad nos rodea y nos interesa, sigue siendo incomprendido. Ahora, sería absolutamente falso decir: hemos entendido perfectamente aquello que la fe cristiana es en sí y por sí, solamente nos falta sacar a la luz la relación que ella tiene con nuestra realidad presente. Se debe decir más bien que la referencia (y no sólo una consideración ulterior) a nuestra realidad es el criterio para entender en qué consiste la fe cristiana. En efecto, en la fe cristiana no se trata más que de esta realidad nuestra. Sin embargo nosotros nos hemos acostumbrado al hecho de que la predicación cristiana hable de una realidad distinta de la nuestra, para después intentar, de la mejor manera posible, descubrir las relaciones con la realidad. La cristiandad se ha acostumbrado a vivir su existencia en dos esferas distintas, la iglesia y el mundo. Nos hemos acostumbrado al uso de dos lenguas una al lado de la otra, el lenguaje cristiano cubierto por la venerable pátina de dos milenios y el de la realidad que nos interesa. A pesar de esto, alguna vez puede suceder que brille la chispa del acuerdo. Pero en nuestra duplicidad de lenguaje nos falta una indicación exhaustiva sobre el modo de traducir... No se trata de la inteligibilidad de las palabras aisladas, sino

de la inteligibilidad de la palabra simplemente, no de un nuevo medio lingüístico, sino de una nueva actualización lingüística. Este problema ha existido siempre en la predicación del cristianismo. Pero hoy es más agudo que nunca...» (cfr. La chiamada all'esistenza nella fede, cit., ps. 19-21; la traducción arriba indicada es pero de Luisa von Wassenaer Crocini y se encuentra en J. SPERNA WEILAND, La nuova teología, trad, ital., Brescia, 1969, ps. 114-15).

El problema «interpretativo» que está en la base de la nueva hermenéutica se piensa pues como un problema de traducción, en el sentido etimológico de tra-ducción o de transposición de un sentido del pasado al presente. Dicho de otro modo: la tarea específica de la teología no es la de «repetir» literalmente el texto sagrado, sino la de «traducir» (übersetzen) o de transmitir adecuadamente, en las formas mentales del presente, la palabra de salvación que proviene del pasado — de modo que la exégesis resalte verdaderamente como «"un traducir en la lengua que hoy se habla"» (J. M. ROBINSON, «Die Hermeneutik seit Karl Barth», trad, ital., en J. M. ROBINSON-E. FUCHS, La nuova ermeneutica, Brescia, 1967, p. 80). Tanto es así, observa Ebeling, que «lo que se debe reprochar a una teología —convertida en tradicionalística y positivística— no es su permanecer fiel al dato, o lo que le ha sido transmitido: es que, mientras nos atenemos fielmente a lo que ha sido transmitido, es precisamente esto, de facto, lo que se abandona, puesto que es presentado simplemente como traditum y por lo tanto praeteritum, en lugar de ser responsabilizado —como dato referente al futuro— en la Palabra que se realiza en el presente, de modo que en traditum se convierta en acontecimiento, en la actualización de la traditio» (Teología e annuncio, trad, ital., Roma, 1972, p. 49 y sg.); «La palabra de Dios se renueva sólo en el hecho de que es oída de nuevo, en el hecho de que es escuchada con intensa atención, de modo que la palabra transmitida se haga comprensible a través de la realidad, a la cual nosotros mismos estamos atados» (La chiamata all'esistenza nella fede, cit., p. 206). En conclusión, la tarea última de la hermenéutica es la de hacer que la palabra escrita se transforme nuevamente en oral, a fin de que vuelva a tener aquella fuerza de persuasión que tenía en los labios de Jesús o de aquellos que, remitiéndose a Él, la han pronunciado y fijado (cfr. Parole e fede, trad, ital., Milán, 1974, p. 179 y sg.).

Lo que se ha dicho explica la importancia que Fuchs y Ebeling, también en los últimos escritos, han seguido atribuyendo al lenguaje y a los correspondientes problemas de la comunicación teológica (cfr. G. EBELING, Einführung in theologische Sprachlehre, 1971, trad, ital., Brescia, 1981). Esta primacía del lenguaje —que es el aspecto históricamente más original de la «nueva hermenéutica»— ha sido sometido, sin embargo, a duras críticas. Pannenberg, por ejemplo, que ve en la historia, y no

en el lenguaje, el horizonte propio de la verdad revelada, ha insistido en varias ocasiones sobre el hecho de que en la base de la revelación no está el lenguaje, sino la verdad a la cual él remite, o sea la historia universal de los hombres. Otros autores, en cambio, han atacado la nueva hermenéutica desde el punto de vista de la praxis. Entre estos últimos se encuentra Schillebeeckx.

1012. HERMENÉUTICA Y PRAXIS. SCHILLEBEECKX.

Otro estudioso que se ha acercado al problema hermenéutico —distinguiéndose por su claridad de estilo y amplitud de perspectivas— es el teólogo belga EDWARD SCHILLEBEECKX (n. 1914), uno de los inspiradores del «Nuevo catecismo holandés».

Formado en la escuela tomístico-fenomenológica de De Petter e influenciado por las corrientes existencialísticas y personalísticas, el católico Schillebeeckx, en sus primeras obras ha definido el concepto de Dios como presencia personal y misteriosa (cfr. Dios y el hombre, 1964), llegando a la concepción de Cristo como «sacramento del encuentro con Dios» (cfr. Cristo sacramento del hombre, 1957, 2ª ed., 19597. A continuación se ha acercado a la teología de la esperanza (cfr. Dios, el futuro del hombre, 1968), viendo, en el Dios de los cristianos «Aquél que viene» y el «Futuro» del mundo: «Se produce así un giro decisivo: aquél que en el pasado y sobre la base de una concepción del hombre y del mundo ahora ya anticuado definían como el "completamente otro", se revela ahora como el "completamente nuevo", como aquél que es nuestro futuro y recrea el futuro humano» (trad, ital., Roma, 1970, p. 197). La adhesión a la teología de la esperanza —de la cual ha sacado el imperativo de no mirar atrás a la Biblia, sino de «mirar adelante con la Biblia»— ha sentado las premisas para las sucesivas aperturas de nuestro autor a las diferentes teologías de la praxis. En el ámbito de este iter él ha ido prestando cada vez más atención al problema hermenéutico que ha acabado por llegar a ser uno de los principales hilos conductores de su multiforme obra de teólogo, centrada siempre sobre la llamada «inculturación» de la fe, o sea sobre la traducción del mensaje perenne de vida de la Biblia a los módulos culturales que van apareciendo sucesivamente. Frecuentando críticamente las diversas doctrinas y los múltiples modelos de lectura de la realidad ofrecidos por la cultura contemporánea (del estructuralismo a la filosofía analítica, de Bultmann a Fuchs y Ebeling, de Gadamer a Ricoeur) Schillebeeckx ha reforzado su convicción del inevitable carácter interpretativo de la fe (siempre la misma, aun en el mudar de las mediaciones), sosteniendo la posibilidad de un empleo teológico de los resultados más apreciables de la hermenéutica de

nuestro siglo. Una convicción que él ha expresado sea en algunos ensayos sobre el tema (recogidos en Inteligencia de la fe: interpretación y crítica, 1972) sea en los excursus metodológicos de sus obras sobre Jesús, centradas sobre la figura de un «Cristo histórico» visto en conexión, y no en alternativa, al «Cristo de la fe» (cfr. Jesús. La historia de un viviente, 1974; Cristo. La historia de una nueva praxis, 1977).

El carácter estructuralmente hermenéutico de la teología, observa Schillebeeckx, deriva de la situación misma del creyente, el cual no puede limitarse a una simple reiteración verbal del dato escriturístico, sino que está obligado a proporcionar una comprensión reinterpretativa del mismo. En otros términos, la escucha de la fe, según nuestro autor, no puede nunca asimilarse a la percepción de una nuda vox Dei proferida en la inmediatez del encuentro teándrico, puesto que la verdad es siempre verdad re-vivida y re-interpretada en un determinado hic et nunc histórico. En efecto, argumenta Schillebeeckx, los individuos no pueden acercarse al texto sagrado "de por sí", como si fueran unos lectores «descarnados del tiempo», sino solamente en la historia y a través de la historia: «el hombre moderno se ha dado cuenta no sólo de que ve la realidad a través de un "filtro lingüístico", sino también de que todo llamado contacto directo con el mundo y con los hombres, con la realidad, pasa siempre por modelos conyunturales de pensamiento y de interpretación» (Gesú. La storia di un vívente, trad ital., Brescia, 1976, p. 616). Por lo demás, es precisamente la hermenéutica actual la que nos enseña que el pasado lo conocemos sólo sobre la base del presente, o sea, en el ámbito de nuestro concreto Sitz im Leben: «Nadie puede aislarse del contexto vital de su propio tiempo ni sustraerse a los interrogantes existenciales que de éste nacen. El hombre interroga el pasado según los esquemas del presente. Por eso cada período describe la historia, observando el mismo pasado según ángulos de visión diferentes, en la interpretación de la historia no se encuentran solamente las características de aquel período que se quiere profundizar e interpretar, sino también las características de aquellos momentos históricos en los cuales los acontecimientos son relatados e interpretados» Hacia un empleo católico de la hermenéutica. Indentidad de la fe en su interpretación. Este ensayo, publicado por primera vez en 1967, ha aparecido en la edición holandesa de Inteligencia de la fe: Interpretación y crítica, 1972. Falta, en cambio, por motivos editoriales, en la última edición italiana de 1975. Para la traducción italiana cfr. pues E. SCHILLEBEECKX-P. SCHOONENBERG, Fede i interpretazione, Brescia, 1971, 1985 (2[a]), ps. 58-59).

Afirmar que toda compresión tiene por situación hermenéutico-existencial el presente, significa obviamente admitir la incidencia de aquel «círculo hermenéutico» del cual han hablado Heidegger, la escuela bultmanniana, Gadamer y Ricoeur: «Toda comprensión se efectúa en un mo-

vimiento circular: la respuesta está determinada, en cierta medida, por la pregunta, la cual a su vez es confirmada, ampliada y corregida la respuesta; de tal comprensión nace entonces otra nueva pregunta, y de este modo el círculo hermenéutico va desarrollándose ulteriormente en forma de espiral sin fin» (Ib., p. 32). La existencia de este círculo hermenéutico, repite Schillebeeckx con los maestros de la hermenéutica contemporánea, no representa en absoluto un «obstáculo metodológico» (como pretendía cierto historicismo «utopístico» de cariz decimonónico) en cuanto «sin el concurso del presente, no conseguiríamos comprender el pasado en su especificidad y por lo tanto en su condición de diversidad que lo caracteriza» (Ib., p. 56). Es más, en nuestros días, gracias a la hermenéutica, «aquella distancia temporal que antes se consideraba un obstáculo a superar con una interpretación objetiva de los textos y de la evolución histórica, se considera más bien como una condición de posibilidad ontológica para una real recomposición del pasado» (Ib., p. 58). Además, Gadamer nos ha enseñado que la distancia comprendida entre pasado y presente se encuentra colmada por la continuidad de la tradición (Ib., p. 54).

De cuanto se ha dicho hasta ahora, parecería que Schillebeeckx se limita a hacer propias las tesis de fondo de la hermenéutica, previo una adaptación en sentido teológico, sintetizada por la afirmación-tipo según la cual «el Absoluto que rige radicalmente nuestra fe, nosotros no lo poseemos de modo absoluto, sino siempre y solamente en su dimensión histórica» (Ib., p. 39). En realidad, nuestro autor se distancia críticamente de los pensadores de la hermenéutica post-heideggeriana en dos puntos fundamentales: la reivindicación de la importancia del futuro y la tesis de la primacía de la praxis. Por cuanto se refiere al primer punto, Schillebeeckx escribe: «La "nueva hermenéutica", sobre todo la que encontramos en Bultmann y en Gadamer, es unilateral porque limita su propia investigación casi exclusivamente a las posibilidades de la existencia humana ya explicitada a través del lenguaje. No plantea, en efecto, aquella cuestión, que desde un punto de vista bíblico debe ser considerada de primordial importancia, a saber, la cuestión de las posibilidades futuras, de aquel elemento nuevo que no ha sido aún absolutamente expresado» (Ib., p. 72). Por cuanto se refiere al segundo punto, estrechamente ligado al primero, Schillebeeckx considera que «una simple "hermenéutica tipo Gadamer" de las ciencias del espíritu resulta insuficiente para la teología», puesto que el cristianismo «no es solamente una explicación de la existencia, sino que es también y esencialmente una renovación de la existencia (Intelligenza della fede: interpretazione e critica, trad. ital., Roma, 1975, p. 104) — entendiendo por «existencia», «algo que toca al hombre en su cualidad de persona y en su socialidad» (Ib., p. 103). En efecto, puesto que el humanum buscado por los hombres —

que en Cristo se propone como ofrecimiento y promesa— no es el objeto de una espera simplemente contemplativa, el futuro, para los hombres, «no puede ser interpretado teoréticamente», sino que «debe ser hecho» (Ib.).

Sensible a los estímulos procedentes de la teoría marxista de la primacía de la praxis y de las críticas a la hermenéutica de derivación frankfurtesa (Habermas), Schillebeeckx —en armonía con el dictado de las teologías políticas y de las teologías de la liberación— opina que una genuina hermenéutica bíblica no puede limitarse a un simple análisis histórico y lingüístico, sino que debe estructurarse en los términos de una «hermenéutica de la praxis» basada en la idea de la ortodoxia como ortopraxis: «Solamente en la praxis la interpretación ortodoka alcanza su verdadero y profundo cuumplimiento» (Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica, cit., p. 73). ¿Cómo se podrá, por ejemplo, «exagetizar» la libertad religiosa postulada por el Vaticano II, ejemplifica nuestro autor, con la hermenéutica puramente teorética a partir del pasado de la Iglesia? En efecto, «la praxis eclesial del pasado está en seria contradicción con esta teoría. Solamente la nueva praxis eclesial podrá conferir credibilidad a la nueva interpretación, haciéndola como el objeto teorético en una efectiva praxis de la iglesia misma. Sin la renovación de la praxis eclesial esta "reinterpretación" no tendrá ninguna base histórica. De modo indirecto, mediante la nueva praxis, podrá, con todo, ser teorizada» (Intelligenza della fede, cit., pgs. 103-04).

En conclusión, una teología que aspire a ser verdaderamente científica no deberá contentarse con contemplar sus propias afirmaciones bajo la forma de «hipótesis» o de «anticipaciones teoréticas» (como enseña Pannenberg: §1000), sino que también deberá esforzarse en verificar indirectamente a sí misma y su propia validez en la praxis: «Una comprobación directa, por lo tanto, no es posible; pero indirecta sí, es decir, bajo el aspecto del significado determinante de la fe en Dios para la experiencia humana. La religión es comparada entonces mediante sus propias implicaciones (comprobación indirecta, por lo tanto, pero muy lejos de "extrínseca"). Conseguir demostrar la importancia personal, socio-política, mundial, histórica de la fe cristiana llega a ser de este modo una comprobación indirecta de afirmaciones de fe» (Gesú. La storia di un vivente, cit., p. 658).

1013. LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ: UN INTENTO DE RESPUESTA CRISTIANA A LAS FILOSOFÍAS NOVECENTISTAS DEL ABSURDO Y DEL SUFRIMIENTO.

A casi diez años de distancia de la publicación de Teología de la esperanza aparecía, en otoño de 1972, otra obra maestra de Moltmann desti-

nada a incidir en profundidad sobre las orientaciones teológicas actuales: Der gekrenzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritic christlicher theologie (El Dios crucifijo. La cruz de Cristo, fundamentos y crítica de la teología cristiana», trad, ital., Brescia, 1973).

El núcleo estructural de la teología de la Cruz de Moltmann —que tiene sus precursores históricos en Pablo y Lutero y sus antecedentes del novecientos en la primera teología dialéctica y en el renacimiento luterano de los años veinte— reside en la asunción de la cruz a supremo principio arquitectónico y hermenéutico del cristianismo: «la fe cristiana se rige y reside en el conocimiento del Crucificado, es decir, en el conocimiento de Dios en el Cristo crucificado» (Ib., p. 83); «Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, creación, pecado y muerte orientan hacia el Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, la iglesia, la fe y santificación futura y la esperanza tienen su origen en el Crucificado» (Ib., ps. 237-38). La teología de la cruz, ¿se configura pues (la pregunta es inevitable) como un «salto mortal», o por lo menos como un «regreso» respecto a la precedente teología de la esperanza? El propio Moltmann recuerda el estupor de su amigo Wolf-Dieter Marsch después de la lectura del manuscrito de El Dios crucifijo; ¿cómo es que Moltmann, de la altisonante música de Bloch a pasado gradualmente a una más atenuada eschatologia crucis?» (Ib., p. 11).

En realidad, declara nuestro autor, este pasaje no significa en absoluto «un regreso desde las trompas de pascua a las lamentaciones del viernes santo» (Ib.), en cuanto «la teología de la cruz no es más que el revés de la teología cristiana de la esperanza» (Ib.). En efecto, como escribe Ricoeur, la teología de la cruz no hace más que recordarnos que «la resurrección es resurrección del Crucificado y la cruz es cruz del Resucitado» («"Il Dio crocifisso" de Jürgen Moltmann», en AA, Vv., Dibattito su "Il Dio crocifisso" de Jürgen Moltmann, trad, ital., Brescia, 1982, p. 15). Más profundamente aún: la teología de la cruz no sólo no contradice la teología de la esperanza, sino que partiendo del sufrimeinto, proporciona una base más sólida y más concreta (y por lo tanto también más «creíble») a la esperanza misma. En todo caso, con la teología de la cruz, Moltmann, según él mismo declara, no habría emprendido un camino completamente nuevo, sino que se habría limitado a recorrer hasta el fondo el sendero teológico en el cual se encontraba desde el principio: «aunque tanto los simpatizantes como los críticos de la Teología de la esperanza, que publiqué en 1964, no la hayan entendido siempre con claridad, personalmente opino que el hilo conductor de mi pensamiento teológico ha sido precisamente esta teología de la cruz... Lo debo ciertamente a las lecciones inolvidables que mis maestros Hans Joachim Iwand, Ernst Woff y Otto Weber dictaron en el año 1948/49 en Gotinga sobre la teología reformada. Era el momento en el cual hacían su entrada en

las aulas, agitados y deprimidos, aquellos de mi generación que habían conseguido sobrevivir a los campos de concentración y a los hospitales militares. Una teología que no hubiera evolucionado a la luz del Crucificado, del abandonado de Dios, en aquel tiempo no nos habría tocado» (Il Dio crocifisso, cit., p. 7).

Todo esto no excluye obviamente la novedad de planteamiento (y de acentuación) de la teología de la cruz respecto a la teología de la esperanza. Para explicar el paso del principio arquitectónico de la esperanza al de la cruz Moltmann proporciona algunas indicaciones. Un primer motivo aducido es de tipo histórico y está relacionado con la época de desánimo creada después de la liquidación del «socialismo de rostro humano» en Checoslovaquia, al fracaso de las batallas por los «derechos civiles» en los Estados Unidos y al estancamiento de las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II: «La teología de la cruz... me hizo recordar los años sesenta, cuando los movimientos de esperanza encontraban opositores y resistencias extremamente fuertes, cuando muchas personas se dejaban caer en el desánimo y eran llevadas a aceptar con resignación el normal desarrollo de los acontecimientos o a huir, abandonando el campo, a la emigración interior...» (Ib., p. 8). Un segundo motivo deriva de la necesidad de hacer frente a la crisis de la cristiandad actual mediante una crítica interior a la iglesia y a la teología, capaz de salvaguardar la pureza y la eficacia del mensaje evangélico. En efecto, una adecuada teología de la cruz debe también configurarse como «la cruz de toda teología, sea tradicional o actual, eclesial o política» (A. BLANCY, en AA. Vv., Dibattito, etc. cit., p. 127

Un tercer motivo, que Moltmann no menciona explícitamente, pero que tiene que ver con los anteriores, es la renovada sensibilidad por parte del hombre de nuestro tiempo, por los problemas del sufrimiento y de la teodicea. «El verdadero aguijón del ateísmo —escribe Moltmann en un artículo de 1966— es la cuestión de la teodicea: si Deus-unde malun?, si hay un Dios, por qué entonces el mal y el sufrimiento?» (Kommt Jesús wieder?, en Radius 1/1966, ps. 6-13). Y en una conferencia americana de 1968 observaba: «Desde que nosotros experimentamos la realidad como historia, y no ya como cosmos, la cuestión fundamental de la teodicea está aún entre nosotros y se hace más urgente que antes. Para nosotros ya no se plantea en su vieja forma naturalística, como en los tiempos del terremoto de Lisboa (1775). Hoy aparece en una forma política, como en la cuestión de Auschwitz... Nosotros hoy preguntamos An Deus sit? sobre la base de la historia y de sus crímenes» (Religione, revoluzione e futuro, cit., ps. 190-91). Y ya algunos años antes, el teólogo judio estadunidense Richard L. Rubenstein, en aquella especie de manifiesto de la teología después de Auschwitz que es After Auschwitz, había sostenido que después de los horrores de los campos de concentra-

ción no se puede pensar, ingenuamente, que Dios es «el Señor de la historia», a menos de presuponer que «la matanza de los judíos perpretada por los nazis ha sido, de algún modo, la voluntad de Dios» Es más, abandonando el mesianismo judio, Rubenstein concluye: «la escatología disimula a sí mismo el rostro trágico y en definitiva desesperado de su destino. Hay sólo un mesías que nos redime de la ironía, del trabajo y de las angustias de la existencia humana. Él vendrá con toda seguridad. Pero él es el Ángel de la Muerte. La muerte es el verdadero mesías y la tierra de los muertos es el lugar del verdadero reino de Dios. Sólo en la muerte nosotros somos liberados de las vicisitudes de la existencia humana» (After Auschwitz, Indianapolis, 1966, p. 53 y 225; cfr. R. GIBELLINI, La teología di Jürgen Moltmann, cit., p. 204 y sgs.).

Solicitado por este tipo de ideas, Moltmann llega a considerar el grito de Cristo agonizante sobre la cruz —«Dios mío por qué me has abandonado?»— como «el contexto más profundo en el cual está insertada la cuestión de Dios», o sea como el problema existencial y teológico más urgente de nuestra época (Prospettiva della teología. Saggi, trad, ital., Brescia, 1973, p. 47). A la luz de este problema se comprende el cambio de partners filosóficos y teológicos efectuados por Moltmann, el cual, por más que remitiéndose aún a Bloch (sobre todo a aquel «cada vez más turbado por el problema del mal y de la carencia conceptual... que de el emerge») declara tener particularmente presente la dialéctica negativa de Adorno y Horkheimer, la filosofía existencial, la primera teología dialéctica y la teología meramente-narrativa de Metz (Il Dio crocifisso, cit., página 11).

La obra maestra de Moltmann consta de un prefacio de ocho capítulos. Los dos primeros tratan de los problemas actuales del mundo cristiano, del método de la teología de la cruz y de las diversas interpretaciones históricas de la cruz. El tercer, cuarto y quinto capítulos estudian los fundamentos cristológicos de la teología de la cruz. Los restantes analizan «las consecuencias que de una teología del Crucificado se derivan para el concepto de Dios (cap. VI), para la antropología (cap. VII) y para la teoría crítica de la iglesia y la sociedad (cap. VIII)» (Ib., p. 231). En el primer capítulo Moltmann comienza mostrando cómo la teología cristiana actual debe afrontar una doble crisis convergente, esto es, una crisis de importancia y una crisis de identidad. Estos dos fenómenos, hoy en día, parecen tener una relación inversa. En efecto, si los cristianos quieren salvar su propia identidad corren el riesgo de acabar en el «gueto» y en la «conservación» (en detrimiento de su propia importancia); viceversa, si quieren salvar su propia importancia corren el riesgo de confluir en los diversos movimientos de liberación (en detrimiento de su propia identidad) dando origen, de este modo, a aquel extraño dualismo por el cual los conservadores, preocupados por la identidad, mantienen la

práctica cristiana; y los progresistas, preocupados por la importancia, mantienen la tensión laica hacia la praxis liberadora. A este inconveniente estructural de la fe contemporánea quisiera, en efecto, poner remedio la teología de la cruz, empeñada en salvaguardar, al mismo tiempo, la identidad y la importancia de los cristianos.

Refiriéndose, hacia el final del primer capítulo, al método específico de la teología de la cruz, Moltmann observa que ella se remite al «principio dialéctico del conocer», derivado de Hipócrates, Schelling y Bloch. Contrariamente al principio «analógico» del conocimiento, basado en el axioma según el cual lo semejante conoce al semejante, el principio «dialéctico» se fundamenta en la tesis según la cual lo semejante es conocido por su contrario, en consecuencia, mientras el método analógico de la teoría trata de conocer a Dios partiendo de la analogía con el mundo, es decir, de su perfección reflejada en sus obras (presuponiendo de este modo que Dios se manifiesta en aquello que se le asemeja), el método dialéctico busca a Dios en su contrario, o sea en el sufrimiento y en el abandono de Cristo sobre la Cruz. En el segundo capítulo, tratando de la «oposición de la cruz a sus interpretaciones», Moltmann reseña polémicamente algunas maneras de considerar la cruz que se han afirmado durante los siglos. En particular, él rechaza el culto «religioso» de la cruz, sobre todo en la versión católica, declarando, con Metz, que la cruz de Cristo no se encuentra en el privatissimun de la esfera individual personal, y tampoco en el sanctissimum de una esfera puramente religiosa, sino más allá del espacio bien protegido de lo privado y de lo religioso: «Más bien, la religión cultural, deberá ceder el puesto a la propagación de la palabra de la cruz, a la fiesta de la fe y a la secuela en la praxis» (Ib., p. 59). Rechaza también la mística pasiva de la conformitas crucis, la cual, en el pasado, ha funcionado demasiado a menudo como «opio para el pueblo», favoreciendo a los opresores de todas las raleas.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto son de carácter estricta y técnicamente teológico (o «intra-teológico»). en ellos Moltmann, que practica una lectura histórica y al mismo tiempo escatológica de la figura de Cristo, insiste sobre todo en la tesis de la recíproca interdependencia entre la realidad del Resucitado y la del Crucificado: «La resurrección —escribe Gibellini sintetizando uno de los núcleos conceptuales de fondo del discurso de Moltmann— es anticipación del futuro de Dios. Pero, como la resurrección es resurrección del Crucificado, esta anticipación se convierte en anticipación del futuro de Dios para aquellos que están sin esperanza y sin derecho. La cruz llega ser así el significado de la resurrección. Una cruz sin resurrección significaría fracaso y Jesús de Nazaret no sería Cristo de Dios. Una resurrección sin cruz sonaría sólo a milagro, metamorfosis de la glorificación, prolepsis abstracta del futuro. La resurrección del crucificado es prolepsis y esperanza para los

sin esperanza, es prolepsis y esperanza en la cruz del presente (ob. cit., página 235).

1014. LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ: MAS ALLÁ DEL TEÍSMO Y DEL ATEÍSMO. «DIOS EN AUSCHWITZ Y AUSCHWITZ EN DIOS».

En el capítulo sexto —que es la parte filosóficamente más importante de *Der gekreuzigte Gott*— Moltmann expone su teología de la cruz en relación con las acutales tematizációnes del mal del mundo, midiéndose con algunas de las voces más significativas de la filosofía de nuestro tiempo.

Depués de haberse preguntado *«¿qué significa la cruz de Cristo para el propio Dios?» (Ib.,* p. 233) y después de haber avanzado en forma de esbozo, en un párrafo introductorio a este propósito, algunas de las respuestas que dará a continuación, nuestro autor, da inicio a un estudio polémico del teísmo y del ateísmo. La contraposición entre la teología de la cruz y el teísmo metafísico, recuerda Moltmann, está ya presente en Lutero, el cual, en la disputa de Heidelberg del 26 de abril de 1518, oponía su propia *theologia crucis* a la *theologia gloriae* de la tradición medieval. Remitiéndose polémicamente al libro de las *Sentenze* de Pedro Lombardo, Lutero niega que Dios sea cognoscible con un método que tome como punto de partida las obras de Dios —«ea, quale facta sunt»— y que se remonte de los efectos a las causas, alcanzando de este modo, con una especie de «proceso inductivo», al conocimiento indirecto de la naturaleza invisible de Dios, de su potencia, sabiduría y justicia. En efecto, según el reformador Wittenberg, la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios no residen en una discutible «sabiduría del invisible» alcanzada mediante una arrogante «sabiduría de lo visible», sino sólo en el crucificado. En otras palabras, el camino clásico que de las escrituras sube hasta el Creador es insuficiente e inútil, puesto que la naturaleza de Dios se manifiesta sólo en el escándolo de la cruz y en la agonía del Gólgota: «El conocimiento de Dios no se efectúa... en la esfera de analogías que se establecen entre cielo y tierra, sino *sub contrario,* en la contradicción, en el dolor y en el sufrimiento» *(Ib.,* página 246).

En consecuencia, contrariamente a la teología especulativa o escolástica de la tradición, que utiliza la teología natural como «preámbulo» del discurso cristiano sobre Dios, una teología crítica de la cruz comienza *inmediatamente* con el acontecimiento-Cristo, o sea con la figura de un Dios humillado y sufriente (que implica, como Moltmann aclarará a continuación, un rechazo explícito del teísmo grecizante de la Escolástica). Aunque no pueda asumir el concepto teístico de Dios en sus arti-

culaciones filosóficas, políticas y morales, la teología de la cruz, desde el punto de vista de Moltmann, no representa «el fin de la metafísica», en cuanto ella, haciéndose «escatología del ser», es capaz de responder a aquellos interrogantes del hombre de los cuales surge la metafísica *(Ib.,* p. 253 y sg.; cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., ps. 240-41).

Análogamente al teísmo, el cual parte del presupuesto de que lo creado es imagen del Creador y por lo tanto se remonta del mundo a Dios mediante un sistema de «pruebas» o de argumentos filosóficos, también el ateísmo metafísico «ve el mundo como un espejo de la divinidad». Pero «en este espejo roto de un mundo absurdo e injusto, en el cual triunfa el mal y donde sin razón y sin fin está presente el sufrimiento de los hombres, no ve el rostro de Dios, sino solamente las muecas del Absurdo y de la Nada» *(Il Dio crocifisso,* cit., p. 256). En otros términos, también el ateísmo se remonta inductivamente desde el estar-aquí *(Dasein)* y el modo de ser *(Sosein)* del mundo finito a Dios. Sin embargo «no encuentra un Dios bueno y justo, sino como mucho un demonio lunático, un ciego destino, una ley que condena o un nada que aniquila» *(Ib.).* En efecto, si el mundo no está «teñido de los colores de la divinidad» (para utilizar una expresión de Dorothee Sölle) resulta lógicamente imposible obtener de él un Dios bueno y sabio. Es más, «para considerar el mundo en la desnuda y cruda condición en la que se presenta, será más fácil una fe en el diablo que la fe en Dios» *(Ib.).* Tanto es así que la literatura actual tiende a representarnos el mundo como una especie de cementerio, prisión o manicomio, y tiende a describir a Dios con el aspecto de un estafador, de un verdugo, de un sádico, de un déspota, de un jugador de azar, de un director teatral de marionetas, etc. *(Ib.,* ps. 256-57).

El ateísmo en el que piensa Moltmann, y con el cual él anhela medirse, es el «verdaderamente serio» *(Ib., p.* 295) de un Camus o de un Horkheimer, o sea el ateísmo que él, tras los pasos de Bloch, llama «ateísmo por amor a Dios». El pensamiento de Camus establece una confrontación entre la idea de Dios y la realidad del sufrimiento, llegando a una valiente «revuelta metafísica». Horkheimer, manteniéndose en su posición original, que va más allá de la antítesis teísmo-ateísmo, «no afirma que exista un Dios omnipotente, justo y bueno, pero contesta también radicalmente que a este Dios se le puede recuperar con substitutos inmanentes» *(Ib.,* p. 261), llegando a la «nostalgia de lo totalmente otro». Ante el ateísmo de protesta y la invocación exasperada de una justicia divina, la teología, según Moltmann, no puede seguir creyendo en la idea de «un Dios que reina en el cielo, en una beatitud que no admite ninguna participación» *(Ib.,* p. 265), sino que debe asumir la cruz hasta el final. Ahora, el problema que plantea la Cruz de Cristo es el problema de la inmutabilidad divina: *¿puede Dios sufrir y morir?.* En la cristolo-

gía del pasado apenas se planteaba este problema, se disparaba un característico «bloqueo intelectual» que «tenía su origen en el concepto filosófico de Dios: el ser divino es incorruptible, inmutable, indivisible, incapaz de padecer y de morir, mientras que el ser humano es, en cambio, corruptible, mutable, divisible, capaz de sufrimiento y de muerte» *(Ib.,* p. 266). A menudo la dificultad se esquivaba con la teoría de las «dos naturalezas» y de la *communicatio idiomatum* (consistente en el «cambio de las características» humanas *y* divinas que pueden ser atribuidas a ¿Jesucristo en cuanto Verbo encarnado), o sea como un modo de pensar basado en el axioma platónico de la apatía existencial de Dios y en la persuasión según la cual un Dios sufriente sería por fuerza un no-Dios.

Polemizando con este modo de concebir a Dios (que entre otras cosas llevará al propio Tomás a sostener que «afligirse por la miseria de otros no es propio de Dios») Moltmann, partiendo de Lutero, pero procediendo más allá de Lutero, afirma abiertamente la posibilidad del cambio, y por lo tanto del sufrimiento, en Dios. Ya en alguna página anterior había afirmado: «Si durante tanto tiempo los teólogos han visto en la figura de Cristo "el rostro impasible y frio del Dios platónico, al cual se añadirían algunas facciones sacadas de la ética estoica", ha llegado por fin el momento de diferenciar netamente, a la luz de la fe cristiana, entre el Padre de Jesucristo y el Dios de los paganos y de los filósofos...» *(Ib.,* p. 250); «El teísmo dice que Dios no puede sufrir, no puede morir; y esto lo afirma para dar un refugio válido al ser que sufre y muere. La fe cristiana, en cambio, afirma que Dios sufrió en la pasión de Jesús, Dios murió en la cruz de Cristo, y todo esto para que nosotros viviéramos y resurgiéramos en su futuro» *(Ib.,* p. 251). Ahora, después de haber repetido que «Dios y sufrimiento ya no suenan contradictorios., sino que el ser Dios está en el sufrimiento y el sufrimiento en el ser mismo de Dios» *(Ib.,* p. 265), Moltmann aclara cómo el dolor de dios no nace de una carencia de ser, sino del sufrimiento que es acompañado por el amor: «Quien es capaz de amar es también capaz de sufrir, porque se abre a un sufrimiento que presupone el amor, por más que superándolo en virtud de este amor. La negación legítima de una capacidad de sufrimiento en Dios, el cual no admite carencias de ser, no puede conducir a una negación de su capacidad de sufrimiento derivada de su plenitud de ser, o sea de su amor» *(Ib.,* p. 269).

Este tipo de discurso —que presenta notables puntos de contacto con un filón de pensamiento teológico de nuestro siglo, que va desde Kazoh Kitamori, el autor de la primera cristología japonesa de la cruz *(Teología del dolor de Dios,* Tokio, 1946), hasta Herbert Mühlen y Hans Küng— encuentra su culminación en un desarrollo de la teología de la cruz en sentido trinitario. La doctrina de la Trinidad, recuerda Moltmann, es pe-

culiar del cristianismo, inlcuso en relación con otras fes monoteísticas. Tanto es así que «Cuando el Islam conquistó Asia menor, redujo bastantes edificios de culto cristiano a mezquitas, en las cuales, contra los cristianos del lugar, puso la inscripción «"Dios no ha engendrado — Dios no es engendrado"» *(Ib.,* p. 276). No obstante, en la historia de la teología occidental, la Trinidad ha tenido poca importancia. A pesar de ello, insiste nuestro autor, «la trinidad *es* la esencia de Dios y la esencia de Dios es la trinidad» *(Ib.,* p. 281). Pero el lugar de la Trinidad es la cruz, hasta el punto de que «la teología de la cruz debe ser la doctrina de la Trinidad y la doctrina trinitaria debe ser la teología de la cruz» *(Ib.,* p. 282). En efecto, a través de un análisis teológico de las fórmulas paulinas de la «entrega» o del «abandono», Moltmann muestra cómo la cruz coincide con el hecho mismo de la Trinidad.

Su razonamiento, más allá de los arduos giros de frases del texto, es substancialmente el siguiente: Sobre la cruz el Padre y el Hijo se constituyen como tales, en su diferencia, en virtud del abandono. En efecto, uno (el Padre) aparece como aquél que abandona al dolor y a la muerte, el otro (el Hijo) como aquél que es abandonado al dolor y a la muerte. Simultáneamente, ellos se constituyen en su unidad en virtud de la entrega, en cuanto uno (el Padre) aparece como aquél que entrega el otro a la agonía y *sufre* por ello; el otro (el Hijo) como aquél que es entregado y que acepta la misión *voluntariamente.* De esta dinámica entre Padre e Hijo nace el Espíritu: «En su amor el Hijo sufre el abandono del Padre en su propia agonía, el Padre sufre en su amor el dolor de la muerte del Hijo. Aquello que resulta de este hecho deberá pues ser comprendido como el Hijo que el Padre entrega y como el Hijo que se entrega a la muerte; por lo tanto como el Espíritu que produce amor en las personas abandonadas, el Espíritu que llama los muertos a la vida» *(Ib.,* p. 286). En otras palabras, como aclara Moltmann en la *Respuesta a la crítica de "El Dios crucifijo",* «el Espíritu es el unificador, el que en la muerte de cruz conjuga entre sí la separación y la unidad del Padre y del Hijo» (AA. Vv. *Dibattito,* etc. p. 200). En conclusión, hablar de Dios significa hablar de la unidad de «aquella historia dialéctica y rica de tensiones que ha sido vivida por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu sobre la cruz del Gólgota» *(Il Dio crocifisso,* cit., p. 288).

Esta teología trinitaria de la cruz presupone la superación del binomio tradicional teísmo-ateísmo. El teísmo piensa a Dios en detrimiento del hombre y como tal ha de ser cristianamente repudiado: «El rechazo de un Dios inhumano, de un Dios sin Cristo, se impone absolutamente —por la fuerza de la cruz— a aquellos fieles que han alcanzado una situación de libertad. Aquí está el derecho del "ateísmo cristiano" *(Ib.,* p. 293). A su vez, el ateísmo piensa al hombre en detrimiento de Dios, y de este modo desemboca en el «antropoteísmo», esto es, en una espe-

cie de divinización del hombre desconocedora de sus límites existenciales. Desde este punto de vista el resultado del ateísmo es aún más «inhumano» que el del teísmo: «Los antropoteístas de la era moderna, de Feuerbach a Rilke, de Marx a Bloch, tan entusiastas en heredar el patrimonio de la religión, no han considerado los lados obscuros de un mal que se oculta en el hombre o las aporías del sufrimiento presente en el mundo» *(Ib., p.* 295). La teología trinitaria de la cruz permite también, según nuestro autor, proceder más allá del ateísmo «serio» y trágico de un Camus o de un Horkheimer, en cuanto ella, aun partiendo de la constatación del mal y de la injusticia, se esfuerza en *recomprender* el dolor del mundo *en la* cruz de Cristo y *en el* acontecimiento mismo del Dios-Trinidad.

En efecto, sólo la cruz permite concebir a Dios como Aquel que ha *asumido* totalmente sobre sí mismo el drama del sufrimiento y la angustia humana de sentirse *abandonado* por Dios: «Haciéndose hombre en Jesús de Nazareth, Dios no se sumerge solamente en la finitud del hombre sino también, con la muerte en la cruz, en la situación de abandono de Dios que el hombre experimenta» *(Ib.,* p. 324). En consecuencia, sólo la cruz hace que lo negativo deje de ser dato *absurdo* para llegar a ser, panenteísticamente, un momento mismo de la vida de Dios: «una teología trinitaria de la cruz percibe a Dios en lo negativo, y por lo tanto lo negativo en Dios, y en este sentido dialéctico es *panenteístico*» *(Ib.,* p. 326). En otros términos, sólo el misterio de la cruz, según Moltmann, hace que la «historia de Dios» se configure al mismo tiempo como «historia de la historia», o sea como Acontecimiento que engloba en sí la historia de la humanidad, haciendo la función, ante ella, de factor (ontológico) de redención y de instrumento (gnoseológico) de interpretación: «La "historia de Dios" concreta en la muerte en la cruz de Jesús en el Gólgota, contiene pues todas las profundidades y abismos de la historia humana y podrá ser comprendida como la historia de la historia. Cada historia humana, por más que señalada por la culpa y por la muerte, es superada en esta "historia de Dios", es decir en la Trinidad, e integrada en el futuro de la "historia de Dios". No existe ningún sufrimiento que en la historia de Dios no sea sufrimiento de Dios, como no existe ninguna muerte que no haya llegado a ser muerte de Dios en la historia del Gólgota. Por lo cual no existirán tampoco vida, felicidad y alegría que no sean integradas, mediante su historia, en la vida eterna, en la alegría infinita de Dios. El pensar en "Dios en la historia" desemboca siempre en el teísmo y en el ateísmo. El pensar en la "historia de Dios" hace transcender hacia la nueva creación...» *(Ib.,* p. 288).

Por todos estos motivos, la teología trinitaria de la cruz se configura también como la única y auténtica teología *después* de Auschwitz, haciendo de *sus* sufrimientos el sufrimiento mismo de *Dios.* Al final del capítulo sexto, en la que es quizás la página más bella e inspirada de su

libro, Moltman explica en efecto: «Una "teología después de Auschwitz puede parecer imposible o sonar a blasfemia a aquellos que se contentan con el teísmo o con las creencias de su infancia, o que han perdido la fe... Quien así tuviera que topar contra problemas insolubles y entrar en el camino de la desesperación, debe tener presente que en Auschwitz se ha rezado el *Sch'ma* de Israel y el Padre Nuestro. Pero mantengámonos en lo concreto y pensemos en los mártires. A propósito de estas personas, de estas víctimas mudas, podemos decir en sentido realmente figurado que Dios mismo pende de la horca. Y si lo afirmamos con seriedad, deberíamos también añadir que, como la cruz de Cristo, así también el lager de Aushcwitz se encuentra en Dios mismo, esto es, ha sido asumido en el dolor del Padre, en la entrega del Hijo y en la fuerza del Espíritu. Esto no comporta la más mínima justificación de aquello que ha pasado en aquel campo de concentración, de las atrocidades sufridas por las víctimas... Sólo con la resurrección de los muertos, de los asesinados y de los gaseados; sólo con la curación de los angustiados y martirizados en vida; sólo con la demolición de todo poder y dominio, con la aniquilación de la muerte, el Hijo entregará el reino al Padre... Entonces Dios cambiará su propio dolor en alegría eterna. Es en estos términos que se anuncian el cumplimiento de la historia trinitaria de Dios y el fin de la historia del mundo; la superación del sufrimiento y el cumplimiento de la historia de esperanzas de la humanidad. *Dios en Auschwitz y Auschwitz en Dios:* éste es el fundamento de una esperanza real, que abarca la realidad del mundo y sobre ella triunfa...» *(Ib.,* p. 326; cursivas nuestras).

1015. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA CRUZ: LOS «CÍRCULOS DIABÓLICOS» DE LA ALIENACIÓN ACTUAL DEL HOMBRE.

El capítulo séptimo de *El Dios crucifijo* está dedicado a una confrontación constructiva con el psicoanálisis. Según Moltmann una fe cristiana a la altura de los tiempos no debe «temer» a la psicología de lo profundo, sino que debe *colaborar* con ella al objeto de la liberación psíquica del hombre. Es más, la teología debe *desafiar* al psicoanálisis sobre su mismo terreno (la «curación» mental) denunciando los aspectos conservadores del freudismo y su pretensión de ser la última palabra sobre el hombre: «Toda terapia busca la *salud.* Pero la salud es una norma históricamente cambiante y socialmente condicionada. Si en la sociedad actual por salud se tuviera que entender "capacidad de trabajo y capacidad de consumir", como podría decir también Freud, y si este concepto resultara dominante también en la psicoterapia, la interpretación cristiana de la situación humana debería poner también en cuestión la idola-

tría que en dicho concepto de producción y de consumo se impone y desarrollar otro tipo de humanidad. El sufrimiento que se experimenta frente a una sociedad superficial y activística, apática y por lo tanto inhumana, puede ser un síntoma de salud psíquica. En este sentido debemos combatir la afirmación de Freud: "Mientras el hombre sufra, aún es capaz de hacer alguna cosa"» *(Ib.,* p. 358).

En el último capítulo de *El Dios crucifijo,* el octavo, se plantea el problema de la liberación colectiva e histórica de la humanidad. Remitiéndose a la teología de la esperanza y a sus desarrollos en clave de teología política (§1003), nuestro autor llega en efecto a una hermenéutica política de la liberación basada en la teología de la cruz. A su juicio, la liberación se considera en antítesis a las «espirales» negativas concretas que no permiten a los hombres ser tales. Y puesto que en una misma situación y en un mismo período encontramos bastantes de estas espirales, no tiene sentido hablar de una «liberación» en singular. Es necesario, en cambio, hablar de «liberaciones» en plural, promoviendo tantas dinámicas emancipadoras cuantas sean las esferas en las cuales se practica la opresión *(Ib.,* p. 376). Moltmann localiza cinco de estas esferas.

El primer «círculo diabólico» *(Teufelskreis,* que se traduce también como «círculo vicioso», «círculo mortal», «espiral demoniaca», etc.), concierne a la dimensión económica de la vida y se identifica con el *círculo diabólico de la pobreza.* Se expresa bajo la forma de «hambre, enfermedades, alta tasa de mortalidad y está determinado por la explotación y la tiranía ejercidas por una clase» *(Ib.).* La segunda espiral se refiere a la dimensión política de la existencia y se identifica con el *círculo diabólico del poder.* En las sociedades particulares asumen la forma de la dictadura y del privilegio. A nivel planetario se expresa en el dominio de las naciones más fuertes sobre las más débiles. Uno de sus aspectos más dramáticos es la carrera internacional de los armamentos *(Ib.,* p. 377). La tercera espiral, estrechamente ligada a las dos primeras, se identifica con el *círculo diabólico del extrañamiento racista y cultural.* Todos estos círculos están englobados a su vez en un círculo más amplio: *el círculo diabólico de la destrucción industrial de la naturaleza.* Los diferentes círculos están además empeorados y agravados por el *círculo satánico del sinsentido y del abandono de Dios.*

Según Moltmann estas espirales actúan como un sistema encadenado, que conduce la vida humana a la deshumanización y a la muerte. Una actividad liberadora deberá, por lo tanto, localizar estos círculos diabólicos y localizar unas terapias específicas de tratamiento para cada uno de ellos, apuntando a su paralela superación. En la dimensión *económica* de la vida, la liberación significará satisfacción de las necesidades materiales del hombre (la salud, la nutrición, la casa, etc.) y promoción de una justicia social que garantice a todos una justa participación

en el producto del trabajo *(Ib.,* p. 379). En la dimensión *política* de la vida, la liberación comportará la superación del círculo diabólico de la opresión y la llegada de una democracia basada en la común dignidad humana y en la común participación en el poder *(Ib.,* p. 380). En la dimensión *cultural* de la vida, la liberación implicará la victoria sobre la alienación y el rechazo de toda discriminación y diferencia *(Ib.,* p. 381). En la relación entre sociedad y *naturaleza,* la liberación exigirá el rechazo de los estragos industriales perpetrados contra el medio ambiente y la paz con la naturaleza. En la dimensión *existencial,* referente a los objetos últimos del vivir, la liberación coincidirá con la superación del sinsentido a través de una renovada fe en el Dios de la esperanza, muerto y resucitado por nosotros *(Ib.,* ps. 382-83).

1016. BALTHASAR: VIDA Y OBRAS.

Una de las voces más geniales e influyentes de la teología catótila contemporánea es la de Balthasar, que ya se mueve en ciertos aspectos, en un horizonte teórico y metodológico antitético al de las «nuevas teologías» (§1001).

HANS URS BALTHASAR nació en Lucerna, Suiza, en el año 1905. Después de sus estudios de secundaria estudia germanística y filosofía en Munich, Viena, Berlín (donde conoce a Romano Guardini) y Zurich. En 1929 obtiene la licenciatura y entra en la Comapñía de Jesús. Durante la formación jesuítica recibe la influencia de Peter Lipper, Erich Przywara y Henry de Lubac. A propósito de este último y de los años de novicio escribirá: «la iglesia es sólo un medio, un rayo que desde el Hombre-Dios se difunde por todos los espacios mediante el anuncio, el ejemplo y la imitación de Cristo. Esta era la pasión que nos unió a nsostros, jóvenes teólogos (Fessard, Daniélon, Bouillard y muchos otros), en Lyon alrededor del no menos joven amigo y maestro Henri de Lubac, el cual nos descubría los Padres griegos, la mística filosófica de Asia y el ateísmo moderno, y a los que mis estudios patrísticos deben la chispa que los ha encendido, puesto que para nosotros la patrística significaba cristianismo que aún piensa, dirigido a los espacios ilimitados de las gentes y que aún tienen la esperanza de la salvación del mundo...» *(Rechenschaft,* 1965, trad, ital., Il *filo di Arianna attraverso la mia opera,* Milán, 1980, p. 6). Ordenado sacerdote en 1936, trabaja durante algunos años en la redacción de «Stimmen der Zeit» y colabora con Rahner. En 1940 es enviado a Basilea como capellán de los universitarios católicos. Allí entabla una duradera relación de amistad con Adrienne von Speyr, una protestante de origen francés, médico de profesión, que gracias a él se convierte al catolicismo.

El encuentro con Adrienne resulta determinante también para Balthasar: «von Speyr fue quien indicó el camino del cumplimiento que va desde Ignacio a Juan y quien sentó las bases de la mayor parte de lo que he publicado a partir del año 1940. Su obra y la mía no son divisibles, ni psicológicamente, ni filosófiamente; son las dos mitades de un todo, que como fundamento tiene un solo fundamento» *(Ib.,* p. 44). Antes de pronunciar los votos definitivos, Balthasar sale de la Orden y funda, junto a Adrienne, una congregación laica denominada «Comunidad de Juan» Desde el año 1950 reside en Basilea y dirige las ediciones «Johannes Verlag» de Einsiedeln. Durante el Concilio Vaticano II, aun no habiendo sido llamado a participar en la reunión ecuménica, simpatiza con los proyectos de «puesta al día» de la Iglesia. En 1969, Pablo VI lo llama para formar parte de la Comisión Teológica Internacional. En los años ochenta, paralelamente al declive de Rahner, asistimos al ascenso de Balthasar, ahora ya crítico hacia las «degeneraciones» conciliares. En el último período de su vida obtiene varios reconocimientos oficiales. En 1984 Juan Pablo II le confiere solemnemente el primer «Premio Internacional Pablo VI» y el 29 de mayo de 1988 anuncia su nombramiento como Cardenal para el Consistorio del 28 de junio. Pero dos días antes, el 26 de junio de 1988, Balthasar muere en su habitación de la «Comunidad de Juan».

La obra de Balthasar es de una singular amplitud y riqueza y documenta una erudicción fuera de lo común. Tanto es así que De Lubac lo ha definido como «el hombre más culto de nuestro tiempo». La *summa* de Balthasar está representada por una monumental trilogía teológica compuesta por *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik* («Gloria. Una estética teológica», Einsiedeln, a partir de 1961), por *Theodramatik* («Teodramática», Einsiedeln, a partir de 1973) y por *Theologik* («Teológica», Einsiedeln, a partir de 1985) — subdividida cada una, en varios tomos (§1020). Entre las otras obras de Balthasar recordamos: *El corazón del mundo* (1945), *Verdad (vol.* I *«Verdad del mundo»,* 1947), *Teología de la historia* (1950), *Karl Barth* (1951), *El cristiano y la angustia* (1951), *Derribar las murallas* (1952), *El problema de Dios y el hombre contemporáneo* (1956), *Verbum Caro* (1960), *El todo en las partes* (1963), *Sólo el amor es creible* (1963), *¿Qué es el cristiano?* (1965), *Rechenschaft 1965* (1965), *Spiritus Creator* (1967), *Por qué soy todavía cristiano* (1971), *Puntos firmes* (1971), *La verdad es sinfónica* (1972), *El complejo antiromano* (1974), *Católico* (1975), *Henri de Jubac (1976), Nuevos puntos firmes* (1979).

Como ha observado De Lubac, la obra de Balthasar «es tan diversa, tan compleja, tan poco didáctica en el sentido común de la palabra, se desarrolla en géneros tan diferentes, que a primera vista es difícil de ver su unidad» *(Paradosso e Misterio della Chiesa,* trad, ital., Brescia, 1968,

p. 128). Pero cuando se empieza a estudiarla a fondo, «su unidad resulta tan fuerte que parece imposible exponerla sin traicionarla. Se la podría comparar a una vibración que se propaga en todas las direcciones del espacio y que procede de un centro» (Ib.). Tanto es así que algunos estudiosos han hablado, a propósito del sistema de Balthasar, de una *Denkform* sinfónica, o «mozartiana», capaz de garantizar la interpretación recíproca de las diferentes secciones. Por lo demás, los escritos de nuestro autor —según su propia declaración— se desarrollan en «repeticiones circulares globales» de un todo que vive en cada una de sus partes. Esto no quita que la complejidad y multidimensionalidad de su producción sea tal que haga problemático todo intento de «síntesis» de sus ideas. Y en efecto, cualquier presentación del conjunto de su pensamiento se reduce necesariamente a un esbozo sumario que intenta sacar a la luz *algunos* motivos relevantes o *algunos* hilos conductores de fondo de su teologar.

1017. BALTHASAR: DERRIBAR LAS MURALLAS.

El problema de Balthasar está estrechamente ligado al problema del destino de la Iglesia en el mundo de hoy. Desde este punto de vista el escrito más significativo (al menos por lo que se refiere a la fase preconciliar de su pensamiento) es sin duda *Schleifung der Bastionen* («Derribar las murallas», 1952) —uno de los trabajos más conocidos y brillantes del teólogo suizo, que en *Rechenschaft* lo definirá como «El último, y ya impaciente, golpe de ariete por una iglesia que se debía abrir indefensa hacia el mundo»— (ob. cit., p. 8).

Balthasar observa cómo la Iglesia, aun viviendo en una época de rápidos cambios, parece haberse quedado anclada en el pasado y en todo aquello que el gran río de la historia ha arrastrado consigo, como detrito, desde la baja latinidad hasta los siglos XIX y XX *(Abbattere i bastioni*, trad, ital., Turín, 1966, ps. 31-33). No obstante, insiste nuestro teólogo, el cristianismo no es una verdad momificada, sino una verdad en devenir: «La verdad de la vida cristiana es en esto como el maná del desierto: no se la puede dejar a un lado y conservarla; hoy es fresca, mañana estará marchita. Una verdad que sólo se siga transmitiendo, sin ser repensada a fondo, ha perdido su fuerza vital, el mundo de las imágenes y de los conceptos —se llena de polvo, se oxida, se desmenuza—. Lo que es viejo sólo sigue siendo joven si, con el vigor más juvenil, es referido a aquello que es aún más antiguo, y siempre actual, la Revelación de Dios» (Ib., p. 46). En consecuencia el «caminar representa una categoría fundamental de la existencia bíblica y cristiana, en cuanto fuera del caminar «no hay certeza, posesión de la verdad, estabilidad» *(Ib.*, p. 94).

Según Balthasar, los medios con los cuales una estructura histórica puede conservar o adquirir su propia vitalidad son substancialmente dos. Uno proviene del exterior y se configura como una destrucción violenta de la tradición. El otro es espiritual y proviene del interior: «Es la fuerza de la superación, de la vitalidad lo que da alma a todas las tradiciones: una vitalidad que conoce el pasado y, no obstante, es capaz de separarse de él en la medida en que lo exige el sentido de responsabilidad y la disponibilidad al futuro» *(Ib.,* p. 36). Entre estos dos métodos, Balthasar prefiere el segundo. Él espera, en efecto, que la Iglesia —derribando todas las «murallas chinas» que ha erigido entre ella y el mundo, entre los católicos y los otros cristianos, entre el pensamiento religioso y la cultura moderna— sepa salir de su «espléndido aislamiento» y penetrar «en el tumulto del tiempo», haciendo propias las ansias y las esperanzas de toda la humanidad *(Ib.,* p. 107). Es verdad, nota Balthasar, que este pasaje puede ser doloroso, puesto que las murallas que caen pueden, en su ruina, enterrar algo de lo antiguo, pero el horizonte que de este modo se abre ante el cristiano del siglo XX es aún más grande y más apasionante.

Esta oleada de renovación debe alcanzar también a la teología. En efecto, aunque a algunos teólogos les parezca que su disciplina ha hecho tantos progresos como para estar cercana a su conclusión —«La casa parace ya construida, las habitaciones tapizadas, de modo que a las generaciones futuras no les queda más que un trabajo más modesto de acabado: decorar los tabiques ya levantados, los espacios interiores que se hacen cada vez más pequeños, poner orden en los cajones. Al final sólo queda quitar el polvo» *(Ib.,* ps. 40-41)— los creyentes saben que todo lo que se ha conseguido en el pasado se reduce en el fondo a un mísero montoncito de pensamientos: «incluso el teólogo más familiarizado con las fatigas de los doctos, es más, precisamente él, si dirige una mirada a la Revelación tendrá la maravillosa certeza de que *no se ha hecho aún casi nada,* que quedan por explorar campos interminables, que enteros continentes de este mapa aún están en blanco» *(Ib.,* p. 41).

Obviamente, todo esto, según Balthasar, no implica desde luego un desprecio hacia las fatigas de los siglos —en cuanto «todo lo que es genuinamente verdadero queda» *(Ib.)*— sino sólo una conciencia viva de la necesidad perenne de teologar: «¿Cuál es la esencia del cristianismo? Nunca, en la historia de la Iglesia, remitir a una pluralidad de misterios por creer ha satisfecho como respuesta última: siempre se ha mirado a un punto unitario en el cual encontrara su justificación la demanda de creer que se hace al hombre...» *(Solo l'amore é credibile,* trad, ital., Turín, 1965, p. 11; cfr. para *Was soll Theologie?* en «Wort und Wahrheit», 1953, n. 8, ps. 325-32, después en *Verbum Caro. Saggi teologici I,* con el título *Der Ort der Theologie,* trad, ital., Brescia, 1968, ps. 165-77).

1018. BALTHASAR: EL ACERCAMIENTO «ESTÉTICO» A LA REVELACIÓN.

Confirmada la necesidad de la teología, nace según Balthasar, el problema de hallar un horizonte idóneo para captar y justificar la *singularidad* absoluta de la revelación cristiana. Pero para hacer esto «se necesitan un punto de vista, un ángulo visual desde el cual considerar la Revelación, categorías mentales con las cuales interpretar, un principio arquitectónico para recosnstruirla» (B. MONDIN, *I grandi teologi del secólo ventesimo. I teologi cattolici,* cit., p. 276). Según Balthasar, una solución adecuada del problema metodológico desde el punto de partida *(Ansatz)* de la teología presupone una superación de los esquemas teológico-filosóficos que han hecho escuela en el pasado. Aplicando un método que tiene su origen en Przywara, Balthasar, en *Sólo el amor es creible,* perfila de un modo antitético —«dialéctico, pero en absoluto hegeliano» (R. Stalder)— las dos principales corrientes espirituales de Occidente a las cuales había pasado desapercibida la singularidad peculiar de la revelación cristiana, denominándolas respectivamente «reducción consmológica» y «reducción antropológica».

A estas dos vías, que pretenden deducir a Dios del mundo o del hombre, nuestro autor contrapone un recorrido teológico que procede de Dios mismo: «Si el primer intento resulta limitado y confinado dentro de los términos del tiempo y de la historia, el segundo falla en su mismo planteamiento: lo que Dios pretende decir al hombre a través de Cristo no puede tener su constitución ni en el mundo en su conjunto, ni en el hombre en particular: es absolutamente teológico, aún mejor, teo-pragmático: acto de Dios en relación con el hombre, acto que se explica ante el hombre y para él (y solamente así puede encontrar en él y con él su explicación)» *(Solo l'amore é credible,* cit., p. 12). Balthasar llama «estética» esta tercera vía de construcción teológica, repitiendo en *Rechenschaft,* que este acceso a Dios, aun pareciendo a primera vista «insólito, arbitrario», resulta en concreto la única apta para describir el encuentro del hombre con el *divinissimum* de Dios: «Sólo un acceso semejante puede captar lo divino en cuanto tal, sin tener que enturbiarlo previamente mediante relaciones finalísticas hacia el cosmos (que incompleto invoca el cumplimiento divino) o hacia el hombre (que más incompleto aún y perdido en el pecado llama a un salvador)» (ob. cit., ps. 35-36).

La articulación sistemática de la nueva vía está contenida en *Gloria. Una estética teológica,* que es considerada comúnmente como su obra maestra —aunque Balthasar, inclinado a llamar la atención sobre la *totalidad* de su propia obra (cfr. *Rechenschaft,* cit., p. 50), haya acabado por considerarla polémicamente como un «fragmento entre otros fragmentos»—. Gloria *(Herrlichkeií)* se divide en tres secciones y siete volúmenes, con un total de más de 2700 páginas. La primera sección *Schau-*

der Gestalt («La percepción de la forma», 1961) resume y debate el tema general de una estética teológica, poniendo en evidencia la novedad de la empresa e introduciendo el motivo conductor de *Herrlichkeit:* la percepción de la automanifestación gloriosa de Dios en Cristo. En la segunda sección *¿Faecher Stile* («Variedad de estilos», 1962) —antes en un solo columen y después reimpresa (1969) en dos tomos: *Klerikale Stile* («Estilos eclesiásticos») y *Laikale Stile* («Estilos laicos»)— Balthasar, con el intento de conferir una concreción histórica a las proposiciones abstractas de la primera sección, examina doce figuras paradigmáticas que han vivido y pensado la gloria de Dios (Ireneo de Lyon, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins y Péguy). En la primera parte de la tercera sección *Im Raum der Metaphysik* («En el espacio de la metafísica», 1965) —antes en un volumen único y después (1975) en dos tomos: *Altertum* («Antigüedad») y *Neuzeit* («Época moderna»)— Balthasar ofrece una serie de secciones históricas y críticas sobre la búsqueda humana de las realidades últimas, ilustrando la evolución del transcendental *pulchrum* en la historia de Occidente, desde Homero hasta nuestros días. La metafísica se asume aquí en una acepción «amplia», que va desde el mito a la poesía, desde la filosofía a la religión. La segunda parte de la tercera sección, *theologie,* se subdivide también en dos tomos: *Alter Bund* («Antiguo Pacto», 1967) y *Neuer Bund* («Nuevo Pacto», 1969), dedicados al estudio de los distintos aspectos de la gloria del Señor. En el proyecto originario Balthasar pensaba concluir el ciclo de la estética con un volumen titulado *Oekumene,* que no obstante no ha visto nunca la luz.

De todos los volúmenes de *Gloria,* el que mejor sirve para focalizar el *planteamiento* teorético y metodológico de Balthasar es sin duda el primero. En *Scahu Gestalt,* nuesto autor, parte de la constatación del empobrecimiento de la fe provocado por la pérdida de aquella dimensión estética de lo bello que antes caracterizaba sea la filosofía sea la teología. Enfrentándose al secular proceso de des-estetización de la teología (protestante y católica) Balthasar se propone, en cambio, re-situar el *pulchrum* en el centro de la meditación cristiana: «Nuestra palabra inicial se llama belleza» *(Gloria. La percezione della forma,* trad, ital., Milán, 1975, p. 10).

El proyecto de una «estética teológica» (nuestro autor rechaza el término «teología estética» para evitar confusiones entre su pensamiento y las aproximaciones estetizantes de tipo filosófico y literario) emanan de la persuasión según la cual el modo de darse de Dios en la revelación tiene los mismos caracteres que el modo de darse de la belleza (autoevidencia, desinterés, gratuidad, etc.). En efecto, análogamente a lo bello, que lleva consigo una evidencia que brilla y se impone *(einleuchtet)* inmediatamente, Cristo posee en sí una evidencia intrínseca parangonable

a las obras de arte y a los principios matemáticos *(Ib.,* p. 28 y ps. 435-36). Además, análogamente a la belleza, la cual, según ha enseñado Kant, es siempre sin objeto y sin interés, la revelación de dios en Cristo se produce bajo la enseña de un acto libre y desinteresado que no tiene otros fines que él mismo. Tanto es así que en los textos balthasarianos encontramos frecuentemente términos como *Interesselosigkeit* (ausencia de interés), *Vergeblichkeit, Umsonstigkeit* (gratuidad o inutilidad), *Grundlosigkeit* (falta de fondo y de fundamento, ausencia de motivaciones externas), etc., las cuales sirven para poner el acento sobre la «radical y absoluta gratuidad de la autocomunicación gloriosa de Dios al hombre» (R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estética e singolaritá*, Milán, 1982, p. 7 y sgs.). En síntesis, la naturaleza «estética» de la revelación entendida al modo de Balthasar, consiste en el hecho de que en ella Dios se autoexhibe en el esplendor evidente *(splendor)* de su gloria, manifestando a través de Cristo su amor desinteresado hacia el mundo y suscitando, de parte del hombre, una actitud de amor y consentimiento.

En una de las páginas más importantes de *Rechenschaft* Balthasar reasume este conjunto de formalidades de la revelación, que giran alrededor del plexo gloria-belleza-amor desinteresado, del modo siguiente: «¿Por qué se llama "Gloria" la primera parte de esta síntesis? porque ante todo se trata de tener una visión en general de la revelación de Dios, y Dios puede ser reconocido verdaderamente tan solo en su dominio, soberanía, en aquello que Israel llama *kabod* y el Nuevo Testamento *gloria,* aunque sea bajo todas las incógnitas de su naturaleza humana y de la cruz. Esto significa: Dios viene primeramente no como maestro para nosotros ("verdadero"), no como "redentor" con tantos objetivos para nosotros ("bueno"), sino para mostrarse e iluminarse a Sí mismo, a la gloria de su eterno amor trinitario, en aquella "ausencia de interés" que el verdadero amor tiene en común con la verdadera belleza. El mundo ha sido creado a la gloria de Dios con su propia gloria y a la gloria de Dios será también salvado. Y sólo quien, tocado por un rayo de esta gloria, tenga un sentimiento incoactivo por aquello que es el amor que no tiene objeto, podrá alcanzar y advertir la presencia del amor divino en Jesucristo... Lo "glorioso" en el plano teológico corresponde a aquello que en el plano filosófico es lo "bello" transcendental; ahora la belleza es para el pensamiento occidental (de Homero a Platón y a través de Agustín y Tomás hasta Goethe, Hölderlin, Schelling, Heidegger) la extrema y omnicompresiva propiedad del ser universal, su última arcana fuerza irradiante, aquello por amor de lo cual en último análisis se ama... A través del esplendor del ser, de su extraña profundidad, irrumpe en el signo extraño del acontecimiento bíblico... aquella gloria de Dios del renacimiento y del valor de la cual están llenas la Escritura, la litúrgica y las divisas de los santos fundadores» (ob. cit., ps. 34-35).

Como resulta de este pasaje, y de la totalidad de sus escritos, la «gloria» de la cual habla nuestro autor y que da título a su obra maestra coincide, en último análisis, con la divinidad misma de Dios» *(Gloria. Antico Patto* trad, ital., Milán, 1980, p. 15) y se configura, al mismo tiempo, como la propiedad específica del Ser divino *(das unterscheidende Eigene Gottes) y* como la modalidad peculiar de su autocomunicación con el mundo a través de Cristo. Dando por sentado que el encuentro con Dios posee las mismas características que el encuentro con la belleza, el conocimiento humano de la revelación asumirá también la fisonomía de una «Schau der Gestalt», o sea de una percepción de la «figura» o «forma» (aunque la edición italiana de *Gloría* traduce *Gestalt* por «forma», la mejor traducción, o la más acorde con el recorrido de pensamiento de Balthasar, es la de «figura». Para los complejos valores de este último concepto cfr. R. VIGNOLO, ob. cit.).

Lo bello, escribe Balthasar hablando de la belleza en general, «es en primer lugar una forma y la luz no cae sobre esta forma desde lo alto o del exterior, sino que irrumpe desde su interior. *Species et lumen* son en la belleza una sola cosa, por lo menos si la *especies* lleva legítimamente y raímente su nombre (que no quiere indicar una forma cualquiera, sino la forma que irradia y suscita goce). La forma visible no "remite" solamente a un misterio invisible de la profundidad, sino que es su aparición; lo revela mientras al mismo tiempo lo esconde y lo vela. Ella, como forma de la naturaleza y del arte tiene un exterior que aparece y una profundidad interior, pero es imposible separar en la forma el exterior y la profundidad. El contenido no se halla tras la forma, sino en ella. Quien no consigue ver y leer la forma, tampoco pude *entender* el contenido. A quien la forma no de luz, le será invisible también la luz del contenido» *(Gloria. La percezione della forma,* cit., p. 137). en otros términos, la figura es la *species* resplandeciente e inseparable de la luz, que hace visible, sin agotarlo, su contenido — fascinando a quien la contempla.

En el ámbito propio de la revelación la Froma-Figura por excelencia está representada por Cristo, aparición resplandeciente, por más que velada en la carne, del Misterio trinitario: «Si nos acercamos... al centro de la revelación cristiana, al Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo, Dios y hombre, entonces se impone absolutamente la afirmación: aquí una forma está puesta ante la mirada del hombre» *(Ib.,* p. 139). En la figura de Cristo —«paradoja» del Inexpresable que se expresa, del Invisible que se hace visible, del Transcendente que entra en lo inmanente— se produce, en efecto, la aparición definitiva del Ser en lo existente, esto es, el vértice y el fin de la automanifestación gloriosa de Dios en el mundo: «una vez (¡y una vez por siempre!) el Ser estuvo en el "estar aquí"» *(Kleiner Lageplan zu meinen Büchern,* Einsiedeln, 1955, p. 11); «en la fini-

tud de Jesús... nosotros tenemos el infinito» *(Gloria. La percezione della forma*, cit., p. 140).

Sobre la base de este discurso, Balthasar, en el primer volumen de *Herrlichkeit*, se propone desarrollar su propia estética teológica bajo la forma de una doctrina de la percepción de la Figura, situándose en el doble punto de vista de la evidencia subjetiva (fe) y de la evidencia objetiva (revelación). La puesta a punto de esta doble evidencia coincide a su vez con la «docrina de la visión» *(Erblickungslehre)* o teología fundamental *(Ib.*, p. 110). De acuerdo con la dirección de su teologar, nuestro autor subordina la evidencia «subjetiva» a la evidencia «objetiva», justificando de este modo la primacía de la revelación (la *Sache selbst)* sobre la fe (que es la percepción vivida de la *Sache).* En consecuencia, la teoestética de Balthasar se apoya sobre un movimiento elíptico de idea y vuelta, que partiendo del sujeto creyente *(fides qua)* se remonta a las condiciones de posibilidad de la experiencia de la fe, individuándolas en el acto-contenido de la revelación *(fides quae)*, sobre la base del principio realístico según el cual «la capacidad subjetiva experimental encuentra... su propia razón de ser y la justificación de su propia existencia en un objeto experimentable» *(Ib.*, p. 397; cfr. R.VIGNOLO,ob. cit., p. 79).

1019. BALTHASAR: LA PRIMACÍA DE LA INICIATIVA DIVINA Y LA CONTRARREVOLUCIÓN COPERNICANA DE LA TEOLOGÍA.

Por cuanto se ha dicho hasta ahora, es evidente que Balthasar intenta salvaguardar a toda costa la primacía de la iniciativa divina sobre la humana e intenta oponerse —con lo que podríamos definir como una especie de «contrarrevolución copernicana de la teología»— al antropologismo filosófico y teológico imperante. En efecto, según Balthasar, no es el objeto (= la revelación) lo que adecúa a las modalidades de recepción del sujeto (= el hombre), sino viceversa. «La primera cosa, objetivamente vista —escribe nuestro autor en antítesis a cualquier "Kopernikanische Wendung"— es el dejar-ser" aquello que se muestra... La primera cosa no es el dominio del objeto a ver mediante categorías del sujeto, sino que es actitud de servicio hacia el objeto» *(Rechenschaft*, cit., p. 36).

Esta actitud anti-subjetivística, consiste en dejar ser aquello que es, o mejor, en dejar suceder *(geschehen-lassen)* lo que sucede, por el hecho mismo de excluir una funcionalización del objeto para con las necesidades y las expectativas teóricas y prácticas del sujeto, implica, por parte de Balthasar, un rechazo explícito del método transcendental y de su pretensión de «construir» el objeto partiendo del sujeto: «con la radical concepción del objeto construible por el sujeto conocedor se pierde, en efecto, el fenómeno del mostrarse objetivo, del revelarse del objeto a partir

de su propia profundidad, y todo encalla en un vulgar funcionalismo» *(Gloria. La percezione della forma,* cit., p. 417). El fracaso del método transcendental resulta particularmente claro en la experiencia del amor y de la belleza, donde el sujeto se encuentra frente a una alteridad *indeducible* vivida como don y gracia: «tal como en el amor entre los hombres encontramos al otro *como otro,* que en su libertad no puede ser constreñido, violado por mí, también en la intuición estética es imposible una reconducción de la fuerza que se manifiesta a la propia imaginación, a la propia fantasía. "El entendimiento" de lo que se revela no es, en ambos casos, una reducción, su absorción en categorías del conocimiento que lo constriñan y se le impongan: ni el amor en la libertad su gracia ni lo bello en su ausencia de toda determinación finalística pueden "ser manipulados" (Rilke), por lo menos a través de una exigencia del sujeto» *(Solo l'amore é credibile,* cit., ps. 55-56).

El anti-transcendentalismo metodológico de nuestro autor está acompañado a su vez por una polémica repulsa: 1) de los planteamientos subjetivísticos y conciencialísticos modernos; 2) del «giro antropológico» de Rahner. Por lo que se refiere al primer punto, Balthasar sostiene que el orden originario y constitutivo del espíritu no es el *cogito,* es decir, la autonomía conciencial y el encerrarse en sí mismos, sino la apertura estética al ser y la experiencia de una relación de *dependencia* ante algo que nos supera ilimitadamente, es decir, una situación en la cual, más que el cartesiano «cogito, ergo sum», es válido el baaderiano *cogitor, ergo sum:* «el espíritu finito se experimenta como abrazado y tomado en entrega, experimenta su "absoluta dependencia" (en el sentido de Agustín y Schleirmacher) sin poder comprender de qué depende, experimenta que su pequeño pensamiento está contenido en un pensamiento infinito que lo domina también infinitamente *(cogitor ergo sum)* por lo cual su personalidad, en fin, no puede en último análisis realizar un solo paso espiritual en la libertad o en la servitud sin imitar un arquetipo pobre e inasible, porque es absoluto e infinito» *(Gloria. La percecione della forma,* cit., p. 420).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Rahner ha sido, para Balthasar, «el gran antagonista teológico» (H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner,* cit., p. 162). En efecto, a partir de algunos resentimientos personales que han contribuido a enfriar la amistad entre los dos —Von Balthasar estaba amargado por haber sido excluido totalmente del Vaticano II y en 1963, en Munich, fue rival de Rahner para la sucesión de Romano Guardini»— nuestro autor ha visto siempre, en la pasión «transcendental» de Rahner, un serio peligro para la teología. Y en realidad, aún antes que por *los contenidos,* los dos máximos teólogos católicos contemporáneos, se diferencian entre sí por el *método.* En una entrevista de los años sesenta, después de haber recordado la común colaboración de 1939

en la preparación de una Dogmática (que después se convirtió en la *Mysterium Salutis),* Balthasar declara: «nuestras perspectivas, realmente, eran siempre distintas. Hay un libro de Simmel: *"Kant und Goethe";* Rahner escogía Kant, o si se quiere de Fichte, el punto de partida transcendental. Y yo, como germanista, escogía Goethe» *(Geist und Feuer. Ein Gespräch mit H.U.V.B. mit M. Albus,* 1976; cfr. R. VIGNOLO, ob. cit., p. 191). Por lo demás, desde la recensión a *Geist im Welt* de Rahner, aun concediendo al teólogo de Friburgo haber formulado «la interpretación *quizás* más profunda de la más reciente escolástica», lamentaba la esencia de una «metafísica del objeto» capaz de equilibrar el «ethos fichtiano» del escrito y la «preferencia concedida a la estructura de transcendencia del sujeto» (cfr. «Zeitschrift für Katolische Theologie» 1939, n. 63, ps. 371-79).

La contestación de la perspectiva crítico-transcendental de Rahner, sin embargo, no comporta, por parte de Balthasar, una negación de la importancia antropológica de las afirmaciones inequívocas que la especificidad cristiana *(das Christliche)* o «es antropológicamente significativa o no es nada» *(Gloria. Nuovo Patto,* trad. ital., Milán, 1977, p. 80). Aquello que Balthasar rechaza de Rahner es más bien: a) la asunción del hombre a punto de partida de la teología; b) la caída en una especie de «filosofismo secreto y a veces también abierto, donde la medida interna de la tendencia del espíritu, incluso cuando es comprendido como "vacío", *cor inquietum, potentia oboedentialis* y nociones semejantes, se convierte, de alguna manera, en medida misma de la revelación» *(Gloria. La percexione della forma,* cit., p. 135). Contra las varias formas de transcendentalismo teológico y contra el riesgo de poner unos límites prejudiciales a la libertad de Dios, Balthasar replica, en cambio, que «el hombre no puede constituir criterio de medida para Dios ni la respuesta del hombre ser criterio de medida para la Palabra que a él se dirige» *(Solo l'amore é credibile,* cit., p. 145). En antítesis a todo tipo de kantismo teológico él advierte además que «las condiciones subjetivas de la posibilidad para que el objeto pueda ser percibido como evidente, que pudiendo ser también muy amplias, no pueden, con todo, entrar nunca y de ningún modo en la constitución de la evidencia objetiva, condicionarla simplemente o substituirla. Toda forma, por más que existencial, de kantismo en teología, está destinada a falsear o a olvidar el fenómeno. Ni siquiera el axioma escolástico: *quidquid recipitur ad modum recipentis recipitur* (que en términos modernos vendría a decir que el objeto exige una comprensión categorial o existencial), puede limitar cuanto hemos afirmado. Cristo, en efecto, es aquello que él exterioriza por sí mismo; él no es, pues, dependiente de alguna condición subjetiva, que pueda impedirle ser absolutamente comprensible al hombre o que, al contrario, sin su gracia, pueda ser suficiente para poderlo recibir y com-

prender. La precomprensión fundamenta] no es algo que el sujeto lleva como contribución al conocimiento cristiano. Ella, al contrario, es dada necesariamente por el hecho simple y objetivo de que Dios se hace hombre y se da, por lo tanto, una correspondencia entre él y las formas universales humanas de la existencia y del pensamiento» *(Gloría. La percezione della forma,* cit., p. 435; traducción ligeramente modificada).

La tesis de la primacía de la iniciativa divina sobre la humana (que es el punto de convergencia entre Balthasar y Barth); el concepto del *geschehen lassen;* la invitación a desnudarse de las preocupaciones apriorísticas, permitiendo que Dios sea Dios y se muestre libremente a sí mismo; el subrayado de la evidencia objetiva frente a la subjetiva; etc..., podría sugerir la idea de que nuestro autor tiene una visión «pasiva» del hombre. En realidad, a la iniciativa divina nuestro autor le añade la respuesta adorante pero *activa* del individuo, el cual, tocado e implicado por la propuesta de amor de Dios, es hecho libremente copartícipe de la difusión de su gloria en el mundo. La correspondencia del hombre en la autocomunicación divina se efectúa en la doble forma de la «visión» *(Erblikung)* y del «rapto» *(Entrückung).* Si con el primer término Balthasar alude a la percepción de gloria del alfa Cristo, con el segundo «ser raptado por la gloria de Dios —su amor— hasta no ser espectadores sino colaboradores de la gloria. Arrancando de la alienación del pecado, el hombre llega, con este rapto, a Dios y, al mismo tiempo, a sí mismo...» *(Gloria. Nuovo Patto,* Milán, 1977, p. 33).

En otros términos, la contemplación «raptada» o «estética» de la gloria no implica en absoluto, según Balthasar, una recepción pasiva de la revelación salvífica —como si se tratase de «espectáculo teatral para el hombre» *(Vorwort* a G. MARCHESI, *La cristologia di H. V. von Balthasar,* Roma, 1977)— sino un compromiso de estar en el mundo en *laudem gloriae:* «"Éxtasis... no significa alienación del ser finito de sí mismo, para reencontrarse en su autenticidad más allá de sí mismo en el infinito, sino que significa superación de nuestra estrañeidad ante el amor absoluto en el cual el yo (o también el nosotros) finito, encerrado en sí mismo, ante todo y sobre todo vive, significa ser atraídos a la esfera de la gloria...» *(Gloría. Nuovo Patto,* cit., p. 349).

1020. BALTHASAR: EL SISTEMA DE LOS TRANSCENDENTALES Y LA «INTEGRACIÓN» ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.

La estética, para Balthasar, es sólo *«una* de las dimensiones de la teología» *(Rechenschaft,* cit., p. 41) o, más exactamente, «el primer panel de un tríptico» *(Ib.,* p. 50). Esto es así porque el ser uno, según nuestro autor, está transcendentalmente definido no sólo por lo bello, sino tam-

bien por el bien o por lo verdadero. A estas tres dimensiones generales del ser, que en Dios están presentes de un modo eminente (siendo Él lo Bello, el Bien y la Verdad), corresponden la Estética, la Dramática y la Lógica, o sea las tres secciones de aquella especie de «poema teológico» (A. Rigobello) «de proporciones majestuosas de una catedral gótica» (G. Marchesi) que es la *Trilogía* de Balthasar. La Estética desarrollada en los volúmenes de *Gloria,* estudia la *teo-fanía,* esto es, como sabemos, la automanifestación irradiante de Dios en Cristo. La Dramática, analizada en los cinco volúmenes de la *Teodramática (Einselden,* a partir del año 1973) se ocupa de la *teo-praxis,* esto es, de la acción salvífica de Dios con el hombre en la escena unoversal del mundo. La Lógica, profundizada en los tres volúmenes de la *Teológica (Einsielden,* a partir del año 1985), examina la *teo-logía,* esto es, el modo a través del cual se expresa y es comprendida la «verdad» del mundo y de Dios. En síntesis, en la trilogía de Balthasar se suceden y se articulan, según las formas de la analogía, la «belleza» del mundo y la «gloria» de Dios, la libertad «finita» del hombre y la «infinita» de Dios, la verdad «creada» de las cosas y la «increada» del Absoluto.

Según Balthasar, Estética, Dramática y Lógica se implican recíprocamente, puesto que, así como en filosofía el plexo originario de los transcendentales postula una unidad circular de referencias, en virtud de la cual existe uno *sin* el otro, también en teología, no hay una aunténtica estética *sin* una correspondiente Dramática y Lógica. Tanto es así que la Estética, la cual «permanece en el escenario de la luz, de la imagen y de la visión» *(Rechenschaft,* cit., p. 41), mostrando cómo *(Wie)* se tiene que «ver» la figura divina, sería mortificada y mal interpretada si se creyera poderla agotar en un puro y simple «contemplar» falto de referencias al «actuar» y al «comprender». De aquí la necesidad de pasar de la teofonía a la teopraxia y de la teopraxia a la teología, esto es, del «pulchrum» al «bonum» y del «bonum» al «verum»: «Ya en medio de la estética —escribe nuestro autor evidenciando la interconexión de las diferentes partes de su trilogía— ha comenzado pues la "dramática teológica". En la "visión" *(Erblickung)* —así nos expresábamos entonces— anidaba ya el "éxtasis" *(Entrückung).* Pero expresándonos así, aún lo hacíamos intraestéticamente. Ahora se trata de dejar a aquel que nos viene al encuentro su propia lengua, o mejor: de dejarnos arrastrar por él en su dramática. La revelación de Dios no es, en efecto, un objeto a contemplar, sino es el actuar de Dios en el mundo y sobre el mundo, y que, por parte del mundo, puede tener respuesta sólo actuando, y sólo actuando también se le puede "comprender". Sólo a partir de esta dramática se abre después también un acceso a la tercera y última parte, la cual debe considerarse el modo de la disponibilidad de semejante actuar bajo la forma de conceptos y palabras» *(Teodrammatica. Introduzione al dramma,* trad, ital., Milán, 1980, ps. 19-20).

Aun sosteniendo que cada momento de la trilogía está indisolublemente ligado a los otros, y por lo tanto relativizado por ellos, Balthasar ha visto en lo bello, y por lo tanto en la estética, el punto de partida *privilegiado* de la teología. Este procedimiento suscita inevitablemente algunos problemas críticos. En efecto, «si por un lado es indiscutible que Balthasar mismo "relativiza" enérgicamente su primer paso con los sucesivos, hay que entender sin embargo el sentido preciso de esta relativación. Ante todo no puede significar una radical superación de la perspectiva estética hasta disolverla y eliminarla en beneficio exclusivo de las dos dimensiones sucesivas, puesto que, en efecto, contradiría el principio de recíproca inclusión (filosófica y teológica) de los transcendentales... Hay que aclarar más específicamente la figura de una trilogía que sitúa en la estética (y no en la dramática o en la lógica) su propio *Ansatz* principal. ¿No habría podido Balthasar comenzar, en cambio, con la dramática, o incluso invertir toda la secuencia de los tres transcendentales, adquiriendo así además la posibilidad de una amplia y favorable recepción de su obra?» (R. VIGNOLO, ob. cit., ps. 428-29).

La respuesta a este interrogante sólo puede surgir de la *totalidad* misma de la obra balthasariana. Invirtiendo el orden habitual de los transcendentales el autor de la Trilogía ha querido oponerse, ante todo, a la difusa mentalidad funcionalística y pragmatística del individuo «de la era filosófica tecnicopositivística», recuperando una manera «clásica» de tratar el bien y lo verdadero: «En un mundo sin belleza —por más que los hombres no consiguen prescindir de esta palabra y la tienen continuamente en los labios, equivocándose en su sentido— en un mundo que tal vez no está falta de ella, pero que no es capaz de verla, de entenderse con ella, también el bien ha perdido su fuerza de atracción, la evidencia de su deber-ser-realizado, y el hombre queda perplejo frente a esto y se pregunta por qué no debe preferir el mal... En un mundo que no se cree ya *capaz* de afirmar lo bello, los argumentos en favor de la verdad han agotado su fuerza de conclusión lógica...» *(Gloria. La percezione della forma,* cit., p. 11); «sin conocimiento estético, ni la razón teorética ni la razón práctica pueden llegar a su completa actualización. Si al *verum* le falta aquel *splendor* que para Tomás constituye la contraseña de lo bello, entonces el conocimiento de la verdad se queda en programático o formalístico... Y si al *bonun* le falta aquella *voluptas* que para Agustín es la señal de su belleza, entonces la relación con el bien se queda en unilitarística y hedomística. Se reduce, en efecto, a la satisfacción de una necesidad mediante un valor, un bien...» *(Ib.,* p. 138).

En segundo lugar, anteponiendo el «pulchrum» al «bonum» y al «verum», y asegurando que «Dios viene primeramente no como maestro para nosotros ("verdadero"), no como "redentor" con muchos objetivos para nosotros ("bueno")», sino para irradiar a sí mismo y a la gloria de su

externo *grundlose Liebe* (amor desinteresado), Balthasar ha querido cerrar el camino a cualquier tentación antropocéntrica, que haga del hombre, y no de Dios, el punto de partida del tealogar (§1026). En otros términos, con su original teología, nuestro autor ha querido poner en claro de una vez por todas que estética representa el único camino posible para quien pretenda acercarse a algo (Dios y la revelación) que no *está construido* por su mente y por sus manos, sino que le es *ofrecido* desde lo alto en el esplendor de una automanifestación evidente —frente a la cual la única actitud legítima es la aceptación voluntaria de la fe: «Este dejar valer aquello que se llama fe» *(Gloria. Nuovo Patto*, cit., p. 275). En conclusión una orientación bajo el signo de la belleza y de la gloria «puede ser comparada con la apologética antigua o también a la teología fundamental. El hombre positivístico-ateo de hoy, que se ha vuelto ciego no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debería, una vez puesto ante el fenómeno de Cristo, aprender a "ver" de nuevo: a experimentar y vivir en la realidad no encuadrable, completamente distinta, de Cristo el resplandor del Dios glorioso y sublime» *(Teología. Veritá del mondo,* trad, ital., Milán, 1989, p. 24).

Como resulta del cuadro general de la Trilogía, el discurso de Balthasar se mueve dentro de un espacio intelectual que es a un tiempo filosófico y teológico. En efecto, aunque nuestro autor no haya definido de modo orgánico y completo sus propias ideas sobre las relaciones entre filosofía y teología (y sus afirmaciones a este propósito aparezcan a veces «huidizas» y envueltas en un halo de problematicidad) él se inclina a reconocer de modo explícito: 1) sea la indespensabilidad de la filosofía para la teología; 2) sea la «integración» entre filosofía y teología. Por cuanto se refiere al primer punto, al final de su obra, en el Prefacio del primer volumen de *Teología,* titulado «Inserción en la obra total», Balthasar, retomando los esquemas de pensamiento que se remontan al escrito sobre la verdad, del año 1947, afirma que «sin filosofía ninguna teología» *(Ib.,* p. 13) y que «un teólogo puede existir seriamente sólo si es también, y antes, filósofo y si está sumergido —también precisamente con la luz de la revelación— en las misteriosas estructuras del ser creado» *(Ib.,* p. 14). Tanto es así, añade nuestro autor, que cuando la teología pretende renunciar a toda subestructura filosófica «a la fuerza hay que reconstruir una, con apoyo de material idelógicamente ecléctico y no pensado a fondo» *(Ib.,* p. 19).

Por lo demás, ya en *Im Raum der Metaphysik,* Balthasar había sostenido que «el cristiano es aquel hombre que, con motivo de la fe, necesariamente debe filosofar» (trad, ital., Milán, 1978, p. 579; traducción modificada, cfr. R. VIGNOLO, ob. cit., p. 138), presentando al creyente como un «guardián» de la metafísica: «El cristiano es siempre el guardián de la maravilla metafísica con la cual empieza la filosofía y en cuya

persistencia la filosofía subsiste y vive» *(Ib.).* Y aún más, pues cuando la filosofía rompe los puentes con la transcendencia y se encierra en lo intramundano, acaba por embarrancar «en la aridez de los diversos funcionalismos, logicismos y analismos lingüísticos», obligando a la teología a girar estérilmente sobre sí misma «incluso y precisamente cuando alardea de "existencial", y cuando intenta cerrar la fractura entre un Cristo de la fe y un Jesús de la ciencia» *(Teológica. Veritá del mondo,* cit., página 19).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Balthasar sostiene que filosofía y teología, aun siendo diferentes, no pueden estar *separadas* absolutamente entre sí, en cuanto «vale el hecho de que el mundo, tal como existe concretamente, es un mundo que subsiste positivamente o negativamente en una relación con el Dios de la gracia y de la revelación sobrenatural, y que en semejante relación no hay puntos o superficies neutrales. El mundo, como objeto del conocimiento, está envuelto desde siempre en esta esfera sobrenatural, y así, análogamente, el poder cognoscitivo del hombre que se encuentra también bajo la premisa positiva de la fe o bajo la negativa de la incredulidad. Es cierto que la filosofía, en cuanto se mueve en una relativa abstracción, prescindiendo de esta envoltura sobrenatural de la naturaleza creada, puede evidenciar ciertas estructuras fundamentales del mundo y del conocimiento, las cuales, en su esencia, no se eliminan o alteran en absoluto de aquella inserción; pero la filosofía, cuanto más se acerca al objeto concreto y cuanto más presume de su poder cognoscitivo concreto, tanto más se encontrará con que incluye, conscientemente o no, datos teológicos. Lo sobrenatural se arraiga en efecto en las más íntimas estructuras del ser, para impregnarlas como una levadura, para atraversarlas como un soplo o una aroma omnipresente. No sólo es imposible, sino que incluso sería una locura, querer eliminar y excluir por todos los medios este aroma de la verdad sobrenatural de la investigación filosófica; lo sobrenatural está demasiado fuertemente impregnado en la naturaleza para que ésta pueda ser aún reconstruida en su estado de naturaleza pura» *(Ib.,* p. 17).

Corno se puede ver, este modelo teórico y metodológico se diferencia visiblemente sea del esquema tomista clásico, sea del esquema tillichiano-rahneriano de la filosofía como «pregunta» y de la teología como «respuesta». Y esto no sólo porque la respuesta, según Balthasar, «excede» o «supera» ilimitadamente la pregunta —resultante, respecto a ella, «imprevisible»— sino también porque a su juicio no se consigue nunca una filosofía completamente «pura» o «neutral», es decir, del todo autónoma de la teología y «preliminar» respecto a ella, sino sólo un horizonte de pensamiento en el cual filosofía y teología se encuentran íntimamente compenetradas entre sí y circularmente abiertas una a la otra: «Integración: una pregunta semejante exige un riguroso trabajo de conjunto en-

tre filosofía y teología. Pero tal trabajo es posible únicamente si estas disciplinas están recíprocamente interiormente abiertas» *(Ib.,* p. 20).

1021. BALTHASAR: LA SALVAGUARDIA DE LA ESPECIFICIDAD CRISTIANA EN RELACIÓN CON LAS FILOSOFÍAS Y LAS TEOLOGÍAS DE LA MODERNIDAD.

Una de las principales características de Balthasar, como creyente y también como teólogo, «es la de haber estado entre los progresistas y los reformadores antes del Concilio (con Abbattere i bastoni) y de haberse pasado a los tradicionalistas y conservadores después del Concilio» (B. MONDIN, *I grandi teologi del secólo ventesimo. Iteologi catolici,* cit., p. 267). En efecto, si antes y durante las sesiones del Tribunal él fue portavoz de los posicionamientos más urgentes de renovación, luego, frente a transformaciones que le parecieron deformaciones, y puestas al día que le parecieron cesiones, Balthasar se erigió como «centinela» de la Iglesia y fustigador de los «excesos» postconciliares. En consecuencia, se podría decir que si el primer Balthasar luchó sobre todo por derribar las murallas exteriores de la Iglesia, el segundo Balthasar ha batallado sobre todo por la conservación de las murallas interiores de la cristiandad. Sin embargo, con este cambio de rumbo, confirmado por los libros como *Cordura* y *¿Quién es el cristiano?,* no ha querido retractarse y desconocer los ideales de una Iglesia «en camino», sino más exactamente, llamar la atención sobre el hecho de que todo programa teológico y eclesial de apertura al mundo tiene que ir por fuerza acompañado —so pena de la supervivencia misma de la Iglesia— de un esfuerzo de mantenimiento de aquello que R. Guardini llamaba «distintivo cristiano» *(Unterscheidung des Christlichen).*

Al contrario, el encuentro con el mundo proclamado por el Concilio ha acabado por traducirse, según Balthasar, en un abrazo mortal con aquél. En efecto, en su intento de hospedar *dentro* del cristianismo los caracteres fundamentales de nuestro tiempo, cierta teología conciliar ha acabado por debilitar, o incluso perder de vista, la diferencia específica del cristianismo mismo. Por ejemplo —escribe nuestro autor en algunas de las páginas más significativas de *Rechenschaft,* que resumen bien su pensamiento a este propósito— se ha dicho que el hombre puede encontrar a Dios a lo largo de *todos* los caminos religiosos, sin pensar que «esto es bautismo que se vierte sobre el iluminismo y sobre la teología liberal, desde Herbert de Cherbury hasta hoy» (ob. cit., p. 11). O bien se ha mantenido que el hombre, en cuanto espíritu en el mundo, alcanza su fin en el absoluto Espíritu-Ser y que este dinamismo transcendental a su vez alcanza su fin sobrenaturalmente por la comunicación del íntimo amor

de Dios mismo, de tal modo que quien de continuo se compromete en su búsqueda puede ser llamado, con todo derecho, un «cristiano anónimo» — sin pensar (la alusión a Rahner es clara) que «esto es bautismo vertido sobre el idealismo alemán, cualquiera que sea la tonalidad transcendental en la cual se quiera traducir la idea del ser del Aquinate». O bien se ha visto en el cosmos un proceso evolutivo que lleva al hombre y más allá del hombre, hasta desembocar en aquella *théosis* (divinación) que los padres griegos consideraban como el punto omega — sin sospechar que «esto esa asunción cristiana del darwinismo y de cuanto había o podía haber de válido en los varios monismos, hasta la idea y la ética del Superhombre de Nietzsche» *(Ib.,* p. 12).

O bien se ha pensado en cristianizar el pensamiento hegelo-marxista: «¿por qué en el mismo proceso general marxista del trabajo en cuanto rescate de la humanidad de su autoalienación y en cuanto transformación técnica del mundo en un modo conforme al hombre no habría debido esconderse una verdad cristiana? Y si el marxismo demanda el sacrificio del individuo a la colectividad o al ideal futuro colectivo: ¿por qué este proceso, este sacrificio, esta anonimidad y probreza del individuo no habría podido ser comprendida mucho más a fondo en una teología cristiana del trabajo después transfigurada a la luz del orden salvífico, según el "principio esperanza" en la dirección de un reino escatológico en el cual deberá también desembocar sin duda la fuerza universal de la humanidad?». Y aún: el hombre, ¿no llega a ser de verdad hombre sólo en la relación y en fraternidad con los otros hombres? ¿Y no es en esta fraternidad donde brilla el Absoluto en su hacerse inteligible al hombre, como enseñan con sus profundas especulaciones Fiche, Feuerbach, Scheler, Ebner, Buber y Jaspers? Ahora, todo esto ¿no lleva quizás hacia el *Sermón de la Montaña* y no está ya expresado por la parábola del Samaritano y por la del juicio final? *(Ib.,* p. 13). Y, en fin, para concluir una serie que podría continuar, «Heidegger no tiene razón cuando define al hombre como apertura al ser, como el pastor responsable del ser, el hombre que no es un ser ético en cuanto siervo de leyes y de mandatos, sino por su capacidad de escuha de la llamda del ser»; «y desde el momento en que el Espíritu Santo de Dios y de Cristo invade el universo, ¿por qué esta misma llamada esencialmente arcana, que sale de lo profundo, que axhala de la razón del Absoluto, no debería ser atravesada por la mirada del Dios personal del amor, ciertamente de un modo anónimo, pero de modo que también sobre el pensamiento de Heidegger podría verterse el agua bautismal?» *(Ib.).*

No hay que extrañarse, prosigue Balthasar, de que este método, que se inclina a sobrenaturalizar en bloque las distintas realidades mundanas y se inclina a hablar por todas partes de «teología» allá donde habríamos esperado una filosofía («teología de las realidades terrestres», teo-

logia del trabajo», «teología de la evolución», etc.), tenga un notable seguimiento. En efecto, esta teología parece recuperar en un plano superior la amplitud de las perspectivas cósmicas de los Padres griegos y de Tomás de Aquino *(Ib., p.* 14), ofreciendo la atractiva perspectiva de un ecumenismo ideal capaz de transcender las diferencias reales existentes entre cristianos y cristianos, entre cristianos y judíos, entre cristianos y no cristianos. «Grandioso —comenta Balthasar—. Pero hay un... pero ya no se ve, desde el momento en que sin el nombre se está también, con qué objeto precisamente uno debe llevar aún el nombre de cristiano. Y se tiene la impresión de que, sobre la base de esta nueva ola teológica, los-*pollói* ya se van disponiendo con toda paz de conciencia... a renunciar a la fastidiosa exterioridad del nombre» *(Ib.,* p. 15).

Llegados a este punto, resulta evidente que «es precisamente el camino el que ha perdido el camino a causa de la inmensa multitud de sus caminantes, el camino que, aunque sólo sea fenomenológicamente hablando, debe ser designado como el "camino ancho" *(Ib.,* p. 14). En efecto, el «camino ancho» ha llevado no sólo al derribo de los «artificiales muros de angustia» que la iglesia había levantado entre ella y el mundo (situación que Balthasar había deseado), sino a la potencial disolución de sus estructuras internas (situación a la que Balthasar trata ahora de oponerse). Esto ha sucedido porque no nos hemos dado cuenta de que con la «puesta al día» y con la traducción del específico cristianismo a un lenguaje comprensible al hombre de hoy, se está solamente «a mitad de la obra» *(Ib.,* p. 8). En efecto, según Balthasar, cualquier proyecto cristiano de cita con el mundo resulta unilateral y peligroso si no se elabora con la creciente consciencia de su parte polarmente opuesta *(Gegen-Teil)* y no se mantiene de este modo en equilibrio. Por ejemplo, «quien quiere más acción tiene necesidad de mejor contemplación; quien quiere formar más debe escuchar y rogar más profundamente; quien quiere alcanzar más objetos debe comprender la ausencia de objeto y la inutilidad, el vivir sin renta...» *(Ib.,* ps. 9-10).

En particular, contra las teologías autocontemplativas, Balthasar declara polémicamente que «no hay acción externa sin contemplación interior (que es la dimensión existencial de la misma fe), miestras que es perfectamente posible llenar una vida con la contemplación interior sin la acción externa. En efecto, el acto contemplativo es el acto que fundamenta en permanencia toda acción externa...» *(Chi é U cristiano?,* trad, ital., Brescia, 1966, 1984, p. 82). Y contra la teoría de los cristianos anónimos sostiene: «es realmente imposible que haya cristianos anónimos, por más que puedan ser muchos los hombres —¡todos, esperamos!— que alcancen la salvación mediante la gracia de Cristo. Pero la gracia para todos depende de la forma de vida de Aquél que mediante la humillación de su pobreza, de su obediencia y de sus tormentos también corpó-

reos (Mt 19-20) ha encarnado la gracia de Dios» *(Rechenschaft*, cit., p. 16). Por lo demás, ya en *Cordura* —aludiendo a la leyenda de las once mil vírgenes y de la historia de una joven mujer que para huir a las persecuciones primero se esconde y después decide entregarse voluntariamente al martirio— Balthasar había llamado la atención sobre el «caso serio» de la cruz, concebido, en oposición a cualquier forma de compromiso mundano, como el punto de referencia imprescindible del cristiano. También en *Rechenschaft,* contra «las aberrantes simplificaciones que hoy hacen creíble la verdad cristiana» (ob. cit., p. 18), Balthasar, resumiendo gran parte de su experiencia teológica y existencial, escribe: «Si en la iglesia es imposible que todo llegue a ser definitivamente insípido, he aquí, entonces, el programa de la iglesia de nuestro tiempo, el verdadero y no el reducido: gran fuerza de irradiación en el mundo mediante la más directa imitación de Cristo. Allá donde la tensión entre el ser cristianos y el ser hombres entre los hombres es más fuerte que nunca, tan fuerte que no podrá dejar de parecer, al hombre natural, lacerante y "psicológicamente" intolerable y sin duda excesiva para cualquier humanismo armónicamente cerrado, allá se levanta no sólo el signo exterior ("escatológico", esto es, que vence al mundo), allá se hace presente la cosa misma, visible o invisible (la cosa cristiana más importante será siempre invisible)» *(Ib.,* ps. 16-17).

1022. EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA: PANNENBERG Y EL «METHODENSTREIT» TEOLÓGICO CONTEMPORÁNEO.

Uno de los aspectos más importantes de la teología actual lo representa su encuentro-choque con la epistemología. Abierto por el trabajo de Gerhard Sauter, *Vor einem Methodenstreit in der theologie?* (1970), el nuevo *Methodenstreit* teológico sigue al conocido *Methodenstreit* sobre la sociología, que ha tenido como protagonistas, en los años sesenta, a los filósofos del racionalismo crítico y de la Escuela de Frankfurt (§900). El documento más significativo de dicho debate es *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973) de W. Pannenberg — una obra poderosa en la cual el teólogo de Stettino desarrolla el motivo, ya presente en su pensamiento desde sus inicios, de una substancial conformidad de la teología con las exigencias y los métodos de la razón (§100).

El punto de partida de Pannenberg es la tesis de la necesidad *vital,* por parte de la teología, de interrogarse críticamente sobre sí misma y sobre sus propios títulos de cientificidad — so pena de su misma *supervivencia* académica y cultural. En efecto, la radicación institucional de la teología en la Universidad parece «extremadamente incierta, y el único derecho que ella puede aducir es el basado en la situación de hecho.

Este hecho institucional remite, en último análisis, a la concepción medieval del sistema de las ciencias y de la Universidad» *(Epistemología e teología,* trad, ital., Brescia, 1975, *Introduzione,* p. 10). En particular, «no se puede... admitir sin más como un hecho indiscutido la pertenencia de la teología al conjunto de las disciplinas científicas» *(Ib.,* p. 11). Tanto es así que dentro del debate epistemológico contemporáneo existen unas tendencias bien precisas que niegan a la teología cristiana toda pretensión o patente de cientificidad *(Ib.,* p. 24). Aun no siendo ciertamente nuevo, el tema de la cientificidad de la teología representa, por lo tanto, a los ojos de Pannenberg, un argumento que tiene que ser reafrontado desde el principio, teniendo presente el actual horizonte epistemológico y la actual polémica anti-teológica *(E.T.,* p. 25).

De ahí el planteamiento histórico-crítico de *Epistemología y Teología,* que se subdivide en dos grandes secciones. En la primera (cps. 1 y 3) Pannenberg ofrece un amplio panorama de las direcciones más importantes hoy emergentes en la discusión epistemológica (del neopositivismo a la hermenéutica), con particular atención a los problemas que se plantean en la teología. En la segunda (cps. 4 y 6), nuestro autor estudia «en qué sentido es posible la teología como ciencia, cuáles son las notas características de la cientificidad que ella tiene en común con las ciencias, y en qué consiste su peculiaridad respecto a las otras ciencias» *(E. T.,* p. 26). Pannenberg abre su discurso con el ataque neopositivista a la metafísica, que se configura como el presupuesto histórico-cultural del posterior *Methodenstreit* teológico. El positivismo lógico, por lo menos por cuanto se refiere a su primera fase —la del Círculo de Viena, pero también del primer *Wittgenstein*— ha considerado que una proposición tiene sentido si se pueden indicar los datos de hecho que podrían verificarla. Y puesto que la metafísica y la teología no están sujetas a dicha condición metodológica, resultan *sin sentido.* A decir verdad, para Carnap, la palabra "Dios" ha tenido sentido en una fase histórica pasada, a saber, la marcada por el pensamiento mítico, cuando todavía se pensaban los dioses como naturalezas físicas, existentes en el Olimpo, en el Cielo o en el mundo subterráneo. En cambio, desde el momento en que la metafísica ha substraído a Dios de cualquier relación con la realidad física, esta palabra ha perdido su significado originario, sin recibir otro. En consecuencia, el lenguaje de los teólogos, según Carnap, estaría destinado a oscilar permanentemente entre el uso mitológico de la lengua y su vaciado metafísico: «el lenguaje mitológico sobre Dios —en el cual se atribuye a Dios una relación con el mundo empírico— está sujeto a la crítica de la ciencia; por eso la teología busca siempre replegarse sobre la separación metafísica de Dios de la realidad de la experiencia» *(E.T.,* ps. 34-35).

La idea de Carnap, según la cual la palabra «Dios» habría perdido su significado concreto originario después de las restricciones de los me-

tafísicos, que habrían intentado substraerla radicalmente a la crítica de la ciencia empírica, ha sido desarrollada por A. Flew a través de una incisiva parábola filosófica *(Theology and Falsification* en *New Essay in Philosophical Theology,* 1955, 1963, p. 96 y sgs; P. VAN BURÉN, Il *significato secolare dell'Evangelio,* cit., p. 27 y sgs.). Había una vez, cuenta Flew, dos exploradores; y he aquí que llegan a un claro en la jungla, donde crecen muchas flores y muchas hierbas. Uno de los dos dice: «Debe haber por fuerza un jardinero que cuide este claro». El otro discrepa: «No hay ningún jardinero». Entonces levantan sus tiendas y organizan unos turnos de vigilancia. Pero no se ve ningún jardinero. Quizás —hipotetizan— se trata de un jardinero invisible». Así pues, levantan una valla con alambre de púas; hacen pasar por él una corriente eléctrica; inspeccionan los alrededores con sabuesos (en efecto, se acuerdan de cómo el *Hombre invisible* de Wells se puede oír y tocar pero no se ve). Pero no se oye ningún grito de ningún intruso que haya recibido la descarga eléctrica; ni ningún movimiento de la valla que traicione a alguien que intentara pasarla a escondidas. Los sabuesos no ladran nunca. No obstante esto, el creyente no está aún convencido: «hay un jardinero, invisible, impalpable, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no huele, que no hace ruido, un jardinero que viene a escondidas y que cuida el jardín que ama. Al final el escéptico se desespera: «Pero ¿qué queda de tu primitiva afirmación? ¿Quieres decirme en qué, aquel que tu llamas jardinero invisible, impalpable, eternamente huidizo, difiere de un jardinero imaginario o incluso de un jardinero inexistente?».

El significado de la parábola, observa Pannenberg, es claro: si la afirmación de la existencia de Dios se substrae a *cualquier* control empírico, no se le puede atribuir *ningún* sentido, y Dios muere de verdad, como dice Flew, «de la muerte de las mil cualificaciones» *(the death by a thousand qualifications).* Por otra parte, no sirve de nada tratar de fundamentar los asertos teológicos sobre tipos «particulares» de experiencia. Por ejemplo, «una experiencia religiosa intuitiva no puede constituir ningún fundamento para predicciones controlables (A. J. Ayer). Presuntos eventos sobrenaturales deben a su vez ser explicados de un modo natural (Nowell-Smith), como también las experiencias asertadas de visiones (A.MacIntyre). No se puede sostener tampoco la tesis de D. Cox, según la cual la palabra de Dios se fundaría en la experiencia de "encuentros" con Dios, en cuanto en tales encuentros no se trata de una experiencia controlable a nivel intersubjetivo, que pueda ser distinguida de las ilusiones y revelarse útil a la verificación de las aserciones...» *(E. T.,* p. 35). Llegados a este punto, observa nuestro autor, si la teología no quiere renunciar del todo a hablar de Dios, le quedan solamente dos caminos. El primero sugerido ya por A. J. Ayer en *Language, truth and Logic* (1936), consiste en decir que las proposiciones religiosas y teológicas no

afirman, sino que *expresan* algo. Esto es lo que han intentado hacer por ejemplo R. B. Braithwaite (declarando que las tesis religiosas sobre Dios manifiestan sólo el compromiso ético del hombre); R. Hepburn (afirmando que las proposiciones religiosas tienden únicamente a consolidar la moralidad mediante parábolas); R. M. Hare (que ha reducido las proposiciones de la fe a una determinada actitud, el llamado *Blik,* en relación con el mundo); P. M. van Burén (que ha contestado el sentido cognitivo del lenguaje evangélico, remitiéndose a la teoría del *Blik).*

La segunda vía de salida consiste en el rechazo crítico del principio neopositivístico de la verificación. Como es sabido, el positivismo lógico ha sido puesto en crisis por Karl Popper (§987), que ha substituido el criterio de la verificación por el de la falsificabilidad. Sin embargo, aun no condenando las proposiciones metafísicas a la insignificancia, la teoría epistemológica de Popper no ha resultado globalmente más favorable a la teología —como lo demuestra la discusión entre racionalismo crítico y teología llevada por el discípulo de Popper, William Bartley. Este último, en *The Retreat to Commitment* (1961), ha sostenido que la teología protestante contemporánea ha realizado una especie de afilosofía «huida al compromiso», por más que tratando de ofrecer una apariencia de justificación racional a su propio compromiso extra-racional a través del llamado argumento del *tu quoque* («tu-también»), según el cual el teólogo procedería exactamente como el matemático o el físico, los cuales parten de axiomas o hipótesis que no pueden ser demostrados. Bartley piensa que el argumento del «tu quoque» posee plausibilidad únicamente frente al empirismo y al racionalismo. En efecto, dichas corrientes filosóficas —como han demostrado Popper en *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* (1960)— en *la forma* de su estructura argumentativa están aún ligadas al modelo cognoscitivo de la revelación, en cuanto pretenden partir de una fuente conocida de por sí de todo saber; sólo que esta fuente no es ya la autoridad de la Biblia, sino las percepciones de los sentidos o las certezas intelectuales captadas de manera clara y distinta. En cambio el «racionalismo pancrítico» de Popper, al no estar ya sujeto a la objeción del «tu quoque» bloquearía toda escapatoria teológica: «Frente a él no se puede decir que también el racionalista presupone en todas las argumentaciones un punto de partida elegido de modo irracional; esto significaría, en efecto, querer considerar como tal también la pura participación en la argumentación y en la crítica...» *(E. T.,* páginas 47-48).

La polémica de Bartley sobre el argumento del «tu quoque» ha influido también sobre otros críticos de la teología. Por ejemplo sobre Hans Albert, autor del *Traktat über Kritische Vernunft* (1968), el cual ha declarado: 1) que la teología no es una empresa crítica, sino principalmente hermenéutica, y por lo tanto afectada, como toda hermenéutica, por un

procedimiento que «enfatiza» un determinado texto en lugar de «destruirlo críticamente»; 2) que en su intento de «salvar» a toda costa la idea de Dios, la teología recurre a una «estrategia de inmunización», en virtud de la cual la idea de Dios es constantemente «resguardada» de posibles falsificaciones. En conclusión, en lugar de abandonar «la fe en la existencia de criaturas que podrían tener un rol esencial sólo en teorías fallidas y superadas», la teología intentaría modificar el concepto de Dios de manera que no la pueda alterar el variar de las concepciones cosmológicas *(E.T.,* p. 49).

1023. EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA: PANNENBERG Y LA DOCTRINA DE LA CONTROLABILIDAD «INDIRECTA» DE LOS ASERTOS TEOLÓGICOS.

Frente a los ataques de los popperianos y a su pretensión de desarrollar una teoría unitaria del saber basada en el criterio de la falsificación, la teología, según Pannenberg, no puede dejar de preguntarse si «los postulados de Popper pueden considerarse efectivamente criterios vinculantes para toda forma de saber» *(E.T.,* p. 51).

La respuesta de Pannenberg a este interrogante es clara y explícita. Él opina, en efecto, que el falsificacionismo se debe superar en favor de una concepción más comprensiva del conocimiento. Tanto más cuanto «con la penetrante descripción de Kuhn de los procesos que acompañan las revoluciones científicas acaba por caer la ilusión de una aplicabilidad, evidente en cualquier tiempo, del criterio popperiano de la falsificación» *(E.T.,* p. 57). Además, el método de la explicación deductiva, en el sentido de Popper y de Hempel, se ha revelado insuficiente para la historia, en cuanto es incapaz de dar razón de los caracteres individuales de los procesos históricos y sobre todo de sus resultados *(E. T.,* p. 62). En consecuencia, en el puesto del criterio popperiano de la falsificación hoy parece imponerse la más «elástica» solicitud carnapiana de un «control» y de una «confirmación» nunca definitiva, de las teorías científicas, o, mejor aún, la idea (expresada por Kuhn) de un examen comparativo de la «capacidad de diferentes teorías de explicar el material probativo existente». Fórmula «amplia», esta última, que Pannenberg parece inclinado a considerar como «criterio superior para el control de las hipótesis de las ciencias naturales e históricas» *(E. T.,* p. 66), o sea como principio metodológico general capaz de incluir en sí mismo los casos de validez específicos del (sub-)principio de falsificación.

Puesto que la teología normalmente se cuenta entre las «ciencias del espíritu», Pannenberg, en el segundo capítulo de su obra, se detiene en la vieja discusión epistemológica sobre los dos grupos de ciencias, las que hacen referencia a la «naturaleza» y las que hacen referencia al «espíri-

tu». Rechazando la rígida bipartición tradicional (de la cual traza la historia desde Dilthey en adelante), nuestro autor afirma que *todas* las ciencias buscan el *sentido* de la realidad —y por lo tanto la relación de la parte con el todo— diferenciándose entre sí exclusivamente por el modo *específico* de practicar tal búsqueda: «la temática del sentido o es de por sí una reserva de las ciencias del espíritu y, por lo tanto, no puede justificar ninguna contraposición de principio de las ciencias del espíritu a las ciencias naturales. La pecularieda de las ciencias del espíritu puede describirse solamente mediante una forma específica de la percepción de esta temática general, esto es, como un concentrarse sobre la historicidad de la formación de sentido, que está en estrechísima relación con su mediación por parte de la experiencia individual del sentido» *(E.T.,* p. 129). En otros términos, si el concepto de sentido se puede aplicar también más allá de la experiencia humana, como lo demuestra por ejemplo la cibernética, es necesario rechazar la tradicional visión *dualíistica* (que encuentra sus antecedentes en el sistema cartesiano, y, aún antes, en el dualismo platónico y cristiano) para afirmar una doctrina *unitaria* del método científico, capaz de superar, en su *interior,* la fisonomía *diferenciada* de las diversas experiencias de sentido. Correlativamente, Pannenberg recusa la *antítesis* entre comprensión y explicación, sosteniendo que comprender y explicar se hallan entre sí en una relación de complementariedad, en cuanto, como escribe O. F. Bollnow en *Die Methode der Geisteswissenschaften* (950), «el comprender no está limitado a las ciencias del espíritu, como el explicar no lo está a las ciencias naturales» *(E. T.,* p. 147).

En el tercer capítulo, Pannenberg se ocupa de la hermenéutica, entendida como «metodología de la comprensión del sentido». Sobre la relación entre Pannenberg y la hermenéutica nos hemos detenido ya varias veces —sea a propósito de Gadamer (§976), sea a propósito de las teologías hermenéuticas (§1011)— evidenciando su polémica contra la devaluación del carácter asertorio y objetual del lenguaje y contra la tendencia a subordinar la historia al lenguaje (y no del lenguaje a la historia). En particular, en *Epistemología y teología,* Pannenberg se muestra de acuerdo con Habermas —y en desacuerdo con Gadamer— en la búsqueda de un «sistema de referencia» (= la historia universal) que va más allá del horizonte del lenguaje, aunque contesta a Habermas por haber excluido de su reflexión «los aspectos metafísicos y filosófico-religiosos de la totalidad de sentido implícita en toda experiencia de significado» *(E. T.,* p. 190). Una totalidad de sentido con la cual la filosofía, y sobre todo la teología, no pueden dejar de cimentarse. En efecto, mientras las ciencias positivas, aunque tienen también relación con la temática del sentido, pueden dirigirse «a campos de competencia limitados, sin tener que relacionarse con todas las implicaciones de significado» *(E.T.,* p. 210),

el análisis filosófico del significado solamente puede moverse «en el ámbito de la explicación sistemática de la totalidad de sentido que guía el movimiento de su reflexión» *(E. T.,* ps. 211-12). Lo mismo se puede decir de la teología, puesto que «también ella se dirige a la totalidad de sentido de la explicación y debe ser consciente de esto: se sabe qué dice cuando habla de Dios» *(E.T.,* p. 212).

El cuadro histórico-crítico delineado en la primera parte de *Epistemología y teología* sienta las premisas para una discusión epistemológicamente fundamentadas acerca de la cientificidad mayor o menor de la teología. Un problema que Pannenberg afronta de modo *sistemático* en la segunda parte de la obra, después de un amplio «excursus» sobre «la concepción de la teología como ciencia en la historia de la teología». Al principio del capítulo quinto, Pannenberg escribe que el examen de las distintas formas en que se ha expresado la autocomprensión de la teología en el curso de los siglos ha llevado al resultado de que la teología puede ser entendida adecuadamente sólo como «ciencia de Dios», que consigue su unidad por la fuerza de su objeto propio *(E.T.,* p. 282) — sin, por esto, reducirse a una «ciencia de la fe» en sentido barthiano, o sea a una actividad fundamentada exclusivamente sobre sí misma y sobre el rechazo de todo criterio de prueba *externo* a la fe misma. Firmemente convencido de que «tampoco las aserciones teológicas pueden sustraerse a la lógica» *(E. T.,* p. 262), Pannenberg acusa a Barth y su doctrina «positivístico-revelacionista» de la teología de haber suspendido el discurso teológico de un «arbitrio subjetivo» falto de argumentaciones universalmente vinculantes *(E.T.,* ps. 260 y sgs.). En efecto, según nuestro autor, en aquel «esfuerzo cognoscitivo finito» *(E.T.,* p. 285) que es la teología fundamental, Dios no está presente como dogma y «dato cierto», sino como «problema» *(als Problem)* y objeto de investigación: «Cuando la teología ha querido proceder, de principio, *dogmáticamente* como ciencia de Dios, ha quedado atrapada en las aporías de la positividad y de este modo también del subjetivismo de la fe. En cambio, si su tema se convierte en "Dios" como problema, puede romper la problemática de la positividad y por lo tanto, con renovada credibilidad, puede poner en discusión las concepciones decididamente no teológicas de la realidad» *(E.T.,* p. 284).

Pero puesto que Dios no es dado a la experiencia humana como objeto entre los demás objetos, en cuanto «nadie ha visto a Dios» (/ *Giov.* 4, 11), ¿cómo puede existir una ciencia de Dios? Evidentemente, sólo suponiendo que la realidad de Dios es *dada junto a* los demás objetos de experiencia, o sea que es accesible a la reflexión teológica no directamente, sino *indirectamente (E.T.,* p. 285). Con esto, observa Pannenberg, no se pretende negar la posibilidad de una experiencia inmediata de Dios (puesto que tal pretensión estaría en contradicción con el *hecho*

de la experiencia religiosa), sino solamente sacar a la luz cómo la teología, en cuanto empresa *cognoscitiva* que busca la intersubjetividad, debe concentrar su atención sobre la «datidad indirecta» del Creador, o sea sobre sus «vestigios» en las cosas del mundo y en nuestra misma vida *(E.T.,* ps. 285-86). Pero, ¿en *qué* objetos de la experiencia Dios es indirectamente dado? La respuesta, escribe Pannenberg, «puede ser sólo esta: *en todos (E. T.,* p. 286). En efecto, si con el término Dios se debe entender aquella realidad que determina toda cosa *(die alles bestimmende Wirklichkeit),* «toda cosa debe presentarse entonces como determinada por *esta* realidad y sin esta debe permanecer incomprensible en sus razones más profundas» *(E. T.,* p. 287). Y puesto que «toda cosa», en el concepto de la realidad que determina cada cosa, no designa toda cosa individual en sí, sino toda cosa en su relación con *todas las demás,* la teología, al igual que la filosofía, es siempre e inevitablemente, como ya se ha dicho, una mirada sobre todo, o sea un saber sobre la *totalidad* de las cosas a la luz de Dios. Tanto es así que mientras «para la filosofía el problema de Dios es un problema conclusivo» *(E. T.,* p. 288), «en la teología, en cambio, la totalidad de lo real es tematizada *sólo* bajo el aspecto de la realidad de Dios» *(E.T.,* p. 289; cursivas nuestras).

Pero ¿cómo se revela Dios, a partir de la totalidad de la realidad? Empezando por Pablo, la teología cristiana clásica ha presupuesto un conocimiento de Dios en razón de la existencia del mundo, o sea a partir de las obras de la creación. Este tipo de acercamiento a Dios ha llegado a ser imposible, en cuanto la ciencia ha instaurado una concepción de la naturaleza que no tiene ya necesidad de la hipótesis de una causa primera del universo: «En esto fue decisiva no tanto la exclusión de la finalidad en el estudio de la naturaleza cuanto la introducción del principio de inercia, que hace superflua la idea de una acción incesante de la causa primera de todo aquello que sucede para explicar el permanecer de las cosas...» *(E.T.,* p. 290). En la base del conocimiento de Dios se situó, entonces, el hombre (que ha tomado el puesto del mundo). En efecto, la teología filosófica moderna está dominada por la idea según la cual el hombre no puede conocerse a sí mismo, si no es a condición de presuponer a Dios como principio de su ser. Sin embargo, razona Pannenberg, con la sola argumentación antropológica, o sea a partir de la problemática de la autocomprensión del hombre, no se puede corraborar suficientemente la hipótesis de Dios, como realidad: «Tal hipótesis es convincente sólo si y en la medida en que la *idea* de Dios, basada en la problemática de la autocomprensión, tiene al mismo tiempo poder iluminante en orden a la experiencia del mundo. Así, por lo tanto, las experiencias del mundo y el problema de la potencia que en última instancia lo determina, son aún hoy indispensables para cualquier comprobación de la realidad de Dios. Pero el acercamiento a la idea de Dios

ya no es dado inmediatamente a partir del mundo, sino sólo indirectamente, a través de la autocomprensión del hombre y de su *relación* con el mundo» *(E.T.,* p. 293).

Pero ¿de qué modo es a su vez dada, en la experiencia que el hombre tiene de su *relación* con el mundo, la totalidad de la realidad finita? Pannenberg ya había mostrado en el párrafo 5 del capítulo III, cómo todo significado individual se constituye en relación con una totalidad de sentido omniabarcante: «Ya hemos aclarado que toda *experiencia individual* tiene su determinación sólo en el contexto de un *universo de significados.* Por esta razón la idea de una totalidad de la realidad es condición de toda experiencia en general, condición de la misma experiencia de los datos individuales» *(E.T.,* p. 294). Ahora, puesto que esta totalidad real nunca es dada, en cuanto el futuro es por principio abierto y el mundo aún está en devenir, ella es solamente *anticipada* — según un concepto que Pannenberg ya había ilustrado anteriormente en sus escritos y que ahora repite de un modo coniforme a las exigencias y el lenguaje de la epistemología actual, subrayando, con Popper, el carácter «hipotético» y «conjetural» de toda anticipación de sentido: «en tal anticipación... hay siempre un elemento de las hipótesis, un momento de proyecto subjetivo, que en el proceso de la experiencia debe encontrar su confirmación; de otro modo es dejado de lado» *(Ib.,* cfr. M. PAGANO, «Senso e veritá nell' epistemologia di Pannenberg» en AA. Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della liberta,* cit., ps. 349-67).

De este discurso nace una importante consecuencia para el modo en que Dios, en el contexto de la experiencia humana de la realidad, puede llegar a ser el tema de esta experiencia: «La realidad de Dios es dada cada vez sólo en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en proyectos de la totalidad de sentido dada en cada experiencia individual, que son por su parte históricos, es decir, están sujetos a la confirmación o al rechazo con el progreso de la experiencia» *(E. T.,* p. 294; en el texto original la frase está en cursivas). Y puesto que la sede en la cual es tematizada la experiencia de la automanifestación de Dios en la totalidad de la realidad del mundo son las grandes religiones *históricas* (la experiencia del individuo se sitúa siempre en el contexto de una religión socialmente organizada, aunque sea en una posible confrontación crítica con sus normas e intenciones), una teología como ciencia de Dios resultará posible solamente como ciencia de la religión *(Religionswissenschaft),* y no como ciencia de la religión en general, sino como ciencia de las religiones históricas. En cuanto tal, la teología no es ni fenomenología, ni psicología, ni sociología de las religiones, porque ella investiga sobre las religiones en cuanto a su «intención» específicamente religiosa, en el intento de ensayar comparativamente su validez.

Obviamente, este tipo de teología es profundamente distinto de la teología cristiana tradicional, que partiendo del presupuesto de la suprema «verdad» y «absolutez» del verbo de Jesús se limitaba a ser una simple hermenéutica de la revelación cristiana. En realidad, observa Pannenberg, desde el momento en que los contenidos de la fe cristiana han sido sometidos a discusión, la teología cristiana se ha encontrado frente a dos posibilidades: *o* insistir sobre su positividad, apelando a la revelación divina y renunciando de este modo a la legitimación intelectual de sus pretensiones de verdad universal; *o bien* formular explícitamente la superioridad del cristianismo sobre las otras fes como objeto problemático de investigación y de examen. Este modo de entender la teología no conducirá de ningún modo, según Pannenberg, a una *relativización* de la teología cristiana, porque seguiría siendo tarea suya individuar críticamente en Jesucristo la definitiva revelación de Dios (cfr. R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, cit., ps. 255-56). Su resultado sería más bien la «desconfesionalización» de la teología cristiana, porque tema de una tal teología sería lo específico cristiano (más allá de las contraposiciones entre las distintas Iglesias) dentro de las diferentes religiones del mundo.

Hasta ahora, observa Pannenberg, se ha discutido en qué sentido Dios pueda ser en general objeto de una investigación científica. Queda ahora por discutir *en concreto* la cuestión «del sentido en el cual se puede avanzar para una tal investigación la pretensión de cientificidad» *(E.T.*, p. 309). En el cuadro de la teología protestante el problema de la cientificidad de la teología había sido expuesto por Heinrich Scholz en el artículo «Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?» (en *Zwischen den Zeiten*, *9,* 1931, Heft I, 8-35), que había sentado como criterios imprescindibles de cientificidad, tres postulados o exigencias mínimos *(Mindestforderungen):* el postulado de *la proposición* (en una ciencia pueden presentarse sólo proposiciones, esto es, aserciones de las cuales se afirma que son verdaderas), el postulado de la *coherencia* (todas las proposiciones de una ciencia deben referirse a un campo unitario de objetos) y el postulado de la *controlabilidad* (los asertos deben ser demostrables). A diferencia de Barth, que en el primer tomo de la *Dogmática eclesial* (1932), había juzgado «inaceptables» las exigencias de Scholz, Pannenberg afirma que ellas, aun necesitando «ser integradas y diferenciadas), son aún hoy «válidas» *(E.T.*, p. 309).

Confrontando la teología con dichas exigencias, Pannenberg declara que aquella, presentando «un campo unitario de objetos», satisface ante todo el segundo postulado, o sea el de la «coherencia». En cambio, parece no satisfacer el primer postulado, o sea el de la proposición, hasta el punto de que frente a la inaplicabilidad del criterio neopositivístico del significado, esto es, una verificabilidad por medio de los sentidos,

se ha sostenido que las proposiciones teológicas no tienen un carácter cognitivo, sino solamente *expresivo,* en cuanto ellas no pretenderían hacer afirmaciones sobre los hechos, sino solamente expresar unos estados de ánimo o unos deseos (§1022). Sin embargo, una doctrina tal, replica Pannenberg siguiendo los pasos de otros autores (W. T. Blackstone, J. A. Passmore, W. A. Christian, etc.) implica una manifiesta deformación de las intenciones reales del lengujae religioso. En efecto, incluso aquellas formas del lenguaje religioso que a primera vista no tienen ningún carácter asertivo, como el lenguaje de las plegarias y de las acciones litúrgicas, presuponen siempre *otras* aserciones en las cuales están contenidas declaraciones *sobre* Dios y *sobre* el mundo *(E.T.,* ps. 310-11).

Aunque no se pueda contestar la *intención* cognitiva del lenguaje religioso, queda por ver si éste posee *de hecho* cualidad cognitiva. Para que esto suceda es necesario que las aserciones teológicas sean *distinguibles* de los hechos sobre los cuales versan, y por lo tanto controlables en relación con ellos. Pannenberg distingue dos tipos de controlabilidad: una lógica y una real. La primera prevé que la teología respete los criterios lógicos fundamentales del discurso (identidad, no-contradicción, etc.) y formule proposiciones compatibles entre sí. La segunda que la teología ejerza alguna forma de control factual de sus aserciones. Dicha exigencia parece poner la teología frente a una dificultad insuperable, puesto que Dios, al no ser un «dato finito» no es nunca controlable de modo empírico. No obstante, aun no siendo controlables *directamente,* las proposiciones teológicas, como hemos visto, son controlables *indirectamente.* Resumiendo de modo incisivo una de las tesis más características de *Epistemología y teología,* Pannenberg escribe: «Se pueden... examinar las aserciones también en cuanto a sus implicaciones. En muchos casos, tanto en las hipótesis de las leyes de las ciencias naturales como en las aserciones históricas, un examen de la facticidad de las aserciones en general es posible solamente por esta vía. También el método popperiano del "control crítico" se fundamenta en el examen de una teoría en base a las consecuencias que se pueden sacar de ella. Lo mismo vale también para las aserciones teológicas: las aserciones sobre la realidad divina y sobre la obra de Dios se pueden controlar sobre la base de sus implicaciones para la compresión de la realidad finita, puesto que el objeto de las aserciones es Dios como *realidad que determina cada cosa» (E. T.,* ps. 314-15). Dicho en otros términos: «Las aserciones sobre Dios se pueden probar, si su contenido es realmente determinante para cada realidad finita — así como ésta es accesible a nuestra experiencia. Si sé da este caso, entonces nada de lo real puede ser entendido plenamente en su especificidad sin la referencia a la afirmación de Dios, y, viceversa, de la afirmación de la realidad divina podemos esperar una más profunda comprensión de cada realidad. En la medida en que se dan ambas

cosas, se puede hablar de afirmaciones teológicas» (Wie wahr ist das Reden von Gott?» en H. N. Janowski, Hrsg., *Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs*, Stuttgart, 1974, p. 35; cfr. R. GIBELLINI, ob. cit., ps. 260-61).

Aun resultando controlables, en el sentido precisado, las aserciones teológicas no lo son nunca de modo *definitivo*, o sea «con el resultado de una verificación o de una falsificación» *(E.T.*, p. 234). En efecto, si una circunstancia de este tipo, como nos enseña la epistemología actual, resulta ya «difícil» para las ciencias naturales, con mayor razón lo será para las aserciones filosóficas y teológicas, que se refieren a la realidad en su conjunto. Tanto es así que autores como J. Hick y J. M. Crombie opinan que las aserciones teológicas sean verificables por principio pero no de hecho, puesto que su verificación podría decidir sólo su futuro escatológico: «Sin embargo, considerada la inevitabilidad de las hipótesis sobre la realidad en su conjunto, es importante desarrollar desde ahora, para el hombre de hoy, unos criterios que permitan tomar una decisión por lo menos provisional sobre tales hipótesis. Una decisión de este tipo puede ser orientada sólo a esto: si las hipótesis sobre la realidad en su conjunto, las cuales son tematizadas en las aserciones de las tradiciones religiosas como también en las tesis del pensamiento filosófico, se demuestran o no se demuestran verdaderas en las experiencias que nosotros tenemos efectivamente en los distintos sectores experimentales. Las aserciones de la tradición o las reformulaciones actuales de su contenido de verdad se demuestran verdaderas si se abren al contexto del sentido de toda la experiencia de la realidad de un modo más diferenciado y convincente que otras. Cuando G. Ebeling decía que Dios se verifica en cuanto él nos verifica a nosotros, o sea lleva nuestra vida a su verdad, quizás tenía en la mente algo parecido» *(E.T.*, p. 325).

Más allá de toda pretensión de verificabilidad total y definitiva, el criterio de la controlabilidad se revela pues decisivo también para la teología, la cual al igual que cualquier otra ciencia, presupone el principio de Kuhn de la «confrontación de la capacidad de las distintas teorías de explicar el material probativo existente». La conclusión del amplio examen histórico y crítico de Pannenberg sobre la teología (de la cual él, en el último capítulo, estudia las articulaciones disciplinarias internas) se muestra, por lo tanto, perfectamente en acuerdo con toda la obra anterior y con su ideal de la teología «como saber susceptible de control, y no —barthianamente— como ciencia de la fe, que acabaría por ser sólo un discurso de/para creyentes, de/para teólogos» (R. GIBELLINI, ob. cit., página 262).

BIBLIOGRAFÍA

997. Sobre la teología de la esperanza: F. Kerstiens, *L'attuale teologia della speranza in Germania: bibliografia critica*, en : «Concilium», 1970, 9, ps. 134-160; B. Mondin, *I teologi della speranza*, Turín, 1970, 1974; R. Alves, *Teologia della speranza umana*, Brescia, 1971; R, Marlé, *La teología della speranza*, en «La civiltà cattolica», 1971, ps. 217-237; AA. VV., *Filosofia e teologia della speranza*, Pádua, 1973; AA. VV., *Théologie de l'Esperance: Débats*, París, 1973; W. Dieter Marsch (a cargo de), *Dibattito su «La teologia della speranza» di J. Moltmann*, Brescia, 1973; A. Moda, *Ritratto di J. Moltmann*, en «Teologia del presente», 1973, 3, ps. 159-189; D. Bonifazi, *Teologia della speranza e del futuro*, in *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 1974; E. Carli, *La teologia della speranza di J. Moltmann*, Roma, 1981.

998-999. Sobre Moltmann: H. Arts, *Moltmann et Tillich. Les fondements de l'espérance chrétienne*, Gembloux, 1973; R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia, 1975; F. Ardusso, G. Ferretti, U. Perone, A. M. Pastore, *J. Moltmann*, en Id., *La teologia contemporanea*, Turín, 1980, ps. 256-284; G. Mura, *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma-Munich, 1982, AA. VV., *Gottes Zukunft. Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, Munich, 1986.

1000-1001. Sobre Pannenberg: J. M. Robinson-J. B. Cobb Jr., *Theology as History*, Nueva York, 1967; I. Berten, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruselas, 1969; A. Moda, *Ritratto di W. Pannenberg*, en «Teologia del presente», 1972, 2, ps. 86-102; 3, ps. 163-174; A. Galloway, *Wolfhart Pannenber*, Londres, 1973; M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milán, 1973; E. F. Tupper, *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Filadelfia, 1973; A. Bellini, *Introduzione a Cristologia. Lineamenti fondamentali di W. Pannenberg*, Brescia, 1974, ps. VII-XXXIX; G. L. Brena, *La teologia di W. Pannenberg*, en «La Civiltà Cattolica», 1975, III, ps. 368-386; IV, ps. 350-357; G. Angelini, G. Colombo, P. A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, en «Teologia», 1976, I, ps. 5-36, 91-134; G. L. Brena, *Epistemologia e teologia nel pensiero di W. Pannenberg*, en «La civiltà cattolica», 1976, I, ps. 241-251; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel 20° secolo*, Brescia, 1976, ps. 315-323; M. Pagano, *Senso e verità nell'epistemologia di Pannenberg*, en AA. VV., *Romanticismo esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milán, 1979, ps. 349-367; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La teologia contemporanea*, cit., ps. 239 y sgs.; R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia, 1980; P. Warin, *Le chemin de la Théologie chez Wolfhart Pannenberg*, Roma, 1981; D. Müller, *Parole et Hitoire; Dialogue avec W. Pannenberg*, Ginebra, 1983; K. Gozdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg, 1988; J. Rohls-G. Wenz, *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchiche Lebre. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg*, Gotinga, 1988.

1002-1004. Sobre Metz: B. Mondin, *I teologi della speranza*, cit.; F. P. Fiorenza, *Il pensiero di J. B. Metz: origine, posizioni e sviluppi*, en *Appendice* a J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Brescia, 1971, ps. 159-167; J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Una nuova teologia politica*, Asis, 1971; W. Pannenberg, K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz, *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia, 1971; F. Ardusso, *La teologia politica*, en AA. VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 1974, ps. 35-53; M. Xhaufflaure, *Introduzione alla teologia politica di J. B. Metz*, Brescia, 1974: K. Füssel, J. B. Metz, J. Moltmann, *Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Brescia, 1975; G. Grassi, *La svolta politica della teologia*, Roma, 1976; G. Colombo, *La teologia politica di J. B. Metz*, en «Teologia», 1979, 4, ps. 327-367; A. Fierro, *Introduzione alle teologie politiche*, Asis, 1979.

1005-1007. Sobre la teología de la liberación: A. Plé, *Verso una teologia della violenza?*, Brescia, 1969; E. Feil-R. Weth (a cargo de), *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia, 1970; AA. VV., *Théologies de la libération en America Latine*, París, 1974; J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, París, 1974; E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération*, París, 1974; AA. VV., *Fede e cambiamento sociale in America Latina*, Asis, 1975; M. Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Latina*, Turín, 1975; J. M. Bonino, *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, Brescia, 1976; J. L. Segundo, *Liberazione della teologia*, Brescia, 1976; B. Mondin, *I teologi della liberazione*, Turín, 1977; S. Galilea, *La teologia della liberazione dopo Puebla (1979)*, Brescia, 1979; F. Ardusso, G. Ferreti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia della liberazione*, en *La teologia contemporanea*, Turín, 1980, ps. 565-605; R. Mc Affee Brown, *Gustavo Gutiérrez*, Atlanta, 1980; J. Ramos Regidor, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milán, 1981; E. Bernardini, *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione*, Brescia, 1982; J. C. Scannone, *La teologia della liberazione dogmatica*, Brescia, 1983, ps. 393-424; A, Rizzi, *L'oro del Perú: la solidarità dei poveri*, Bolonia, 1984; *La teologia della liberazione tra accusa e difesa*, en «Il Regno-Attualità», 1984, 8, ps. 189-196; AA. VV., *Théologies de la libération. Documents et débats*, París, 1985; E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung*, Friburgo (Suiza), 1985; R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, 1986; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, Brescia, 1988; B, D'Avanzo, *Chiesa e liberazione in America Latina*, Bolonia, 1988.

1008-1010. Sobre teología negra: AA. VV., *Black Theology. The South African Voice*, Londres, 1973; AA. VV., *Teologie del terzo mondo: teologia nera e teologia latino-americana del terzo mondo*, Brescia, 1974;

D. Peerman-R. Gibellini (a cargo de), *Teologia del Nordamerica*, Brescia, 1974; B. Chenu, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*, París, 1977; R. Gibellini (a cargo de), *Teologia nera*, Brescia, 1978; G. S. Wilmore-J. H. Cone (a cargo de), *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979*, Maryknoll, 1979; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia nera*, en *La teologia contemporanea*, cit., ps.607-640; A. Shorter, *Théologie chrétienne africane*, París, 1980; B. Chenu, *La théologie noire américaine*, Lyon, 1982; K. Neufeld (a cargo de), *Problemi e prospettive di teologia africana*, Brescia, 1983; B. Chenu, *Le Christ noir américain*, París, 1984; A. M. Goguel, *Quel Dieu pour quelle libération? La théologie noire des États Unis et la théologie noire d'Afrique du Sud*, en «Politique africaine», 1984, n. 5, ps. 48-64; D. Tutu, *Anch'io ho il diritto di esistere*, Brescia, 1985; AA. VV., *Cristologia africana*, Cinisello Balsamo, 1987; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, cit.

1011. Sobre la nueva hermeneutica: J. M. Robinson-J. B. Cobb Jr. (a cargo de), *The New Hermeneutic*, Nueva York, 1964; J. M. Robinson-E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia, 1967; R. Marlé, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Brescia, 1968; P. Grech, *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, en *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972, ps. 71-90; A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Bresica, 1974; J. Sperna Weiland, *La nuova ermeneutica*, en Id., *La nuova teologia*, Brescia, 1975, ps. 112-123; R. Marlé, *Parler de Dieu aujord'hui. La théologie herméneutique de G. Ebeling*, París, 1975; P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milán, 1977; A. Rizzi, *Letture attuali della Bibbia*, Roma, 1978; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La nuova ermeneutica*, en Id., *La teologia contemporanea*, cit., ps. 211-231; *Ermeneutica*, en P. Eicher (a cargo de), *Enciclopedia teologica*, Brescia, 1989, ps. 280-287.

1012. Sobre Schillebeeckx: B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol. I, Turín, 1969, ps. 299-327; R. Auwerda, *Le dossier Schillebeeckx*, Bruselas, 1970; P. Bourgy, *E. Schillebeeckx*, en *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, 1972, vol. IV, ps. 247-264; E. Cambon, *L'ortoprassi nel pensiero di E. Schillebeeckx*, Roma, 1974; J. Lescrauwaet, *L'expérience de l'esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, París, 1976; B. Willems, *E. Schillebeeckx*, en *Lessico dei teologi del XX secolo*, Brescia, 1978, ps. 698-705; P. Grelot, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, París, 1983; G. Marchesi, *Gesú Cristo: «Il profeta escatologico?». L'interpretazione cristologica di E. Schillebeeckx*, en «Civilità Cattolica», 1985, 136, II, ps. 231-246; F. Brambilla, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesú come probleme di ermeneutica teologica*, Brescia, 1989.

1013-1015. Sobre la teologia de la cruz: R. Gibellini, *Sulla teologia della croce*, en «Religione e Scuola», 1974, VI, ps. 89-93; J. Moltmann, W. Kasper, H. G. Geyer, H. Küng, *Sulla teologia della croce*, Brescia, 1974; K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*, Brescia, 1975; AA. VV., *La sapienza della croce*, 3 vol., Turín, 1976; Z. Alszeghy-M. Flick, *Il misterio della croce. Saggio di teologia sistematica*, Brescia, 1978; B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma, 1978; P. F. Momose, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Moltmann*, Friburgo-Basilea-Viena, 1978; E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980, ps. 783-847; M. Welker (a cargo de), *Dibattito su «Il Dio crocifisso di J. Molmann»*, Brescia, 1982.

1016-1021. Sobre Balthasar: H. De Lubac, *Un testimonio di Cristo: Hans Urs von Balthasar*, en «Humanitas», 1965, 20, ps. 851-869; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo XX*, vol. I, cit., ps. 267-296; H. Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar*, en AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Roma, 1972, ps.123-146; M. Albus, *Die Wahrheit ist Liebe Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Friburgo, 1976; A. Moda, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, 1976; G. Marchesi, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, Roma, 1977; B. Mondin, *La nuova teologia cattolica da K. Rahner a von Balthasar*, Roma, 1978; A. Peelman, *H. U. von Balthasar et la théologie de l'histoire*, Berna, 1978; A. Romani, *L'immagine della Chiesa «Sposa del Verbo» nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, Roma, 1979; F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *H. U. von Balthasar*, en *La teologia contemporanea*, cit., ps. 391-413; R. Vignolo, *H. U. von Balthasar*, Milán, 1982; E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milán, 1988.

1022. Sobre las relaciones en general entre teología y epistemología: G. Sauter, *Vor einem Methodenstreit in der Theologie?*, Minich,Id., *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*. Munich, 1971 (contiene una completa bibliografía sobre los varios pronunciamientos acerca del tema de la cientificidad de la teologia a partir de 1970).

CAPITULO VIII

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVISTICA

de Franco Restaino

1024. EL ADIÓS DE LA EPISTEMOLOGÍA NEOPOSITIVÍSTICA.

La obra de Th. S. Kuhn de 1962 *La estructura de la revolución científica,* marca el inicio de la crisis de la epistemología de orientación positivística o neoempirística y el comienzo de una nueva época de debates epistemológicos. En particular, la discusión suscitada por esta obra ha conducido a la crisis y a la posterior marginación de la filosofía de la ciencia de orientación popperiana, documentada sobre todo por la revisión de sus posiciones originariamente popperianas por parte de los más conocidos epistemólogos contemporáneos, I. Lakatos y P. K. Feyerabend.

Alrededor de estos nombres —Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend— el debate teórico sobre problemas de filosofía de la ciencia se ha desarrollado en los últimos treinta años más o menos de forma muy vivaz, a menudo abiertamente polémica, pero en todo caso ofreciendo contribuciones originales que han enriquecido notablemente el panorama de la epistemología contemporánea.

El debate que, con los autores mencionados, se había centrado en años anteriores preferentemente en la filosofía de la ciencia, ahora se ha ampliado con la obra de R. Rorty (en particular *La filosofía y el aspecto de la naturaleza* de 1979), a un examen histórico-filosófico de toda la tradición epistemológica, conducido con posiciones más cercanas a las de Kuhn. El resultado ha sido un abierto adiós a aquella tradición, identificada por Rorty con la filosofía moderna, y una invitación a practicar una actividad post-filosófica. Una propuesta, como se verá, análoga a las derivadas de la hermenéutica, de la tradición pragmatística y de algunas posiciones del último Wittgenstein.

El fondo filosófico dentro del cual Kuhn y sus interlocutores operan es el de la tradición epistemológica originada por el positivismo lógico alrededor de 1930 y consolidada en particular en los países de lengua inglesa sobre todo en la segunda postguerra. Carnap en los Estados Unidos y Popper en la Gran Bretaña, han sido, hasta los años sesenta, los exponentes más notables de aquella tradición. Desde sus inicios, en el ámbito del pensamiento lógico, han estado divididos por una divergencia teórica de fondo relativa a los criterios de legitimación del status de las ciencias: para Carnap, estos criterios debían ser individuados en los procesos de verificación de los enunciados y de las teorías científicas;

para Popper, en los procesos de falsificación, como se ha documentado en los capítulos anteriores, el problema de la demarcación entre aquello que es ciencia y aquello que no lo es (metafísicas o pseudociencias como el psicoanálisis y el marxismo, para Popper) había seguido dividiendo en su interior el movimiento neopositivístico.

Pero más allá de tales divisiones, una matriz teórica común había subsistido siempre: Siguiendo el filón iluminístico del setecientos y el positivismo del ochocientos, el movimiento neopositivístico y neoempirístico de nuestro siglo reivindicaba para la ciencia —y sólo para ella— la misión esencial de decirnos cómo está hecho el mundo, cómo funciona, qué leyes nos permiten los hechos futuros. Esta era la convicción de base de todo el movimiento neopositivístico, su filosofía general empirística y racionalística al mismo tiempo (la ciencia partiendo de la experiencia, vuelve a ésta con instrumentaciones, procedimientos y técnicas racionales). De Carnap a Popper, de Reichenbach a Nagel (que, precisamente, en 1961 publicaba *La estructura de la ciencia,* una obra que presentaba las tesis fundamentales de la epistemología neopositivística de forma orgánica), a tantos otros exponentes de la tradición neoempirística, más allá de las divergencias a menudo notables, todos compartían esta concepción filosófica de base.

Pues bien, la obra de Kuhn de 1962 está fuera de esta concepción filosófica, La ciencia, como es presentada por Kuhn, no tiene la misión de explicar o conocer el mundo, de proporcionarnos las leyes de su funcionamiento. A través de un documentado examen de conocidísimos episodios de la historia de la ciencia, esta última es caracterizada por Kuhn como una actividad, desarrollada en el ámbito de tradiciones y comunidades, dirigida a resolver «rompecabezas». Las propias revoluciones científicas, el estudio de cuya estructura da título a la obra, no son analizadas por Kuhn desde el punto de vista del mayor o menor conocimiento proporcionado por las teorías científicas vencedoras y perdedoras, sino desde el punto de vista de la mayor o menor eficacia en la oferta de instrumentos para resolver rompecabezas.

Es evidente la separación radical entre estas posiciones y las del movimiento neopositivístico; una separación análoga a la que hay entre las posiciones del último Wittgenstein (uno de los poquísimos filósofos mencionados por Kuhn) y aquellas —por lo menos las más caras a los positivistas lógicos— del Wittgenstein de *Tractatus logico-philosophicus.* Es evidente, también, un acercamiento a las posiciones de la tradición pragmatística, que consideraba las teorías científicas no como reflejadoras de la realidad, sino como elaboradoras de instrumentos para resolver problemas. De estas afinidades deriva, en fin, la coincidencia en las referencias antipositivísticas entre Kuhn y Rorty, el cual lleva a consecuencias extremas el discurso tan eficazmente iniciado por Kuhn.

1025. KUHN: HISTORIA DE LA CIENCIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

THOMAS S. KUHN (1922), estadounidense, inicialmente estudioso de física teórica, a partir de 1947 deja de lado sus intereses didácticos y de estudio y se centra en la historia de la ciencia. Se dedica a ella durante diez años, trabajando en particular en la física de Aristóteles, de cuyo examen obtiene una «iluminación» que le permite dar una razón de teorías aparentemente absurdas presentes en aquella. Lee con provecho a historiadores de la ciencia (Koyré, Meyerson), historiadores de las ideas (Lovejoy), psicólogos (Piaget y los gestaltistas, filósofos (Quine). Se especializa en el estudio de la historia de la astronomía y publica en 1957 su primer libro, *La revolución copernicana.*

Madura en estos años las primeras ideas originales de filosofía de la ciencia (paradigmas, ciencia normal) que hace públicas en un ensayo de 1959 titulado *La tensión esencial.* Pone a punto, curiosamente bajo petición de Ch. Morris y de otros coordinadores de la Enciclopedia de la Ciencia Unificada, de orientación neopositivística, el conjunto de sus teorías de filosofía de la ciencia que constituyen su obra más importante, *La estructura de la revolución científica,* aparecida en 1962. En 1965, abre con autoridad en Londres un coloquio que ha llegado a ser de importancia histórica sobre el tema *Crítica y crecimiento del conocimiento,* con la participación de Popper, Lakatos, Feyerabend, Toultmin y otros: las Actas, aparecidas en 1970, constituyen todabía ahora el principal texto de orientación sobre el debate epistemológico contemporáneo. La réplica a sus críticos constituirá después, en forma simplificada, el *Poscriptum 1969* a la segunda edición de su obra principal. Recoge en un volumen titulado *La tensión esencial,* en 1977, ensayos que documentan su actividad, durante aproximadamente veinte años, de historiador y filósofo de la ciencia. Publica en los años siguientes importantes contribuciones de historia de la ciencia. Enseña en la prestigiosa Universidad de Princeton, después de haber estado durante unos años en Harward y después en Berkely en la época en que redactaba su obra principal, para la cual se benefició también de las vivaces conversaciones con su amigo y colega Feyerabend.

En el centro de los intereses filosóficos y epistemológicos de Kuhn está el problema de cómo y por qué suceden los cambios radicales —o revoluciones— en las ciencias. Él afronta este problema con el bagaje no sólo teórico sino también histórico de sus investigaciones de más de diez años. Los conceptos clave que rigen el planteamiento y solución del problema, y que darán lugar a debates amplios y profundizados, son los siguientes: paradigmas, ciencia normal, comunidad científica, anomalías, crisis, ciencia extraordinaria, inconmensurabilidad, revolución, conversión, progreso. Son conceptos de importancia teórica, pero también

histórica y filosófica, que dan cuerpo a una filosofía de la ciencia de gran originalidad, complejidad y organicidad. El mismo Kuhn, de cualquier modo, tomará nota de algunos límites de la filosofía propuesta.

1026. KUHN: CIENCIA NORMAL Y REVOLUCIÓN: LA TENSIÓN ESENCIAL.

Se ha aludido ya al hecho de que Kuhn anticipa en el ensayo de 1959 *La tensión esencial* algunos temas de fondo de su filosofía de la ciencia, en particular se enfrenta al problema de las revoluciones científicas, ejemplificadas históricamente por el copernicanismo, el darwinismo, las teorías de Eistein, y su significado desde el punto de vista no tanto de la historia como de la filosofía de la ciencia.

Kuhn rechaza las interpretaciones predominantes que consideran el emerger de nuevos descubrimientos y teorías científicas como resultado de un proceso acumulativo, por lo cual no serían más que añadiduras a la colección actual de los conocimientos científicos. Su tesis, que desarrollará de un modo más orgánico en la obra de 1962, es, en cambio, que «el descubrimiento y la invención en las ciencias son en general intrínsecamente revolucionarios». ¿Qué significa «revolucionarios»? Significa que cuando se verifican episodios de este tipo «una comunidad científica abandona una modalidad de mirar el mundo y de ejercitar la ciencia antes afirmada, en favor de algún otro, por lo general incompatible, acercamiento a su disciplina» *(La tensione essenciale,* Turín, 1985, páginas 245-46).

A continuación Kuhn propondrá utilizar el término "paradigma" para designar el conjunto de teorías, reglas y, procedimientos normalmente aceptados por una comunidad científica, y cuyo abandono, cambio y substitución representan la revolución acaecida. Aquí afirma con claridad que el científico, o mejor el grupo profesional que se identifica en una disciplina científica, para poder asimilar nuevos descubrimientos e inventos «debe, por lo general, reordenar el utillaje intelectual manipulativo con el cual ha contado anteriormente»; debe, por lo tanto, como dirá preferiblemente desde 1962 en adelante, cambiar de paradigma.

Esta tesis de fondo, de la cual veremos los desarrollos generales, está flanqueda por otras tesis que darán mucho que discutir: se trata de tesis según las cuales, la condición normal de la ciencia no es en modo alguno la de hacer descubrimientos. Compete a los revolucionarios científicos «el ámbito del descubrimiento y de la invención, pero «los revolucionarios son sólo uno de los aspectos complementarios del progreso científico». El aspecto revolucionario y el normal, o «convergente», en las ciencias dan lugar a lo que aquí se llama la «tensión esencial» implícita en

la investigación científica *(Ib.,* p. 247). Sobre este punto Kuhn es muy claro: «Casi ninguna de las investigaciones emprendidas incluso por los más grandes científicos está destinada a ser revolucionaria, y muy pocas de ellas lo son. Al contrario, la investigación normal, incluso en su mayor nivel, es una actividad altamente convergente, que se apoya sólidamente sobre un consenso permanentemente adquirido por medio de la educación científica y reforzado por la posterior actividad en la profesión científica» *(Ib.,* p. 246).

Para Kuhn, la norma es la investigación «normal» o «convergente»; las revoluciones constituyen la excepción. La investigación normal está gestionada por un grupo disciplinar más o menos amplio que tiende a conservar y defender las modalidades de acercamiento a la disciplina y a perpetuarse a través de la educación, en primer lugar manualística, de los nuevos adeptos. La investigación normal se caracteriza por el consenso y por la convergencia. Las revolucionarias —bastante raras en la plurimilenaria historia de la ciencia— introducen el disenso, la divergencia, y llevan a las crisis de las «modalidades de acercamiento» dominantes y a su substitución por nuevas modalidades de acercamiento (de paso utilizará también el término «paradigma» en este ensayo). Kuhn aquí y en las obras siguientes, emplea frecuentemente conceptos y métodos de análisis y explicación de ámbito hsitórico, psicológico y sociológico en la delincación de las actividades específicas tanto de la investigación normal como de la revolucionaria. Describe en los siguientes términos la actividad del científico normal: «En las condiciones normales el científico investigador no es un innovador, sino un solucionador de rompecabezas, y los rompecabezas son precisamente aquellos que él piensa que pueden ser planteados y resueltos en el ámbito de la tradición científica existente» *(Ib.,* p. 254). Pero también es cierto que las tradiciones científicas no están destinadas a la osificación; la actividad de resolución de rompecabezas puede llevar a obstáculos, a la individuación de aquello que kuhn llama «anomalías», que requieren un repensamiento de las modalidades teóricas y procedimentales de aquella disciplina y preparan el terreno para una revolución científica. Kuhn remite a la obra de 1962 el tratamiento de la naturaleza, estructura y ocasiones de las revoluciones científicas, además de la compleja relación entre éstas y la ciencia normal.

1027. KUHN: PARADIGMAS Y CIENCIA NORMAL.

La obra de 1962 *La estructura de la revolución científica* es ya un clásico de la filosofía contemporánea en cuanto los debates suscitados por ella, y la influencia ejercida, no se han referido solamente a la temáticas de filosofía de la ciencia sino a puntos muy delicados de teoría del cono-

cimiento en general. Nos detendremos en algunos de estos puntos para comentar la delineación de las propuestas y explicaciones teóricas presentadas en la obra.

Como ya hemos visto, ciencia normal y revolución científica constituyen los dos polos de la tensión esencial que caracteriza, según Kuhn, toda historia del progreso científico (sobre el concepto de progreso, tal como lo entiende Kuhn, nos detendremos más adelante, en cuanto constituye un problema filosófico con una autonomía propia), en esta última obra los dos polos, y el momento complejo de la transición entre ellos, son tratados con un intenso esfuerzo teórico que se vale frecuentemente de análisis de historia de la ciencia de los cuales obviamente tendremos que prescindir.

Kuhn se detiene inicialmente, y largamente, sobre la temática relativa a la ciencia normal y a los paradigmas. En efecto, no hay ciencia normal sin paradigmas. La práctica historiográfica ha enseñado a Kuhn que las ciencias no nacen normales sino que lo llegan a ser: la normalidad es la obtención de la madurez por parte de una ciencia, y esto sucede cuando la comunidad de investigadores que se identifican con un campo específico de investigación, adopta, practica y define un paradigma. La ciencia normal es para Kuhn «una investigación basada establemente en uno o más resultados alcanzados por la ciencia del pasado, a los cuales una particular comunidad científica, durante un cierto periodo de tiempo, reconoce la capacidad de constituir el fundamento de la praxis ulterior» *(La struttura della rivoluzione scientifiche,* Turín, 1978, p. 29). Tales resultados son sistematizados, constituirán los manuales para los investigadores de la disciplina, prescriben las reglas, los procedimientos y las modalidades de acercamiento a la disciplina, son compartidos por todos los miembros de la comunidad científica de aquella disciplina: Kuhn porpone llamarlos «paradigmas».

Los paradigmas, por lo tanto, son esenciales en la génesis y el mantenimiento de una tradición particular de investigación científica; sin los paradigmas no puede subsistir una ciencia normal. Puede existir, precisa Kuhn, «una investigación científica sin paradigmas o, por lo menos, sin paradigmas tan unívocos y tan vinculantes» como los de la ciencia normal *(Ib.,* p. 31). Se tratará, en tales casos, y la historia de la ciencia nos ha mostrado muchos, de ciencia inmadura. En ausencia de un paradigma, afirma Kuhn, «puede suceder que todos los hechos que de algún modo pueden interesar el desarrollo de una ciencia dada parezcan igualmente importantes» *(Ib.,* p. 35). Es decir, faltan criterios de selección en la recogida de los hechos, y este recoger de manera no selectiva, y por lo tanto improductiva, lleva aquella ciencia a «estancarse». Por esta razón la ausencia de paradigmas corresponde a la prehistoria de la ciencia; sólo con el emerger de los paradigmas, y consiguientemente de las ciencias normales, nos encontramos con la historia de la ciencia.

Kuhn intenta aclarar el significado preciso del término "paradigma", no identificable, observa, con el que comúnmente se le asigna de «esquema» o «modelo» (por ejemplo en las gramáticas se llaman paradigmas los modelos de conjugación verbal). El paradigma del cual habla Kuhn es más que un modelo o esquema que permite simplemente la reproducción: si acaso se parece a veredicto jurídico aceptado en el derecho común; «es el instrumento para una ulterior articulación y determinación bajo nuevas o más restrictivas condiciones» *(Ib.,* p. 43). No es, por lo tanto, un instrumento por la mera repetición, sino un instrumento que permite operar también de una manera innovadora de la solución de problemas y rompecabezas que se presentan en la actividad cotidiana de la ciencia normal. Tales problemas, aquellos que Kuhn define como ordinarios, afectan tanto a la esfera empírica como a la teórica de la ciencia normal, y se refieren a tres aspectos de investigación: la determinación de los hechos importantes para la propia investigación; la comparación de tales hechos con la teoría compartida por la comunidad científica; la articulación y la reformulación de la teoría a la luz de aquella comparación.

Toda comunidad científica, toda ciencia normal, tienden, según Kuhn, a permanecer en el ámbito de los problemas ordinarios. El paradigma es el instrumento de dicho comportamiento en cuanto ofrece a la comunidad científica «un criterio para elegir los problemas que, en el tiempo en el que se acepta el paradigma, se consideran solubles». Esta es una actitud conservadora y autodefensiva, parece, puesto que la comunidad científica, eligiendo estos problemas y solamente estos, descarta otros problemas, que «son rechazados como metafísicos, como pertenecientes a otra disciplina, o a veces simplemente como demasiado problemáticos para merecer que se pierda el tiempo en ellos». Los problemas elegidos, pues, hacen de «rompecabezas» en el sentido de que «pueden servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad en resolverlos» *(Ib.,* p. 58). Kuhn subraya los peligros ínsitos en esta actividad conservadora de la ciencia normal en el uso de su paradigma: «Un paradigma incluso puede acabar, por este camino, por aislar a la comunidad de aquellos problemas socialmente importantes que son reductibles a la forma de rompecabeza, puesto que no pueden ser formulados en los términos de los instrumentos técnicos conceptuales ofrecidos por el paradigma» *(Ib.).*

La ciencia normal descrita por Kuhn aparece, pues, como la ciencia que se constituye y se reconoce en una comunidad profesional e institucional, que comparte rígidamente un paradigma, que a la luz de dicho paradigma elige los problemas que juzga impecablemente científicos, que codifica resultados y métodos en manuales para los nuevos adeptos, que evita los problemas no compartibles con su propio paradigma. Pero la ciencia normal, por más que sea la forma predominante de investigación

científica, no es toda la ciencia: a ella se le opone, en momentos decisivos de la historia, la ciencia revolucionaria, cuyo preludio está representado por la aparición de anomalías y por el consiguiente emerger de una situación de crisis.

1028. KUHN: ANOMALÍAS Y CRISIS.

La ciencia normal, como hemos visto, tiene para Kuhn como característica fundamental la de resolver rompecabezas sobre la base de su propio paradigma. «No tiene por objeto encontrar novedades de hecho o teóricas y, cuando tiene éxito, no encuentra ninguna» *(Ib.,* p. 75). Su éxito no es producido por los descubrimientos e inventos, sino por la solución de rompecabezas. Pero la historia de la ciencia está también hecha por descubrimientos e inventos, que después dan lugar a nuevos paradigmas que substituyen a los viejos, incapaces de «explicar» aquellos descubrimientos e inventos. Los cuales, observa Kuhn, criticando las interpretaciones corrientes, no son hechos aislados, sino «episodios relativamente extensos en el tiempo y dotados de una estructura que se presenta regularmente» (será, como veremos más adelante, la estructura de las revoluciones científicas).

¿Cómo se configuran estos episodios? Kuhn lo explica en un fragmento que anticipa los análisis detallados del resto de su obra: «El descubrimiento empieza con la toma de conciencia de una anomalía, o sea con el reconocimiento de que la naturaleza en un cierto sentido ha violado las expectativas suscitadas por el paradigma que regula la ciencia normal; continúa después con una exploración, más o menos extensa, del área de la anomalía, y sólo termina cuando la teoría paradigmática ha sido readaptada, de modo que aquello que parecía anómalo llega a ser aquello que esperamos» *(Ib.,* p. 76). La readaptación, especifica Kuhn, no es una simple integración o añadidura, sino que es una reorientación total que conduce a mirar de modo diferente los hechos nuevos, que de otro modo no podrían volver a entrar en la categoría de hechos científicos. Una readaptación paradigmática, por consiguiente, que, como lo muestra por ejemplo el descubrimiento del oxígeno, tiene necesidad de un nuevo vocabulario y de nuevos conceptos.

El científico de la ciencia normal es generalmente reacio a «ver» las anomalías, las cuales, si son importantes, producen como consecuencia última el abandono y la substitución del viejo paradigma. El análisis de tres conocidos «episodios» de descubrimiento (el nacimiento de la astronomía copernicana, el emerger de la teoría de Lavoisier sobre la función del oxígeno en la combustión, y la afirmación de la teoría de la relatividad) confirma, según Kuhn, la complejidad de la situación que cada vez

se crea frente al peligro representado por las nuevas teorías para los viejos paradigmas. En estos casos —y más en general en todas las revoluciones científicas— el abandono del viejo paradigma y la aceptación de otro nuevo están precedidos y acompañados por una situación de crisis. El viejo paradigma resulta incapaz de explicar las anomalías presentadas; esta quiebra provoca una «proliferación de teorías», que de modos distintos intentan dar explicación satisfactoria; la teoría vencedora pone fin a la crisis y es aceptada como nuevo paradigma: llegados a este punto la revolución científica se ha cumplido.

Kuhn se detiene largo tiempo en la delineación de la situación de crisis, con análisis psicológicos —sobre el comportamiento de los científicos— y sociológicos —sobre el comportamiento de la comunidad científica implicada— que enriquecen el cuadro de la explicación filosófica total. Para que sobrevenga la crisis es necesario que las anomalías presentadas no sean unos simples rompecabezas de un tipo nuevo, que se pueden solucionar con pequeñas adaptaciones del paradigma en vigor, sino que sean capaces de poner en juego el paradigma mismo en sus capacidades de explicación y solución. En este punto el paradigma pierde su carácter absoluto y rígido, es sometido a discusión en la comunidad científica que lo compartía, se llega a una situación en la cual, «si bien existe aún un paradigma, pocos especialistas se muestran totalmente de acuerdo sobre qué es» *(Ib.,* p. 110).

No es que el viejo paradigma se ensanche para poder aceptar al nuevo; en la situación de crisis no se produce en absoluto un proceso acumulativo o aditivo. Sobre este punto Kuhn es contundente. Las crisis devuelven a la ciencia a una condición que se asemeja a la de los períodos preparadigmáticos en los cuales faltaba un paradigma reconocido, y «se cierran con el emerger de un nuevo candidato a paradigma y con la consiguiente batalla por su aceptación». Esta transición, sigue Kuhn, «es lo contrario de un proceso acumulativo, que se efectúa a través de una articulación o una extensión del viejo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo sobre nuevas bases [...]. Cuando la transición se ha concluido, los especialistas considerarán de manera distinta su campo, y habrán cambiado sus métodos, y sus objetivos» *(Ib.,* ps. 111-12). Esto es, habrán aceptado un nuevo paradigma.

1029. KUHN: REVOLUCIÓN, INCONMENSURABILIDAD, CONVERSIÓN.

Llegados a este punto, la revolución científica se ha producido y Kuhn puede afrontar el problema de su naturaleza y estructura. En esta parte tendrán un papel esencial tanto la analogía entre revolución científica y revolución política, como los conceptos de inconmensurabilidad entre

paradigmas (perdedores y vencedores) y de conversión de los científicos a los nuevos paradigmas: conceptos que suscitarán un amplio debate entre epistemólogos y filósofos en los años inmediatemente posteriores a la publicación de la obra.

Ya se ha visto cómo la ciencia normal, frente a importantes anomalías, entra en crisis; cómo durante las crisis se verifica una proliferación de teorías rivales que intentan dar una respuesta a los problemas suscitados por las anomalías; cómo, en fin, entre estas teorías una resulta vencedora y pasa a constituir un nuevo paradigma. El proceso total lleva, por lo tanto, a un cambio de paradigma, en base al cual la aceptación del nuevo paradigma constituye el inicio de una nueva tradición científica normal.

¿Por qué, se pregunta Kuhn, un cambio de paradigma debería ser llamado revolución? ¿ES justo utilizar este término que tiene una presencia más difundida en el campo político y social? Kuhn responde proponiendo una analogía entre historia de la ciencia e historia político-social que a su parecer hace más legítimo llamar revolución a un cambio de paradigma: «Las revoluciones políticas se introducen por una sensación cada vez más fuerte, a menudo advertida sólo por un sector de la sociedad, de que las instituciones existentes han dejado de constituir una respuesta a los problemas planteados por una situación que ellas mismas han contribuido en parte a crear. De una manera más o menos idéntica, las revoluciones científicas se introducen por una sensación creciente, también esta vez advertida sólo por un sector restringido de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente [...]. Tanto en el desarrollo social como en el científico, la sensación de mal funcionamiento que puede llevar a una crisis es un requisito preliminar de toda revolución». Además, otro aspecto en la analogía hace, según Kuhn, que revoluciones políticas y revoluciones científicas se asemejen: «Las revoluciones políticas intentan cambiar las instituciones políticas en formas que están prohibidas por aquellas mismas instituciones. Por esto, su éxito requiere el abandono parcial de un conjunto de instituciones en favor de otras, y mientras tanto la sociedad deja de ser completamente gobernada por instituciones» *(Ib.,* ps. 119-20). Es la situación de crisis, que hemos visto anteriormente en el ámbito de la historia de la ciencia. A la proliferación de las teorías en tal situación corresponde la proliferación de partidos y programas políticos; a la victoria de una nuevo paradigma que lleva a una nueva ciencia normal corresponde la victoria de un partido y de un programa políticos que llevan a un nuevo orden institucional. En ambos-casos la revolución se ha producido si se ha llegado a las consecuencias antes enunciadas.

Ahora, se pregunta Kuhn, ¿hay algún criterio superior, respecto a las teorías rivales y respecto a los partidos y programas políticos en las

respectivas situaciones de crisis? ¿Existe un criterio de verdad para las ciencias, de justicia social absoluta para los programas políticos? la respuesta de Kuhn es decididamente negativa. Tanto las teorías rivales como los partidos políticos rivales no pueden referirse a algo externo a ellos. Su fuerza está solamente en la capacidad de argumentar y de persuadir, por lo cual el único criterio de su éxito es individuable en el consenso que consiguen obtener. Esta tesis ha suscitado muchas críticas, de relativismo, y hasta de recurso a la psicología de las multitudes (Lakatos); pero Kuhn no tiene dudas: «Tanto en las revoluciones políticas como en la elección de paradigmas, no hay ningún criterio superior al consenso de la población interesada» *(Ib.,* p. 122).

No es verdad, por consiguiente, ni la razón, sino la persuasividad la que es condición indispensable para que una nueva teoría venza y llegue a ser el nuevo paradigma de una ciencia normal, como veremos más adelante, Kuhn intentará responder a las críticas sobre este punto precisando algunas condiciones esenciales para que la persuasividad resulte eficaz y pueda provocar la «conversión» de científicos y de enteras comunidades científicas al nuevo paradigma.

El acento sobre la persuasividad y sobre la conquista del consenso está ligada explícitamente por parte de Kuhn a la crítica de la tradición epistemológica dominante. Kuhn rechaza explícitamente «la idea de la ciencia como acumulación» que en aquella epistemología se vincula a la teoría según la cual «el conocimiento es una construcción que la mente levanta directamente sobre la basta base de los datos sensibles» *(Ib.,* p. 123). El carácter acumulativo de la ciencia es negado por Kuhn sea a la ciencia normal, que tiene como tarea resolver rompecabezas, sea a la ciencia revolucionaria, que respecto a la ciencia normal no tiene una relación de más a menos; es más, no tiene ninguna relación, dado que para Kuhn hay «inconmensurabilidad» entre los dos tipos de ciencia.

También esta tesis de la inconmensurabilidad entre ciencias normales, ordinarias, y ciencias revolucionarias, extraordinarias, suscitará amplia discusión entre los epistemólogos, y se asociará a la tesis de la indeterminabilidad de la traducción entre lenguajes distintos, explícitamente aludida por Kuhn con referencia a la obra de Quine de 1960 *Parole e oggetto* (en particular en el *Poscritto, 1969, Ib.,* p. 242).

No hay, pues, continuidad de tipo acumulativo, aumentativo, entre una ciencia normal perdedora y un nuevo paradigma vencedor al final de una revolución científica: «Paradigmas sucesivos nos dicen cosas distintas sobre los objetos que pueblan el universo y sobre el comportamiento de tales objetos... Pero los paradigmas difieren también en algo más que en los objetos, puesto que se dirigen no sólo a la naturaleza, sino también a la ciencia anterior que los ha producido» *(Ib.,* p. 131). Ellos producen una reorientación gestáltica total, con un nuevo vocabulario, nue-

vos conceptos, nuevos métodos y reglas, por lo cual «la aceptación de un nuevo paradigma a menudo requiere una nueva definición de toda la ciencia correspondiente»; viejos problemas son transferidos a otra ciencia o declarados no científicos, otros que con anterioridad no habían sido considerados científicos lo son: «Y con el cambiar de los problemas a menudo cambia también el criterio que diferencia una solución realmente científica de una mera especulación metafísica, de un juego de palabras o de un acertijo matemático» *(Ib.,* p. 132).

La situación producida por una revolución científica es incompatible con la situación anterior de dominio de una ciencia normal: «La tradición de la ciencia normal que emerge después de una revolución científica es no solamente incompatible, sino a menudo de hecho inconmensurable con aquello que la ha precedido» *(Ib.).* Los científicos que aceptan un nuevo paradigma cambian a menudo radicalmente su concepción del mundo, aunque permanezcan en presencia de los mismos objetos de antes. Las modalidades de acercamiento respecto a la naturaleza sufren una completa reorientación, descrita por Kuhn con una eficaz comparación: «el científico que abraza un nuevo paradigma se parece, más que a un intérprete, a aquel que mira a través de lentes inversoras, aunque tenga ante sí el mismo conjunto de objetos y sea consciente de ello, él los encuentra completamente transformados en varios detalles» (Ib., p. 151).

Si hay incompatibilidad, inconmensurabilidad, incomunicabilidad entre nuevos y viejos paradigmas, ¿cómo es posible el paso de viejos a nuevos? ¿Cómo se desarrolla el proceso de «persuasión», de búsqueda el «consenso», que lleva al cumplimiento de una revolución científica? Kuhn es muy consciente de lo delicado de esta cuestión. La solución propuesta por él —que en un cierto punto de la situación de crisis revolucionaria de los científicos o enteras comunidades científicas efectúan una «conversión» que les hace aceptar el nuevo paradigma— suscitará críticas muy severas, de irracionalismo, de misticismo, en los años siguientes, el mismo Kuhn tratará de responder precisando mejor las condiciones de la «conversión» pero conservará substancialmente sus posiciones.

La situación de crisis revolucionaria, como sabemos, se verifica cuando se toma conciencia de la existencia de importantes anomalías; estas últimas, afirma Kuhn diferenciándose explícitamente de Popper, «no pueden ser identificadas con experiencias falsificantes. Dudo, en efecto, que experiencias de este último tipo existan» *(Ib.,* p. 178). Las teorías rivales que aparecen en la situación de crisis proponen paradigmas nuevos dentro de los cuales se resuelven aquellas anomalías; pero aquellas teorías son «incomunicables» y acaban por llegar a grupos de investigadores en constante competencia, que hablan lenguajes distintos y utilizan vocabularios distintos. ¿Cómo se sale, es más cómo se ha salido, en la historia de la ciencia, de este impasse? Es en este punto cuando Kuhn propo-

ne su explicación que asocia sin temor alguno los conceptos y las experiencias inconmensurables y de conversión: «antes de que puedan esperar comunicar completamente uno de los dos grupos debe experimentar aquella conversión que hemos llamado alejamiento de paradigma. Precisamente porque es un paso entre inconmensurables, el paso de un paradigma a otro opuesto no puede realizarse paso a paso, ni imponerse por la lógica o por una experiencia neutral. Cómo la reorientación gestáltica, debe efectuarse todo a la vez (si bien no necesariamente en un instante) o no se efectuará en absoluto» *(Ib.,* p. 182).

Kuhn se da cuenta de la intrepidez y de la aparente irracionalidad de esta tesis suya. El recurso a la experiencia historiográfica de las revoluciones científicas lo refuerza, sin embargo, en sus conclusiones teóricas: científicos, y después enteras comunidades científicas han aceptado nuevos paradigmas, con experiencias de «conversión» motivadas por las más variadas razones, y por lo tanto convergentes en el abandono del viejo y en la aceptación del nuevo paradigma. Unas transformaciones que han requerido a menudo años, y como media, afirma Kuhn, el período de una generación para las comunidades científicas institucionalizadas disciplinariamente. Las revoluciones científicas desembocan siempre en la reconstrucción de comunidades científicas basadas sobre un nuevo paradigma.

1030. KUHN: PROGRESO CIENTÍFICO SIN VERDAD.

El último problema teórico afrontado por Kuhn en su obra principal se refiere al tema del progreso científico. Por algunas alusiones hechas a la crítica frente a las teorías acumulativas y aumentativas de orientación neopositivística resulta bastante claro que las posiciones de Kuhn sobre este tema no son asimilables a las de la tradición vetero y neopositivística.

La noción tradicional de progreso centífico, según Kuhn, hace referencia a un objeto, a una meta, hacia la cual las ciencias en particular, y el conocimiento en general, tendrían: la representación «verdadera» de la realidad. Kuhn subraya que en toda su obra no ha utilizado nunca el concepto de verdad, excepto en una cita de Bacon, está muy alejado de esta posición teórica. En un cierto sentido, la invierte: el progreso del cual hablará es, en efecto, el progreso "a partir de" algo, no progreso "hacia" algo.

Él, es cierto, acepta también una noción de progreso más modesta, que se refiere al proceder ordinario de la ciencia normal y que se encuentra también en otras áreas de actitud cultural (arte, filosofía, teoría política, etc.): es la noción del "progresar" en la solución de rompecabezas

o en las técnicas de expresión, de argumentos, de explicacón. En este sentido, todo científico —normal o revolucionario—, todo artista, todo filósofo, cree aportar contribuciones "progresivas" a su específica esfera de actividad. Pero no es esta la noción de progreso que interesa principalmente a Kuhn. Él quiere discutir y substituir la noción tradicional que liga el progreso científico y cognoscitivo a la obtención de la "verdad". A la luz de cuanto ha escrito en el curso de su obra, Kuhn afirma «podemos vernos obligados a abandonar la convicción, explícita o implícita, de que los cambios de paradigmas llevan a los científicos, y a aquellos que siguen sus enseñanzas, cada vez más cerca de la verdad» *(Ib.,* p. 204).

Pero, ¿es realmente necesario, se pregunta Kuhn, fijar para la ciencia y el conocimiento un objetivo de este tipo? «¿No es posible dar cuenta de la existencia de la ciencia y de su éxito en términos de evolución a partir del estado de los conocimientos poseídos por la comunidad en cada período de tiempo dado? ¿Es verdaderamente de alguna ayuda imaginar que existe alguna explicación completa, objetiva y verdadera de la naturaleza y que la medida apropiada de la conquista científica es la medida en la cual se acerca a este objetivo final?». Es claro, por todo el discurso de Kuhn, dónde encontrará la respuesta a estas preguntas. Él opina que muchos problemas inquietantes, ligados a la temática del progreso, serán dejados de lado, se disolverán, si substituimos «la evolución hacia aquello que queremos conocer por la evolución a partir de aquello que conocemos» *(Ib.,* p. 205).

Kuhn sostiene que esta posición teórica no es propuesta aquí por primera vez, sino que tiene un precedente ilustre en la teoría de la selección natural de Darwin. Dicha teoría eliminaba el providencialismo y el teleologismo en la consideración de la naturaleza. Órganos y organismos de las distintas especies, anteriormente explicados con el recurso a un supremo artífice divino y a un plan por él preestablecido, son reconducidos por Darwin a un conjunto de procesos naturales «que se habían desarrollado constantemente *a partir de* estadios primitivos, pero que no tendían *hacia* ningún objetivo» *(Ib.,* p. 206). Es cierto, observa Kuhn, que seguir hablando, como hacía Darwin, de revolución, desarrollo, progreso, en la selección natural —desde la especie más baja hasta el ser humano— podía parecer desconcertante y contradictorio, puesto que no hacía referencia a un objetivo último. Y no obstante no lo era, dado que el metro de valoración estaba representado por los estadios iniciales más «bajos».

La misma cosa, afirma Kuhn, se puede decir para las teorías científicas y para los paradigmas que se suceden uno a otro en aquella «selección natural» que tiene su equivalente en las revoluciones científicas. Hay progreso no por que nos acercamos cada vez más a una meta (la verdad), sino porque nos alejamos cada vez más de estadios primitivos de

investigación . En un pasaje muy eficaz Kuhn precisa el sentido de esta analogía: «El resultado general de una serie de selecciones revolucionarias de este tipo, separadas por períodos de investigación normal, es el conjunto maravillosamente adecuado de instrumentos que llamamos conocimiento científico moderno. Los estadios progresivos de este proceso de desarrollo se caracterizan por un incremento de la articulación y de la especialización de tales instrumentos. Y el entero proceso puede tener lugar, como hoy suponemos que se ha producido en la evolución biológica sin la ayuda de un conjunto de finalidades, o de una verdad científica establecida de una vez para siempre, de la cual cada estadio de desarrollo del conocimiento científico constituiría una copia mejor respecto a la anterior» *(Ib., p.* 207). Por qué tal selección natural, en la forma de sucesivas revoluciones científicas, tiene lugar, es para Kuhn un problema aún abierto; algunas propuestas de solución las ha ofrecido en la obra, otras tendrían que venir de un estudio más profundizado de la naturaleza de las comunidades científicas, un estadio que Kuhn aquí no quiere afrontar.

1031, KUHN: RECONSIDERACIONES Y PRECISIONES,

Hemos constatado en la exposición del pensamiento de Kuhn diversos puntos sobre los que el debate entre los epistemólogos ha sido más encendido y sobre los cuales el propio Kuhn ha considerado que debía precisar mejor su pensamiento reformulando en términos distintos algunas tesis o proponiendo rectificaciones e integraciones. Los lugares de tales intervenciones son sobre todo el volumen *Crítica y crecida de la conciencia* de 1970, que contiene las críticas a Kuhn más conocidas (Popper, Lakatos, Feyerabend, Tuolmin, Masterman, Watkins) y las respectivas respuestas de Kuhn, además de la colección de ensayos kuhnianos titulada *La tensión esencial,* de 1977.

En esta última colección, en particular, Kuhn vuelve sobre dos puntos clave de su filosofía de la ciencia: el problema de la elección entre dos teorías rivales y el de una definición más precisa de los paradigmas.

Su primer punto enriquece las respuestas a sus críticos ya formuladas de forma más sumaria en el volumen de 1970 (la persuasividad, había respondido a Popper y a otros, no excluye el uso de argumentaciones lógicas), y, en el ensayo de 1973, precisa los criterios en cierta medida «objetivos» que preceden a la elección entre teorías rivales. Son los cinco siguientes: cuidado, coherencia, perspectiva, simplicidad y productividad. Son para Kuhn los criterios principales, los cuales, junto con otros del mismo tipo, «proporcionan *la* base compartida para la elección de la teoría» *(La tensione essenziale,* cit., p. 353). Kuhn se detiene largamente en el análisis de los cinco criterios, pero precisa que hay que en-

tenderlos no en le sentido de rígidas «reglas, que imponen la elección, sino como valores que influyen en ella» *(Ib.,* p. 363). Insiste, sobre este punto, sosteniendo que en algunos casos podremos encontrar elecciones basadas en otros criterios que los indicados por él. En referencia al problema de la elección entre teorías rivales vuelve a insistir en el carácter de incomunicabilidad entre teorías en la situación de crisis (sobre este punto se había detenido ya en el volumen de 1970). La radicalidad de su tesis, fuertemente criticada, se atenúa de todos modos con la diferenciación entre incomunicabilidad de las teorías científicas y comunicabilidad, en cambio, de los resultados técnicos que de aquellas teorías se obtienen «a pesar de la imperfección de su comunicación, los defensores de las teorías diferentes pueden mostrarse recíprocamente, no siempre con facilidad, los resultados técnicos concretos obtenibles por aquellos que operan en el ámbito de cada teoría» *(Ib.,* p. 373); y este hecho facilita en cierta medida la comunicación y la elección motivada (lo que había llamado «conversión») de una nueva teoría y de un nuevo paradigma.

Kuhn vuelve sobre el concepto de paradigma en la réplica a sus críticos, en el *Epilogo 1969* a la segunda edición de su obra principal y en el ensayo *Nuevas reflexiones sobre los paradigmas* Kuhn tiene en cuenta las críticas amigables de la epistemóloga M. Masterman, la cual, aún compartiendo las teorías de Kuhn, había observado de una manera documentada cómo en la obra de 1962 el concepto de paradigma era utilizado en veintiuna acepciones distintas (en muchos casos, obviamente, las diferencias eran mínimas). Kuhn acepta las críticas, reconoce que, en efecto, ha utilizado el término «paradigma» con acepciones distintas, y propone utilizar, para designar la acepción principal (aquella por la cual se indentifica una específica comunidad de investigación científica, una «ciencia normal»), la expresión «matriz disciplinar»: «disciplinar porque es la posesión de los expertos en una disciplina profesional, y "matriz" porque está formada por elementos ordenados de varias clases, cada uno de los cuales requiere una explicación ulterior» *(Ib.,* p. 325). En este miso ensayo esboza un intento de precisar mejor, respecto a la obra de 1962, el concepto de «comunidad científica» recurriendo a análisis histórico-sociológicos y especificando que existen comunidades científicas de nivel y amplitud diferentes. Las comunidades científicas tienen, según Kuhn, una existencia independiente, consisten en expertos sobre una especialidad científica, «vinculados por elementos comunes en su educación y su aprendizaje», se caracterizan «por la relativa unanimidad en el juicio del grupo en el campo profesional», mientras que «la comunicación profesional a través de la línea divisioria entre los grupos es probablemente muy dificultosa» *(Ib.,* p. 324),

En el volumen de 1970 precisa sus posiciones generales en una confrontación directa con las de Popper en el importante ensayo *Lógica del*

descubrimiento o psicología de la investigación? Kuhn sostiene que las teorías de Popper, dirigidas a dar una definición teórica de la ciencia (lógica del descubrimiento), en realidad toman la parte por el todo, puesto que caracterizan la entera actividad científica en términos que se refieren sólo a sus ocasionales componentes revolucionarios» *(Critica e crescita della conoscenza,* Milán, 1968, p. 74). En cambio, es la ciencia normal, opina Kuhn, la que constituye la casi totalidad de la actividad científica; la ciencia extraordinaria —aquella situación revolucionaria— constituye la excepción y no la regla. Los científicos no actúan normalmente, como afirma Popper, del mismo modo que los filósofos, es decir, proponiendo conjeturas: «solamente cuando deben elegir entre teorías competidoras, los científicos actúan como filósofos» *(Ib.,* p. 75). Y las razones de la elección no son reconducidas a la lógica, como pretende Popper, sino que se explican con el recurso a la psicología y a la sociología (p. 91).

Kuhn insiste en distintos lugares sobre la «base sociológica» de su posición teórica, acentuada después de la obra de 1962 y referida al puesto privilegiado concedido a las comunidades científicas como sedes principales de la actividad investigadora: «Yo considero que el conocimiento científico es intrínsecamente el producto de una amalgama de comunidades especializadas» *(Ib.,* p. 338). Sobre esta base insiste en el análisis del cambio de paradigmas en términos que rechazan la acusación de relativismo y de irracionalismo. La definición que repite aquí, con terminología darwiniana, de «evolución» para caracterizar su interpretación de la historia de la ciencia, debería excluir la acusación de relativismo *(Ib.,* p. 349); por otra parte, para responder a las acusaciones de irracionalismo a propósito de su tesis de la inconmensurabilidad entre teorías o paradigmas rivales, Kuhn subraya la diferencia entre sus posiciones y las más radicales de Feyerabend, y utiliza, para aclarar sus tesis de la inconmensurabilidad, las tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción entre lenguajes distintos *(Ib.,* ps. 352-56). La inconmensurabilidad entre las teorías que se suceden es análoga, en efecto, a aquella que existe entre lenguas distintas; según Kuhn, por lo tanto, «la elección de una nueva teoría consiste en la decisión de adoptar un lenguaje nativo distinto y de emplearlo en un mundo que, por lo tanto, será también distinto». Pero los términos «elección» y «decisión» implican algo menos «ajustado» en comparación con el término «conversión» caro a Kuhn: «En ningún momento se es consciente de haber tomado una decisión y de haber hecho una elección *(Ib.,* p. 364). Cuando existe esta consciencia, la conversión ya se ha producido.

De este modo, en las contribuciones posteriores a *La estructura de las revoluciones científicas,* Kuhn repetía lo sustancial de todas sus tesis teóricas, que confirmadas, a su parecer, por las investigaciones de histo-

ria de la ciencia que él nunca abandonó, alimentaban en los decenios siguientes el rico debate epistemológico sobre todo en el área angloamericana.

1032. LAKATOS: LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN.

IMRE LAKATOS, nacido en Hungría en 1922, y huido a Occidente en 1956 depués de haber estado encarcelado por sus posiciones antiestalinistas, fue hasta su prematura muerte en 1974 profesor de lógica y filosofía de la matemática en la London School of Economics, la prestigiosa institución académica en la cual enseñaba, en aquellos años, K. Popper. Para Lakatos, de orientación filosófica originariamente hegeliana, la lectura de las obras de Popper constituyó un motivo de giro radical en el plano teórico, reforzado por sus relaciones personales con el mismo.

Durante algunos años, hasta la maduración de una separación crítica cada vez más marcada desde la mitad de los años sesenta en adelante, el horizonte epistemológico y filosófico general en el cual se mueve Lakatos es precisamente popperiano. Un horizonte considerado por Lakatos como «la filosofía más avanzada de nuestro tiempo», por lo cual una crítica innovadora como quiere ser la suya hay que entenderla en gran medida como dependiente de aquel horizonte. Él mismo, en el ensayo de 1970-71 publicado en 1974, *Popper, sobre la demarcación y la inducción,* reconoce claramente las deudas teóricas contraídas con el gran filósofo de la ciencia: «Las ideas de Popper representan el desarrollo más importante en la filosofía del siglo **XX,** en la tradición —y al nivel— de Hume, Kant y Whewell. Por lo que respecta a mí la deuda que tengo para con él es enorme: él ha cambiado mi vida más que cualquier otro. Tenía casi cuarenta años cuando sufrí la influencia magnética de su personalidad. Su filosofía me ayudó a romper definitivamente con la concepción hegeliana de la que era fautor desde hacia veinte años. Además, y lo más importante, me hizo enfrentar a un campo de problemas inmensamente fértiles, es más, a un verdadero programa de investigación. Trabajar sobre un programa de investigación es, evidentemente, una actividad crítica y no es de extrañar que, trabajando sobre problemas popperianos, yo me haya visto llevado a menudo a chocar con las soluciones de Popper» *(La metodologia dei programmi di ricerca scientifici,* trad, ital., Milán, 1985, vol. I, p. 177).

Lakatos no solamente chocó con las posiciones de Popper en los últimos años de su vida. El otro punto de referncia teórico, y polémico —a veces con momentos de notable aspereza— está representado por las po-

Siciones de Kuhn. En los ensayos de este período la confrontación teórica con Popper y Kuhn es casi obsesiva. Aparece por primera vez de modo orgánicamente y articuladamente motivada en su escrito más conocido, *La falsificación y la metodología de los programas de investigación científica*, aparecido originariamente en el volumen ya clásico *Crítica y crecimiento del conocimiento* de 1970, que documenta el choque Kuhn-Popper y el debate suscitado. Reaparece con fuerza, no sólo en ensayos menores, sino también en el otro escrito de amplia difusión *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, publicado en 1972.

En los ensayos antes mencionados, Lakatos no limita su empeño teórico a la confrontación Popper-Kuhn, sino que lo amplía a la delineación orgánica de sus originales tesis filosóficas y epistemológicas, llamadas por él mismo "metodología de los programas de investigación científica". Otros ejemplos, de carácter y contenido muy especializado, afrontan problemas de historia y de teoría de la física y de la matemática. La mayor parte de sus escritos, epistemológicos, históricos y especialísticos, ha sido recogida por amigos suyos en dos volúmenes de 1978 titulados *La metodología de los programas de investigación científica:* el primer volumen contiene los escritos filosóficos, el segundo los relativos predominantemente a las teorías matemáticas.

Puesto que las posiciones epistemológicas de Lakatos no se pueden comprender totalmente si no es en el contexto de sus críticas a Popper y a Kuhn, haremos preceder el análisis de estas últimas a la exposición de las primeras.

1033. LAKATOS: NO AL FALSIFICACIONISMO DE POPPER, NO A LAS REVOLUCIONES IRRACIONALES DE KUHN.

Lakatos afronta de un modo recurrente, se ha dicho, el problema de la alternativa representado por las posiciones epistemológicas de Popper y de Kuhn, y las rechaza, ambas, con fuertes motivaciones teóricas e históricas, reservando las críticas más severas a Kuhn. En efecto, mientras aprecia, aunque criticando algunos de sus aspectos de fondo, el horizonte teórico substancialmente racionalístico de Popper, valora muy negativamente lo que considera el substancial irracionalismo de Kuhn. Y puesto que «la controversia entre Popper y Kuhn —escribe en el ensayo de 1970— no se refiere a un aspecto meramente técnico de la epistemología; se refiere a nuestros valores intelectuales de fondo y sus implicaciones no afectan sólo a la física teórica, sino también a las ciencias sociales en vías de desarrollo e incluso a la filosofía moral y política», es claro que lo que está en juego es muy grande. El choque entre racionalismo e irracionalismo tiene consecuencias políticas de gran alcance.

Lakatos localiza el punto más grave de la controversia en la distinta concepción de las revoluciones científicas, presentadas por Kuhn «como conversiones religiosas», por Popper «como un progreso racional». La consecuencia de las posiciones de Kuhn es, para Lakatos, muy grave. Refiriéndose a los efectos de las «conversiones», o sea a las «ciencias normales» que se derivan de ellas, observa: «Si ni siquiera en la ciencia hay otro modo de juzgar una teoría que el de valorar el número, la fe y las energías vocales de sus partidarios, entonces con mayor razón las cosas son así para las ciencias sociales: la verdad se basa en el poder. Así la posición de Kuhn justifica, sin duda involuntariamente, el *credo* político de base de los fanáticos religiosos contemporáneos ("estudiantes revolucionarios")» *(La metodologia,* etc., cit., p. 13).

Lakatos considera que tanto Popper como Kuhn han puesto en el centro de su interés epistemológico el problema de las revoluciones científicas. Pero su acercamiento y su juicio sobre las situaciones revolucionarias y las no revolucionarias es opuesto: mientras «según Popper la ciencia es "revolución permanente" y la crítica es el corazón de la actividad científica, según Kuhn la revolución es algo excepcional, es más extracientífico, y la crítica, en tiempos "normales", es anatema. Para Kuhn el paso de la crítica al dogmatismo marca el inicio del progreso y de la ciencia "normal"» *(Ib.,* p. 12).

Nos parece casi superfluo subrayar cómo Lakatos extremiza de modo unilateral las posiciones de Kuhn, cuando habla de conversiones «religiosas» o de «dogmatismo» refiriéndose a las conclusiones de las revoluciones científicas y a la ciencia normal tal como son descritas y teorizadas por Kuhn. Y aún carga más las tintas, con respecto a estas tesis de Kuhn, en el otro importante ensayo de 1972, acentuando su carácter irracionalístico. Por ejemplo, refiriéndose al surgimiento de las «crisis» con respecto a una situación anterior de ciencia normal, subraya el hecho de que «no hay ninguna causa racional particular para el surgimiento de una "crisis kuhniana". "Crisis" es un concepto psicológico; es un pánico contagioso. Después aparece un nuevo "paradigma", inconmensurable con el anterior. No hay standard racional para su aparición... No existen standard superparadigmáticos. El cambio consiste en ponerse del lado del más fuerte. *Así, para Kuhn, la revolución científica es irracional, es una cuestión de psicología de masas» (Ib.,* p. 116).

En los mismos años, examinando el choque Popper-Kuhn sobre problemas más específicos, Lakatos marca las distancias con respecto al falsificacionismo popperiano y madura sus posiciones alternativas que se enmarcan en la propuesta teórica de la metodología de los programas de investigación científica. En un primer momento, sobre todo en el ensayo de 1970, todavía trata de defender las posiciones popperianas individuando una estratificación teórica e histórica de la tesis del falsifica-

cionismo. Él aprecia ante todo la «receta» de Popper resumida en la frase «audacia en las conjeturas por una parte y severidad en las confutaciones por otra», que deriva de la tesis general popperiana según la cual en las ciencias y en el conocimiento en general «la virtud no consiste en la cautela por evitar errores, sino en la crueldad en eliminarlos» *(Ib.,* p. 12). En cuanto a la conocida teoría del falsificacionismo, Popper habría pasado de una concepción «dogmática» o «ingenua» del falsificacionismo a una concepción «metodológica» hasta convertirse, de los años cicuenta en adelante, en una concepción «sofisticada». Las críticas de Kuhn, consistentes en la tesis de la «tenacidad» conservativa de las ciencias normales en base a la cual las falsificaciones se reducen a nuevos rompecabezas o a anomalías resolvibles, según Lakatos serían eficaces contra las primeras versiones del falsificacionismo popperiano, pero no contra las más recientes. Y también en el ensayo de 1972 insiste en este concepto: «Kuhn tiene razón en poner objeciones al falsificacionismo ingenuo y también en poner de relieve la *continuidad* del crecimiento científico y la *tenacidad* de algunas teorías. Pero Kuhn no tiene razón cuando cree que ha destruido, con el falsificacionismo ingenuo, todas las formas de falsificacionismo» *(Ib.,* p. 116).

Ya en este ensayo, sin embargo, se precisan algunas divergencias también con respecto al falsificacionismo sofisticado de Popper junto a su planteamiento más general de filosofía de la ciencia: «Mi explicación de la racionalidad científica, aunque basada en la de Popper, se aleja mucho de algunas de sus ideas generales» *(Ib.,* p. 114). En particular, entre las «ideas generales» de Popper de las cuales Lakatos discrepa está la relativa al falsificacionismo. Lakatos afirma resueltamente, marcando las distancias con Popper, que *«no existe nada parecido a los experimentos cruciales» (Ib.,* p. 110) que puedan falsificar una teoría científica (Lakatos utiliza aquí la expresión "programa de investigación" sobre el cual nos detendremos más adelante). Para hacer entrar en crisis una teoría científica —o «programa de investigación»— se necesita otra cosa, según Lakatos, y sobre todo se necesita mucho tiempo: «La diferencia principal con la concepción originaria de Popper consiste, creo, en el hecho de que en mi concepción la crítica no liquida —y no debe liquidar— con la rapidez imaginada por Popper. *La crítica puramente negativa y destructiva como la "confutación" o la demostración de una incoherencia, no elimina un programa. La critica de un programa es un largo y a menudo frustrante proceso, y hay que tratar con indulgencia a los programas en los principios de su desarrollo.* Obviamente se puede desenmascarar la degeneración de un programa de investigación, pero sólo la *crítica constructiva,* con la ayuda de programas de investigación rivales, puede obtener éxitos reales; los resultados dramáticos y espectaculares llegan a ser visibles sólo retrospectivamente y mediante una reconstrucción racional» *(Ib.,* ps. 117-18).

Se puede encontrar, en este pasaje, al tiempo que la distanciación con respecto a Popper, un acercamiento a Kuhn, por lo menos en cuanto a la tesis según la cual una teoría científica —o programa de investigación— entra en crisis y es substituida no a causa de experimentos cruciales que la falsifican, sino a causa de la aparición en la escena de una teoría científica —o programa de investigación— rival. Se mantiene, naturalmente, el contraste con Kuhn respecto a las "razones" de la aparición en la escena de una teoría rival y de la aceptación de ésta por parte de los científicos que anteriormente sontenían una teoría diferente. Sobre estos puntos teóricos nos detendremos en breve.

Aquí, para concluir con la exposición de la confrontación de Lakatos con Popper y Kuhn, podemos referirnos a uno de los últimos escritos de Lakatos, *Ciencia y pseudociencia,* en el cual, de un modo muy simple, se exponen las divergencias tanto respecto a Popper como respecto a Kuhn. La teoría general de Popper, afirma Lakatos, «ignora la notable tenacidad de las teorías científicas. Los científicos tienen la piel dura. No abandonan una teoría sólo porque algunos hechos la contradigan. A menudo inventan alguna hipótesis de salvación para explicar aquello que después llamaremos una mera anomalía o, si no consiguen explicar la anomalía, la ignoran y dirigen su atención a otros problemas. Los científicos hablan de anomalías, de casos recalcitrantes, nunca de confutaciones. Naturalmente la historia de la ciencia está llena de ejemplos de cómo ciertos presuntos experimentos cruciales echan abajo ciertas teorías. Pero estos ejemplos se fabrican . mucho tiempo después de que la teoría ha sido abandonada» *(Ib.,* ps. 6-7).

El rechazo popperiano, en este pasaje, es evidente. Como es también evidente, poco después, la confirmación del rechazo de las tesis de Kuhn, según el cual, repite Lakatos, «una revolución científica no es más que un irracional cambio de fe, una conversión religiosa», con la consecuencia de que «no hay ninguna demarcación explícita entre ciencia y pseudociencia, ninguna diferenciación entre progreso científico y decadencia intelectual, no hay standard objetivos de la honestidad» *(Ib.,* p. 7).

Lakatos insiste en su orientación racionalística tanto contra Popper (no se produce, como sostiene Popper, «un rápido derrumbe mediante la confutación»); contra Kuhn («Kuhn no tiene razón cuando piensa que las revoluciones científicas son cambios de punto de vista imprevistos e irracionales»), y concluye afirmando que «la historia de la ciencia confuta tanto a Popper como a Kuhn: en un examen detenido, los experimentos cruciales de Popper o las revoluciones de Kuhn resultan ser mitos; aquello que normalmente sucede es que un programa de investigación progresivo reemplaza a uno regresivo» *(Ib.,* p. 10).

En estos últimos pasajes Lakatos utiliza expresiones que remiten a su teoría epistemológica conocida como metodología de los programas de investigación científicos. De esta nos ocuparemos ahora.

1034. LAKATOS: LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICOS.

Lakatos considera que sus posiciones teóricas conducen a solucionar «algunos de los problemas que ni Popper ni Kuhn han conseguido resolver» *(Ib.,* p. 7). Son los problemas relativos sobre todo a la definición de la ciencia y a su demarcación respecto aquello que no es ciencia, y los relativos al tema de las revoluciones científicas.

Él rechaza de modo neto cualquier definición de la ciencia basada en «el consenso» de la comunidad que la practica, dado que esta definición nos llevaría a aceptar también como ciencia creencias absurdas a condición de que fueran compartidas por aquella comunidad. La ciencia no tiene nada que ver con el consenso, como sostenía Kuhn. Para Lakatos «una teoría puede tener desde luego un supremo valor científico aunque nadia la entienda y ni siquiera crea que sea verdadera. El valor cognoscitivo de una teoría no tiene nada que ver con su influencia psicológica sobre la mente de las personas» *(Ib.,* p. 4).

Por otra parte, Lakatos rechaza no sólo el esquema popperiano que define la ciencia como un conjunto de conjeturas y confutaciones: «La ciencia no es simplemente una serie de intentos y errores, de conjeturas y confutaciones. "Todos los cisnes son blancos" es una proposición que puede ser falsificada por el descubrimiento de un solo cisne negro. Pero semejante caso de intento y error no puede ser considerado ciencia» *(Ib.,* p. 7). La ciencia es algo más compleja de lo que piensa Popper. Su esquema de conjeturas y confutaciones, «o sea el esquema por prueba (mediante hipótesis) y error (revelado por el experimento), debe ser abandonado: ningún experimento es crucial en el momento en que se realiza — y mucho menos antes (excepto quizás, desde el punto de vista psicológico)—» *(Ib.,* p. 143).

La complejidad del concepto de ciencia propuesto por Lakatos se «articula» en los siguientes conceptos que se encuentran en la base de su metodología de los programas de investigación científicos: ante todo al concepto de programa de investigación, que lleva a considerar la ciencia no como una única hipótesis o teoría sino como un conjunto de ellas; sigue el concepto de núcleo *(hard core),* que representa la parte del programa más tenazmente defendida por parte de quien comparte el programa mismo; al concepto de núcleo esta estrechamente unido el de cinturón protector, que sirve, como veremos, para constituir una «pantalla» para la defensa del núcleo; sigue el concepto de heurística, en su articulación de heurística negativa y heurística positiva, siempre en función de la defensa pero también de la progresividad del programa; en fin, aparecen los conceptos de deslizamiento de programa progresivo y regresivo. Estos últimos conceptos son utilizados por Lakatos para explicar, en alternativa a las teorías de Popper y de Kuhn, la experiencia de las revolu-

ciones científicas, que de este modo se fundamentan sobre bases racionales. Una característica común de los programas de investigación válidos, en el concepto que de ellos propone Lakatos, es que «predicen todo hecho nuevo, hecho que no había sido ni siquiera imaginado o que había sido contradecido por programas anteriores o rivales» *(Ib.,* p. 8).

Los programas de investigación científicos, por lo tanto, no son válidos porque sean compartidos por una comunidad (Popper), sino porque tienen una estrecha relación con los hechos, representada por la previsión siempre nueva de éstos y por lo tanto por la posibilidad de una confrontación factual entre previsiones y sucesos. En esta característica —previsiones de hechos nuevos— reside para Lakatos la fundamental diferencia entre ciencia y pseudociencia, o, en otros términos, entre programas de investigación regresivos: «Así, en un programa de investigación progresivo la teoría conduce al descubrimiento de hechos nuevos hasta aquel momento desconocidos. En los programas de investigación regresivos, en cambio, las teorías se inventan sólo con el fin de aceptar los hechos conocidos» *(Ib.,* ps. 8-9). Ejemplos típicos de programas de investigación regresivos han sido para Lakatos, que comparte plenamente las valoraciones análogas de Popper en aquellos casos, los de Marx, de Hegel, de Freud: programas estériles en cuanto a previsiones, y capaces, en cambio, de «explicar» a posteriori cualquier tipo de conocimiento *(Ib.,* p. 9 y 177).

¿Cómo opera, en la metodología y epistemología de Lakatos, el programa de investigación? El «modelo» en el que piensa Lakatos no es sólo el de los programas de investigación progresivos (por ejemplo: teoría de la gravitación de Newton, teoría de la relatividad de Einstein, mecánica cuántica) sino también el de los programas de investigación regresivos (por ejemplo: hegelismo, marxismo, freudismo). Todos ellos operan, en efecto, según el mismo esquema, aunque los resultados sean diferentes y opuestos (los primeros preven hechos nuevos, los segundos no).

El esquema común a todos los programas de investigación científicos prevé ante todo la presencia de un «núcleo». En el caso del programa de investigación newtoniano el núcleo está constituido, según el análisis de Lakatos, por las tres leyes de la mecánica y por la ley de la gravitación; «pero este núcleo está tenazmente protegido de la confutación mediante un amplio "cinturón protector" de hipótesis auxiliares. Y, aún más importante, el programa de investigación tiene también una "heurística", o sea un potente aparato para la solución de problemas que, con la ayuda de sofisticadas técnicas matemáticas, dirige las anomalías y las transforma en evidencia positiva. Por ejemplo, si un planeta no se mueve exactamente como debería, el científico newtoniano controla sus conjeturas referidas a la refracción atmosférica, la propagación de la luz en las tormentas magnéticas y centenares de otras conjeturas que for-

man parte, todas ellas, del programa. Para explicar la anomalía puede también inventar un planeta hasta ahora desconocido y calcular su posición, su masa y velocidad» *(Ib.,* p. 9).

Lo que cuenta, en el programa y para el programa (es decir, para su vitalidad además de para su validez), es que consiga no sólo resolver las anomalías sino prever nuevos hechos; lo que cuenta es que la teoría de aquel programa esté siempre «con adelanto» sobre hechos, y no detrás de ellos, que tienda a «prever», no a «explicar». Ni el progreso empírico está repesentado por las banales «verificaciones» (Carnap), ni el fracaso empírico está representado por las llamadas «confutaciones» (Popper): «Lo que realmente cuenta son las predicciones sorprendentes, inesperadas y espectaculares». Esto es lo que hace de un programa de investigación algo progresivo y que, en presencia de programas de investigación rivales, constituye la base de la preeminencia de uno sobre los otros: una base racional, por lo tanto, de las «revoluciones científicas» que no tienen nada que ver con las «conversiones» de las cuales habla Kuhn *(Ib.,* página 9).

Lakatos se detiene largamente, en los ensayos principales de los años sesenta, sobre los distintos «momentos» y articulaciones de los programas de investigación científicos, asumiendo como modelo clásico más perfecto y mejor conseguido el newtoniano. En él —pero no sólo en él— se inspira para las elucidaciones de los distintos momentos conceptuales constitutivos del programa. La articulación de base es la que se estructura entre núcleo, cinturón protector y las dos heurísticas, negativa y positiva. El núcleo, como sabemos, es el conjunto de teorías o leyes que no se deben permitir que se expugnen, es la fortaleza «inconfutable»; debe estar rodeada de una serie de líneas de defensa más o menos adelantadas —el cinturón protector—, que tiene la función de recibir "el choque de los controles" y desviar los "golpes" de modo que no golpeen el núcleo del programa. Las armas que se utilizan en, el cinturón protector, las proporciona la huerística, sea en su forma negativa sea en la positiva. Si el núcleo resiste, entonces puede operar aquello que Lakatos llama «deslizamientos de problemas progresivos»; en cambio si cede, produce deslizamientos de programas regresivos. Las metáforas militares están presentes en el lenguaje de Lakatos, que a veces consigue darnos de forma muy lapidaria el cuadro vivo del operar del programa, como en el caso siguiente: «Todos los programas de investigación científicos pueden ser caracterizados por su "núcleo" (hard core). La heurística negativa prohibe dirigir el *modus tollens* hacia él. Debemos utilizar, en cambio, nuestro ingenio para expresar o incluso inventar oportunas "hipótesis auxiliares", que formen un "cinturón protector" alrededor de este núcleo, y desviar *hacia ellas* la flecha del *modus tollens.* Es este cinturón protector de hipótesis auxiliares el que debe soportar el choque del control, el que debe ser

adoptado una y otra vez, o incluso substituido del todo, para defender el núcleo así consolidado. Un programa de investigación tiene éxito sólo si conduce a un deslizamiento de problema progresivo; se quiebra si conduce a un deslizamiento de problema regresivo» *(Ib.,* p. 62).

El programa, observa Lakatos con el fin de aclarar los diversos conceptos utilizados en su articulación, «consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen qué vías de investigación evitar *(heurística negativa),* qué otras vías seguir *(heurística positiva)»* *(Ib.,* p. 61). Lakatos propone una ulterior especificación de las funciones de los dos tipos de heurística cuando escribe que «la heurística negativa especifica el "núcleo" que es "inconfutable" en virtud de una decisión metodológica de sus seguidores; la heurística positiva consiste en un conjunto parcialmente expresado de propuestas y sugerencias sobre cómo cambiar, desarrollar, las "variantes confutables" del programa de investigación, sobre cómo modificar y completar el cinturón protector "confutable" *(Ib.,* p. 64).

Sólo si está «equivocado» así, un programa de investigación científico llega a ser para Lakatos «ciencia madura». En esta última acepción Lakatos incluye el aspecto más propiamente teórico de la investigación científica, la cual no se agota en la más esencial función de prever y predecir hechos nuevos. La ciencia madura responde a las exigencias de la «unidad» y «elegancia» que la distinguen, habiendo alcanzado la autonomía de la ciencia teórica, «del burdo esquema por intentos y errores». La ciencia madura tiene poder heurístico, observa Lakatos, en cuanto «consiste en programas de investigación en los cuales se anticipan no sólo hechos nuevos, sino, en un sentido importante, también nuevas teorías auxiliares» *(Ib.,* p. 113).

La conquista de la autonomía teórica por parte de un programa de investigación, es decir, la superación del nivel «ciencia inmadura» («consistente sólo en una trama reforzada de intentos y errores», p. 112, con una evidente andanada contra Popper), permite además, según Lakatos, aquello que él define como la «reconstrucción racional de la ciencia»: esto es, la posibilidad de una historiografía de la ciencia que diferencie entre historia externa empírica, de carácter socio-psicológico, e historia interior teórico-racional. Esta última posee su propia autonomía, que no tiene la primera.

La historia «interior», o reconstrucción racional de la ciencia es primaria, según Lakatos, respecto a la historia externa, porque «los más importantes problemas de la historia externa se definen según la historia interna». La historia externa proporciona una reconstrucción no racional de los hechos que acompañan o definen los desarrollos de la ciencia; sólo la historia interna, basada en la lógica del descubrimiento, «da plenamente cuenta del aspecto *racional* del crecimiento científico» *(Ib.,* página 151).

La metodología de los programas de investigación científicos, de este modo, puede iluminar tanto la filosofía de la ciencia como la historia de la ciencia. Es a la luz de la valoración «racional» de los distintos programas de investigación que es posible una verdadera historia de la ciencia que no sea ciega (Lakatos utiliza y vuelve a adoptar la fórmula kantiana afirmando que «la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía, la historia de la ciencia sin la filosofía es ciega», p. 131): una historia de la ciencia que pueda explicar "racionalmente" y no "místicamente" las revoluciones científicas. Estas últimas se producen, en el cuadro teórico e histórico ofrecido por Lakatos, cuando un programa de investigación deja de ser progresivo, y es entonces superado o "archivado" por otro: «Un programa de investigación se llama progresivo mientras su crecimiento teórico anticipa su crecimiento empírico, o sea mientras sigue prediciendo hechos nuevos con un cierto éxito *("deslizamiento del problema progresivo");* está *en estancamiento* si su crecimiento teórico se queda atrás respecto a su crecimiento empírico, esto es, cuando se limita a dar explicaciones *post hoc* de descubrimientos casuales o de hechos anticipados y descubiertos en el ámbito de un programa rival *("deslizamiento del problema regresivo").* Si un programa de investigación explica de modo progresivo más de cuanto es explicado por el programa rival, lo "supera" y el programa rival puede ser eliminado (o, si se prefiere, "archivado")» *(Ib.,* ps. 143-44).

Con su metodología de los programas de investigación científicos, extendida desde el campo de la filosofía de la ciencia al de la historia de la ciencia, Lakatos considera haber respondido constructivamente a las preguntas derivadas, según las valoraciones propuestas por él sobre Popper y Kuhn, de las insuficiencias teóricas de estos últimos. En particular, consideraba no sólo haber confutado, sino también superado, o «archivado», el irracionalismo atribuido por él a Kuhn, y haber proporcionado una explicación teórica e histórica «racional» sea de la naturaleza de la ciencia sea de la naturaleza de las revoluciones científicas. Habría correspondido a otro, inquieto, ex-popperiano, P. Feyerabend, retomar temáticas kuhnianas, extremizándolas y radicalizándolas, en función polémica explícita sea frente al propio Kuhn sea frente a Lakatos, ambos amigos personales suyos.

1035. FEYERABEND: EL ANARQUISMO METODOLÓGICO.

Nacido en Alemania en 1924, formado filosóficamente en Gran Bretaña entre el final de los años cuarenta y los primeros años cincuenta, a finales de aquel decenio, PAUL K. FEYERABEND se traslada a los Estados Unidos donde encuentra una plaza permanente en la Universidad

de Berkely. Alumno durante algunos años de Popper, no le agradaba oírlo decir. En un reciente ensayo con importantes referencias autobiográficas, *Adiós a la razón,* precisaba, en polémica con un conocido epistemólogo, Agassi, que su deseo había sido, al principio, tener como *supervisor* a Wittgenstein; la muerte de este último, le obligó a aceptar —para poderse quedar en Inglaterra— la colaboración con Popper, el cual en 1953 le pidió, pero obteniendo una cortes negativa, si quería ser su asistente.

Su verdadero maestro filosófico fue, con todo, Wittgenstein: «Yo estudié a Wittgenstein mucho más intensamente que a Popper (y justamente, puesto que Wittgenstein es un filósofo, mientras que Popper es sólo un maestro de escuela ambicioso), estuve durante bastante tiempo cercano a eminentes wittgensteinianos» (en *Scienza come arte,* Roma-Barí, 1984, p. 84; entre los wittgensteinianos, la relación más estrecha fue con E. Anscombe). Sobre este punto —la fuerte influencia de Wittgenstein— Feyerabend insistió en varias ocasiones.

En Berkeley la experiencia teórica más importante está representada, alrededor de 1960, por las relaciones —también de amistad personal— con Kuhn, respecto al cual Feyerabend reconocerá siempre una gran deuda en el plano de las elaboraciones epistemológicas, incluso cuando sus discrepancias se acentuaron con el paso de los años. Recordando en 1970 las frecuentes discusiones teóricas de aque período, escribirá: «He aprovechado enormemente todas estas discusiones y, desde entonces, he mirado la ciencia de un modo nuevo. Sin embargo, mientras creía haber comprendido con claridad *los problemas* de Kuhn y mientras trataba de considerar ciertos *aspectos* de la ciencia sobre los cuales él había llamado la atención (la omnipresencia de las anomalías es sólo uno de los ejemplos), ya era absolutamente incapaz de asumir la *teoría de la ciencia* que él mismo proponía; y estaba aún menos preparado para aceptar la *ideología* general que yo consideraba que formaba el fondo de su pensamiento» *(Consolazione per lo specialista,* en *Critica e crescita della conoscenza,* cit., p. 277).

El otro interlocutor importante de los años sesenta y primeros setenta fue Lakatos, que para Feyerabend era el verdadero antagonista de Kuhn. Fue también, en estos últimos años, el más importante antagonista, en el plano teórico, del mismo Feyerabend. La obra más conocida de este último, *Contra el método* (en su versión «extensa» de 1975), la deberíamos haber escrito juntos, a dos voces: «Yo debía atacar la posición racionalística, mientras que a Imre le correspondía la tarea de reafirmarla y defenderla, echando por los suelos mis tesis» (trad, ital., Milán, 1979, página 13).

En el cuadro de las lecturas y discusiones relativas a los autores que acabamos de mencionar Feyerabend, que tenía intereses políticos muy radicales (algunos de sus textos, entre los cuales *Contra el método,* fue-

ron publicados por editores notoriamente de izquierdas), maduró sus posiciones filosóficas y epistemológicas: posiciones que serán cada vez más radicales en el rechazo del empirismo, del racionalismo, de la tradición neopositivística en sus diversas acepciones, hasta llegar a un anarquismo no sólo metodológico sino filosófico general que lo llevó a dar el adiós tanto a la ciencia como a la razón.

Su estilo impetuoso, el espíritu polémico progresivamente acentuado, la crítica filosófica cada vez más generalizada, hacen de su figura y de su producción epistemológica una especie de tormenta que quiere barrer violentamente y radicalmente todas las superestructuras institucionales en las cuales la "ciencia" se ha incorporado, constituyendo a su parecer un freno y un peligro tanto para el conocimiento como para la democracia. Feyerabend llega a estas posiciones extremas durante los primeros años setenta y las consolida sobre todo en las obras: *Contra el método* de 1975, La *ciencia en una sociedad libre* de 1979 y en numerosos escritos posteriores. Antes de estas obras, otros escritos habían documentado su itinerario filosófico madurado después del encuentro con Kuhn y con Lakatos: en particular los dos ensayos de 1965 y de 1969, titulados ambos *El problema del empirismo* y el ya mencionado *Consolaciones para el especialista,* en el cual toma posición tanto respecto a Kuhn como respecto a Lakatos en una forma aún «moderada» (las dos primeras versiones publicadas respectivamente en 1970 y 1972), mucho más breves y menos extremistas que en la definitiva *Contra el método* (trad, ital., de la segunda versión, Milán, 1973). Una amplia colección de sus escritos, a menudo acompañados por post-escritos que indican el cambio de opinión respecto a la época de la primera publicación, está representado por el volumen de 1978 *El realismo científico y la autoridad de la ciencia* (trad, ital., Milán, 1983), que cubre casi veinte años de su actividad publicística. Ensayos más recientes han sido recogidos en el volumen *Scienza come arte* de 1984 (Roma-Bari).

Escritor muy vivaz, de lectura muy accesible, a veces inorgánico y repetitivo en su impetuosidad (hay quien ha visto en estas características una huella de sus experiencias teatrales juveniles), Feyerabend ha removido notablemente las aguas del debate epistemológico de los últimos veinte años.

1036. FEYERABEND: PLURALISMO TEÓRICO CONTRA EMPIRISMO Y RACIONALISMO.

La crítica, los análisis y las propuestas alternativas al empirismo y al racionalismo que constituyen los temas de las reflexiones de los dos ensayos titulados *Los problemas del empirismo* se sitúan en una línea filosófica que prepara las conclusiones más radicales de *Contra el método.*

Feyerabend parte de la constatación de que el empirismo, esto es, la convicción de «que nuestro conocimiento —o por lo menos gran parte de él— *comienza y se rige* de modo considerable por la experiencia, es una de las creencias más comunes y difundidas de la historia de la humanidad» (trad, ital., cit., p. 3). La comparten todos, desde los profesionales (científicos, filósofos, alquimistas, inquisidores) al hombre común. Es una especie de «mito», que da tranquilidad y seguridad, como tantos otros mitos. En particular, este mito o dogma, como lo define Feyerabend, está en la base de la *teoría* de la ciencia moderna, producida por la aparición del iluminismo renacentista y post-racionalista. *La práctica* de esta misma ciencia, sin embargo, contradice aquella teoría. Por una parte, pues, tenemos en la época moderna el hecho, práctico, de que «la ciencia ya *no tiene un fundamento:* incluso las observaciones más seguras son ocasionalmente dejadas de lado o contradichas, inlcuso los principios de la razón más evidentes son violados y substituidos por otros»; por otra, el hecho, teórico, de que «esta práctica está acompañada por una inamovible *fe en el empirismo,* esto es, en una doctrina que utiliza una base definida y estable» *(Ib.,* ps. 4-5). Es decir, por una parte tenemos *una práctica liberal* que inventa continuamente nuevas perspectivas, por otra parte una *ideología* que para Feyerabend es claro *dogmatismo* en cuanto a fe en el empirismo se afirma y conserva como dogma.

Ya aquí se preanuncia la crítica política que Feyerabend *avanzará* frecuentemente, en los escritos posteriores, a la ciencia moderna y contemporánea. Contra la ideología dominante del empirismo, observa Feyerabend, «la lucha por la tolerancia en las cuestiones científicas, por la libertad de pensamiento, [...] tiene aún mucho camino que recorrer». Hoy estamos frente a un deber análogo al de quien combatía hace siglos contra los escolásticos o los jesuitas. Pero hoy el enemigo ha cambiado, se ha hecho más refinado porque, respecto a los enemigos de entonces, «se afana en presionar no sobre la fe sino sobre la razón, utilizando palabras seductoras como *"filosofía de la ciencia", "empirísmo lógico", "filosofías científicas",* etc.» *(Ib.,* p. 7).

Feyerabend ha individuado ahora el enemigo contra el cual combatir: es, como acabamos de ver, el positivismo lógico en sus diversas denominaciones y ramificaciones. Éste no es en absoluto un movimiemto filosófico de tipo progresivo, como siempre ha pretendido ser motivando en sentido antimetafísico sus fundamentos empirísticos, sino que es una corriente de pensamiento que obstaculiza el progreso e impone «una cristalización dogmática en nombre de la experiencia». Feyerabend apela, en su batalla contra el empirismo dogmático y «racionalizado» en una metodología precisa, a la práctica real de la investigación científica. Ésta, como ya había dicho, rechaza sujetarse a métodos y teorías que tengan alguna pretensión de ser respetados siempre; opera, en todo caso, «tri-

turando» métodos y teorías, veriticándolos, substituyéndolos, sin ningún «respeto» por su «fundamento base» o «autoridad»; el científico en su trabajo real, dirá en otro «ensayo», es «oportunista», utiliza lo que le sirve y se libera de lo que ya no le sirve. La alternativa al dogmatismo, por lo tanto, se encuentra en el «pluralismo teórico», en la práctica metodológica, esto es, en constuir y utilizar teorías y métodos alternativos y recíprocamente substitutorios «en lugar de un solo punto de vista o una única visión y "experiencia"». Esta pluralidad de teorías, precisa Feyerabend, «no debe ser considerada como un estadio preliminar del conocimiento para substituirlo en el futuro por la Única Verdadera Teoría. El pluralismo teórico es asumido aquí *como factor esencial* de todo conocimiento que se proclame objetivo» *(Ib.,* p. 8).

En este último pasaje se preanuncia una de las tesis más radicales de nuestro autor, aquella según la cual la investigación científica no busca crear teorías «verdaderas» sino teorías eficaces, y se parece en muchos aspectos a la investigación artística por una parte, a la competición en una sociedad democrática por otra (en particular en la p. 69, donde escribe que «en las artes la idea de las alternativas ha sido introducida con óptimas argumentaciones por Bertolt Brech» y se trata ahora de extenderla a «todos los aspectos de nuestra vida»).

El empirismo lógico contemporáneo, pues, debe ser combatido y vencido, si se quiere «democratizar» la ciencia librándola del dogmatismo. Aquél, según Feyerabend, que tiene uno de sus puntos de fuerza, en filosofía de la ciencia, en la teoría de la explicación, elaborada en nuestro siglo con creciente claridad, después de las anticipaciones de Mill, Whewell y Duhem, sobre todo por Popper. Dicha teoría se articula en las condiciones consideradas como indispensables para que haya ciencia: la coherencia y la invariancia de significado. Ambas son condiciones restrictivas y, por lo tanto, deberían orientar de un modo rígido el desarrollo de la ciencia. La práctica científica real, sin embargo, lo desmiente y contradice continuamente (Feyerabend aporta algunos ejemplos como apoyo de su tesis, sea a nivel de copresencia de varias teorías alternativas en una misma ciencia sea a nivel de «confrontación» con los hechos, que para Feyerabend no existen «desnudos», es decir, fuera de las teorías. Una filosofía de la ciencia, como la del empirismo lógico, que alienta la uniformidad —metodología y teórica— se funda pues sobre una ilusión y no tiene nada que ver con la práctica de la ciencia: *«La unanimidad de opinión puede ser conveniente para una iglesia, para la víctimas asustadas y ávidas de algún mito (antiguo o moderno) para los seguidores débiles y acatadores de un tirano; la variedad de opinión es un elemento necesario para el conocimiento objetivo y un método que aliente ¡a verdad es el único compatible con una visión humanística» (Ib.,* p. 25).

Feyerabend está contra todo tipo de rigidez, metodológica, teórica y también semántica. Sobre este último punto utiliza implícitamente las tesis kuhnianas sobre la inconmensurabilidad entre teorías rivales e insiste sobre la "tolerancia" hacia el cambio de significado que existe y debe seguir existiendo en la práctica científica: «Un excesivo interés por los significados puede llevar al dogmatismo y a la esterilidad, cuando los requisitos del proceso científico son la flexibilidad y una cierta negligencia en las cuestiones semánticas» *(Ib.,* p. 27).

El segundo ensayo —de 1969— con el mismo título tiene un contenido predominantemente histórico, como confirmación de las tesis teóricas del primero. Encontramos aquí, sin embargo, algunos detalles teóricos y metodológicos ulteriores, además de los explícitos reconocimientos de deuda para con Kuhn, Lakatos, Hanson y Ronchi, por haberlo encaminado hacia los intereses de historia de la ciencia, sin los cuales hoy no es posible afrontar seriamente los problemas teóricos relativos a la ciencia. Feyerabend observa que el interés reciente por la historia de la ciencia es fruto de la influencia ejercida por el análisis *político* (que «es mucho más amplio y mucho más realístico que la filosofía de la ciencia») como por el *materialismo histórico* que ha desarrollado un esquema —la dialéctica— para estudiar el cambio de las condiciones históricas dentro de las cuales se explica la compleja historia de la ciencia *(Ib.,* p. 106).

Feyerabend añade también una tesis, obtenida de su "lectura" de la práctica científica en la historia, que reaparecerá casi con las mismas palabras en *Contra el método* y que llegará a ser una especie de slogan del anarquismo metodológico. Es la tesis según la cual en la práctica científica «anything goes», o sea cualquier cosa va bien (una traducción quizás más fiel al «estilo» de Feyerabend podría ser «todo hace buen caldo»): «Mirando atrás en la historia encontramos también que por cada regla que se quisiera defender existían circunstancias en las cuales el proceso era posible sólo violando aquella regla; y esto significa que una metodología puede ofrecer, en el mejor de los casos, un listado de reglas empíricas aproximativas y que el único principio en el que en *todo* momento podemos confiar es: cualquier cosa va bien» *(Ib.,* p. 108).

Se trata, como se ve, de una nueva formulación de la tesis del pluralismo metodológico, que en este caso recibe un acento más histórico que teórico. Feyerabend, por lo tanto, ha sentado ya las bases de su anarquismo, que expondrá algunos años después, a la luz también de las tomas de posición respecto a Popper, Kuhn y Lakatos, efectuadas de modo orgánico por primera vez en el ensayo de 1970 *Consolaciones para el especialista.*

1037. FEYERABEND: MÁS ALLÁ DE KUHN, MÁS ALLÁ DE LAKATOS: CONTRA EL MÉTODO.

Feyerabend, como hemos visto, apela a la práctica científica para combatir la filosofía de la ciencia entumecida sobre todo en las teorías ligadas a la tradición del positivismo lógico. En un ensayo de principios de los años ochenta que evoca nuevamente su itinerario filosófico, el positivismo lógico es caracterizado como «primitivismo filosófico» refugiado en un «estrecho bastión» rodeado de todo lo nuevo que sucedía en las ciencias, en las artes y en la política. Cortados los puentes con la historia, proponía terminologías y teorías que nada tenían que ver con la investigación científica real. Fue Kuhn, en particular, quien recondujo la filosofía de la ciencia a la reflexión sobre la historia. Pero su enseñanza no ha tenido mucho éxito, en cuanto los filósofos de la ciencia han tomado de Kuhn nuevos conceptos (paradigma, crisis, revolución) extrayéndolos del contexto kuhniano y llevándolos al viejo contexto positivístico, complicándolo inútilmente: «El positivismo pre-kuhniano era infantil pero bastante claro (lo cual vale también para Popper, que *es* un positivista bajo todos los aspectos importantes), mientras que el positivismo post-kuhniano ha seguido siendo infantil, pero también es muy obscuro *(Scienza come arte,* cit., p. 29). En la misma página Feyerabend afirma que Lakatos ha sido «el único filósofo de la ciencia en recoger el desafío de Kuhn. Él combatió a Kuhn en su mismo terreno y utilizando sus mismas armas»: confutó el positivismo y el falsificacionismo «pero negando que un acercamiento a la historia nos obligue a relativizar todos los criterios».

Feyerabend, en cambio, está, como sabemos, por la relativización de todos los criterios, confirmada absolutamente, según su interpretación, por la práctica científica real. Y si esta tesis suya es justa, escribe aún en la misma página, es necesario volver a la posición de Mach y Einstein y llegar a la conclusión de que «es imposible una teoría de la ciencia. Solamente existe el proceso de intervención y hay todo tipo de reglas empíricas que pueden ayudarnos a llevarlo adelante». Él acerca su tesis a las posiciones del último Wittgenstein, para el cual no hay principios generales que precedan a los «juegos lingüísticos» o criterios de correspondencia entre éstos y los llamados «hechos». Un científico, afirma en un pasaje eficaz, «no es un trabajador disciplinado que obedece con devoción leyes fundamentales custodiadas por severos sumos sacerdotes (lógicos y/o filósofos de la ciencia), sino un *oportunista* que adapta los resultados del pasado y los principios más sagrados del presente ahora con un fin y ahora con otro, siempre que los considere dignos de atención» *(Ib.,* p. 27).

Es bastante claro que este relativismo absoluto, el pluralismo teórico y metodológico radical que desembocará en breve en el anarquismo, no

podían estar de acuerdo con las posiciones teóricas innovadoras y críticas —frente al positivismo lógico— de Kuhn y de Lakatos. Estos últimos diferenciaban entre aquello que es ciencia y aquello que no lo es (diferenciación que Feyerabend tiende a negar abiertamente), y caracterizaban la ciencia de modo diferente pero atribuyéndole de todos modos cualidades y condiciones «metodológicas» bastante rígidas. Compartir un paradigma, para Kuhn, es un hecho muy «rígido» para las comunidades científicas que perpetúan, a través de la excepción de las crisis y de las revoluciones, la condición "normal" de la ciencia. Compartir un programa de investigación, con netas jerarquías y articulaciones internas (núcleo, cinturón de seguridad, heurística), y mantenerlo en condiciones progresivas y no regresivas, es igualmente, para Lakatos, un hecho muy «rígido». La alternativa propuesta por Feyerabend, respecto a la tradición del positivismo lógico que constituye el objeto polémico común, es bien distinto y representa una vía que conduce completamente fuera de la filosofía de la ciencia, en cuanto llega a faltar la "materia" de tal filosofía: la ciencia misma.

Éste es el desacuerdo de fondo respecto a Kuhn y Lakatos, un desacuerdo que saca a la luz la radicalidad de la oposición de Feyerabend no sólo al positivismo lógico en todas sus versiones, sino a toda la filosofía de la ciencia. Respecto a este punto fundamental las críticas formuladas en relación con sus dos amigos en el ensayo de 1970 *Consolaciones para el especialista* son aún «internas» a la problemática de la filosofía de la ciencia de la cual Feyerabend tiende a separarse completamente. En aquel ensayo, Kuhn, es criticado por su ambigüedad (sus tesis, ¿constituyen una simple «descripción» de aquello que sucede en las ciencias o quieren ser «prescripciones metodológicas» para los científicos?; en *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 278), se propone irreverentemente la similitud entre ciencia normal y crimen organizado (p. 280); se pone en evidencia la imposibilidad de establecer si hay progreso en el paso revolucionario de una ciencia normal a otra, faltando un criterio superparadigmático que nos diga si hoy un nuevo paradigma es mejor que el viejo (p. 283); las tesis de Kuhn representan razones de consolación para el especialista perteneciente a un cuerpo profesional. Feyerabend contrapone a las tesis generales de Kuhn, en aquel ensayo, tesis más cercanas en ciertos aspectos a las de Lakatos («de acuerdo con el modelo de Lakatos... hablaré, por lo tanto, del componente normal y del *componente* filosófico de la ciencia, no *del período* normal y *del período* de revolución», p. 293), del cual, sin embargo, lo separa el acento de este último sobre las motivaciones «racionales» que operan en el interior de la ciencia; estas críticas también afectan a Popper (p. 300), cuyas tesis no se sostienen frente a la teoría kuhniana de la «inconmensurabilidad» entre teorías rivales, una teoría que Feyerabend afirma aceptar «sin reservas».

El punto fundamental de desacuerdo iba más allá de estas críticas y se refería a la existencia o no de aquella actividad disciplinaria y «profesional» específica llamada ciencia. Ya en el segundo ensayo sobre el empirismo, en 1969, Feyerabend sostenía una afinidad substancial entre la actividad o práctica científica y la poético-artística: «Las invenciones y los recursos que ayudan a un hombre inteligente a desenvolverse en la jungla de los hechos, principios a priori, teorías, fórmulas metemáticas, reglas metodológicas, opresiones de gran parte del público y de sus "colegas profesionales", que lo hacen capaz de obtener un cuadro coherente a partir del caos aparente, son mucho más afines al espíritu de la *poesía* de lo que se piensa habitualmente» (Il *problemi dell'empirismo,* cit., p. 108). Más adelante, en *Contra el método* y en los escritos posteriores, acercará la ciencia al mito, además de al arte, y tenderá a "disolverla" en el ámbito de las actividades humanas comunes.

Esta destrucción del concepto de ciencia y, con ella, el de razón, como criterios guía para nuestro conocimiento, será el resultado último de las argumentaciones teóricas —confirmadas a su parecer por el examen histórico de la práctica efectiva de investigación— *contra* el método (ley y orden), por la anarquía. Unas argumentaciones que, según Feyerabend, favorecen la liberación de los dogmas ligados a la filosofía de la ciencia y promueven aquel "nuevo iluminismo" que podrá ser el fruto más importante de estas propuestas filosóficas.

El anarquismo profesado abiertamente en el volumen *Contra el método* constituye para Feyerabend «sin duda una excelente medicina para la *epistemología* y para la *filosofía de la ciencia*» (trad, ital., Milán, 1979, p. 15), en el sentido de que nos librará de ella. En anarquismo combate, teniendo a su lado la experiencia real de la práctica científica, «la idea de un método que contiene principios firmes, inmutables y absolutamente vinculantes como guía en la actividad científica». Feyerabend reanuda aquí su tesis de que la práctica científica demuestra cómo ninguna normativa se conserva, sino que más bien es violada cuando las circunstancias lo requieren. Tales violaciones no son en absoluto acontecimientos accidentales o excepcionales, sino que, incluso «son necesarios para el progreso científico» (p. 21). Feyerabend se percata enseguida de haber utilizado un término —"progreso"— muy discutido, pero sostiene curiosamente que cada cual es libre de leer este término, y otros análogos (crecimiento, perfeccionamiento), a su manera, desde el momento en que «el anarquismo ayuda a conseguir el progreso en cualquier sentido que se quiera entender esta palabra»; y esto porque «hay *un* solo principio que puede ser defendido en *todas* las circunstancias y en *todas* las fases del desarrollo humano. Es el principio: *cualquier cosa puede ir bien*» (p. 25). Como se habrá observado, el principio no se limita a la práctica científica sino que se extiende al conjunto de las actividades que presiden el «desarrollo» humano.

Si cualquier cosa puede ir bien, el científico está autorizado —y por lo demás la historia nos lo confirma abundantemente— a utilizar en su práctica de investigación todo aquello que puede considerar útil: ideas científicas del pasado abandonadas desde hace tiempo, sugerencias de tipo metafísico, incluso elementos sacados del mito. Por esta razón, «una metodología pluralística, comparará teorías con otras teorías en lugar de con la "experiencia", con «"datos", "hechos", e intentará perfeccionar más que rechazar las opiniones que parecen salir derrotadas en la disputa» (p. 40). Feyerabend privilegia la confrontación teórica en la práctica científica porque sostiene que no existen hechos desnudos: los hechos están siempre presentes a través de las teorías en las cuales se habla de ellos. La proliferación de opiniones y teorías, no la rigurosa aplicación de alguna ideología o principio guía preferidos, constituye, por lo tanto, la base de la metodología pluralística o del anarquismo metodológico, que favorecen también una visión humanitaria y democrática de la vida humana, tal como aparece reconocido en el famoso ensayo *On Liberty* de J. S. Mill (ps. 44-45). Largos análisis historiográficos, en particular sobre las investigaciones astronómicas desde Copérnico a Galileo, confirman, según Feyerabend, estas tesis.

A los análisis historiográficos (para los cuales también se recurre a la metodología marxista, p. 119 y sgs.) Feyerbarend añade críticas teóricas tanto al empirismo como al recionalismo, tomando y desarrollando temas tratados en ensayos anteriores, y llegando a la confutación de teorías corrientes en la filosofía de la ciencia: la de la distinción entre contexto del descubrimiento y contexto de la justificación, por ejemplo, o la de la distinción entre términos de observación y téminos teóricos. Es cierto que la impresón que produce la proliferación teórica de la cual habla Feyerabend puede parecer «caótica», pero él no rehuye dicha consecuencia; es más, la convierte en un ulterior punto de fuerza que le permite dirigir sus críticas no sólo a la ciencia «oficial» sino también a la razón.

La violación de normas, las desviaciones «irracionales» y los «errores» que acompañan la práctica científica, en la metodología pluralística y anárquica de la proliferación teórica ilustrada por Feyerabend, lejos de obstaculizar el progreso cognoscitivo lo promueven y constituyen su presupuesto necesario, permitiendo contextualmente una vida más libre y más feliz en el mundo complejo y difícil en el cual vivimos: «Sin "caos" no hay conocimiento. Sin una frecuente renuncia a la razón no hay progreso. Ideas que hoy forman la base misma de la ciencia existen sólo porque hubo cosas como el prejuicio, la opinión, la pasión; porque estas cosas *se opusieron a la razón;* y porque *les fue permitido obrar a su modo.* Debemos pues concluir que, *también dentro* de la ciencia, la razón no puede, no debería dominarlo todo y que a menudo debe ser derrotada, o eliminada en favor de otras posibilidades» *(Ib.,* p. 146).

La ciencia, la razón, no son "sacrosantas". Para Feyerabend, y aquí se abre el discurso sobre la «disolución» de la ciencia y de la razón en el ámbito más amplio de las actividades humanas dirigidas a construir visiones del mundo útiles para la humanidad, hay otros muchos modos de acercamiento a los problemas que inquietan a la humanidad, y estos modos —ordinariamente descartados por la ciencia oficial— no son en modo alguno menos eficaces que la ciencia: «Existen mitos, existen los dogmas de la teología, existe la metafísica y hay muchos otros modos de construir una concepción del mundo. Está claro que un intercambio fecundo entre la ciencia y tales concepciones del mundo "no científicas" tendrá aún más necesidad del anarquismo que de la ciencia. El anarquismo, por lo tanto, no solamente es *posible*, sino *necesario* tanto para el progreso dentro de la ciencia como para el desarrollo de nuestra cultura en su conjunto» *(Ib.,* p. 147).

Llegado a este punto, el discurso de Feyerabend toca directamente el terreno de la política; es el problema de las razones por las cuales la ciencia tiene tanta autoridad en el mundo moderno; el problema, pues, —para Feyerabend— de las razones para quitarle aquella autoridad con el fin de promover un "nuevo iluminismo" que haga posible que los seres humanos sean más libres y más felices. Feyerabend ha afirmado ya que junto a la ciencia hay muchos otros modos de afrontar los problemas de la humanidad. La ciencia, afirma, «es sólo *uno* de los muchos instrumentos inventados por el hombre para hacer frente a su ambiente. No es el único, no es infalible y ha llegado a ser demasiado potente, demasiado agrasiva y demasiado peligrosa para que se le pueda dejar las riendas sueltas» *(Ib.,* p. 179).

El extraordinario poder de la ciencia en el mundo de hoy, para Feyerabend, no depende en absoluto de una pretensión de «autoridad teórica», inexistente por las razones abundantemente ilustradas, sino de una fuerte «autoridad social» que tiene por el hecho de estar sostenida en todos los aspectos por los poderes estatales e institucionales. La educación pública inculca en todos los estados modernos el culto de la ciencia presentada como la forma más alta de la actividad racional y como el instrumento más eficaz para el perfeccionamiento y el progreso de la sociedad. El «nuevo iluminismo» debe combatir —dirá repetidamente Feyerabend también en los escritos posteriores— este estado de cosas. Se debe redimensionar el peso de la ciencia en nuestra sociedad, puesto que ella «no tiene una autoridad mayor de la que puede tener cualquier otra forma de vida. Sus objetivos no son realmente más importantes que las finalidades que rigen la vida en una comunidad religiosa o en una tribu unida por un mito».

Se ha luchado durante siglos, en el pasado, para conseguir la separación entre estado e iglesia con el fin de llegar a una mayor libertad y tole-

rancia en la sociedad; hoy se debe luchar para que aquella separación, ahora ya conseguida, sea «integrada por la separación entre estado y ciencia». Esta última separación, escribe Feyerabend en un pasaje que revela su profundo rechazo de una ciencia institucionalista y su exigencia irrenunciable de una sociedad libre, «puede ser nuestra única posibilidad de superar la febril barbarie de nuestra época científico-técnica y de conseguir una humanidad de la cual somos capaces pero que nunca hemos realizado plenamente» *(Ib.,* p. 244).

¿Qué hay que hacer, sigue Feyerabend, para favorecer la separación de la ciencia del estado y su consiguiente redimensionamiento? Hay que favorecer todas las formas de actividad habitualmente rechazadas y marginadas como «no científicas» y por lo tanto no dignas de ser perseguidas, es necesario difundir el conocimiento del hecho de que «la separación de ciencia y no ciencia es no sólo artificial sino también dañina para el progreso del conocimiento» *(Ib.,* p. 249). Algunas tribus primitivas tienen clasificaciones de plantas y animales más detalladas que las de la botánica y de la zoología «científicas», adoptan sistemas de medicina «no científica» que resultan mas eficaces que los «científicos».

Afirmar que no hay conocimiento fuera de la actividad racional de la ciencia equivale a contar fábulas que sólo convienen al sistema de poder existente. En el ensayo que lleva el significativo título de *Adiós a la razón*, de 1982, Feyerabend escribirá que no existe nada que corresponda a la palabra «ciencia» o a la palabra «racionalismo» (en *Sciencia come arte*, cit., p. 58). Él ve, por lo tanto, favorablemente el emerger y el afirmarse, en las sociedades evolucionadas de hoy, de formas de actividad cognoscitiva, terapéutica y de otro tipo, que compiten con la ciencia oficial. Todas ellas son elementos que dan confianza a quien lucha por un «nuevo iluminismo»: «Por esta razón, los intentos más recientes de revitalización de antiguas tradiciones, o de separar la ciencia y las instituciones ligadas a ella por las instituciones del estado, no son simplemente síntomas de una actividad no razonable, sino que son los primeros pasos provisionales hacia un nuevo iluminismo: los ciudadanos no aceptan ya los juicios de sus expertos; ya dan por descontado que lo mejor sea delegar los problemas difíciles en los especialistas; hacen aquello que se espera de personas maduras: es decir, se forman una opinión y actúan sobre la base de las conclusiones que han alcanzado» (Ib.). Lo que cuenta en una democracia, dirá aún más adelante, es la experiencia de sus ciudadanos, y no sólo de los expertos profesionales.

Partiendo de problemáticas interiores a la filosofía de la ciencia, el camino de Feyerabend ha sido, en comparación con el de otros epistemólogos, más complejo y variado, y lo ha conducido a las problemáticas políticas en las cuales su anarquismo metodológico llega a una visión democrática avanzada de nuestra sociedad y de la función, en ésta, de

aquello que llamamos comúnmente "ciencia" y de aquellas actividades comúnmente definidas como "no científicas". Feyerabend está en contra de esta distinción, que considera un obstáculo para el progreso del conocimiento y un freno para la mejora de la humanidad. Con sus conclusiones él sale fuera de la «filosofía de la ciencia» como tradicionalmente se entiende. Él la «liquida» de un modo radical, «disolviendo la ciencia en el conjunto vario y cambiante de las actividades humanas —antiguas y recientes— dirigidas a conocer y transformar la realidad en la cual vivimos. Él quita a aquella disciplina la materia sobre la cual trabaja. En este sentido sus conclusiones parecen revelar un "aire de familia" respecto a aquellas, por más que notablemente distintas, de un Foucault o de un Rorty.

1038. ¿DISOLUCIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA?

En el transcurso de unas tres décadas, desde las anticipaciones de H. Hanson y S. Toulmin a fines de los años cincuenta, y sobre todo desde la obra de 1962 de Kuhn, el debate teórico sobre las problemáticas epistemológicas ha llevado este campo de investigación a una situación muy precaria. En efecto, no sólo se ha dejado de lado la tradición iniciada alrededor del año 1930 por el positivismo lógico e implantada en particular en el área angloamericana con sus diferentes versiones (Carnap y Popper, además de figuras y posiciones menos difundidas), sino que la propia epistemología o filosofía de la ciencia en cuanto «disciplina» ha sido sometida abiertamente a discusión, sobre todo por obra de Feyerabend.

Feyerabend ha suscitado reacciones muy amplias pero no ha sido el único, en los últimos quince años, en poner bajo acusación la epistemología y en indicar vías de salida alternativas. Él, aunque fuera en una forma más radical y con un estilo a menudo poco «profesional» atestiguó con su obra aquello que puede definirse como el «espíritu del tiempo». Un espíritu caracterizado por la ruptura con las tradiciones disciplinarias —en particular ligadas, como ha sido el caso de la filosofía de la ciencia, a la filosofía analítica— y por la apertura hacia nuevos intereses filosóficos o, al decir de algunos (Rorty), post-filosóficos.

Esta ruptura y esta apertura han coincidido con la fuerte influencia ejercida sobre la filosofía angloamericana, iniciada sobre todo en la mitad de los años sesenta, por las filosofías, clásicas y recientes, de la cultura europea-continental. Una influencia que ha puesto fin a decenios de aislamiento recíproco que había dejado incomunicada el área angloamericana, dominada por la tradición analítica en sus dos versiones más importantes (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y el

área europeo-continental, dominada por las corrientes fenomenológicas, existencialísticas, hegelo-marxistas, estructuralísticas, hermenéuticas y post-estructuralísticas, todas ellas unidas por un fuerte interés filosófico en la historia.

El recurso a la historia, que se encuentra en la base de las revisiones teóricas con las cuales se ha iniciado el debate epistemológico post-positivístico alrededor de 1960, ha sido favorecido por la recuperación del interés, en el área angloamericana, por autores como Hegel, Marx, seguidos por Nietzsche, Heidegger (el segundo Heidegger) y, por lo tanto, por la difusión del conocimiento y por la influencia de las filosofías europeo-contientales más innovadoras: desde Foucault (introducido precisamente por autores interesados en la filosofía de la ciencia como por ejemplo I. Hacking hacia el año 1975) a Derrida, desde Gadamer a Habermas.

Los nombres y las posiciones teóricas de estos filósofos aparecen frecuentemente ahora ya, en los textos de los principales exponentes del debate epistemológico —o post-epistemológico, como quieren algunos— abierto por la obra de Kuhn y desarrollado y radicalizado con las intervenciones de Lakatos y sobre todo de Feyerabend. Hemos mencionado a J. Hacking, que en sus obras principales *(The Emergence of Probability* de 1975 y *Representing and Intervening* de 1983; esta última traducida al italiano con el título *Conoscere e sperimentare,* Roma-Barí, 1987) abandona una filosofía de la ciencia tradicionalemente basada en la problemática del conocimiento representativo y propone poner el acento sobre la intervención de la ciencia en la realidad, remitiéndose a la inspiración baconiana y a las sugerencias del pragmatismo. Podemos mencionar a Mary Hesse, fuertemente interesada en la historia y en la sociología de la ciencia y en lo que habían descuidado los historiadores como «no científico»: tanto en la obra *The Structure of Scientific Inference* de 1974, como, sobre todo, en la posterior colección de ensayos *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* de 1980, subraya la importancia que, para el desarrollo de la ciencia, han tenido las metáforas, las analogías, la imaginación; y sus puntos de referencia teórica no son sólo Toulmin, Kuhn, Feyerabend y Quine, sino tambine Habermas y Gadamer.

El filón hermenéutico, entre los demás importantes elementos teóricos europeo-continentales, es quizás el más presente: el mismo Kuhn comenzó en los años sesenta a utilizar términos y conceptos de dicho filón (en el prefacio a *La tensione essenziale,* 1977, cit., p. xv, confiesa que el término «hermenéutica» le era desconocido cinco años antes).

En particular, este filón, junto a la recuperación de temas pragmatísticos, de las teorías de Kuhn, del último Wittgenstein y del segundo Heidegger, desempeña un rol decisivo en la obra más importante de R. Rorty,

de 1979, *La filosofía e lo specchio della natura* (trad, ital., Milán, 1986). En esta obra, que es sin duda la más discutida en la cultura filosófica angloamericana de los últimos años, la crítica a la epistemología es de tipo abiertamente disolvente. Rorty ve y juzga la tradición analítica de este siglo como la última manifestación de una tradición epistemológica «fundacionalística» instaurada por Descartes, Locke y Kant (los fundamentos eran la mente, la razón, «reflejadoras» de la realidad) y contrastada por una tradición antifundamentalista que tiene sus exponentes más conocidos en Hegel, Nietzsche, Bergson, James y Dewey y en los más recientes Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Kuhn, Derrida y Gadamer. Según Rorty la tradición analítica (inaugurada por Russell), junto con la fenomenológica (inaugurada por Husserl), ha intentado construir nuevos «fundamentos» para la teoría del conocimiento y de la ciencia, recurriendo sobre todo al lenguaje. Pero se había estancado tanto por agotamiento interior como por las críticas procedentes de la tradición.

Inspirándose en parte en Kuhn (pero invirtiendo la escala de valores en la valoración de la fase normal y de la revolucionaria), en parte en Gadamer, Rorty quita a la tradición epistemológica cualquier título privilegiado con respecto al presunto valor cognoscitivo de la ciencia. La ciencia, la filosofía, la poesía, la historia, y en último análisis todas las actividades intelectuales de la humanidad son consideradas por Rorty como «voces» distintas, cada una con su autonomía y con su radio de influencia, en la «conversión» global de la humanidad. Pero ninguna provista de privilegios particulares.

Rorty —como se verá de una manera menos sumaria en el capítulo sobre la filosofía analítica— da el adiós a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a al teoría del conocimiento, a la filosofía profesional en general, y se aventura por el camino de la post-filosofía, caracterizada por una amplia libertad y variedad de intereses y por la ausencia de pretensiones absolutas: un camino que conduce, como especificará en su última obra *Contingency, Irony, Solidarity* de 1989 (trad, ital., Roma-Bari, 1989), a una condición de «liberalismo irónico», esto es, a la condición típica del intelectual democrático en una sociedad avanzada en el plano económico, social y civil.

BIBLIOGRAFÍA

1024-1038. La literatura critica sobre las más recientes posturas epistemológicas es inmensa. La obra de mayor utilidad para poseer un cuadro de las diferentes posiciones y para una riquísima bibliografía —puesta al día por G. Giorello en 1975— son la colección de ensayos de I. Lakatos y A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza,* Milán, 1976 (la edición original es de 1970). Sobre las temáticas afrontadas por Kuhn que se extiende también a las ciencias sociales es ya clásica la colección de ensayos de G. Gutting, *Paradigms and Paradoxes,* Notre Dame, 1980. De importancia, sobre este mismo tema, lo es también el fascículo monográfico de la revista «The Monist» (60, oct. 1977), preparado bajo la supervisión de R. Rorty. Pueden verse entre

otros L. Laudan, *Progress and Its Problems,* Berkely, 1977; I. B. Cohen, *Revolution in Science,* Cambridge, Mass., 1984; R. S. Cohén (a cargo de), *Essays in Memory of I, Lakatos,* Dordrecht, 1976; M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science,* Brighton, 1980; G. Holton, *The Scientific Imagination,* Cambridge, 1978; J. Passmore, *Recent Philosophers,* Londres, 1985; J. Hacking, *Representing and Intervening,* Cambridge, 1983.

Ulteriores indicaciones directas o indirectas, en la literatura critica prevalentemente italiana, pueden encontrarse en los siguientes textos: D. Antiseri, *Popper. Epistemología e societa aperta,* Roma, 1972; A. Rossi (a cargo de), *Popper e la filosofía della scienza,* Florencia, 1975; F. Barone, Il *neopositivismo lógico,* Roma-Barí, 1977 y 1986; E. Agazzi (a cargo de), *llconcetto diprogresso nella scienza,* Milán, 1976; Id., *La filosofía della scienza in Italia nel Novecento,* Milán, 1986; del mismo Agazzi puede verse la revista por el fundada en 1978, «Epistemología»; G. Giorello (a cargo de), *L'immagine della scienza,* Milán, 1977; F. Coniglione, *La scienza impossiblle. Dal popperismo alla critica del racionalismo,* Bolonia, 1980; S. Natoli (a cargo de), *La scienza e la critica del linguaggio,* Venecia, 1980; C. Howson (a cargo de), *Critica della ragione scientiflca,* Milán, 1981; M. Alcaro, *La crociata antiempiristica,* Milán, 1981; M. Pera-J. Pitt (a cargo de), *I mondi del progresso. Teorie e episodi della razionalita scienlifica,* Milán, 1985; M. Píattelli Palmarini (a cargo de), *Livelli di realilá,* Milán, 1984; G. Radnitzky-G. Andersson (a cargo de), *Progresso e razionalita della scienza,* Roma, 1984; I. Hacking (a cargo de), *Rivoluzioni scintifiche,* Roma, 1985; M. Massafra-F. Minazzi (a cargo de), *Il problema delle scienza nella realta contemporánea,* Milán, 1985; P. Rossi, I *ragni e le formiche,* Bolonia, 1986; G. Barbieri-P. Vidali (a cargo de), *La ragione possibili,* Milán, 1988; R. Egidi (a cargo de), *La svolta relativistlca nell'epistemologia contemporanea,* Milán, 1988; S. Poggi-M. Mugnai (a cargo de), *Tradizioni filosofiche e mutamenti scientifici,* Bolonia, 1990.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK. DESARROLLOS DE LA ÉTICA

de Franco Restaino

1039. AÑOS SETENTA: LA FILOSOFÍA POLÍTICA SE RENUEVA.

La obra de J. Rawls de 1971, *Una teoría de la justicia,* ha reabierto el debate de la filosofía política en el área angloamericana y ha representado un giro radical en este ámbito de problemáticas. Su efecto es parangonable al producido, en la filosofía de la ciencia, por la obra de Kuhn de 1962 *La estructura de las revoluciones científicas.* Después de la publicación de la obra de Rawls, en efecto, ha cambiado el horizonte teórico dentro del cual el debate entre filósofos de la política se ha vuelto a encender de un modo vivaz y con aportaciones de gran relieve: en particular las de R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* de 1974, y de R. Dworkin, *I diritti presi sul serio,* de 1977, que constituyen respuestas a Rawls y propuestas radicalmente diferentes respecto a los problemas clave afrontados por Rawls.

Este debate ha correspondido y ha afectado casi exclusivamente al área angloamericana por razones bien precisas. Esta área, a diferencia de la europea-continental, había permanecido inmune, en nuestro siglo, a la influencia del marxismo, tanto en su forma originaria como en la forma que le dieron el leninismo y sus derivaciones. La tradición de filosofía política que había predominado había sido la liberal, sobre todo en la versión utilitarística que, iniciada por Hulme y por Bentham, había encontrado su exposición clásica en el ensayo de J. S. Mill *On Liberty,* de 1859. B. Russell en Gran Bretaña y J. Dewey en los Estados Unidos, habían dado a esta tradición una impronta muy democrática en el período comprendido entre las dos guerras. Después de la segunda guerra mundial una nueva versión del liberalismo había sido propuesta de forma militante y antitotalitaria por K. Popper en la afortunadísima y muy influyente obra de 1945 *La sociedad abierta y sus enemigos,* que se resentía de la inminente "guerra fría" entre el Occidente liberal (el "mundo liberal") y el Oriente hegemonizado por el pseudosocialismo de la Unión Soviética. En los años cincuenta y sesenta, siempre en el área angloamericana, el clima de la guerra fría se va agotando poco a poco y la tradición teórica liberal se reafirma en formas más serenas y con perspectivas políticas diferenciadas: desde el liberalismo conservador de F. A. Hayek o de M. Oakeshott al más democrático de H. Hart, I. Berlín y otros.

En los mismos decenios la situación se desarrollaba de manera diferente en la Europa continental. Aquí el problema clave, en filosofía política, estaba representado por la tradición marxista, que en los años diez y veinte había sido diversamente enriquecida con contribuciones teóricas significativas sobre todo en el área centro-europea: desde R. Luxemburg a G. Lukács, de E. Bloch a K. Korsch, de Lenin hasta —en los años treinta— Gramsci y los teóricos frankfurteses (Horkheimer, Adorno y Marcuse) y sus amigos (Benjamin). La línea vencedora había sido la leninista, a cuya sombra creció y se constituyó como doctrina oficial de un Estado y de un movimiento comunista internacional la ortidoxia marxista-leninista que sofocó cualquier intento de replanteamiento crítico. Entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta resurge en la Europa continental, fuera del área soviética, todo aquello que había sido sofocado en los decenios anteriores. Reaparecen o aparecen por primera vez en algunas áreas los autores que hemos mencionado. Es la época dorada del llamado «marxismo occidental», con el cual dialogan sea la tradición liberal, sean distintas fes religiosas y filosóficas hasta entonces muy críticas con el marxismo: el punto más significativo de la nueva fortuna del marxismo está representado por la *Crítica de la razón dialéctica* de J. P. Sartre de 1960, el cual afirma solemnemente que le marxismo es «la filosofía de nuestro tiempo» dentro del cual el mismo existencialismo se piensa y se sitúa.

En los años sesenta se someten a discusión, en formas a veces radicales, las tradiciones teóricas políticas dominantes en el área angloamericana y en la europeo-continental. En el área angloamericana son sobre todo los movimientos por los derechos civiles, vinculados a las minorías de color, los que organizan la oposición a la intervención estadounidense en el Vietnam, y después los movimientos para la liberación de las mujeres, que atacan «desde la izquierda» el «sistema» liberal y las teorías que lo defienden; ataques de derecha provienen de los sectores que juzgan aquel sistema demasiado tolerante y permisivo hacia las jóvenes generaciones, las minorías, los drogadictos, etc. En el área europeo-continental toda la tradición marxista, tanto la ortodoxa en el poder como la heterodoxa en la oposición en los países «occidentales» (el marxismo occidental), se somete también a discusión. También aquí son sobre todo las jóvenes generaciones politizadas las que buscan nuevas vías de imaginación e inventiva teórica y de organización, fuera de las ofrecidas sea por la tradición marxista sea por la liberal. Inicialmente influidos por algunas posiciones teóricas heterodoxas (Marcuse y Mao), las abandonan también en el curso de pocos años, dispersándose en muchas direcciones prácticas y teóricas que nada tienen que ver con la tradición marxista. A parte del breve pero ruidoso episodio de los «nouveaux philosophes», el Foucault de los años sesenta (microfísica del poder y consiguiente microfísica de la opo-

sición) puede mejor que nadie ejemplarizar en el plano teórico el anti y el post-marxismo de la Europa continental.

Sobre este fondo, práctico y teórico, se sitúa la recuperación del debate filosófico sobre problemáticas políticas iniciado en el área angloamericana en los años sesenta y con la obra de Rawls. Una recuperación que tiene un equivalente europeo, pero con características diversas, en el sentido de que el político es solamente uno de los aspectos de un pensamiento filosófico más complejo, en las propuestas teóricas avanzadas en aquellos mismos años por J. Habermas. Del mismo modo que Rawls, en efecto, se propone defender la tradición liberal dándole un nuevo fundamento (contractualístico y ya no utilitarístico), también Habermas se propone defender el marxismo enriqueciéndolo con nuevas aportaciones teóricas y dándole, de algún modo, un nuevo fundamento. Los respectivos puntos de llegada (una teoría contractualística de la justicia en Rawls, una teoría de la acción comunicativa en Habermas) señalan una paralela distanciación de la formas habituales de las respectivas tradiciones de pertenencia.

En este capitulo no nos ocuparemos de Habermas, cuyo pensamiento no es reducible sólo a la filosofía política. Nos ocuparemos de Rawls y de Nozick, sobre todo, en cuanto son los protagonistas principales del debate de filosofía política que en estos últimos años ha llevado nuevamente a un primer plano un ámbito problemático anteriormente marginado y frecuentado únicamente por «adictos a los trabajos». Las obras de estos protagonistas son ya un patrimonio común no sólo de los filósofos políticos, sino de los filósofos de la moral, del derecho, de la economía y de varias ciencias humanas. Quien se ocupa de filosofía hoy no puede ignorar las contribuciones teóricas de estos pensadores, que han superado los límites de su disciplina y los han «traspasado» hasta la filosofía sin adjetivos.

1040. RAWLS: UNA TEORÍA CONTRACTUALÍSTICA DE LA JUSTICIA.

JOHN RAWLS (1921) es el autor de un solo gran libro, *Una teoría de la justicia* de 1971, precedido y seguido de pocos pero importantes artículos que preparan la obra o que especifican algunos de sus temas. Entre estos artículos recordamos *Justice as Fairness* de 1958, *The Sense of Justice* de 1963, *Distributive Justice* de 1967, *Kantian Constructivism in Moral Theory* de 1980 y *Social Unity and Primary Goods* de 1982. Formado en Princeton, depués de haber pasado por Oxford se trasladó definitivamente a Harward en 1962, y en aquella prestigiosa universidad impartió clases teniendo como colega a su principal antagonista en el plano teórico, R. Nozick.

Su libro, se ha dicho, ha abierto una nueva época en la filosofía política y, en el ámbito de la filosofía profesional, ha señalado el fin de la influencia del positivismo lógico y de la filosofía del lenguaje ordinario en el campo disciplinar. En este sentido, como alternativa a la filosofía analítica dominante en sus dos tendencias, ha desempeñado un rol parecido al de la obra de Kuhn en la filosofía de la ciencia.

Más en general, en el plano propiamente filosófico, su teoría se propone explícitamente como alternativa a la tradición utilitarista dominante en sus diversas formas desde hace más de un siglo en el área angloamericana. A la línea utilitarística inspirada en Hume, Bentham y Mill, contrapone la contractualística inspirada en Locke, Rousseau y sobre todo Kant: «La teoría resultante tiene una naturaleza profundamente kantiana» *(Una teoria della giustizia,* trad, ital., Milán, 1983, p. 14). Como veremos, la inspiración kantiana será repetidamente subrayada en el curso de la obra, cuyas tesis, afirma con espíritu de modestia su autor, no tienen pretensión de originaliodad, siendo —las principales— «clásicas y bien conocidas».

El objetivo general de la teoría es delinear la imagen "justificada" de una sociedad bien regulada que armoniza de manera equilibrada y aceptable universalemente los dos aspectos clave de toda sociedad: libertad (esfera perteneciente a los derechos de los individuos) y justicia (esfera perteneciente a la distribución de los bienes en un cuadro interindividual, social).

1041. RAWLS: POSICIÓN ORIGINARIA, VELO DE IGNORANCIA, EQUIDAD.

Como se ha podido constatar por el título de la obra de 1971 y por algunos importantes artículos, el tema de la justicia aparece enseguida como el preeminente en la elaboración teórica de Rawls, aunque, como se verá, se insistirá repetidamente en la prioridad del principio de libertad en el curso de aquella elaboración.

La justicia, para Rawls, «es el primer requisito de las instituciones sociales, así como la verdad lo es para los sistemas de pensamiento. Igual que una teoría debe ser abandonada o corregida si no es verdadera, también leyes e instituciones deben ser reformadas o abolidas si resultan injustas. Sobre la verdad y sobre la justicia, que constituyen «las virtudes principales de las actividades humanas», los compromisos no son posibles. La justici, además, garantiza la libertad de los individuos, de la cual Rawls en el inicio de la obra afirma la individualidad y por lo tanto la prioridad: «Toda persona posee una inviolabilidad basada en la justicia sobre la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad en su totalidad puede prevalecer. Por estas razones la justicia niega que la pérdida de libertad

para alguien pueda ser justificada por beneficios mayores disfrutados por otros» *(Ib.,* p. 21). Tesis, como se ve claramente, opuesta a la utilitarística, respecto a la cual Rawls expresa de manera recurrente su rechazo y su crítica.

La libertad individual, por lo tanto, constituye una especie de «absoluto» en una sociedad justa, que si efectivamente es tal, garantiza esta prioridad. El interés político principal de Rawls, por lo tanto, está dirigido a establecer el origen, la justificación y los aspectos esenciales de una sociedad justa. Rawls advierte enseguida que no pretende ocuparse de una sociedad determinada sino de la «estructura fundamental de la sociedad», o más exactamente del «modo en que las mayores instituciones sociales distribuyen los deberes y derechos fundamentales y determinan la subdivisión de los beneficios de la cooperación social» *(Ib.,* p. 24).

El procedimiento seguido por Rawls en la búsqueda de soluciones a este problema se inspira explícitamente en las teorías contractualísticas de Locke, Rouseau y Kant (se excluye motivadamente la de Hobbes), de las cuales, sin embargo, se separa en cuanto no presupone, en el origen del contrato, un simple «estado de naturaleza» (a esto, en cambio, recurrirá, como veremos, su adversario Nozick). Rawls pide al lector que imagine una situación inicial, o «posición originaria», caracterizada de manera muy precisa y circunstanciada por dos aspectos necesarios y suficientes para la determinación del "contrato": «velo de ignorancia» y «equidad».

Cada vez que habla de situación inicial o posición originaria Rawls advirte que no se trata de un estado de cosas que se verifica realmente sino de una situación hipotética, correspondiente al estado de naturaleza de los contractualistas, entre los cuales, los más conscientes —especialmente Kant—, sabían bien que se trataba de una ficción teórica. En la posición originaria las partes, es decir, los individuos, están en condicones de igualdad, y por lo tanto se encuentran en una situación de «equidad»; la igualdad, y por lo tanto la equidad, son el fruto de otra condición, que Rawls, de un modo eficaz, define como «velo de ignorancia». Es ésta condición por la cual las partes en la posición originaria tienen presentes solamente conceptos e intereses y valores generales, mientras que sufren de una especie de amnesia respecto a todo aquello que pueda referirse a hechos e intereses personales. A causa de un velo de ignorancia ninguno de los individuos en la posición originaria «conoce su puesto en la sociedad, su posición de clase o su status social, la parte que la fortuna le asigna en la subdivisión de las dotes naturales, su inteligencia, fuerza, etc.». Las partes están presentes pues en condiciones idénticas, de igualdad, como «racionales» y «recíprocamente desinteresadas», indiferentes a los intereses personales propios o ajenos, por lo cual ninguna de ellas tiene ventaja o desventaja por el velo de ignorancia, que garantiza, en cambio, condiciones de «equidad».

En esta posición originaria, sobre cuya caracterización Rawls vuelve en diversos puntos de la obra, las partes se encuentran en la condición «equitativa» que les permite llegar a aquello que los contractualistas llaman «contrato» y que Raws llama «elección de los principios de justicia». Rawls define a menudo la justicia como equidad, pero los dos conceptos no coinciden: «Los principios de justicia se escogen bajo un velo de ignorancia», «son el resultado de un acuerdo o contratación equitativa», «están convenidos en una condición inicial equitativa» *(Ib.,* p. 28). Justicia como equidad significa por lo tanto que la justicia es fruto y resultado de una elección efectuada por individuos en condiciones de equidad.

Veremos dentro de poco cuáles son los principios de justicia —sobre los cuales se basa la entera teoría de Rawls— elegidos en condiciones de velo de ignorancia o de equidad en la posición originaria, que constituyen su premisa y su condición de nacimiento. Aquí nos interesa subrayar las motivaciones fisosóficas y éticas más profundas del concepto de posición originaria (con sus anejos de velo de ignorancia y equidad), tal como emergen en el curso de la obra, en particular referidas a la específica teoría de Kant.

Rawls refiere explícitamente a Kant la teoría de la generalidad y universalidad de los principios de justicia elegidos en la posición originaria, en cuanto las partes interesadas se encuentran en la condición definida, en la ética kantiana, como «autonomía», o sea de personas racionales, libres e iguales. Si no hubiera el velo de ignorancia, que pone entre paréntesis, hace olvidar, hechos e intereses personales, las personas en la posición originaria se encontrarían actuando en condiciones de heteronomía. Rawls hace propia la concepción kantiana que diferencia radicalmente entre autonomía y heteronomía en el terreno moral, y afirma que «la descripción de la posición originaria es un intento de interpretar esta concepción» *(Ib.,* p. 216). Un pasaje de esta misma página define con eficacia la relación Rawls-Kant sobre este punto clave de la teoría de la justicia: «Creo que Kant ha sostenido que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada posible de su naturaleza de ser racional libre e igual. Los principios básicos con los cuales actúa no son adoptados a causa de su posición social o de sus dotes naturales, o en función del particular tipo de sociedad en la cual vive, o de aquello que él quiere tener. Actuar en base a estos principios significaría actuar de manera heterónoma. El velo de ignorancia priva a la persona, en la posición originaria, de los conocimientos que la pondrían en condiciones de elegir principios heterónomos. Las partes llegan juntas a su elección, en cuanto personas racionales libres e iguales, conociendo solamente aquellas circunstancias que hacen surgir la necesidad de principios de justicia».

Rawls profundiza ulteriormente su unión con Kant cuando vincula la descripción de la posición originaria a la idea kantiana del «yo nouménico», es decir, de persona incondicionadamente libre y racional, y sugiere considerar aquella descripción suya «como el punto de vista desde el cual el yo nouménico ve el mundo»; aquella descripción, en efecto, «interpreta el punto de vista de los yo nouménicos sobre lo que significa ser racional, libre e igual» *(Ib.,* p. 219). Son personas «autónomas» por lo tanto, y no «heterónomas», las de la posición originaria; racionales, libres e iguales en el sentido kantiano pero también rouseauniano: «El objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rouseau de que libertad es actuar de acuerdo con la ley que nosotros mismos nos damos. Y esto conduce no tanto a una moralidad de mando austero, cuanto a una ética de mutuo respeto y de estima de sí» *(Ib.).*

La analogía entre la posición originaria y la autonomía moral de los yo nouménicos comporta, en fin, otra analogía, relativa al resultado de la «elección» que se efectúa en aquella posición por parte de los individuos racionales libres e iguales: se trata de los principios de justicia, los cuales, afirma Rawls, «son también imperativos categóricos en el sentido de Kant: En efecto, con imperativo categórico Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza de ser racional, libre e igual» *(Ib.,* p. 217), o sea a una persona en condición de «velo de ignorancia» y de «equidad». Faltando esta condición, no se trataría de imperativo categórico, sino de imperativo hipotético, es decir, de impulso a cumplir ciertas acciones para obtener ciertos fines particulares y no generales o universales.

El modelo teórico que constituye la base de la teoría de la justicia de Rawls parece, en este punto, completo. Descartada la tradición utilitarística (llevaría a imperativos hipotéticos y no categóricos) Rawls ha recuperado, rescatándola de lejanas áreas de confinamiento en las cuales había sido marginada desde hace dos siglos, la tradición contractualística en su punto más alto de profundización teórica, el representado por Kant. Sobre esta tradición ahora Rawls construye su original teoría de la justicia, pasando de la descripción de la posición originaria a la de la elección de los principios de justicia y de su articulación como fundamentos de la «estructura fundamental» de una sociedad bien regulada.

1042. RAWLS: LA ELECCIÓN DE LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA.

Rawls, como acabamos de ver, refiere claramente a Kant la caracterización «moral» de los individuos en la posición originaria y, por lo tanto, también la elección de los principios que estos individuos operan. Una elección que, en la obra de Rawls, habría aparecido más plausiblemente

motivada si estas referencias puntuales y explícitas a Kant hubieran sido propuestas cuando se habla de ellas por primera vez. Él insiste, en efecto, sobre las motivaciones "morales", en el sentido kantiano, de tal elección, que excluyen inmediatamente las motivaciones de tipo utilitarístico. Los principios de justicia, que se refieren a la estructura fundamental de la sociedad, son fruto de un acuerdo entre personas morales (racionales, libres e iguales) cuyo interés común «no es formar parte de una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino la aceptación de ciertos principios morales» *(Ib.,* p. 31). Sólo después de la aceptación de estos principios se podrá pasar a la fase "constituyente" que dará origen a la sociedad.

Rawls reconoce que el problema de la elección de los principios es «extremadamente complicado»; no obstante, considera que se pueden individuar, teniendo en cuenta las condiciones de la posición originaria (velo de ignorancia y equidad), dos direcciones de elección que llevarán a dos principios de justicia fundamentales: «El primero requiere la igualdad en la asignación de los derechos y de los deberes fundamentales, el segundo sostiene que las desigualdades económicas y sociales, como las de riqueza y poder, son justas sólo si producen beneficios compensatorios para cada uno, y en particular para los miembros menos favorecidos por la sociedad. Estos principios excluyen la posibilidad de justificar las instituciones en base al hecho de que los sacrificios de algunos son compensados por un mayor bien añadido. El hecho de que algunos tengan menos para que otros prosperen puede ser útil, pero no es justo» *(Ib.,* p. 30). Apenas hace falta subrayar, en estas últimas palabras, una ulterior distanciación del utilitarismo.

El primer principio, por lo tanto, apunta a la salvaguarda de las libertades individuales, que deben ser "iguales" para cada uno; el segundo tiene que ver con la distribución de los recursos, y en este caso Rawls considera como criterio y punto de referencia fundamental la condición de los «menos afortunados»: las desigualdades son admitidas, siempre que comporten alguna ventaja a estos últimos miembros de la sociedad (éste será uno de los conceptos más discutidos de la teoría de la justicia de Rawls).

Rawls se detiene de forma recurrente sobre este problema de los dos principios de justicia, que reformula en diferentes y cada vez menos aproximativas versiones en el curso de la obra. Aquello que subraya repetidamente es el hecho de que los individuos que eligen los dos principios no se mueven por intenciones particularísticas, sino por intenciones morales: no son empujados por lo tanto por motivaciones egoístas (pensar sólo en sí mismo) o utilitarísticas (pensar en la mayoría), sino por motivaciones morales "incondicionadas" al modo kantiano (pensar en la generalidad y universalidad, o sea, en la totalidad).

La primera formulación de los dos principios, sobre la base de dichas motivaciones morales, es pues la siguiente: «Primero: cada persona tiene un igual derecho a la más amplia libertad fundamental compatible con una libertad parecida para los otros. Segundo: las desigualdades sociales y económicas deben estar combinadas de modo que sean: a) razonablemente en beneficio de cada uno; b) ligadas a cargas y posiciones abiertas a todos» *(Ib.,* p. 66). La libertad fundamental de la cual habla el primer principio, y que debe ser compartida de manera igual por todos, se articula en las siguientes libertades: la política (derecho de voto, activo y pasivo), la de palabra y de reunión, la de conciencia y de pensamiento, la personal y de posesión de propiedades personales y, en fin, la libertad frente al arresto y la detención arbitrarios. Esta primera libertad, civil y política, es inviolable y prioritaria respecto a lo que se contempla en el segundo principio, que atañe a la distribución de la renta y de la riqueza por una parte, y la estructura de los organismos caracterizados por diferencias de autoridad y responsabilidad por otra. Las diferencias y desigualdades en la distribución de la renta no deben causar daño a nadie, porque en tal caso serían «injustas»; pero son admitidas si son una ventaja para todos, y en particular para los menos afortunados. Los cargos (autoridad, responsabilidad), en fin, deben estar abiertos a todos: debe haber, en este campo, igualdad de oportunidades. Todos los valores sociales (libertad, bienes, cargos) en una sociedad bien regulada, o sea fundada sobre los dos principios de justicia, «deben ser distribuidos de igual modo, a menos que una distribución desigual, de uno o de todos estos valores, no sea en beneficio de cada uno. La injusticia, por lo tanto, coincide simplemente con las desigualdades que no son beneficio de todos» *(Ib,* p. 67).

De este modo Rawls ha definido en los términos más generales una sociedad en la cual domina la justicia y una sociedad en la cual domina la injusticia. A estas caracterizaciones muy generales siguen en el texto numerosas ejemplarizaciones, especificaciones y precisiones, desarrolladas de manera minuciosa pero siempre clara. En el plano más propiamente teórico el interés mayor del autor se dirige al segundo de los dos principios, que es profundizado y articulado siguiendo las posibles aplicaciones en el ámbito de una sociedad justa. En el centro de las reflexiones de Rawls sobre este principio está el problema, como se ha mencionado anteriormente, de los «menos aventajados», o sea de cómo la sociedad justa debe "tratar" a sus miembros menos favorecidos.

Rawls se da cuenta de la dificultad de definir, en el ámbito de una sociedad, el «grupo menos favorecido», y de la imposibilidad de evitar «una cierta arbitrariedad» al definirlo. Menos favorecidos son aquellos que se encuentran en condiciones económicas precarias, pero también aquellos que por razones naturales no dependientes de la sociedad, se

hallan menos aventajados respecto a la media. En ambos casos, las desventajas que caracterizan a tales individuos son «inmerecidas» y requieren, según Rawls, una «reparación». Rawls eleva además al status de «principio» la obligación de la sociedad de «reparar» las desventajas sociales, económicas o naturales que definen al grupo menos favorecido. No es calificable como justo o injusto el hecho de que existan individuos menos favorecidos dentro de la sociedad; se lo puede calificar, en cambio, como un «hecho natural». «Aquello que es justo o injusto es el modo en que las instituciones tratan estos hechos. Las sociedades aristocráticas o de castas hacen de estos hechos contingentes la base adscriptiva sobre la cual se asigna la pertenencia a una clase social más o menos cerrada y privilegiada» *(Ib.,* p. 99). El principio de reparación, que debe caracterizar una sociedad justa, afirma en cambio «que si se quiere tratar igualmente a todas las personas, y si se quiere asegurar a todos una efectiva igualdad de oportunidades, la sociedad debe prestar mayor atención a aquellos que han nacido con menos dotes o en posiciones sociales menos favorables. La idea es la de reparar injusticias causadas, en dirección de la igualdad. Para obtener este objetivo se deberían emplear más recursos en la educación de los menos inteligentes que en la de los más dotados, por lo menos en un determinado período de la vida, el de los primeros años de escuela» *(Ib.,* p. 97).

Al principio de reparación que de todos modos representa «uno de los elementos de nuestra concepción de la justicia, se añade, con fines más amplios y siempre inclinados a garantizar la igualdad de oportunidades tanto en el presente como en el futuro, otro principio mucho más importante y esencial en una sociedad bien regulada: el principio de diferencia. Éste, en lugar de partir de la condición de los menos aventajados, parte de la de los más aventajados, y «requiere que las mayores expectativas de los más aventajados contribuyan a las perspectivas de los que lo son menos» *(Ib.,* p. 93). El principio de diferencia desempeña un rol central en la realización del segundo principio de justicia: implica y utiliza el principio de reparación, que es de una única dirección (remediar las ofensas inmerecidas de los menos aventajados), y «expresa una condición de reciprocidad. Es un principio de beneficio recíproco» *(Ib.,* p. 99). Es igualitario, tiende a un equilibrio proyectado hacia el futuro, parte del presupuesto, esencial en una sociedad bien regulada, de que «el bienestar de cada uno depende de un esquema de cooperación social, a falta del cual nadie podría tener una existencia satisfactoria» *(Ib.).*

Sobre este principio de diferencia, que más adelante vinculará a la regla del maximin, Rawls escribe páginas muy refinadas tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista ético. Refiriéndose a los principios de la revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, observa cómo el último de estos principios ha sido normalmente

descuidado y ha «tenido siempre un rol secundario en la teoría de la democracia». Pues bien, el principio de diferencia puede dar, finalmente, una interpretación satisfactoria y un apoyo teórico y práctico precisamente al principio de fraternidad, convirtiéndolo en un elemento esencial de una teoría democrática de la sociedad justa. Encuentra su ejemplarización «natural» en el ámbito de la vida de una familia bien regulada y es extensible a toda la sociedad con efectos de equilibrio y de proyección en el futuro de la exigencias de igualdad que expresa: «El principio de diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad; o sea a la idea de no desear mayores ventajas, a menos que eso no sea en beneficio de aquellos que están menos bien. La familia, en términos ideales, pero a menudo también en la práctica, es uno de los lugares en los cuales el principio de maximizar la suma de las ventajas es rechazado. En general, los miembros de una familia no desean tener ventajas, a menos que ello promueva los intereses de los miembros restantes. Querer actuar según el principio de diferencia tiene exactamente las mismas consecuencias. Aquellos que se encuentran en las condiciones mejores desean obtener mayores beneficios solamente en el interior de un esquema en el cual eso es en beneficio de los menos afortunados» *(Ib.,* p. 101).

Llegado a este punto, Rawls puede conectar eficazmente su teoría de la justicia, en la interpretación democrática, a los tres principios de la revolución francesa: «Podemos asociar a las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad la interpretación democrática de los principios de justicia del modo siguiente: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad del primer principio unida a la igualdad de oportunidades equitativa, y la fraternidad al principio de diferencia. De este modo hemos encontrado un espacio para el concepto de fraternidad en el interior de la interpretación democrática de los dos princios» *(Ib.,* p. 102).

El principio de diferencia, como hemos mencionado más arriba, es vinculado por Rawls a la regla del maximin (abreviación de «máximum minimorum), sacada de las teorías de los juegos y de las teorías económicas: según dicha regla el objetivo óptimo, en determionados juegos o en determinadas transacciones económicas, es el de maximizar las ganancias mínimas (a la que corresponde la regla del minimax, que es la de minimizar las pérdidas máximas). Trasladada al ámbito de la teoría de la justicia, dicha regla se refiere a las relaciones entre los más desaventajados y los menos desaventajados, y hace que se considere el sistema social «desde el punto de vista del individuo representativo más desaventajado. Las desigualdades son permitidas cuando maximizan, o por lo menos contribuyen generalmente a mejorar, las espectativas a largo plazo del grupo menos afortunado de la sociedad» *(Ib.,* ps. 136-37).

A la regla del maximin se atienen, según Rawls, los individuos en la posición originaria cuando eligen los dos principios de justicia, que constituyen en efecto «la solución maximin al problema de la justicia social. Existe una analogía entre los dos principios y la regla del maximin para la elección en condiciones de incertidumbre» (Ib., p. 137). En efecto, en la posición originaria, dada la condición del velo originario, nadie sabe qué fin tendrá en la sociedad, esto es, si acabará entre los más aventajados o los menos aventajados. En esta incertidumbre de perspectivas la elección éticamente más justa (apuntar al beneficio de todos, no de uno mismo o de la mayor parte) coincide con la elección también económicamente y socialmente más equitativa, precisamente la de maximin, por lo cual los dos principios elegidos resultan ser, según esta regla, «una adecuada concepción mínima de la justicia en una situación de gran incertidumbre» *(Ib.,* p. 155).

También en esta ocasión Rawls rechaza el criterio utilitarístico como base posible de la elección y recurre explícitamente, para proporcionar ulteriores motivaciones morales, a la conocida doctrina kantiana según la cual se deben «tratar a los hombres como fines en sí y nunca como simples medios» *(Ib.,* p. 158). En efecto, no es la impersonalidad de la que hablan Hume y A. Smith, en su teoría del observador imparcial, lo que constituye el punto de vista de los individuos en la posición originaria, sino la imparcialidad, o sea la universalidad de la que habla Kant, el pensar en todos y no sólo en alguien on sí mismo: «El error de la doctrina utilitarista está en cambiar la imposibilidad por la imparcialidad» *(Ib.,* p. 116). Los dos principios de justicia, y los que están ligados a ellos (principio de diferencia, principio de reparación), son pues, insiste Rawls, el fruto de una elección ética de tipo kantiano.

1043. RAWLS: LOS PRINCIPIOS, LAS INSTITUCIONES, LOS INDIVIDUOS.

Rawls ahora ya ha determinado eficazmente las condiciones de partida para la constitución de una sociedad justa. Ha repetido diversas veces que no intenta estudiar una sociedad específica, ejemplificable, sino una sociedad justa: esto es, aquella que debería constituirse llevando a realización los dos principios de justicia elegidos en la posición originaria. El paso es, por lo tanto, de una condición predominantemente ética (elección de los dos principios) a una condición predominantemente política (elección de las instituciones conformes a los dos principios). Este paso se produce con la salida de los individuos de la posición originaria, con la eliminación del velo de ignorancia, y con el empeño en la construcción de formas institucionales que sean conformes a los dos principios de justicia.

Rawls considera que una democracia constitucional representa un procedimiento justo para poner en marcha el paso desde la posición originaria a la elaboración de las diversas formas institucionales necesarias para el funcionamiento de una sociedad justa: «Supongo que las partes, después de haber adoptado los principios de justicia en la posición originaria, pasan a una asamblea constituyente *[constitutional convention]*. En este momento, deben decidir sobre la justicia de las formas políticas y elegir una constitución; son, por así decir, delegados a esta asamblea. De acuerdo con los vínculos para los principios de justicia ya elegidos, las partes deben proponer un sistema para los poderes constitucionales de gobierno y para los derechos fundamentales de los ciudadanos. Es en esta fase cuando ellas valoran la justicia de los procedimientos para ocuparse de las diversas opiniones políticas. Puesto que ya hay un acuerdo sobre la concepción de la justicia apropiada, el velo de ignorancia es parcialmente levantado» *(Ib.,* p. 172).

Parcialmente levantado, precisa Rawls, en cuanto las partes conocen principios generales de la teoría social, hechos generales de su sociedad, pero no a los individuos ni las condiciones de hecho de sí mismos y de los demás. La tarea a la que ellos se enfrentan es la de «elegir la constitución justa más eficaz, o sea aquella que satisface los principios de justicia, y está proyectada del mejor modo posible para conducir a una legislación justa y eficaz» *(Ib.).*

¿Cuál es, según Rawls, el procedimiento que permite afrontar de un modo justo dicha tarea? La respuesta a esta pregunta la da la tesis según la cual al primer principio de justicia (relativo a las libertades fundamentales) le corresponde la verdadera fase constituyente, mientras que al segundo principio (relativo a la distribución de los recursos y a la garantía de la igualdad de oportunidades para los cargos y cosas parecidas) le corresponde la fase legislativa. Estas dos fases corresponden, en el orden de prioridad de su operar, al orden de prioridad entre los dos principios de justicia, por lo cual «la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo se refleja en la prioridad de una asamblea constituyente respecto al estadio legislativo» *(Ib.,* p. 174).

Rawls indica pues las tareas específicas, por más que de carácter muy general, de las dos fases constitutivas de una sociedad justa: «El primer principio de igual libertad es el standard primario para la asamblea constituyente. Sus requisitos principales son que los derechos fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y de pensamiento estén protegidos, y que el proceso político en su totalidad sea un procedimiento justo. La constitución establece pues un *status* estable común de igual ciudadanía y realiza la justicia política. El segundo principio entra en juego en el estadio legislativo. Requiere que las políticas sociales y económicas acaben en la maximización de las expectativas a largo plazo de los me-

nos aventajados, en condición de una igualdad de oportunidades equitativa, y a condición de que se mantengan las libertades iguales. En este momento interviene el entero campo de los hechos generales económicos y sociales» *(Ib.).* Rawls añade todavía un último estadio, posterior al legislativo y dependiente de éste, pero que tiene una función puramente aplicativa de cuanto ha deliberado el legislativo: es el estadio «de la aplicación, por parte de jueces y administradores, de las normas a los casos particulares, y de su respeto, en general, por parte de los ciudadanos. En este estadio, cada uno tiene pleno acceso a todos los hechos» *(Ib.).* Es decir, en este punto, cae completamente el velo de ignorancia.

Rawls precisa que el esquema del paso de los dos principios de justicia a las fases constituyente y legislativa, es un esquema teórico y no «una descripción de cómo funcionan realmente las asambleas constituyentes y las legislativas» *(Ib.,* p. 175). Dicho paso señala «una serie de puntos de vista» a los que deberían conformarse individuos racionales libres e iguales en la construcción de una sociedad justa después de haber salido de la posición originaria con la elección de los dos principios de justicia.

Rawls procede pues a «especificar» los puntos de vista relativos a los dos principios y a las fases que les corresponden, la constituyente y la legislativa. En la primera se detiene en particular sobre el concepto de libertad, en su teoría, como sabemos, tiene una prioridad absoluta sobre la que se remite de modo recurrente.

La libertad se articula en las libertades de conciencia y en la política, en los principios de tolerancia y en el «gobierno de la ley», tiene prioridad sobre la justicia y «sólo puede limitarse en nombre de la libertad misma» en dos casos que Rawls indica y después precisa de manera minuciosa: «Las libertades fundamentales pueden ser más o menos extensas aun siendo iguales, o bien desiguales. Si la libertad es menos extensa, el ciudadano representativo debe asegurarse de que esto es, en resumidas cuentas, una ganancia para su libertad; y si la libertad es desigual, la libertad de aquellos que tienen menos debe ser asegurada de un modo mejor. En ambos casos, la justificación procede en referencia al entero sistema de las libertades iguales» *(Ib.,* p. 210). Rawls pone como ejemplo del primer caso la esclavitud y la servidumbre, que históricamente han desempeñado un papel positivo, y han resultado aceptables, sólo por el hecho de que mejoraban una praxis precedente peor (los prisioneros, al final de una batalla o de una guerra, eran ejecutados); no son admisibles «mediante la apelación cuando se hacen hereditarios «mediante la apelación a las limitaciones naturales o históricas» *(Ib.,* p. 213).

Para la segunda fase, la legislativa, que tiene como objeto específico la justicia económica y social, Rawls sostiene que esta última, en la consideración del legislador, debe tener la «prioridad respecto a la eficiencia» *(Ib.,* p. 223). Lo cual significa que la fase legislativa debe tener pre-

senté siempre el principio de diferencia (y la regla del maximin) de manera que cualquier medida económica y social tenga como punto de referencia y com objetivo la mejora de las condiciones de los menos aventajados.

En el ámbito de esta temática Rawls dedica algunas páginas de gran interés al problema de la relación entre generaciones, o sea a la proyección económica, social y cultural que debe tener cuenta del futuro. Es el problema «de cómo se divide entre las generaciones el peso de la acumulación del capital y del aumento de los standard de civilización y de cultura» *(Ib.,* p. 243 y sg.). Reconoce que no hay una solución unívoca a este problema; pero considera que una asamblea legislativa que se orienta según el principio de justicia puede dar respuestas satisfactorias. Hay que buscarlas en una inspiración ética, y no sólo económica. En efecto, desde el punto de vista económico el problema no parece soluble, en el sentido de que las generaciones pasadas han "ahorrado" para las presentes, y las presentes ahorran para las futuras, y por lo tanto quien viene después recibe mayores ventajas que quien ha venido antes («También Kant —observa Rawls en la p. 246— encontraba desconcertante que las generaciones anteriores tuvieran que llevar su peso sólo en interés de las sucesivas, y que solamente la última deba gozar de la buena suerte de vivir en el edificio ya terminado»). Rawls trata de que sea menos «desconcertante» esta relación entre generaciones, que por lo demás es un hecho «natural» frente al cual no podemos hacer nada: «Nosotros podemos hacer algo para los descendientes, pero ellos no pueden hacer nada para nosotros. La situación no puede cambiarse y por lo tanto no se plantea cuestión alguna de justicia» *(Ib.,* ps. 246-47). Pero la situación resulta aceptable y no desconcertante si se consideran las relaciones entre generaciones «como una representación, por ejemplo, de líneas de familia, con vínculos de sentimiento entre generaciones sucesivas»; en este caso el recurso al ejemplo de la familia lleva —como había sucedido en el principio de la fraternidad— a la esfera ética, la pre-política y por lo tanto pre-económica, por lo cual «los criterios para la justicia entre generaciones son los que se escogerían en la posición originaria» *(Ib.,* p. 247).

Rawls considera que en este momento ya ha completado su teoría de la justicia en lo que se refiere al paso y la relación entre los dos principios de justicia elegidos en la posición originaria y la creación de las instituciones de una sociedad justa. Puede pues reformular de manera más o menos rica los dos principios y llegar a una concisa «acepción general» que reza así: «Todos los bienes sociales —libertad y oportunidad, renta y riqueza, y las bases para el respeto de sí— deben ser distribuidos de manera igual, a menos que una distribución desigual de uno o más de estos bienes no redunden en beneficio de los menos aventajados» *(Ib.,* páginas 255-56).

Un capítulo de la obra se dedica a la relación entre instituciones e individuos, respecto a los cuales Rawls elabora un minucioso pero claro tratamiento de los deberes y de las obligaciones. Viviendo en una sociedad democrática muy articulada y teniendo a las espaldas la experiencia de los años sesenta caracterizada por los grandes movimientos de los estudiantes, de las minorías de color y de las mujeres en pro de los derechos civiles y contra determinadas iniciativas estatales (intervención en Vietnam, en particular), Rawls es muy sensible a los problemas de la desovediencia civil, de la objeción de conciencia, del respeto mayor o menor a las leyes injustas. A estos problemas dedica muchas páginas y las soluciones propuestas se orientan en el sentido de la garantía de los derechos civiles más avanzados, que son «justificados» en el ámbito de una sociedad caracterizada por un régimen democrático «casi justo» *(Ib.,* p. 279 y siguientes).

En la tercera y última parte de la obra, que contiene la tercera y última parte de la teoría de la justicia (las dos primeras se habían referido respectivamente a la elección de los principios de justicia en la posición originaria y su «aplicación» en la constitución de una sociedad justa), Rawls afronta el problema de los fines que una sociedad justa debe favorecer y permitir realizar. Tales fines se localizan en la bondad entendida como racionalidad y en el sentimiento de justicia que haga sentir que esta última es un bien. No se trata de fines abstractos, independientes del vivir social, sino de fines que tienen su nacimiento y justificación en el ámbito de una sociedad de las características anteriormente ilustradas.

En cuanto a la bondad o al bien, Rawls liga este concepto al de individuo racional igual y libre que se presume exista en la sociedad justa. El bien, para una persona de este tipo, es «la realización plena de un plan racional de vida» elegido y elaborado de manera libre y «autónoma», en el ámbito de las posibilidades ofrecidas por el ambiente social *(Ib.,* p. 356). Para aclarar y precisar este concepto de «plano racional de vida» Rawls se inspira explícitamente en aquello que llama el «principio aristotélico», sacado de la *Ética Nicomaquea,* según el cual los seres humanos aman y prefieren las actividades racionales: «En igualdad de condiciones, los seres humanos encuentran placer en efercitar sus capacidades efectivas (sus dotes innatas o adquiridas), y su placer aumenta a medida que la capacidad se realiza o crece su complejidad. La idea intuitiva que aquí se expone es que los seres humanos experimentan mayor placer en hacer una cosa cuando aumenta su competencia en hacerla, y de dos actividades que desempeñan igualmente bien prefieren la que garantiza un más amplio repertorio de distinciones más sutiles y complejas. El ajedrez, por ejemplo, es un juego más complejo y refinado que las damas, y el álgebra es más complicado que la aritmética elemental. Por lo tanto, el principio afirma que una persona que conoce ambas ac-

tividades prefiere generalmente jugar al ajedrez que a las damas, y que estudiará álgebra antes que aritmética» *(Ib., p.* 351). Este principio según Rawls es verdadero, corresponde a nuestras constumbres y preferencias, y es sotenido en una sociedad justa.

En cuanto al sentimiento de justicia, también nace en la sociead, y no de repente. Rawls rechaza tanto las explicaciones utilitarísticas y empirísticas como las racionalísticas e intuicionísticas del sentido de justicia, y propone una explicación que podríamos definir como histórico-social. El sentimiento de justicia, según Rawls, nace y se desarrolla pasando por tres fases principales: la experiencia de la familia, la de las asociaciones, y, en fin, la de la sociedad. La experiencia de la familia produce una "moralidad autoritaria" (el adjetivo no tiene connotaciones negativas) en el sentido de que un niño es llevado naturalmente a considerar a los padres como «autoridades» a cuyas máximas considera «justo» obedecer. Esto lo hace porque ama a los padres, a quienes considera «autoridades legítimas» («el niño llega a amar a sus padres solamente si antes ellos demuestran amarlo», *Ib.,* p. 380). La experiencia de vida asociativa para el chico que sale de la familia (en la escuela, en el vecindario) produce a su vez una «moralidad asociativa» para la cual no hay ya máximas a las que obedecer aunque no se comprendan sino como «standard morales apropiados al papel del individuo en el interior de las distintas asociaciones a las que pertenece» *(Ib.,* p. 383). En fin, la experiencia plena de la sociedad lleva a aquella que Rawls llama la «moralidad de los principios», o sea a la práctica y al conocimiento, seguidos por la aceptación y por la defensa, de los principios de justicia que regulan la sociedad. Entre estos principios, repite aún Rawls, el primero —el de la libertad— es reconocido como el prioritario.

La conclusión de Rawls está empapada de optimismo sobre las posibilidades de una sociedad justa, democráticamente muy avanzada y articulada, y económicamente y socialmente desarrollada de modo que convierta en «natual» la preferencia absoluta por la libertad más que por ulteriores ventajas económicas y sociales. «Con el progreso de las condiciones de la civilización —escribe en la pg. 442—, el significado marginal, para nuestro bien, de ulteriores ventajas económicas y sociales disminuye en relación con el interés por la libertad, que llega a ser más fuerte a medida que se realizan más plenamente las condiciones para un ejercicio de las libertades iguales». Él precisa cuáles son estas condiciones, ofreciéndonos una imagen muy nítida de una sociedad democrática avanzada y económicamente y políticamente muy articulada: «En primer lugar, con el aumento del nivel general de la prosperidad (valorado por el índice de los bienes principales a los que pueden acceder los menos favorecidos) quedan por satisfacer mediante ulteriores progresos solamente las exigencias menos urgentes, por lo menos en la medida en la que las exi-

gencias de los hombres no son en gran parte creadas por las instituciones y por las formas sociales. Al mismo tiempo disminuyen los obstáculos para el ejercicio de las libertades iguales, y se afirma una creciente insistencia sobre el derecho a perseguir nuestros intereses espirituales y culturales. Crece la importancia de asegurar una vida ulterior libre en las diversas comunidades de intereses por medio de las cuales personas o grupos tratan de alcanzar, según modalidades de unión social compatibles con la libertad igual, los fines y la excelencia que persiguen. Además los hombres empiezan a aspirar a un cierto control sobre las leyes y las normas que regulan su asociación, sea tomando parte directamente por medio de representantes a los cuales están unidos por vínculos de cultura y de situación social» *(Ib.,* p. 442).

¿Es la imagen de una sociedad utopística, o de una sociedad posible? Rawls no se hace explícitamente esta pregunta, pero el sentido general de su teoría aparece como una respuesta que privilegia el carácter de posibilidad y no de utopía de la sociedad «justa» dibujada tan eficazmente en el fragmento mencionado. Es la sociedad que «podría» salir de las actuales sociedades democráticas aún no «justas» ni «casi justas», pero capaces, parece reconocer Rawls, de desarrollarse en el sentido de la sociedad justa de la cual su teoría ha delineado los contornos.

1044. NOZICK: LA TEORÍA DEL ESTADO MÍNIMO.

Ya hemos dicho que la obra de Rawls suscitó un amplio y profundo debate en el caul participaron —y aún participan—filósofos de la política, filósofos morales, filósofos del derecho, teóricos de la economía y estudiosos de las ciencias humanas. La variedad y riqueza del debate están documentadas en parte en una colección de ensayos titulada *Reading Rawls* aparecida en 1975 y reeditada varias veces (a cargo de N. Daniels, Oxford). Entre las reacciones a las teorías de Rawls la más importante e influyente, y también fuente de un amplio y profundo debate, ha sido la obra de su colega de Harvard ROBERT NOZICK *Anarquía, Estado y Utopía,* publicada en 1974. También en cuanto a Nozick ha aparecido una colección de ensayos, en 1981, titulados *Reading Nozick* (a cargo de J. Paúl), con varias reediciones, que documenta el amplio debate suscitado por sus teorías.

Nozick, en el pensamiento político reciente, constituye la alternativa explícita a Rawls. Críticos ambos de la tradición utilitarística dominante en el área angloamericana durante aproximadamente dos siglos, inspirándose ambos en las teorías del liberalismo clásico, recorrieron, sin embargo, vías divergentes que expresan intereses teóricos contrapuestos. Rawls, como hemos visto, parte de un compromiso ético de tipo kantia-

no y llega a delinear una sociedad «justa» que tiene en cuenta, en cada medida legislativa y constitucional, la totalidad de sus miembros, y en particular de los menos aventajados por razones naturales o económico-sociales. Nozick, en cambio, parte de la afirmación de los derechos individuales inalienables y llega a la delincación de aquello que llama «estado mínimo» o estado «guardián nocturno», con funciones y poderes limitadísimos y sobre todo sin fuerza coercitiva frente a los individuos (excepto en cuestiones relativas a la «seguridad»), los cuales no están obligados a interesarse, si no quieren hacerlo, por los miembros menos aventajados de la sociedad. Mientras la sociedad delineada por Rawls resulta fuertemente democrática, en el sentido común del término, la delineada por Nozick resulta fuertemente individualista, en el sentido de que los derechos de los individuos tienen prioridad absoluta frente a los de la sociedad en su conjunto.

Ambos, aún, tienen en común, con los teóricos contractualistas y en alternativa explícita a los utilitaristas, la hipótesis teórica inicial de un «estado de naturaleza» llamado así, siguiendo a Locke, por Nozick, mientras que Rawls, por su parte, considera esta condición inicial —hipotética, naturalmente— como una «asamblea» de kantianos (seres humanos racionales, libres e iguales) que opera una elección moral de principios de justicia (equivalente al contrato de los contractualistas); Nozick la considera, en cambio, como un lugar de anarquía del cual se sale no por consentimiento o contrato mutuos y racionalmente motivados, sino por obra misteriosa e inescrutable de «una mano invisible» (la referencia es al economista liberalista clásico, A. Smith); y se sale no para instaurar una sociedad y un estado articulados y extendidos, sino para instaurar un estado «mínimo», con funciones análogas a las de un «guardián nocturno».

Como se puede ver por estas indicaciones sumarias la distancia entre los dos filósofos de la política, que con todo parten de algunas premisas comunes, es verdaderamente grande, y ha llevado a considerarlos como los portavoces de dos versiones alternativas del liberalismo: un liberalismo «de izquierda» el de Rawls, un liberalismo «de derecha» el de Nozick.

Es preciso señalar que el mismo Nozick, al presentar su obra, reconoce ir contra corriente y chocar sin duda con las ideas y los sentimientos de la mayor parte de sus lectores y de sus amigos. Sin embargo, este efecto «provocador» no es producto de posiciones políticamente reaccionarias. Nozick quiere proponer un modelo teórico que en cierto modo enlaza con tradiciones y experiencias que de un modo marginal han estado presentes en la historia reciente de su país, pero que en los no tan recientes (antes del *New Deal)* rooselvetiano, para entendernos) no tenían en absoluto una presencia marginal. Se trata de las tradiciones y experiencias antiestatalistas e individualistas, que se formaron durante el si-

glo pasado tanto en la «práctica» de la conquista del Oeste o de la fundación de comunidades religiosas independientes, como en la «práctica» económica de los grandes aventureros que dieron origen a los grandes monopolios en los primeros decenios de nuestro siglo. Unas tradiciones y experiencias a veces también de signo opuesto (de izquierda y de derecha, para utilizar expresiones más comunes para nosotros) y lindantes con las posiciones extremas del anarquismo de los pobres y del antiestalinismo de los ricos.

Nozick enlaza de un modo original con temas y principios de dichas tradiciones y experiencias, que antes de él habían hallado expresión, aunque no de un modo tan «provocador» en algunos filósofos de la política que se oponían a los resultados del *Nuw Deal* y el *Welfare State* que le había seguido (piénsese, en particular, en F. A. Hayek, activo desde los años treinta hasta los años sesenta, y varias veces mencionado por Nozick con juicios positivos).

1045. NOZICK: NÍ ANARQUÍA NÍ ESTATAL1SMO: EL ESTADO MÍNIMO.

Nozick propone en forma lapidaria, en la introducción a *Anarquía, Estado y Utopía,* las premisas teóricas de las que parte su discurso filosófico y las conclusiones a las que llega. Nos parece útil mencionar estas breves afirmaciones suyas para después poder ilustrar de manera articulada su compleja teoría del estado mínimo y del «título válido» *(entitlement).*

Las premisas son las siguientes: «Los individuos tienen derechos; hay cosas que ninguna persona o ningún grupo de personas puede hacerles (sin violar sus derechos). Estos derechos son tan fuertes y de tal alcance, que suscitan el problema de qué pueden hacer el estado y sus funcionarios, si es que algo pueden hacer. ¿Qué espacio dejan al estado los derechos de los individuos?».

Las conclusiones son las siguientes: «que un estado mínimo, reducido estrictamente a las funciones de protección contra la fuerza, el hurto, el fraude de ejecución de los contratos, etc. está justificado; que cualquier estado más extenso violará el derecho de las personas a no estar obligadas a cumplir ciertas cosas, y está injustificado; y que el estado mínimo es deseable además de justo». Estas conclusiones, observa Nozick, comportan dos implicaciones dignas de atención: «El estado no puede utilizar su aparato coercitivo con el objeto de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros, o para prohibir a la gente actividades para su *propio* bien o para *su propia* protección» (trad, ital., Florencia, 1981, p. xii).

Las implicaciones y las conclusiones, como se puede ver, son claramente opuestas a las de Rawls, que había individuado en los miembros

menos aventajados de la sociedad y en la mejora de sus condiciones el criterio fundamental (una vez garantizadas las libertades de base) de cualquier actividad económica y social; y, por lo tanto, el enriquecimiento de los individuos solamente podía ser admitido si, por ejemplo, a través de una fuerte carga impositiva, podía mejorar aunque fuera en poco la condición de los menos aventajados. De este tipo de preocupación, como veremos, no hay ningún rastro en el liberalismo individualístico de Nozick.

Nozick parte de premisas individualísticas, y por lo tanto debe tomar en seria consideración las afirmaciones de los anarquistas, según las cuales cualquier tipo de estado (y por lo tanto también el «mínimo») violaría los derechos de los individuos. A este propósito, su tesis, contra los anarquistas, es «que el estado surgiría de la anarquía tal como está representado por el estado de naturaleza de Locke) incluso si nadie tuviera intención o propósito de hacerlo nacer, mediante un proceso que no debe violar necesariamente los derechos de las personas» *(Ib.,* p. xv). Por otra parte, sus conclusiones e implicaciones conexas contrastan con la realidad de hecho, que no presenta en ningún lugar —y quizás tiempo— aquel estado mínimo por él teorizado. Su teoría, entonces, recurrirá a la tradición utopística, de la cual, como sostendrá en la última parte de la obra, «se puede salvar la estrcutura del estado mínimo» *(Ib.,* p. xvi). Estas consideraciones, creemos, aclaran el significado, por otra parte hermético, del título de la obra, en el cual el estado se menciona en posición central e intermedia entre la anarquía y la utopía.

La hipótesis teórica utilizada por Nozick para dar un fundamento a su concepción del estado mínimo parte del concepto tradicional —del filón contractualista— de «estado de naturaleza». En el caso de Nozick, la «variante» de tal concepto utilizada explícitamente es la propuesta por Locke, con la diferencia de que, mientras Locke hace acabar el estado de naturaleza en un contrato que da origen al gobierno civil, Nozick rechaza la teoría del contrato, a la cual contrapone, como veremos, la de la «mano invisible». La hipótesis teórica general, según Nozick, debería tener como "fondo" una filosofía moral. De ésta, sin embargo, Nozick no se ocupa, al tratarse de «una tarea que podría durar toda una vida» *(Ib.,* p. 8). La *aplaza* «para otro momento».

Del mismo modo Rawls había advertido repetidamente que la hipótesis de la «posición originaria» era puramente abstracta y teórica, no histórica y realística, también Nozick advierte repetidamente que el modelo de «estado de naturaleza» al cual se refiere no debe ser pensado como una realidad que se verifica en algún momento histórico. El modelo sirve para expliar el nacimiento de un estado mínimo — también teórico; es útil «para nuestros fines explicativos, *por más que en realidad ningún estado ha nacido de este modelo*» *(Ib.,* p. 7). El carácter hipotético y puramente teórico del modelo, pues, no debe hacer rechazar este último,

puesto que «se aprende mucho advirtiendo el modo en que el estado podría haber nacido, aunque no haya nacido así» *(Ib.,* p. 8).

Del estado de naturaleza al estado mínimo el paso no es inmediato y no sucede, decíamos, por contrato, sino que pasa a través de algunas fases que, por obra de la "mano invisible", permiten llegar al estado mínimo sin violentar los derechos de los individuos. Dichas fases son la asociación privada de protección, la asociación dominante y el estado ultramínimo. Veamos ahora como funciona el modelo histórico-teórico propuesto por Nozick.

El punto de partida, como sabemos, es el estado de naturaleza como es definido y caracterizado por Locke. Los individuos, en aquella condición de anarquía natural, poseen una «libertad perfecta» de regular sus propias acciones, de disponer de bienes propios y de las propias personas, sin tener que pedir permiso a nadie y sin tener que depender *de* la voluntad de nadie; los límites —también naturales según Locke— de dicha libertad consisten en el necesario respeto a los iguales derechos de los demás; si se sobrepasan estos límites, cada cual tiene el derecho de defenderse a sí mismo contra los otros que hayan usurpado sus derechos, sea solicitando eventuales resarcimientos sea castigando a los transgresores y poniéndolos en situación de no transgredir.

Locke había señalado una serie de inconvenientes en esta situación de estado de naturaleza que hacían necesario un contrato que diera origen al estado civil. Nozick considera que los inconvenientes señalados por Locke no llevan necesariamente al contrato y al estado civil.

Los inconvenientes tienen que ver con la defensa de los propios derechos frente a los otros individuos que los amenazan o los atacan, y con la punición de los transgresores. Nozick considera que dentro del estado de naturaleza, es decir, sin pasar directamente a la fase del gobierno civil, es posible hipotetizar remedios a estos inconvenientes. Es cierto, en efecto, que «la aplicación privada y personal de los propios derechos (incluidos los derechos violados por una punición exagerada) lleva a disputas y a una serie sin fin de venganzas y de petición de indemnizaciones. Y no hay modos seguros de *allanar tal* disputa, de ponerle *fin* y de hacer que ambas partes sepan que ha terminado» *(Ib.,* p. 12), puesto que «en un estado de naturaleza una persona puede no tener el poder de hacer valer los propios derechos». Pero otros, observa Nozick, «pueden unirse a él en su defensa, respondiendo a su llamada». Es decir, los individuos pueden reagruparse para defenderse juntos contra los transgresores: «Grupos de individuos pueden formar asociaciones de mutua protección: todos responderán a la llamada de cualquier miembro en su defensa o para hacer valer sus derechos. La unión hace la fuerza» *(Ib.,* p. 13). De este modo nacen, sin violar los derechos de nadie (Nozick responde a las tesis anarquistas), aquellas que aquí son llamadas «asociaciones protectoras».

Las asociaciones protectoras presentan también inconvenientes, en particular ligados a la posibilidad de contrastes en su interior, cuando algunos de sus miembros afirman que otros miembros han violado sus derechos. En estos casos se plantea el problema de si es oportuno o necesario intervenir en la discusión o no. La no intervención llevaría a la crisis y al fin de la asociación protectora. Alguna forma de intervención, con procedimientos reconocidos y aceptados por todos los miembros, debe pues realizarse. Se crea así, en el interior de la asociación, una estructura articulada que prevé la presencia de algún organismo designado para dirimir las controversias en el interior de la asociación misma.

Un ulterior problema que haré pasar a una fase sucesiva, es el de la controversia entre miembros de la asociación *y* no-miembros, los caules pueden ser individuos independientes o miembros de otra asociación. Nozick propone diversas formas de «solución» de tal problema, que van desde la lucha entre las asociaciones protectoras existentes, al acuerdo. Puesto que no es pensable el recurso a arbitros externos neutrales, la salida de dicha variedad de relaciones entre las diversas asociaciones no puede ser más que la constitución de una asociación protectora dominante, que hará respetar, en un territorio bastante amplio, las reglas en su interior para todos sus miembros: reglas que se inclinan siempre a hacer respetar los derechos "naturales" de los individuos y a castigar a quien los viola. Estamos en la segunda fase, a la cual, según Nozick, se ha llegado no sobre la base de un contrato o de un proyecto, sino por diversas razones y no explicables más que recurriendo a la teoría de la «mano invisible»: «Las explicaciones de ciertos fenómenos, basadas en la mano invisible, producen pues mayor comprensión que la explicación de que los fenómenos son causados por un proyecto, objeto de las intenciones de la gente. Por eso no sorprende que sean más satisfactorios» *(Ib., p.* 21). El concepto de «mano invisible», equivalente a una versión laica de la teoría de la «providencia», fue introducido por el gran filósofo y economista A. Smith en *La riqueza de las naciones* de 1776, para explicar cómo los intereses económicos individuales se «armonizaron» manteniendo en pie la sociedad y no la demolieron en la ausencia de un "proyecto" común. Nozick hace un elenco de unas quince teorías —filosóficas, políticas, económicas— que de hecho, aún no diciéndolo, recurren a la teoría de la mano invisible.

La asociación protectora dominante en un territorio específico, ¿tiene ya los requisitos del estado mínimo? Y ¿cuáles son estos requisitos? Según la tradición que se remonta a Weber, observa Nozick, los requisitos de un estado cualquiera deben contemplar por lo menos el monopolio de la utilización de la fuerza en un área geográfica, monopolio incompatible con la aplicación privada de los derechos. Según Nozick, este requisito no es una condición suficiente para que se pueda hablar de es-

tado, puesto que existen organizaciones (mafia, Ku-Klux-Klan y otras) que deberían llamarse estado y en cambio no lo son. Nozick reconoce que «formular condiciones suficientes para la existencia de un estado se revela como una tarea difícil y confusa» *(Ib.,* p. 26). De todos modos se propone señalar estas condicones.

Las asociaciones protectoras garantizan la protección a sus miembros, como si hubieran pagado una «póliza» que da derecho a aquella protección. Las asociaciones protectoras tienen también el monopolio de la fuerza para garantizar aquella protección. Pero para que se pase a la condición de estado es necesario, por lo menos, otra condición: el anuncio público de que serán castigados todos aquellos que serán descubiertos habiendo hecho uso de la fuerza sin permiso o autorización explícitos por parte de quien ha sido delegado para mandar en la asociación. Cuando se habrá realizado esta condición se habrá llegado a aquello que Nozick llama "estado ultramínimo". Pero aún no estamos en el estado mínimo.

Nozick indica a continuación la diferencia entre estado ultramínimo y estado mínimo. El primero «proporciona servicios de protección y de aplicación de los derechos *solamente* a quien compra sus pólizas de protección y de aplicación de sus derechos»; el segundo, equivalente al "estado guardián nocturno", extiende la protección y la aplicación de los derechos también a quien no ha pagado las pólizas, esto es, funciona como un estado «redistributivo» en cuanto «obliga a algunos a pagar la protección de otros» *(Ib.,* p. 29, pero véanse también las ps. 54-56 y 114-25, en las cuales tales temáticas son desarrolladas más ampliamente también en respuesta a las críticas anarquistas). Utilizando aún la terminología de las sociedades de seguros, Nozick precisa que en este sistema de estado mínimo «se dan a todos, o a algunos (por ejemplo a los indigentes) bonos pagados con las tasas, que se pueden utilizar solamente para la adquisición de una póliza de protección del estado ultramínimo» *(Ib.).*

El estado mínimo, pues, utiliza las tasas de los individuos que compran las pólizas para la protección y la aplicación de los derechos naturales para garantizar también a quien no paga las tasas aquella protección y aquella aplicación de derechos. Aquí se para, según Nozick, la misión del estado mínimo, a la cual se ha llegado sin ningún contrato, originario o sucesivo. Es la misión del guardián nocturno, de la concepción liberal clásica, según la cual en el área en la que posee el monopolio, públicamente anunciado y reconocido, de la fuerza el estado garantiza a todos el "mínimo" de condiciones de respeto a la ley (y de punición para quien la transgrede). Más allá de esta misión no se debe ir, porque en tal caso se superaría aquello que Nozick llama los "vínculos colaterales" a que el estado está obligado: son los vínculos que determinan la inviolabilidad de los individuos, los cuales pueden y deben ser considerados y tratados por el estado como fines y no como medios.

Así pues, el estado mínimo teorizado por Nozick se aleja tanto del anarquismo del estado de naturaleza inicial (condición abstracta, obviamente) como del estatalismo dominante en la realidad actual, que constituye el verdadero destino de la crítica implícita en la teoría política de nuestro autor. El estatalismo es, en efecto, aquella praxis de "estado máximo", se podría decir, que no respeta los "vínculos colaterales" representados por los derechos inviolables y "naturales" de los individuos.

1046. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y DERECHOS DE LOS INDIVIDUOS (Y DE LOS ANIMALES).

Es éste un punto clave, entre los más criticados y controvertidos, de la elaboración teórica de Nozick. Un punto sobre el cual él rechaza tanto las posiciones utilitarísticas como las de tipo kantiano-rawlsiano, esto es, tanto la referencia al principio de la "mayor parte" como la referencia al principio de la "totalidad". Sólo los individuos constituyen el punto de referencia esencial en la teoría ético-política de Nozick. No se puede "utilizar" a una persona para ningún fin excepto para aquellos que ella misma elige. No se puede utilizar, "violar", a una persona, en vistas a un bien o a una ventaja que se refiera a la "mayor parte" o a la "totalidad" de la sociedad. Sobre este punto Nozick es inflexible. No se puede hablar de los individuos como se habla de la sociedad: «Como individuo, cada uno de nosotros a veces prefiere someterse a dolores y sacrificios para obtener un beneficio mayor o para evitar un daño mayor... ¿Por qué no sostener *análogamente,* que alguna persona deba sacrificarse para que otras personas saquen ventajs mayores, por amor del bien social en conjunto? Pero una *entidad social,* cuyo bien soporte algún sacrificio para el propio bien, no existe. Sólo hay individuos, individuos diferentes, con sus vidas individuales. Utilizando a uno de estos individuos para la ventaja de otros, se le utiliza a él y se ayuda a los otros y nada más. ¿Qué sucede? Que se le hace algo en provecho de otros. Esto es lo que se esconde tras el discurso del bien social general» *(Ib.,* p. 35).

Según Nozick un Estado que se comporta de este modo «no respeta y no considera suficientemente el hecho de que aquella es una persona separada y que la suya es la única vida que posee. *Aquella persona* no recibe por su sacrificio un bien que supere el valor de aquél, y nadie tiene la facultad de imponérselo, y menos aún un Estado o un gobierno que pretenda su felicidad y por esa razón debe ser escrupulosamente *neutral* en relación con sus propios ciudadanos» *(Ib.,* ps. 35-36). «No está justificado ningún sacrificio de algunos de nosotros para con otros»: ésta es la idea fundamental que, también por razones morales, observa Nozick, debe estar en la base del comportamiento del Estado en relación con sus

miembros, puesto que no es posible ningún «acto moral equilibrado» entre nosotros individuos y la sociedad en su conjunto. El Estado no debe «agredir» a sus ciudadanos. Es el principio "libertario" de no-agresión, presente en el estado de naturaleza como derecho fundamental individual, el que debe ser salvaguardado y aplicado en el Estado.

Nozick, en el ámbito de la problemática de los vínculos colaterales, afronta el problema de dichos vínculos referidos a los animales "no humanos". Lo hace en páginas de gran importancia teórica y moral, y es uno de los primeros filósofos en afrontar con notable empeño esta temática, que precisamente en aquellos años había asumido un peso notable —por obra, sobre todo, de P. Singer— en el debate ético-práctico en el área angloamericana. Nozick propone algunas preguntas que en su formulación ya dicen por dónde irán las respuestas: «¿Hay límites para lo que podamos hacer a los animales? ¿Tenemos o no tenemos el derecho de imponer a los animales grandes sacrificios para ciertos propósitos? ¿Qué nos autoriza simplemente a utilizarlos?» *(Ib.,* p. 38). Él considera que no hay argumentos lógico-filosóficos que permitan dar respuestas unívocas a estas preguntas. Pero aduce ejemplos, referidos o a la caza, para la cual supone «que no es lícito perseguir y matar animales por diversión» *(Ib.,* p. 40), o al régimen alimentario para el cual supone «que *comer* animales no es necesario para la *salud» (Ib.,* p. 39); constituye si acaso una "ventaja suplementaria" que satisface el gusto por la variedad o por otra cosa, pero estas ventajas obtenidas por comer animales, afirma con fuerza Nozick, *«no* justifican que se les haga tal cosa» *(Ib.,* p. 41).

Pero Nozick no se limita a los ejemplos. Toma en serio las posiciones éticas más difundidas acerca del problema de nuestra relación con los animales, unas posiciones que, de una manera voluntariamente reductiva pero muy eficaz, define como "utilitarismo para los animales, kantismo para las personas", es decir, tratar a los animales como medios, a las personas como fines. Dichas posiciones son sostenidas por las siguientes argumentaciones: «1) Se maximiza la felicidad total de todos los seres vivientes; 2) Se ponen vínculos colaterales rigurosos sobre qué es lícito hacer a los seres humanos. Los seres humanos no pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de personas o de otros animales, *solamente* si estas ventajas son mayores que la pérdida sufrida» *(Ib.,* p. 42). Tales argumentaciones, según Nozick, no son sostenibles, ni desde el punto de vista del utilitarismo ni desde el del kantismo. Ambas posiciones presuponen una diferencia radical entre seres humanos y animales; sin embargo, observa Nozick, repitiendo textualmente una consideración de Bentham sobre los animales, «la cuestión no es, ¿pueden *razonar* ¿pueden *hablar?,* sino, ¿pueden *sufrir?» (Ib.,* p. 44). Planteada en estos

términos, la cuestión de la diferencia entre seres humanos y animales cambia profundamente, y entonces la respuesta a las preguntas iniciales aparecerá necesariamente clara.

En el Estado mínimo teorizado por Nozick, pues, la libertad y los derechos "naturales" no están limitados a los seres humanos, sino que se extienden, ciertamente en formas aún no debidamente definidas, a los animales. Estos últimos no son en absoluto reductibles al status de "objetos" que los propietarios pueden utilizar como les place o les conviene.

1047. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y PRINCIPIOS DE JUSTICIA EN LA PROPIEDAD.

Nozick había aludido, en la reanudación de la descripción hecha por Locke del estado de naturaleza, a los "bienes" que los individuos deberían tener la libertad plena de utilizar, en los límites permitidos por el estado de naturaleza mismo. Después el tema había sido dejado de lado, y no había tenido un papel importante en la delineación de las fases que han llevado del estado de naturaleza al estado mínimo. Después de haber reanudado la temática de este paso, y también para responder mejor a las posibles objeciones del anarquismo individualista, Nozick afronta directamente el problema de la propiedad y de la justicia, proponiendo la muy discutida teoría del "título válido" *(entitlement).*

También en este ámbito de problemas Nozick subraya el planteamiento individualístico de las soluciones teóricas por él propuestas, que no requieren un "estado extendido" que cuide de la "distribución" según criterios de "justicia distributiva". Estos últimos conceptos desembocan en teorías que funcionan con "modelos" (y la de Rawls, la más reciente y articulada, es largamente y detalladamente analizada y criticada). Su teoría, en cambio, busca una justificación de la propiedad, y del modo en que ésta pasa de una mano a otra, no en modelos abstractos sino en la realidad histórica. La teoría de Nozick de los principios de justicia en la propiedad se define pues como una teoría histórica. Veamos por qué.

Nozick parte del rechazo del concepto de distribución referido al "movimiento" de la propiedad en una sociedad libre o estado mínimo: «Aquello que cada persona recibe, lo recibe de los otros que se lo dan a cambio de otra cosa o como regalo. En una sociedad libre, personas distintas controlan recursos diferentes, y nuevas propiedades nacen de los intercambios voluntarios y de las acciones de las personas. No hay una distribución de partes más de cuanto haya una distribución de compañeros en una sociedad en la cual las personas eligen con quien casarse. El resultado global es el producto de muchas decisiones individuales que los distintos individuos implicados tienen derecho a tomar» *(Ib.,* p. 159).

El tono y el contenido de este fragmento recuerdan el individualismo económico del primer gran clásico de la economía liberal, A. Smith, también él estaba seguro y confiado en que las energías y los intercambios entre individuos son suficientes para mantener en pie la sociedad.

El problema que Nozick se plantea es encontrar una "justificación" de este individualismo económico-social, y por lo tanto del estado mínimo que de tal individualismo es expresión necesaria y suficiente. Él avanza a este propósito una serie de consideraciones histórico-teóricas que componen su doctrina del "título válido" y de los principios de justicia en la propiedad. Se trata de tres argumentos que dan lugar a tres principios.

El primer argumento se refiere a la adquisición inicial "justa" y válida de la propiedad. También para este argumento Nozick recurre a las tesis de Locke sobre las condiciones, modalidades y límites de la adquisición originaria por parte de algunos de cosas no poseídas anteriormente por nadie. La adquisición, par ser justa y por lo tanto válida, debe respetar en particular una cláusula limitativa precisada por Nozick de manera más rígida que Locke: «Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y transmisible por herencia sobre una cosa anteriormente sin poseedor, no lo dará si la posición de otros, que no tienen ya la libertad de utilizar la cosa, empeora» *(Ib.,* p. 189). El derecho inicial —y transferible— en la herencia no puede pues originarse en actos de adquisición que impidan a los demás el uso de aquella cosa o de una cosa análoga. Nozick propone diversos ejemplos para aclarar su tesis, y un estudioso (D. Lyons), en una contribución al volumen *Reading Nozick,* la ha utilizado en el análisis de las recientes demandas legales de los descendientes de algunas tribus de pieles rojas para conseguir la devolución de las tierras que les fueron sustraídas por los colonos blancos. Nozick observa por ejemplo que, sobre la base de aquella cláusula limitativa, «el derecho de propiedad del dueño de la única isla de una zona no le permite expulsar de ella como transgresor al superviviente de un naufragio» *(Ib.,* p. 192). Si la adquisición se ha ejecutado respetando la cláusula limitativa es válida y la cosa adquirida llega a ser de plena y transmisible propiedad del individuo. Este es el primer principio, que Nozick llama "principio de justicia en la adquisición".

El segundo argumento se refiere al traspaso de propiedad de una persona a otra. Ésta, para ser justa y por lo tanto válida, debe tener su origen en un intercambio voluntario y no impuesto por la fuerza o el fraude; puede también tener su origen en una donación, y en cualquier caso está generalmente regulada por convenciones especiales de la sociedad en la cual tiene lugar. Este argumento prevé también la posibilidad de que un individuo se despoje completamente de su derecho de propiedad sobre una cosa, reduciéndola a cosa sin poseedor. El argumento conduce al principio de justicia en el traspaso. La unión de los principios pri-

mero y segundo en la práctica económico-social "justa", produce para la "justicia" condiciones parecidas a aquellas que la unión de premisas verdaderas produce, en el silogismo, para la "verdad".

El resultado de los argumentos es indicado eficazmente por Nozick en el pasaje siguiente: «todo aquello que deriva de circunstacias justas con movimientos justos es de por sí justo. Los medios para intercambiar especificados por el principio de justicia en el traspaso preservan la justicia. Del mismo modo en que reglas de ilación correctas preservan la verdad, y toda conclusión deducida, con repetidas aplicaciones de tales reglas, a partir de premisas verdaderas es de por sí misma verdadera, así también los medios de transición de una situación a otra, especificados por el principio de justicia en el traspaso, preservan la justicia, y toda situación que deriva realmente, de acuerdo con el principio, con repetidas transiciones, de una situación justa, es justa de por sí misma» *(Ib.,* página 161).

Nozick, pues, hace notar que las condiciones de justicia de un "paso" de propiedad no pueden hallarse realmente en el análisis de aquel paso sino que requieren que también sean justos los "pasos" anteriores, comenzando por el de la adquisición originaria: «La justicia en la propiedad es histórica; depende de lo que realmente ha sucedido» *(Ib.,* p. 162). Y con mayor precisión: «La teoría de la justicia en la distribución basada en la validez del título *es histórica;* si una distribución es justa o no depende de cómo se ha producido» *(Ib.,* p. 163).

Estas consideraciones dan paso al tercer argumento, que lleva a definir el tercer principio de justicia en la propiedad, que Nozick llama principio de rectificación. Puede que haya habido, en los pasos anteriores, injusticias (violaciones de los primeros dos principios de justicia), como resultado de las cuales se han formado determinadas propiedades actuales: «Si la injusticia anterior ha formado la propiedad actual de modos diversos, algunos identificables y otros no, ¿qué se debería hacer llegados a este punto, para remediar estas injusticias, suponiendo que se deba hacerlo? *(Ib.,* p. 162). Nozick se da cuenta de la extrema complejidad del argumento, dada la cantidad de condiciones que se deberían tomar en consideración para valorar la injusticia o la justicia de tan gran número de pasos anteriores que han producido la propiedad actual. Supone de todos modos, en principio y como hipótesis, que la investigación teórica unida a la histórica, «pueda proporcionar un principio de rectificación» que describa la situación actual y la confronte con aquella hipotética que se derivaría de pasos "justos": «El principio de rectificación se servirá presumiblemente de la valoración mejor de los datos, hipotéticos, sobre aquello que habría sucedido (o de una distribución de las probabilidades de aquello que habría podido suceder, utilizando el valor esperado) si la injusticia no se hubiera producido. Si la descripción real

de la propiedad resultara ser una de las descripciones proporcionadas por el principio, una de estas descripciones debe entrar en acción» *(Ib.,* cit., página 163).

Llegados a este punto la teoría del título válido de propiedad, es decir, la teoría de la justicia en la propiedad, se ha completado: «Los rasgos generales de la teoría de la justicia en la propiedad son que la propiedad de una persona es justa si la persona tiene derecho a ella gracias a los principios de justicia en la adquisición y en el traspaso, o del principio de rectificación de la injusticia (tal como se especifica en los dos primeros puntos). Si la propiedad de cada uno es justa, entonces el conjunto total (la distribución) de la propiedad es justa» *(Ib.).* También en la especificación conclusiva de los rasgos generales de la teoría del título válido y de la justicia Nozick, como se puede ver, acentúa la base individualística del sistema de "distribución" económica en la sociedad del "estado mínimo".

1048. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y UTOPÍA.

Pero esta sociedad libre e individualística, este estado mínimo que garantiza los derechos y las libertades individuales, ¿son posibles? Nozick ciertamente, no esconde el hecho de que la historia de la humanidad no nos muestra casos de "estados mínimos", y que por lo tanto su teoría puede parecer una de tantas teorías utopísticas formuladas en la larga historia del pensamiento filosófico y político. Él sostiene, sin embargo, que el estado mínimo no es una utopía *(Ib.,* p. 315).

Las argumentaciones de Nozick en la parte de la obra dedicada a la utopía son bastante complejas y no siempre claras. Cada uno de nosotros, observa, imagina un mundo posible, un mundo mejor para todos nosotros, el mejor mundo imaginable, aquel del cual no es posible querer salir para entrar en otro mundo. Por lo que respecta a este mundo posible —que llama "mundo estable"— la realidad nos pone frente a otros dos tipos de mundo: uno, que Nozick define "asociación" («un mundo que los habitantes racionales puedan abandonar para irse a cualquier otro mundo que les sea posible imaginar» y que parece configurarse como el "mundo occidental"); el otro, que curiosamente Nozick define como "berlín este" —la minúscula es e Nozick— («un mundo en el cual a algunos habitantes racionales no les está permitido emigrar a algunas asociaciones que ellos pueden imaginar» y que paracen configurar los países del este "socialistas", por lo menos hasta noviembre de 1989, añadimos nosotros).

Respecto a estos tres tipos de mundo ¿dónde está el estado mínimo? Nozick considera que el conjuntó de los tres mundos se puede referir a

aquello que llama un "andamiaje", una especie de "terreno común para los sostenedores de la utopía"» *(Ib.,* p. 336), una realidad teórica «que deje la libertad de hacer cualquier tipo de experimentos» *(Ib.,* p. 348). Los "experimentos" que se hacen, en el plano teórico o en el plano práctico, dentro del "andamiaje" corresponden a las numerosas teorías utopísticas formuladas o puestas en práctica en el pasado, que han dado lugar a ideas o experiencias de "comunidades" particulares, entre las cuales hay que contar también las comunmente existentes. Por lo tanto, observa Nozick, «existe el andamiaje para la utopía y existen las comunidades particulares en el interior del andamiaje. Casi toda la literatura sobre las utopías, según nuestra concepción, se dirige sólo al carácter de las comunidades particulares en el interior del andamiaje... Nosotros *vivimos* en comunidades particulares. Aquí se debe proponer y realizar la propia idea no-imperialística de una sociedad ideal o buena. El andamiaje *sirve* precisamente para permitirnos hacer esto. El andamiaje no tendrá vida sin estas visiones que empujan y encaminan a la creación de comunidades particulares con características particulares deseadas. Unido a las visiones particulares de muchas personas, el andamiaje nos pone en disposición de obtener el mejor de todos los mundos posibles» *(Ib.,* página 352).

Bien: el andamiaje, este marco para una utopía pluralistica no-imperialista, no es otra cosa, según Nozick, que el equivalente de su estado mínimo. En la página final de la obra Nozick adopta un tono alto, que roza el énfasis, para indicar los rasgos que hacen tan "deseable" y "atractivo" el estado mínimo delineado en su teoría: «Este estado moralmente aceptado, el único verdaderamente legítimo y el único moralmente tolerable, es el que, mejor que cualquier otro, realiza las aspiraciones utopísticas de legiones de soñadores y de visionarios». Las razones son las siguientes: «El estado mínimo nos trata como individuos inviolados, que no pueden ser utilizados por los otros en cierta manera como medios o arneses o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen unos derechos individuales con toda la dignidad que de ellos proviene. Tratándonos con respeto porque respeta nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien creamos mejor, elegir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y la idea que tenemos de nosotros mismos, en el límite de nuestras capacidades, ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos investidos de la misma dignidad» *(Ib.,* página 353).

¿Cómo se podría no desear un estado de este tipo? Éste es el sentido general de la teoría de Nozick: hacer funcionar el modelo teórico del estado mínimo para operar el "encuentro" con los estados realmente existentes y consiguientemente localizar dónde y por qué se alejan de aquel modelo. La gran resonancia que la teoría de Nazick ha obtenido,

el amplísimo debate que ha provocado, atestiguan que su teoría, de una manera distinta de la de Rawls, toca problemas reales y no abstractos.

1049. DE LA META-ÉTICA A LA ÉTICA PRÁCTICA.

En la exposición de las teorías ético-políticas de Rawls y Nozick hemos llamado varias veces la atención sobre la común posición antiutilitarística de estos dos importantes pensadores. Conscientemente empeñados en construir y proponer alternativas a la corriente utilitarística dominante en la tradición analítica. Tanto en el campo de la problemática ética como en el de la problemática política, Rawls y Nozick partían de posiciones filosófica de fondo que en el debate de estos decenios se definen como intuicionísticas o neo-intuicionísticas. En efecto, a diferencia de la tradición utilitarística, que desde Hume a Bentham, desde Mill a Sidgwich y a los más recientes filósofos analíticos se propone argumentar y en cierto modo "demostrar" los principios ético-políticos, los intuicionistas parten de conceptos para los cuales no se propone ninguna argumentación lógico-demostrativa. Son conceptos (por ejemplo los de justicia, equidad, igualdad en Rawls; los derechos individuales, libertad, propiedad en Nozick) asumidos en su acepción "intuitiva" y en su significado considerado tan conocido y universalmente aceptado que no tiene necesidad de ninguna "demostración".

Rawls y Nozick no han sido los únicos, a partir de los años setenta, en poner en discusión la tradición utilitarística en sus diversas versiones presentes en la filosofía analítica. En el ámbito de esta última otros filósofos, interesados en problemas de ética (S. Hampshire, B. Williams, Th. Nagel) o de teoría política (sobre todo R. Dworkin), en particular en el área inglesa, han avanzado críticas ulteriores a las posiciones utilitarísticas proponiendo diferentes versiones de intuicionismo. Un caso particular, por ejemplo, ha sido la publicación en el año 1973 del volumen *Utilitarianism. For and Against,* en el cual con dos ensayos contrapuestos J.J. C. Smart y B. Williams proponían las razones respectivamente a favor y en contra del utilitarismo (trad, ital., *Utilitarismo: un confronto,* Ñapóles, 1985).

El volumen es importante porque señala y documenta, además de esta específica divergencia teórica, un momento de cansancio y de agotamiento en la manera de tratar los problemas de la ética en el ámbito de la filosofía analítica. Es la manera comunmente llamada "meta-ética, es decir un tipo de acercamiento a los problemas de la moral que deja de lado los problemas éticos reales, las cuestiones "normativas" y "prácticas", y en cambio privilegia los problemas del lenguaje moral, de los mapas lingüísticos y conceptuales utilizados en las argumentaciones morales. A

esta meta-ética hicieron aportaciones fundamentales, en los años cincuenta y sesenta, R. Hare, S. Toulmin, P. Nowell-Smith, en obras que han llegado a ser ya clásicas en la filosofía moral de ámbito analítico "oxoniense".

Muchas y variadas razones han producido aquel cansancio y aquel agotamiento de la meta-ética en el curso de los años sesenta. En particular, creemos, la aparición de fuertes problemas políticos en las jóvenes generaciones en los años sesenta y setenta han contribuido a hacer perder el interés por los refinados ensayos de análisis lingüístico-conceptual que luego dejan las cosas como estaban. A esta razón se debe añadir, obviamente, también la aridez de las discusiones y la limitación a temáticas a menudo demasiado sutiles o "menudas" para poder seguir alimentando el interés y la participación.

Distintas han sido las vías de salida de la meta-ética en el curso de los años setenta y en los años ochenta.

Una primera, como hemos visto en Rawls y Nozick, ha sido la de afrontar de nuevo, "a lo grande", los problemas ético-políticos y los interrogantes de fondo relativos a los individuos, a la sociedad, al Estado, a las libertades (con interesantes análisis de los problemas propuestos sobre todo por las nuevas generaciones, por ejemplo en Rawls: desobediencia civil, objeción de conciencia y demás), recuperando una corriente de filosofía comprometida en problemas que implican a la colectividad (Mill, Russell, Chomsky por citar algunos de los nombres más significativos).

Una segunda vía de salida, interna a la filosofía analítica, está representada por los importantes desarrollos recientes del pensamiento ético de R. Harr, máximo representante, en el pasado de la meta-ética, y hoy, con la obra *Moral Thinking*, de 1981, máximo representante de una nueva versión de utilitarismo, y por lo tanto de una ética normativa, que aun no desmintiendo ni abandonando algunas temáticas meta-éticas, ha suscitado gran interés y debate.

Una tercera vía de salida, procedente de una experiencia interna a la filosofía analítica pero que ha desembocado en una posición abiertamente post-analítica, es la de pensadores como Ch. Taylor, que propone nuevamente a la cultura angloamericana de los años setenta el pensamiento de Hegel y se inspira en los pensadores del romanticismo alemán para construir una alternativa al utilitarismo y, más en general, al racionalismo; y sobre todo como A. MacIntyre, que en una obra de gran resonancia, *After Virtue* de 1981, rechaza también la tradición racionalístico-individualística (emotivismo utilitarístico en el terreno de la ética) culminada en Nietzsche, y se inspira en Aristóteles (y en S. Benito) para construir una ética de las virtudes en plural que se contraponga a la típica del racionalismo de origen iluminístico.

Una última vía de salida, la que ha implicado e implica a más sectores disciplinares tradicionales y más allá de éstos a la opinión pública

en general, es la de la ética práctica o ética aplicada. En su triple articulación fundamental (bioética para los problemas humanos, derechos de los animales, ética ambiental) la ética aplicada propone problemas que en estos últimos años han llegado a ser a veces acuciantes y urgentes; mucho más que los que quedan a sus espaldas (desobediencia civil, objeción de conciencia, temáticas sobre el divorcio, problemas de las minorías, liberación de las mujeres) y que de algún modo han contribuido a hacerla nacer y desarrollarse. Son problemas ligados al aborto, a las diferentes técnicas de fecundación, a la eutanasia, y aún aquellos relativos a la utilización de los recursos ambientales, con aspectos cada vez más frecuentemente dramáticos (explosiones de centrales nucleares o de fábricas químicas, desastres ecológicos debidos al transporte o a la elaboración del petróleo y otros), y aquellos relativos a la "utilización" de los animales (problemas relativos a la caza, a las pieles, a la vivisección y semejantes). Sobre estos temas, que implican directamente a filósofos, teólogos científicos, técnicos, políticos y gente común, los niveles de elaboración teórica no son aún muy "elevados", respecto a los temas y problemas más tradicionales de la ética, pero el debate es vivísimo y cada vez más amplio, puesto que la implicación de la "gente común" es a menudo directa e inmediata.

Con el fin de contemplar el cuadro de los recientes desarrollos del debate ético consideramos oportuno detenernos sobre dos autores que, a nuestro parecer, aparecen como los más maduros exponentes y representantes de aquellas que hemos indicado como la segunda y tercera vía de salida de las problemáticas de la meta-ética dominantes en la cultura filosófica angloamericana hasta principios de los años sesenta: R. M. Hare y A. MacIntyre, cuyas obras más orgánicas aparecieron el mismo año, en 1981.

1050. LA ÉTICA ANALÍTICA: EL UTILITARISMO «KANTIANO» DE HARÉ.

RICHARD MERVYN HARÉ (1919) fue, hasta su traslado a los Estados Unidos en 1983, uno de los máximos representantes de la tradición analítica en la versión "oxoniense" durante treinta años. Siempre ha enseñado y trabajado en Oxford, publicando tres volúmenes fundamentales en la filosofía moral contemporánea, *El lenguaje de la moral* en 1952, *Libertad y razón* en 1963, *El pensamiento moral en* 1981 (los tres traducidos al italiano, el último en Bolonia en 1989). De las dos primeras obras se ha hablado en el volumen anterior. En ellas se ponía el acento respectivamente sobre los términos y sobre los conceptos y argumentaciones del lenguaje moral. La obra de 1981 afronta, en cambio, los problemas

de fondo de la ética que va más allá de la meta-ética normativa. El objeto de la obra, y de algunos escritos que la han precedido y preparado, es volver a proponer en nuevas formas el utilitarismo, acercándolo al kantismo, y defenderlo de las críticas de los intuicionistas (Rawls, Nozick y otros).

Precisamente el análisis de los límites de estos dos intuicionistas, en una importante entrevista publicada en 1979 con el título *Moral Philosophy*, permite a Hare indicar su vía de salida de la meta-ética sin tener que aceptar necesariamente las soluciones intuicionísticas, pero incorporándolas, incluso, como nivel "inferior" de un pensamiento moral articulado en tres niveles. Un pensamiento moral que conjuga armónicamente, entre otros, utilitarismo y kantismo.

Hare encuentra curioso que entre Rawls y Nozick, que «apelan a las intuiciones» para los conceptos base de su teoría, «lleguen después a conclusiones casi opuestas» una muy cercana al igualitarismo, la otra muy lejan del mismo *(Moral Philosophy,* en B. Magee, *New of Ideas,* Oxford University Press, 1979, p. 134). Hare no quiere negar con esto la existencia o la utilidad de las intuiciones. Pero niega que las intuiciones puedan constituir la fuente de nuestros criterios de valoración y de conducta moral. Nosotros poseemos intuiciones, y casi toda nuestra conducta moral se realiza en el recurso a las intuiciones, es decir, al conjunto de valores que cada uno de nosotros lleva consigo en su vida cotidiana: «Hemos sido educados con un sentido intuitivo de aquello que es justo y de aquello que está mal moralmente» *(Ib.,* p. 135), observa Hare, y es un bien que así sea. Pero el nivel intuitivo es sólo "un" nivel del pensamiento moral, y no el más alto. En efecto, cuando nos encontramos frente a un dilema o un conflicto moral, el nivel intuitivo ya no es suficiente, entra en crisis y nos pone en crisis. En tales casos «tenemos necesidad de un nivel más alto de pensamiento moral, mediante el cual podamos considerar diversas intuiciones contrapuestas, o de la misma persona o de personas diferentes, y juzgarlas, para ver cuál es la mejor» *(Ib.).*

En la obra *El pensamiento moral* Hare propone numerosísimos ejemplos para aclarar la diferencia entre el nivel intuitivo y el nivel crítico del pensamiento moral. Uno, muy banal, sirve muy bien, creemos, para aclarar la diferencia a este propósito. El ejemplo es el siguiente: «En Oxford he prometido a mis hijos llevarlos a hacer un picnic al rio, pero he aquí que un antiguo amigo llega hoy por la tarde de Australia y quiere que le lleve a él y a su esposa a visitar Oxford. Está claro que debo acompañarle en la visita a Oxford, y está claro que debo mantener la promesa hecha a mis hijos. No sólo pienso realmente estas cosas, sino que, en un cierto sentido, estoy claramente en lo justo» (trad, ital., cit., p. 59). El operar del nivel intuitivo me pone en crisis, porque pone en contraste dos compromisos morales aparentemente sobre el mismo plano. O me

comporto como el asno de Buridán, y no hago ni una cosa ni otra, pero omito así dos obligaciones morales, o elijo una y entonces estaré preso de remordimientos y arrepentimeintos hacia mis hijos o hacia mis amigos».

El problema deja de serlo, según Hare, si interviene el nivel crítico del pensamiento moral: «Si me encuentro en este dilema, con una adecuada reflexión puedo deducir que mi deber, en definitiva, es llevar a mis amigos a visitar Oxford, a pesar de que piense, y *siga* pensando, que debería mantener la promesa hecha a mis hijos; todo esto comporta la decisión de que *en un cierto sentido* yo no debo llevar a mis hijos a hacer un picnic, porque esto me impedirá cumplir aquello que, en suma, es mi deber, esto es, llevar a mis amigos a visitar Oxford» *(Ib.).* El nivel critico adopta pues métodos lógico-discursivos, según las diversas "intuiciones", es decir, las diversas obligaciones, opera una escala de prioridades y me conduce a elegir la obligación "críticamente" y no "intuitivamente" prioritaria. Hago esto sin ningún sentido de culpa, remordimiento o arrepentimiento. A lo sumo con un poco de pena para con mis hijos. «Aquello que se necesita —precisa Hare— es la comprensión de los dos niveles del pensamiento moral y de los diversos modos en que el "se debe" utilizar en cada uno de ellos» *(Ib.,* p. 60). Si se realiza tal comprensión, las dificultades y los dilemas desaparecen.

La diferencia entre los dos niveles, crítico e intuitivo, observa aún Hare, es comparable a la platónica entre ciencia y opinión recta, y a la aristotélica entre dianoética y ética. Pero los dos niveles no agotan el pensamiento moral. A ellos Hare añade el nivel meta-ético, el cual, a diferencia de los otros dos, no se interesa por «cuestiones morales substanciales» (o sea, por problemas de ética normativa), sino que se utiliza «cuando discutimos sobre el significado de los términos morales y sobre la lógica del razonamiento moral» *(Ib.,* p. 58). El nivel meta-ético está, por lo tanto, en una región distinta, más alta en un cierto sentido, que los otros dos, pero es ininfluyente en las cuestiones de ética práctica.

Hare observa aún que los dos niveles crítico e intuitivo no son del todo opuestos, como haría presuponer la disputa entre intuicionistas y utilitaristas, sino que «son elementos que forman parte de la misma estructura, cada uno con su propio papel» *(Ib.,* p. 77). En esta estructura están en los extremos, como lo estarían el "arcángel" (así define el caso límite del observador ideal o prescritor ideal que utiliza solamente el pensamiento crítico) y el "prolet" (así llama, sacándolo de la novela *1984* de Orwell, a aquel que hipotéticamente tenga todas las debilidades humanas que le impiden salir del nivel intuitivo) *(Ib.,* ps. 77-78).

Tanto en esta obra como en escritos anteriores, Hare sitúa en el nivel crítico los métodos "racionales" del utilitarismo kantiano. Este último, en particular, corrige la forma restringida del utilitarismo imponiendo

un punto de vista que mira no a la "mayor parte" sino a la "universalidad". Hare considera que esta armonización de utilitarismo kantiano ha sido anticipada conscientemente sea por Mill sea por Sidgwick, en la segunda mitad del ochocientos («Mill pensaba que su Principio de Utilidad estaba de acuerdo con el Imperativo Categórico de Kant», mientras que «Sidgwick, el más grande de los utilitaristas clásicos, estuvo muy cerca de la síntesis entre Kant y el Utilitarismo que es necesaria y que con toda seguridad es posible», *en Men of Ideas* (cit., p. 137), afirma, en fin, que «Kant estaba hablando de *la forma* del pensamiento moral, los utilitaristas de su *contenido» (Ib.).* De Kant, añade aún Hare, deriva la importancia del elemento *a priori* en el pensamiento moral, esto es, la atención a la universalidad de las reglas morales.

1051. LA ÉTICA POST-ANALÍTICA: EL ARISTOTELISMO ANTIILUMINÍSTICO DE A. MACINTYRE.

Los desarrollos más recientes del pensamiento moral de ALASDAIR MACINTYRE (1930) se separan completamente de la filosofía analítica, dentro de la cual, por lo demás, había tenido lugar su formación, con intereses en los problemas de la religión, de la política y de la ética, en el Oxford de los años cuarenta y cincuenta. Desde hace muchos años vive en los Estados Unidos, y allí su distanciación de la tradición analítica ha llegado a ser cada vez más radical, hasta la obra *After Virtue* de 1981 (trad, ital., *Dopo la virtú,* Feltrinelli, Milán, 1988) que ha suscitado un amplio y profundo debate aún vigente.

MacIntyre afronta la problemática ética con un fortísimo interés histórico, teórico y político-social. Sus puntos de referencia son Hegel, Aristóteles, algunos importantes narradores (H. James, J. Austen) o personajes históricos como S. Benito. Su obra contiene muchos esbozos interpretativos del pasado antiguo, medieval y moderno, muy sugestivos.

Su tesis de fondo es la siguiente: vivimos, sin ser conscientes de ello, en una época en la cual se está produciendo una especie de "catástrofe" en el plano moral. Dicha "catástrofe" es la consecuencia última del iluminismo y de su proyecto en el terreno ético, que ha llevado a la victoria de un subjetivismo emotivístico que ha dejado la moral sin ningún fundamento. El relativismo ético es dominante. Nuestra situación es parangonable a la de los últimos tiempos y crisis del Imperio Romano. Entonces fue S. Benito quien "fundó" un nuevo orden moral que duró casi un milenio. Hoy estamos a la espera, así concluye la obra, no de Godot, sino de un nuevo San Benito.

Antes aún de la época de S. Benito y de la crisis del Imperio Romano, observa Maclntyre en el curso de su obra, otras épocas habían visto rea-

lizarse tipos de moralidad en los que es necesario inspirarse para evitar la catástrofe del relativismo y subjetivismo totales. Son las épocas de la sociedad heroica (descrita por Homero) o de las ciudades Estado (cuya ética ha sido bien delineada por Aristóteles). En aquellas épocas la ética tenía su fundamento en las "virtudes", es decir en tipos de conducta radicados en la tradición y en los valores transmitidos en la comunidad de pertenencia, y no en alguna pretensión de la razón o de otros aspectos de la persona humana entendida en un sentido individualístico. Entrada en crisis durante el Imperio Romano, una ética de las virtudes fue restaurada por S. Benito, que la basó sobre valores religiosos y comunitarios. La ruptura que ha llevado a la crisis actual tiene como máximo responsable al iluminismo.

MacIntyre trata con gran eficacia este tema. El proyecto iluminístico, de la liberación de todas las autoridades, religiosas o políticas, ha llevado a señalar como única fuente de autoridad al individuo. En el espacio de casi dos siglos se han propuesto distintas formas de "fundamentación" de la moral, pero todas ellas radicadas en el individuo. Hume y Diderot proponían fundamentarla sobre los deseos y sobre las pasiones, Kant, el más inteligente, sobre la razón, Kierkegaard sobre la elección. Fue Nietzsche quien desenmascaró el proyecto iluminístico y lo llevó a sus extremas consecuencias poniendo en el centro de todo al individuo con su voluntad de poder. Después de Nietzsche, la difusión del subjetivismo, del relativismo y del emotivismo, que hoy representa la forma dominante, ha sido imparable. Hoy estamos, como se decía más arriba, en una situacón cercana a la catástrofe. Desde hace siglos no existen las virtudes, existe sólo la virtud, entendida por cada cual a su manera.

El objetivo teórico y político-social de Maclntyre es restaurar tanto el discurso como la práctica de las virtudes. La alternativa que él propone, en el crucial capítulo noveno de su obra, es la siguiente: o Nietzsche o Aristóteles. O la virtud entendida en sentido subjetivístico, emotivístico y relativístico, o las virtudes entendidas en sentido solidarístico, comunitario. Maclntyre señala algunos casos, en particular en las obras de algunos narradores, de representación de virtudes en plural, en el sentido aristotélico: el *Retrato de señora* de H. James y *Mansfield Park* de J. Austen.

No todo está perdido, parece decir Maclntyre. Razones de esperanza, aunque sean pocas, subsisten. Hay que esforzarse en difundir estas razones, sea criticando las doctrinas morales dominantes sea proponiendo y en algún caso llevando a cabo, aunque sea en pequeñas comunidades, una práctica de las virtudes que restaure una ética de tipo aristotélico.

La obra de Maclntyre está empapada de pesimismo, aunque no faltan, como se ha dicho, razones de esperanza. El sentido de todo su discurso, por lo tanto, es claro: una ética solidarística hoy es necesaria si

se quiere evitar el individualismo desenfrenado y sin "valores" dominante en nuestro tiempo.

Fuera de los círculos profesionales, que con todo se han implicado en el debate sobre estas tesis, ciertamente extrañas a la reciente filosofía moral, el discurso de MacIntyre parece que debería tener como interlocutores privilegiados a los movimientos que están comprometidos en las problemáticas de ética práctica o aplicada de la que hemos hablado más arriba. El individualismo ético, en efecto, se encuentra desarmado frente a los delicadísimos problemas de bioética (el nacimiento, la muerte) o de ética ambiental, que requieren la atención de grupos y comunidades que se ocupen de intereses no parciales, no individuales.

BIBLIOGRAFÍA

1039-1051. Las principales colecciones de ensayos críticos sobre el debate abierto por las obras de Rawls y Nozick están a cargo de N. Daniels, *Reading Rawls* y de J. Paul, *Reading Nozick*, respectivamente Oxford, 1975 y 1981. Vease además P. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977 (trad. ital., parcial, *I diritti presi sul serio*, Bolonia, 1982, comprende una introducción de G. Rebuffa que conecta Dworkin al debate Rawls-Nozick). Importantes estudios críticos: B. Barry, *A Liberal theory of Justice*, Oxford, 1973; H. G. Blocker-E. H. Smith (a cargo de), *J. Rawls. Theory of Social Justice: An Introduction*, Athens (Ohio), 1980; A. I. Melden, *Rights and Person*, Oxford, 1977; R. P. Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton, 1977; D. J. Schafer, Justice or Tyranny? *A Critique of J. Rawls «Theory of Justice»*, Nueva York, 1979; R. Martin, *Rawls and Rihts*, Kansas City, 1985.

Sobre recientes desarrollos del pensamiento ético, resalta en particular la colección de ensayos. con útiles introducciones, a cargo de J. P. De Marco y R. M. Fox, *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, Londres, 1986. Muy útiles son las introducciones de E. Lecaldano a J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarismo: una confrotación*, Nápoles, 1985, y a R. M. Hare, *El pensamiento Moral*, Bolonia, 1989. Vease también la colección a cargo de L. Gianformaggio y E. Lecaldano, *Ética y derecho*, Roma-Bari, 1986, y aquella a cargo de E. Lecaldano y S. Veca, *Utilitarismo hoy*, Roma-Bari, 1986. Sobre MacIntyre, en particular, vease el vol. de B. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986, y la última parte del vol. de F. Restaino, *Filosofía y post-filosofía en América. Rorty, Vernstein, MacIntyre*, Milán, 1990.

Posteriores informaciones sobre las temáticas propuestas al debate ético, jurídico y político de Rawls, Nozick y demás teóricos del mismo periodo se pueden encontrar en los siguientes textos: U. Scarpelli (a cargo de), *Dirritto e analisi del linguaggio*, Milán, 1982; Id., *Etica senza verità*, Bolonia, 1982; R. Guastini (a cargo de), *Problemi di teoria del diritto*, Bolonia, 1980; Id., *Lezioni di teoria analitica del diritto*, Turín, 1982; M. Bovero (a cargo de), *Ricerche politiche*, Milán, 1982; Id., *Richerche politiche due*, Milán, 1983; A. Pintore, *Norme e principi. Una critica a Dworkin*, Milán, 1982; S. Maffettone, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Nápoles, 1982; G. Alpa, *Interpretazione giuridica ed analisi economica*, Milán, 1982; G. Rebuffa, *Una teoria liberale dei diritti nel declino del Welfare State*, en R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bolonia, 1982; S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contratturalismo*, Milán, 1982; Id., *Questioni di giustizia*, Parma, 1985; Id., *Una filosofia pubblica*, Milán, 1986; M. Mondadori, *La logica della decisione di gruppo*, Bolonia, 1983; P. Comanducci, *Contratturalismo, utilitarismo, garanzie*, Turín, 1984; W. Tega (a cargo de), *Etica e politica*, Parma, 1984; N. Bobbio, S. Veca, G. Pontara, *Crisi della democrazia e neocontratturalismo*, Roma, 1984; M. Patriarca, *J. Rawls: che cosa merita l'uomo. Le ragioni dell'equità*, Roma, 1985; M. Mori (a cargo de), *Utilitarismo, etica e diritti*, Milán, 1985; L. Gianformaggio, *Studi sulla giustificazione giuridica*, Turín, 1986; P. Comanducci, R. Guastini, *L'analisi del ragionamento giuridico*, Turín, 1987; G. Pontara, *Filosofia pratica*, Milán, 1988; J. C. Harsanyi, *Una critica della teoria di J. Rawls*, en *L'utilitarismo*, Milán, 1988; S. Maffettone, *Valori comuni*, Milán, 1989.

Sobre la tradición reciente de la ética y sobre el paso de la metaética a las varias formas de ética práctica: E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, Roma, 1970; E. Musacchio, *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Bolonia, 1981; P. Singer, *Etica pratica*, trad. ital., a cargo de S. Moffettone, Nápoles, 1989 (la edición original es de 1979); P. Singer, T. Regan, *Derechos animales*, Turín, 1987 (la edición original es de 1976); T. L. Beauchamp, L. Walters (a cargo de), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, California, 1982; J. Passmore, *Nuestra responsabilidad para con la naturaleza*, Milán, 1986 (edc. original, 1974); H. Engelhardt,

The Foundations of Bioethics, Oxford, 1986; la revista «Noticias de Política», de 1985; S. Castignone, L. Battaglia (a cargo de) *I diritti degli animalli*, Génova, 1987; M. Mori (a cargo de), *Questioni di bioetica*, Roma, 1988; Id., *La fecondazione artificiale*, Milán, 1988; A. Di Meo, G. Mancina (a cargo de), *Bioetica*, Roma-Bari, 1989; S. Bartolommei, *Etica e ambientes*, Milán, 1989; C. A. Viano (a cargo de), *Teorie etiche contemporanee*, Turín, 1990.

CAPITULO X

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRITICA

de Franco Restaino

1052. MÁS ALLÁ DEL «MARXISMO OCCIDENTAL».

JÜRGEN HABERMAS (1929) es, junto al más anciano Gadamer, el más importante y más conocido de los pensadores de la Alemania post-bélica. Gadamer se erige en continuador e innovador de la filosofía «académica» tradicional (del neokantismo a Dilthey, a Husserl y a Heidegger), inspirándose sobre todo en la enseñanza de Heidegger pero apartándose de él en puntos clave en su visión original y tan influyente de la hermenéutica. Habermas, por su parte, se erige en continuador e innovador sobre todo de la tradición «antiacadémica», en particular de la ligada a Marx y al llamado marxismo «occidental» (en sus reflexiones y sistemas teóricos no hay espacio, en efecto, para el marxismo «occidental», es decir, para los desarrollos leninistas y soviéticos anteriores y posteriores a la Revolución de Octubre). No es que esta posición suya le haga ignorar las aportaciones teóricas también de la filosofía académica, sino que estas aportaciones, como se verá, llaman su atención sólo en el ámbito de intereses crítico-filosóficos ligados a su propósito de renovar y "revisar", a más de un siglo de distancia, algunos principios básicos del marxismo.

Aún en 1983, en la introducción a una importante colección de sus escritos preparada en Italia, *Dialettica della razionalizzazione,* Habermas insistió con fuerza en esta posición suya: «El marxismo occidental (y solamente de este se habla aquí), desde hace ya cien años tenía buenas razones para reexaminar autocríticamente concepciones transmitidas y para interpretar revisiones de la situación. Marx, y la tradición que remonta a Marx y a Hegel, han sido —y siguen siendo— el punto de referencia más importante, porque es el más rico en enseñanzas, de mi pensamiento» (trad, ital., Milán, 1983, p. 111).

Junto con Gadamer, decíamos, Habermas es hoy el filósofo alemán contemporáneo más conocido, no sólo en la Europa continental, donde sus escritos han sido traducidos y discutidos vivazmente, sobre todo en el ámbito de la intelectualidad de izquierda, hasta la mitad de los años sesenta, sino también en el área angloamericana. Éste es un hecho de gran importancia, puesto que es bien sabido el ostracismo para todo aquello que oliera a Marxismo por parte de los ambientes académicos oficiales de aquella área hasta hace pocos años. Desde principios de los años

setenta, en cambio, por obra de algunos pensadores y estudiosos de orientación pragmatista (R. Berstein en particular), las ideas y las obras de Habermas han entrado en los círculos profesionales, y a un estudioso americano (Th. MacIntyre) se debe la monografía más correcta y exhaustiva sobre los desarrollos del pensamiento de Habermas hasta 1978.

Actualmente, su autoridad y su influencia, ya no se limitan, como al principio, a los ambientes políticamente calificados como de «izquierda», sino que se han extendido a la entera comunidad de filósofos y estudiosos, que reconocen en Habermas, de modo indiscutible, a uno de los pocos «grandes» del pensamiento filosófico de la segunda post-guerra.

1053. EL ITINERARIO FILOSOFICO-POLITICO.

El nombre y el pensamiento de Habermas, por lo menos en lo que respecta al período hasta 1970, se han asociado comunmente a la Escuela de Frankfurt. En una importante entrevista de 1981, Habermas quiso subrayar los límites de su unión con dicha Escuela, Afirmando que un personal itinerario filosófico y político los había llevado de manera autónoma a las temáticas comunes de aquella escuela (esto es, a las posiciones conocidas como Teoría Crítica).

Formado filosóficamente en Bonn, se trasladó a Frankfurt en 1950. Se había acercado al pensamiento de Marx (el joven Marx, precisa, el «teórico de la reificación») a través de la lectura de los «marxistas occidentales» de los años veinte, en particular Lukács y Korsch; se había interesado, a través de las propuestas interpretativas de K. Lowith, en las posiciones de los jóvenes hegelianos además del joven Marx, y más en profundidad «en todo cuanto se había desarrollado entre Kant y Hegel, incluido Hólderlin». Mirando retrospectivamente a aquellos años juveniles, Habermas sostiene, sin que le haga incurrir en acusaciones de presunción, que «un estudiante que hubiera avanzado con interés sistemático entre Kant y Hegel, incluido Schelling, y después hubiera continuado, a través de Lukács, hasta Marx, habría podido, por así decir, descubrir una sección de la Teoría Crítica de los años treinta» *(Ib.,* p. 223). Este descubrimiento fue facilitado por la relación personal con Adorno, que desde hacía poco había regresado a Alemania después del largo exilio estadounidense; Habermas, en efecto, fue su asistente en Frankfurt, desde 19-56 hasta 1961, año en que fue trasladado a Heidelberg, y recuerda cómo en aquel período estaba bastante cercano a las posiciones de Adorno, mientras que sólo mucho más tarde habría conocido directamente la producción teórica de la "escuela" de los años treinta y cuarenta: «Una Teoría Crítica, una Escuela de Frankfurt, entonces [en los años cincuenta] no existían» *(Ib.,* p. 224).

De Adorno le llamaron la atención dos cosas: el hecho de que hablara de Marx, Hegel y Freud como si fueran contemporáneos con los cuales discutir, dejando de lado la "literatura crítica" sobre ellos, y el hecho de que ignorase a Heidegger y aquella filosofía contemporánea que Habermas había conocido en Bonn, es decir, la filosofía alemana reciente.

Habermas en cambio, a diferencia de Adorno, ha tenido siempre presente la reciente tradición filosófica de su país, con la que en diversas ocasiones ha "tenido relación" para alejarse críticamente de ella. Podemos mencionar aquí dos ensayos, uno de 1961 y otro de 1971, que tratan de manera global aquella tradición.

En el primero, que estudia la presencia y la influencia judía en la tradición filosófica en lengua alemana desde Kant a su tiempo, Habermas saca a la luz el hecho de que la casi totalidad de los pensadores «originales» de esta tradición son judíos, en particular a partir de la recuperación neo-kantiana (Liebmann, Cohén) y sobre todo en nuestro siglo: de Husserl a Wittgenstein, de Rosenzweig a Benjamin, de Buber a Scholem, de Simmel a Scheler, de Carnap a Popper, de Neurath a Reichenbach, de Lukács a Bloch, de Horkheimer a Marcuse y Adorno. Los judíos han sido, en nuestro siglo, abiertamente antisemitas (E. Jünger, C. Schmitt, Heidegger) y han sido casi los únicos en seguir, en producir y enseñar en la Alemania nazista. La contribución de los intelectuales judíos ha sido pues determinante para el desarrollo del pensamiento de lengua alemana, y ha operado internacionalmente en los muchos casos de exilio nazi: «Si no hubiera una tradición judeo-alemana, deberíamos inventarla nosotros mismos», pero aquella tradición ha existido, y según Habermas «el idealismo alemán de los pensadores judíos ha producido el fermento de una utopía-crítica» bien representada por Adorno (el ensayo *El idealismo alemán y sus pensadores judíos* se encuentra en la colección de 1971 *Perfiles filosófico-políticos;* citamos los de la traducción francesa, *Profils philosophiques et politiques,* París, 1974, p. 86).

En el segundo, de 1971, titulado *¿A que sirve la filosofía?,* Habermas observa que en los años cincuenta, después del período del dominio nazi, la filosofía alemana ha «retomado» las mismas corrientes de pensamiento que se habían afirmado en los años veinte con diferentes alternativas al neokantismo: la línea Husserl-Heidegger con la separación entre fenomenología y existencialismo realizada ya al final de aquel decenio, la línea de la filosofía de la vida de Jaspers, la línea de antropología filosófica de Scheler y Cassirer, la filosofía crítica que efectúa un retorno a Marx y Hegel con Lukács, Bloch, Benjamin, Korsch y Horkheimer, y finalmente la de inspiración lógico-positivística que se desarrolló en Viena con Wittgenstein, Carnap y Popper *(Ib.,* ps. 23-24). El hecho de que estas corrientes de pensamiento se hayan vuelto a proponer en los años cincuenta, a menudo con las mismas personas físicas, según Habermas,

ha conducido en corto tiempo a la particular fortuna de las posiciones ligadas a la filosofía de la ciencia, esto es, las distintas versiones del positivismo lógico, que en Alemania "vuelve" sobre todo con Popper y el racionalismo crítico de H. Albert.

Habermas, junto con Adorno, librará con vigor la batalla contra aquello que aquí se define como «cientismo». Esta corriente de pensamiento no constituye ya, en efecto, un problema «puramente universitario» sino que hoy representa, observa Habermas, un problema directamente político, en cuanto «refuerza una concepción general de la ciencia que le legitimiza los mecanismos de control tecnocráticos y excluye una vía racional de dilucidación que incluya los problemas de la práctica *(Ib.,* p. 46). La alternativa al cientismo se señala aquí, como ya en los años anteriores Habermas había hecho en diversos ensayos y en la obra fundamental de 1968 *Conocimiento e interés,* en una «filosofía crítica» que, encuandrando en una perspectiva práctico-emancipadora el problema de la ciencia y de la técnica en las sociedades avanzadas, trabajaría «como teoría de las ciencias y filosofía práctica al mismo tiempo» *(Ib.,* p. 47). La confrontación más conocida y más importante por la notoriedad de los concurrentes (Adorno, Popper, los dos antagonistas de mayor edad y sus respectivos colaboradores Habermas y Albert, además de otros filósofos), entre teoría crítica por una parte y «epistemología analítica» por otra, había tenido lugar en 1961 en el congreso de la sociedad de sociología alemana y el volumen de las actas *Dialéctica y positivismo en sociología,* aparecido en 1969 con una discutida *Introducción* de Adorno, constituye aún un punto de referencia fundamental para la reconstrucción del debate filosófico de la postguerra en Alemania.

Habermas, sin embargo, no limita al cientismo sus críticas teóricas y sus escritos polémicos. En esta batalla inicialmente mantenía posiciones más cercanas a las de Adorno, pero después, como se verá, elaborará sus posiciones cada vez más originales. Otra vertiente de su crítica es la representada por Heidegger, el mayor filósofo alemán del siglo XX según Habermas, cuya obra ya clásica de 1927, *Ser y tiempo,* es definida por él en uno de sus primeros escritos, *¿Pensar con Heidegger contra Heidegger?* de 1953, como «el acontecimiento filosófico más importante después de la *Fenomenología* de Hegel» (en *Profils,* cit., p. 90).

Al joven de veinticuatro años que aún no había entrado en contacto con Adorno pero que políticamente y teóricamente ya se había orientado, en el sentido del joven Marx visto a través de Lukács, el conocido compromiso de Heidegger en favor del nazismo hecho público en el famoso discurso rectoral de 1993 le parece ciertamente un hecho escandaloso; pero no es sobre esta cuestión donde Habermas se detiene. Él aprovecha la ocasión de la publicación por parte de Heidegger del texto de su curso de 1935, *Introducción a la metafísica,* para localizar precisa-

mente en este texto tan rarefacto temas y posiciones que, más que el famoso discurso, hacen más grave la implicación de Heidegger en favor del nazismo; una implicación no oportunística, como podía parecer la del discurso, sino profundamente enraizada en precisas tesis teóricas, y por esta razón mucho más peligrosa: «La llamada a los estudiantes de la que su filosofía era portadora, ¿acaso no se ha mostrado inmediatamente coincidente con aquello que más tarde les fue demandado como oficiales?» *(Ib.,* p. 98). Habermas, aquí y en otras intervenciones sobre Heidegger, ha insistido siempre sobre las razones profundamente teóricas, y no vulgarmente oportunistas, de la implicación de Heidegger en relación con el nazismo.

Y recientemente, en una apasionada intervención en el curso de un debate internacional sobre las responsabilidades políticas de Heidegger, un ensayo titulado *El filósofo y el nazista,* de 1988, Habermas retoma y articula con más profundidad su juicio sobre las raíces teóricas del filonazismo de Heidegger. Raíces que localiza en aquello que define como «transformación de la teoría en ideología» iniciada, según Habermas, en las elaboraciones teóricas de Heidegger alrededor de 1929 (en «Micromega» 3, 1988, p. 103). Una transformación caracterizada por un «giro negativo» por las influencias de Hólderlin y Nietzsche, por un rechazo de la herencia de Goethe y del idealismo alemán (discusión con Cassirer en Davos) y por la afloración de diagnosis del presente de corte neoconservador. Habermas, después de un penetrante análisis de los textos de los años treinta, sostiene que «Heidegger, hasta el fin de la guerra, nunca se desvinculó de su opción política inicial» *(Ib.,* p. 108). Las posiciones "fatalísticas" asumidas en la postguerra son el fruto de una desilución y de un repensamiento, que llevan a Heidegger a no esperar ya nada de los «jefes» y a pensar que "sólo un Dios puede salvarnos" (como reza el título de la conocida entrevista de 1976 publicada después de su muerte y que contiene la discutida versión heideggeriana de sus relaciones con el partido y con el régimen nazis).

Así pues, contra el cientismo de origen neopositivístico, rápidamente difundido en la segunda postguerra, contra las posiciones postexistencialísticas de Heidegger, ampliamente presentes en la cultura filosófica oficial alemana durante y después del nazismo: estos parecen ser, inicialmente los objetivos teóricamente y políticamente más notables de la batalla filosófico-política librada por Habermas. Los objetivos contra los cuales combatir hacen necesario por otra parte disponer y afirmar los instrumentos teóricos con los cuales librar aquella batalla y construir aquella "filosofía crítica" a la cual Habermas a menudo hace referencia.

La parte constructiva del itinerario filosófico-político de Habermas es muy compleja, aunque la dirección de marcha de este itinerario ha

sido clara y constante desde su inicio. Habermas, como se ha dicho, considera como punto de referencia fundamental para la elaboración de su filosofía crítica el pensamiento de Marx, con sus precedentes en Hegel y con su continuación en el «marxismo occidental» de los años veinte. En particular, el punto clave de su discurso teórico es la relación de este marxismo (Lukács de *Historia y consciencia de clase* de 1923, sobre todo, pero también los exponentes de la Teoría Crítica) con Max Weber. Es decir, punto clave resulta ser el problema de la "racionalización" de la respuesta que el marxismo occidental ha dado al desafío de Weber, de las razones de la insuficiencia de tal respuesta, de la búsqueda de una respuesta nueva que constituya una «dialéctica de la racionalización» capaz de «utilizar» a Weber «corrigiéndolo», pero sin hecharlo al mar, Marx.

Éste nos parece que es, en substancia, el sentido del itinerario filosófico-político de Habermas.

¿Cuáles son las fases, los tiempos, las obras de tal itinerario? Aquí obviamente no es posible someter a examen los numerosos escritos de Habermas, que es autor de una productividad casi sin igual. Nos parece oportuno delinear sólo las fases —e indicar las obras— más importantes del complejo itinerario. Habermas, después de cuatro años en Heidelberg, regresa como profesor a Frankfurt, en 1965, y allí lee un discurso que constituye su primer "manifiesto filosófico": el título *Conocimiento e interés,* se repetirá tres años después en la obra que desarrolla y sitúa históricamente las tesis avanzadas en el discurso. En aquellos mismos años publica significativos ensayos que extienden sus teorías filosóficas al ámbito de las ciencias sociales (es importante, en este sentido, el ensayo de 1967 *Lógica de la ciencia social).* Contemporáneamente, desde 1966 a 1971, interviene varias veces para precisar sus valoraciones críticas sobre la hermenéutica de Gadamer, formulada en la obra *Verdad y método* de 1960, cuya segunda edición de 1965, suscita un amplio debate. Los principales textos de este debate están recogidos en el importante volumen de 1971 *Hermenéutica y crítica de la ideología.*

Los años setenta ven a Habermas utilizar cada vez más a Freud, o las recientes teorías y técnicas de la filosofía del lenguaje (Austin, sobre todo y el último Wittgenstein) así como algunos aspectos pragmatísticos (de Peirce a Mead), en la elaboración de una teoría que más adelante llamará "de la acción comunicativa". Al mismo tiempo interviene en problemas prácticos y teóricos de la política (en 1973 aparece un volumen sobre el tema de la legitimidad, en 1976 un volumen *Para la reconstrucción del materialismo histórico).* Continúa también la confrontación con Gadamer, que tanto en Alemania como internacionalmente constituye en aquellos años la principal alternativa teórica alemana a Habermas (de 1979 es, sobre Gadamer, el ensayo La *urbanización de la provincia hei-*

deggeriana). Se ha hablado, a propósito de las investigaciones y las elaboraciones de los años setenta, de un "giro lingüístico" del pensamiento de Habermas. El fruto maduro y definitivo de tal "giro" es, aparentemente, el enorme tratado (más de mil páginas) titulado *Teoría de la acción comunicativa,* de 1981. Sobre la base de las conclusiones alcanzadas en esta compleja y difícil obra, Habermas toma posición, siempre en defensa de la razón crítica contra sus más recientes detractores, los teóricos de la post-modernidad, en las lecciones parisinas de 1984 publicadas con el título *Discurso filosófico de la modernidad,* un volumen muy importante para la comprensión del debate filosófico más actual y más difundido internacionalmente. Otros ensayos —algunos recogidos en el volumen de 1983 *Ética del discurso*— siguen siendo publicados por parte de Habermas, cuya productividad se mantiene altísima.

Cuatro son pues los momentos más significativos del largo y complejo itinerario filosófico-político de Habermas: la "revisión" del marxismo occidental (incluida la Teoría Crítica) que desemboca en los años sesenta en la teoría de los intereses cognitivos y emancipatorios para responder positivamente a Weber; la confrontación teórica con la hermenéutica de Gadamer vinculada al "giro lingüístico" en los años setenta; la construcción sistemática de la teoría de la acción comunicativa completada en 1981; la confrontación teórica, en los años ochenta, con las posiciones antirracionalísticas de los post-modernos.

Otros temas y momentos de elaboración —en particular los que se refieren a las problemáticas de las ciencias sociales y a las de lo "político" y de su legitimación— se podrían encontrar en la producción riquísima de Habermas. Aquí, sin embargo, nos ha parecido útil detenernos en los momentos y las fases de elaboración teórica más específicamente filosóficos, aunque se trate de una filosofía entendida en un sentido mucho más rico y amplio que el "tradicional".

1054. CONOCIMIENTO E INTERÉS. LA REVISIÓN DEL MARXISMO.

El primer recorrido importante de la elaboración teórica de Habermas encuentra una salida madura en los años 1965-68, y se formula en algunos escritos ya muy conocidos: el texto ya mencionado del discurso frankfurtense de 1965 *Conocimiento e interés* y el volumen de mismo título, el ensayo del mismo año *Técnica y ciencia como "ideología",* y otros artículos y aportaciones. Habermas en estos años concluye una primera fase de su investigación teórica, caracterizada aún, como escribirá autocríticamente más adelante, por la preferencia de categorías unidas á la "filosofía del sujeto", de las cuales se librará en los años del "giro lingüístico".

La confrontación teórica que lo conduce a la definición de sus posiciones se dirige por una parte hacia las filosofías "positivísticas", que combate desde un punto de vista bastante cercano al "dialéctico" de Adorno (en el famoso encuentro de 1961 entre Adorno y Popper y sus respectivos seguidores, Habermas está presente con dos aportaciones: *Epistemología crítica y dialéctica* y *Contra el racionalismo incompleto de los positivistas*, con unos títulos que ya indican la dirección de su polémica filosófica); por otra parte hacia la dirección marxista occidental en su conjunto y sobre todo hacia la respuesta dada por ésta a la teoría weberiana de la racionalización. Habermas propone una filosofía crítica propia que quiere ser una "superación" tanto de los límites de la tendencia neo-positivística como de los límites del marxismo occidental y de la misma Teoría Crítica. Una filosofía crítica, pues, que "revisa" el marxismo no para abandonarlo sino para adaptarlo a las condiciones de nuestro tiempo. La filosofía de Habermas, en efecto, quiere ser una filosofía crítica revolucionaria, e! equivalente de la de Marx en su tiempo.

Habermas implica en su crítica de las posiciones positivísticas a todas las filosofías que de algún modo han adaptado una actitud "objetivística" poco crítica y sin "autorreflexión" (en la crítica están incluidas, pues, las posiciones de Husserl, las del viejo historicismo y las actualmente dominantes en las metodologías de las ciencias sociales, modeladas según el ejemplo de las otras ciencias). La actitud "objetivística" es el blanco principal en el discurso de 1965 y en el volumen de 1968. Aquella actitud es, en efecto, "idelógica", en sentido marxiano, en cuanto pone entre paréntesis, esconde o suprime la cosa que le es más querida a Habermas: la conexión entre conocimiento e interés (conexión presente en Platón, retomada por Marx y nuevamente actualizada en los años treinta por la Teoría Crítica). Aquella conexión actualmente ha desaparecido con el predominio de las tendencias positivísticas y objetivísticas tanto en las disciplinas empírico-analíticas como en las histórico-hermenéuticas (así definía Habermas las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu de la conocida subdivisión propuesta por Dilthey). A estas disciplinas Habermas añade, como su integración "crítica", aquellas otras basadas en intereses cognitivos emancipatorios, es decir, las que tienen que ver con las experiencias de autoliberación de la humanidad.

Su filosofía crítica quiere reafirmar con fuerza la conexión entre intereses y conocimiento. En el discurso de 1965 escribe: «Se puede indicar una conexión específica entre reglas lógico-metódicas e intereses-guía del conocimiento para tres categorías de procesos de investigación. Esta es la tarea de una teoría crítica de la ciencia que huye de las trampas del positivismo. A la forma de trabajo de las ciencias empírico-analíticas corresponde un interés cognoscitivo *teórico* y a la de las ciencias orientadas críticamente el interés cognoscitivo *emancipatorios* (en *Teoria e prassi*

nella societá tecnológica, Latercia, Roma-Barí, 1974, p. 9). Habermas se detiene, pues, tanto en el discurso como en el volumen de 1968, en delinear los diversos tipos de "procesos de investigación" y de los diversos tipos de conexión entre aquellos procesos y los respectivos intereses que los inspiran.

Las ciencias empírico-analíticas utilizan la observación, que sin embargo no tiene nada que ver con los simple hechos: estos últimos, en efecto, «se constituyen solamente a través de una previa organización de nuestra experiencia en el ámbito funcional de la acción instrumental», por lo cual «las proposiciones protocolarias no son en absoluto reproducciones de hechos en sí, sino que expresan éxitos o fracasos de nuestras operaciones» *(Ib,* p. 10, es evidente la utilización de principios pragmatísticos del tipo de los propuestos por Quine en contra de las revisiones más "ingenuas" del positivismo lógico). Las ciencias empírico-analíticas, pues, son el resultado de intereses cognitivos dirigidos a la eficacia (éxito o fracaso) y arraigados en aquello que Habermas llama "acción instrumental", sobre la cual se detendrá de manera profundizada.

Las ciencias histórico-hermenéuticas tienen que ver con la "experiencia objetiva" en nuestro lenguaje y en nuestras acciones, y están encaminadas a la "comprensión del sentido", la cual ha sido reducida, por el historicismo contaminado por el positivismo, a experiencia objetivística". Dichas ciencias, observa Habermas, deben estar regidas por un interés práctico: tiene que ser tarea de la hermenéutica investigar la realidad inspirándose en el «interés por el mantenimiento y la extensión de la intersubjetividad de un posible acuerdo que oriente la acción» *(Ib.,* p. 11, donde aflora la técnica de la acción comunicativa y del acuerdo comunicativo, que adquirirán un peso muy grande en las posteriores reflexiones de Habermas).

Las ciencias orientadas críticamente, en fin, van más alla del interés *teórico* de las primeras y el interés *práctico* de las segundas. Se inspiran en el interés *emancipatorio* y apuntan a la "autorreflexión" como método de "autoliberación". Ejemplos de ciencias orientadas críticamente son la crítica de la ideología y el psicoanálisis, en cuanto tratan de suscitar, en los interesados (personas o grupos), «un proceso de reflexión en la conciencia» mediante informaciones que de algún modo "desenmascaran" aquello que hay más allá de la superficie. Este proceso es la autorreflexión, la cual «libera al sujeto de la dependencia de poderes hipotetizados y está determinada por un interés emancipatorio hacia el conocimiento. Las ciencias críticamente orientadas lo tienen en común con la filosofía» *(Ib.,* p. 12).

La conexión entre conocimiento e interés, pues, es necesaria para captar críticamente las funciones y límites de cada una de las ciencias en los distintos niveles cognoscitivos. Aquella conexión se puede encontrar, se-

gún Habermas, en toda la historia de la humanidad, que tiende imparablemente hacia metas cada vez más avanzadas de autoliberación a través de los principales procesos de socialización que son el trabajo, el lenguaje y el dominio. El trabajo y el dominio tienen que ver sobre todo con nuestra relación con la naturaleza, el lenguaje con la comunicación, con el conocimiento y, por lo tanto, con la emancipación. Habermas insiste sobre esta tesis teórica: «El interés en la emancipación no es una vaga intuición; es más, puede ser reconocido a priori. En efecto, aquello que nos distingue de la naturaleza es el único dato de hecho que podemos conocer por su naturaleza: *el elnguaje.* La emanciapción viene *dada para nosotros* con su estructura [...]. En la autorreflexión un conocimiento por amor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la emancipación» *(Ib.,* p. 15).

En esta ámbito se sitúa la filosofía, cuyo papel autorreflexivo y emancipatorio es subrayado por Habermas con fuerza y pasión. La filosofía tradicional se ha equivocado al suponer que la emancipación ya se ha realizado con la estructura del lenguaje; la emancipación es un objetivo a realizar, y pasa a través del lenguaje (lugar, como más adelante se dirá con mayor profundidad, de la "acción comunicativa"; y, por lo tanto, «sólo cuando la filosofía descubre en el curso dialéctico de la historia las huellas de la violencia, que deforma el diálogo continuamente intentado, empujándolo continuamente fuera de las vías de una comunicación sin coacción, lleva adelante el proceso, del que en caso contrario legitima el estancamiento: el progreso del género humano hacia la emancipación» *(Ib.,* p. 16). La filosofía crítica, o crítica de la ideología, se configura pues como un psicoanálisis "dialéctico", emancipador y liberador (autoliberacón a través de la autorreñexión) que implica no sólo al individuo sino a la humanidad en su historia: *«La unidad de conocimiento e interés se verifica en una dialéctica que reconstruya el elemento reprimido a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido» (Ib.).*

La filosofía crítica, entonces, a través de la crítica de la ideología y análogamente a lo que hace el psicoanálisis con el individuo "reprimedo", indica a la humanidad la vía de la liberación. Esta última se efectuará mediante "la actividad revolucionaria de clases en lucha" y mediante el trabajo de las ciencias "críticas". La filosofía crítica indica a la acción instrumental (constricciones con respecto a la naturaleza) y a la acción comunicativa (constricciones con respecto a nosotros mismos en cuanto seres sociales) la vía para liberarse de dichas constricciones y para trabajar en la emancipación revolucionaria.

En un pasaje muy denso de la obra de 1968, Habermas describe la compleja dialéctica entre estos dos momentos: «Mientras *la acción instrumental* corresponde a la constricción de la naturaleza externa y el estado de las fuerzas productivas determina la medida de la disposición

técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, *la acción comunicativa* corresponde a la represión de la propia naturaleza: el cuadro instrumental determina la medida de una represión a través del poder natural de la dependencia social y del dominio político. Una sociedad debe la emanciapción del poder natural exterior a los procesos de trabajo, esto es, a la producción de saber técnicamente evaluable (incluida la "transformación" de las ciencias naturales en maquinaria"); la emanciapción de la constricción de la naturaleza interior se alcanza en la medida de la substitución de instituciones basadas sobre la violencia por una organización de la interacción social, que está ligada únicamente a una comunicación libre del dominio. Esto no sucede directamente a través de la actividad productiva, sino a través de la actividad revolucionaria de clases en lucha (incluida la actividad crítica de las ciencias que reflexionan). Ambas categorías de la praxis social [acción instrumental y acción comunicativa] tomadas juntas hacen posible aquello que Marx, interpretando a Hegel, llama el acto de reproducción del género humano» *(Conoscenza e interesse,* Barí, 1970, ps. 55-56).

Esta pareja de categorías interpretativas —acción instrumental y acción comunicativa— es utilizada por Habermas también para proponer una reformulación en positivo (rechazando por lo tanto las críticas antiweberianas de los frankfurteses que identificaban la "racionalización" de la que hablaba Weber con el puro y simple dominio capitalístico) de la tesis weberiana sobre la "racionalización", y para indicar la vía de una revisión, siempre en positivo, del marxismo. Habermas realiza estas ulteriores elaboraciones en diversos escritos de este período. En particular, en *Técnica y ciencia como "ideología"* de 1968, la pareja conceptual también es definida —siguiendo principios de Weber y T. Parsons— como diferenciación entre *trabajo,* o acción racional respecto al objeto, o acción instrumental según *reglas técnicas* o *estrategias,* e interacción, esto es, acción comunicativa mediada simbólicamente y organizada «en base a *normas vigentes* de un modo vinculante» (en *Teoria e prassi nella societa tecnológica,* cit., p. 165).

La acción comunicativa, o la interacción, es el conjunto de los vínculos sociales basados sobre fundamentos de distintas clases (en el pasado de las "sociedades tradicionales": el mito, la religión, etc.) que "legitiman" y de algún modo "racionalizan" el sistema social vigente. El fin de la sociedad tradicional tiene lugar, weberianamente, cuando el tipo de legitimización basado en la acción comunicativa es confrontado, en el umbral de la modernidad, «con una racionalidad de relaciones entre medios y objetivos ligada a la acción instrumental y estratégica, que penetra en ámbitos de vida cada vez más numerosos» *(Ib.,* p. 170). Es lo que Weber ha llamado el "desencanto" del mundo provocado por el nacimiento del capitalismo y que ha llevado a la "racionalización" instru-

mental del sistema social. Ha llevado también al nacimiento de las ideologías.

En el cuadro de un discurso complejo al cual aquí solamente podemos aludir, Habermas sostiene que las teorías de Marx resultan adecuadas para responder a los problemas planteados por el primer capitalismo, caracterizado por una libre competencia no "molestada" por el aparato estatal, que entonces funcionaba como mera proyección de los intereses económicos dominantes. Weber entendió las novedades esenciales del capitalismo post-liberalístico y post-liberal, individuando en el ulterior proceso de "racionalización" las formas dominantes del estado actual (intervención autónoma del estado, ya no mera proyección de intereses económicos; compenetración de ciencia y técnica): «así se modificó la relación entre sistema económico y sistema de dominio: la política no es *solamente* un fenómeno superestructural... Sociedad y estado no tienen ya aquella relación que la teoría marxiana había definido como relación entre estructura y superestructura. Pero entonces una teoría crítica de la sociedad ya no puede ser desarrollada en la forma exclusiva [como lo era en Marx, según Habermas] de una crítica de la economía política» *(Ib.,* p. 174). Técnica y ciencia, además, «llegan a ser la primera fuerza productiva y dejan de darse las condiciones para aplicar la *teoría marxiana del valor-trabajo» (Ib.,* p. 177).

A continuación de las tendencias de desarrollo de la sociedad capitalística contemporánea, que se acaban de mencionar, «las categorías centrales de la teoría marxiana, es decir: lucha de clases e ideología, no pueden ser aplicadas sin calificaciones» *(Ib.,* p. 180). En efecto, el capitalismo regulado por la intervención estatal, según Habermas, «bloquea el conflicto de clases», en el sentido de que convierte en *latentes* las razones de éste a través de un complejo sistema de "compensaciones" que dejan a un lado, si acaso, no las clases sino las subclases, los grupos más débiles o subprivilegiados (minorías raciales, por ejemplo). La tesis de Habermas es que «la conexión entre fuerzas productivas y relaciones de producción [sobre la cual Marx basaba la teoría de la lucha de clases] debería ser substituida por aquella otra más abstracta entre trabajo e interacción» *(Ib.,* p. 186), o sea entre acción instrumental y acción comunicativa.

Es decir, Habermas propone que la teoría dialéctica marxiana sea substituida por otra teoría también dialéctica, la que interpreta críticamente la historia humana como dialéctica entre dos "racionalizaciones": la racionalización de la acción instrumental y la racionalización de la acción comunicativa.

1055. CRÍTICA DE LA HERMENÉUTICA Y «GIRO LINGÜÍSTICO».

Habermas construye la alternativa a Marx, o mejor la adecuación del "marxismo" a nuestros tiempos, a través de la adopción de nuevas categorías interpretativas, prosiguiendo con sus elaboraciones teóricas formuladas en la obra *Conocimiento e intrerés,* de 1968, y en otros escritos de aquellos años. Una ocasión para posteriores precisiones y enriquecimientos, que empujarán cada vez más sus reflexiones hacia un terreno lingüístico, está representada por la confrontación teórica con la hermenéutica en la forma datable de Gadamer en la obra *Verdad y método,* de 1960.

La segunda edición de esta obra, en 1965, da lugar a un vivo debate y a una confrontación teórica en la cual intervienen representantes de todas las posiciones filosóficas presentes en la Alemania de aquellos años. Las aportaciones más significativas de aquel debate (además de Gadamer, Habermas, Apel, Bubner y otros) fueron publicadas en 1971 en el volumen *Ermeneutica e critica dell'ideología* (trad, ital., Brescia, 1979) que ya en el título aludía a las principales posiciones teóricas implicadas.

Como ya hemos visto (cfr. §971), en una primera intervención, de 1966, Habermas critica la hermenéutica propuesta por Gadamer en cuanto legima y absuelve la tradición y el prejuicio rechazando una visión "crítica" meta-hermenéutica, que individúa las condiciones y las razones tanto de la tradición como del prejuicio. Más en general, la autosuficiencia de la hermenéutica —de su círculo no se puede salir, había sostenido Gadamer—, según Habermas, se configura como una autorreflexión incompleta, mutilada, que «no reconoce la fuerza transcendental de la reflexión que opera también en ella» *(Ermeneutica e critica dell'ideologia,* cit., p. 66). Reducir todo a lenguaje por interpretar esconde el hecho de que el lenguaje no es independiente de las relaciones sociales. El lenguaje no es en absoluto un neutral depositario y transmisor de tradición: «El lenguaje es *también* un instrumento de dominio y de poder social. Sirve para legitimar la organización de las relaciones de poder» y por lo tanto «es *también* ideológico» *(Ib.,* p. 67). La experiencia hermenéutica, pues, debe "trasladarse", según Habermas, hasta la "crítica de la ideología", es decir, hasta una reflexión que trascienda el nivel hermenéutico y vaya más allá de él, como hace el psicoanálisis, dirá en una intervención posterior, en relación con el lenguaje ordinario del individuo.

La hermenéutica debe abandonar sus pretensiones de universalidad y dejar el puesto a reflexiones críticas que sepan dar razón no sólo de aquello que sucede en el plano lingüístico sino de lo que sucede en el plano "objetivo" de las acciones sociales. Y «el nexo objetivo solamente en base al cual pueden ser comprendidas las acciones sociales es el conjunto del lenguaje, del trabajo y del poder» *(Ib.,* p. 69). La hermenéuti-

ca debe pasar del plano de la historicidad —meramente lingüística en la propuesta de Gadamer— al de la historia universal que comprende los niveles antes indicados y de origen a la historicidad. Pero «a Gadamer, que proviene del neokantismo de Marburgo, los residuos del kantismo conservados en la ontología existencial de Heidegger le hacen imposible sacar la consecuencia que sus análisis puros sigieren. Él evita pasar de las condiciones transcendentales de la historicidad a la historia universal, en la que estas condiciones se constituyen» *(Ib.).*

Habermas va un poco más allá, en la crítica a Gadamer, en el ensayo de 1971 *La pretensión de universalidad de la hermenéutica.* Aquí encontramos esbozada una elaboración de teoría del lenguaje y de la comunicación que constituye la base de su "giro lingüístico" y que encontrará su culminación sistemática en la *Teoría de la acción comunicativa* de 1981. La "superación" de la hermenéutica es sugerida aquí en el recurso a la crítica de la ideología y al psicoanálisis como método de "desenmascaramiento" de aquello que está detrás del nivel puramente lingüístico y que da origen a la "comunicación distorsionada": «Uno y otra [psicoanálisis y crítica de la ideología] tienen que ver con objetivaciones de la lengua de uso en la cual el sujeto que produce estas expresiones de vida no reconoce sus propias intenciones. Estas expresiones se pueden concebir como partes de comunicación sistemáticamente deformada» *(Ib.,* p. 142). La "conciencia hermenéutica" está indefensa y es inadecuada ante casos de comunicación distorsionada o deformada (más en general, las ideologías), en cuanto su campo de aplicación «coincide con los confines de la comunicación normal de la lengua de uso» *(Ib.,* p. 144), confines más allá de los cuales no puede pasar (recuérdese el círculo hermenéutico de Gadamer, el "diálogo que nosotros somos", heredado de Heidegger).

La hermenéutica enseña que «no podemos penetrar detrás del papel del actor sobre el cual se opera la reflexión» (Ib.). Freud, en cambio, con el psicoanálisis nos enseña a penetrar allá detrás y a entender las razones de fondo de los distintos tipos de comunicación (intersubjetividad lingüística). Por más que, observa Habermas, «la metapsicología de Freud debería ser liberada de su automalentendido científico, antes de que pueda fructificar como parte de una metahermenéutica» *(Ib., p.* 159). El recurso al psicoanálisis "depurado" y a la crítica de la ideología, es decir, el recurso a una metahermenéutica o hermenéutica de lo profundo, nos pone en disposición de descubrir que «en la dogmática del contexto de la tradición es válida no sólo la objetividad del lenguaje en general, sino la represividad de una relación autoritaria, que deforma la intersubjetividad del entendimiento como tal y altera sistemáticamente la comunicación de la lengua de uso» *(Ib.,* p. 162). Una metahermenéutica confronta la comunicación deformada con la posible y deseable comunicación

no deformada, racionalmente adquirida en condiciones de libertad plena y consciente. Nos permite pasar de la ideología a la verdad, inspirándose en el «principio del discuros racional, según la cual la verdad estaría garantizada no sólo por *aquel* consenso que se hubiera alcanzado en las condiciones idealizadas de comunicación ilimitada y no autoritaria y pudiera ser afirmado en el tiempo» (Ib., p. 163). Hay aquí, ecos de las lecturas de Apel, Pierce, Mead, y también de los filósofos del lenguaje del área inglesa.

Aquí el tono de Habermas se vuelve elevado, en cuanto, en formas nuevas, está exponiendo sus ideales de emanciapación y autoliberación, que en la formulación "lingüística" aparecen realizables con «la estructura de una convivencia en una comunicación de la cual esté ausente toda coacción». Su tesis es que «la verdad es la particular coacción a un reconocimiento universal no coactivo; pero éste está ligado a una situación lingüística, es decir, a una forma de vida en la cual es posible un entendimiento universal no coactivo. Por lo tanto, la comprensión crítica del sentido debe pretender en sí misma la anticipación formal de la verdadera vida» *(Ib.).* La metahermenéutica, la crítica de la ideología, la individuación de las condiciones de la "verdadera vida", de consenso de la verdad sin coacción, son las premisas de la acción social transformadora, ya que, escribe Habermas en sus conclusiones, «la clarificación que una comprensión radical opera es siempre política» *(Ib.,* p. 167). Una vez más, pues, se defiende la primacía de la política y de la acción renovadora.

1056. TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

Es aún bajo el estímulo del compromiso político, muy fuerte en toda la década de los sesenta en los cuales Habermas ve con preocupación como surgen en Alemania y en Occidente tendencias contrapuestas (neoconservadoras y neoanárquicas) coincidentes en el rechazo de las sociedades democráticas, que tiene lugar la elaboración de la obra más comprometida: *Teoría de la acción comunicativa,* de 1981. Es una obra de arquitectura compleja, de difícil lectura, de voluminosidad quizás excesiva (como han dicho competentes críticos). El objetivo principal es la formulación, en la línea de las elaboraciones anteriores, de una teoría orgánica de la racionalidad crítica y comunicativa. Una teoría basada todavía, aunque con términos y conceptos parcialmente nuevos, en la dialéctica entre acción instrumental y acción comunicativa, o, como dirá en el segundo volumen de la obra, entre sistemas y mundo de la vida.

La obra es de gran complejidad, y el hilo conductor teórico es interrumpido por numerosos cortes histórico-teóricos que constituyen ver-

daderos "diálogos" con interlocutores que en buena parte ya conocemos: ante todo Weber con su teoría de la racionalidad, luego aquellos que dan una primera respuesta, en el ámbito del marxismo occidental, a Weber, es decir, Lukács y Adorno; después los nuevos interlocutores que le permiten precisar el "cambio de paradigma" de la filosofía del sujeto a la del entendimiento intersubjetivo, es decir, Durkheim y Mead; depués el máximo teórico de la sociología americana, T. Parson, que ayuda a aclarar las relaciones entre sistemas y mundo de la vida; finalmente, una especie de camino hacia atrás, de Parson a Weber y a Marx, para el alcance y el significado de la "revisión" del marxismo efectuada en el curso de la obra. Otros interlocutores, aunque de forma menos incisiva que los que hemos mencionado, también se hallan presentes (Winch y Wittgenstein, Austin y Searle, Piaget y Popper).

En cuanto al hilo conductor teórico, Habermas comienza ofreciendo un cuadro del concepto de racionalidad en su diversa y multidisciplinaria utilización; le añade el de la acción comunicativa (para el cual utiliza los autores y los temas del "giro lingüístico" y del paso de la sistemática a la pragmática), que distingue de la acción instrumental sacando a la luz la diferencia radical entre los dos tipos de racionalidad implicados en los dos tipos de acción; estos dos conceptos clave de la teoría se enriquecen luego con la temática de la dialéctica entre sistema (organización económica, aparato político-administrativo del estado y del poder) y mundos vitales o mundos de la vida, que representan el conjunto de valores que toda comunidad comparte de manera "inmediata" no reflexiva. El tema final de la obra se refiere a la particular situación de esta dialéctica entre sistema y mundos vitales en el mundo de hoy; una situación en la cual por primera vez el sistema interfiere, interviene, en el mundo de la vida, fuera de las necesidades directamente ligadas a la "reproducción material". Éste es, para Habermas, el problea no sólo teórico sino político, principal de nuestro tiempo, respecto al cual se examinan los intentos de lucha de los nuevos "movimientos" descinculados de los partidos políticos de las sociedades económicamente, culturalmente y socialmente avanzadas.

Expondremos el contenido general de la obra (trad, ital., Bolonia, 1986, con una útilísima introducción de G. E. Rusconi que constituye una guía indispensable a su lectura) teniendo presente la lúcida síntesis que ha ofrecido el propio Habermas en un importante coloquio de 1981 titulado *Dialéctica de la racionalización.*

Habermas afirma que la intuición central de su teoría, que abandona el paradigma del sujeto y propone uno intersubjetivo, es que «en la comunicación lingüística se encuentra incorporado un *télos* de entendimiento recíproci». Esta intuición la debe «a la recepción de la teoría del elnguaje, sea en su variante hermenéutica sea en la analítica, (o, como podría

decir: a una lectura de Humboldt aclarada por la filosofía analítica)» *(Dialettica della razionalizzazione,* Milán, 1983, p. 227). en el cuadro de esta situación central los cuatro "motivos" teóricos principales de la obra se indican así: una teoría de la racionalidad (partiendo de Weber), una teoría de la acción comunicativa (utilizando la teoría de la interacción de Mead y algunas notas de Durkheim), una dialéctica de la racionalización social (con el problema clave de la reificación en las soluciones propuestas por Lukács y otros marxistas occidentales), y, en fin, un concepto de la sociedad que reunifique la teoría de los sistemas y la de la acción (con la dialéctica de sistema y mundos vitales).

Es el último punto, en la obra, el que más interesa a Habermas, y sobre el cual ha presentado las elaboraciones quizás más complejas. Por lo que se refiere a los otros puntos, retoma y desarrolla temas ya tratados en obras anteriores.

Para la teoría de la racionalidad, por ejemplo, insiste en que ha partido de Weber, que ha identificado es concepto con el de acción racional con vistas a un fin (Habermas lo llamará acción instrumental) y lo ha utilizado especialmente en la sociología de la religión para mostrar cómo de la "secularización", o sea de la preeminencia de la "racionalidad", han surgido los sistemas económicos y administrativos del estado moderno. Según Habermas, el límite de Weber ha sido haber "absolutizado" el concepto de racionalidad y no haber visto que el estado capitalístico moderno sofocaba «aquellos elementos que él mismo ha analizado bajo el *topos* de la "ética de la fraternidad", es decir, aquellas visiones éticas —por ejemplo las radicales de los anabaptistas— que «solicitan las formas de organización comunicativa» *(Ib.,* p. 242). Weber se ha limitado a la acción instrumental (el sistema, aparato económico administrativo) *y* no ha tomado en suficiente consideración la problemática de la acción comunicativa (el mundo de la vida).

En cuanto a la acción comunicativa, en la obra se analiza de un modo más articulado que en los escritos anteriores, con el auxilio tanto de teorías lingüístico-hermenéuticas como de teorías filosófico-sociológicas, y se analiza en las tres dimensiones principales: «la relación entre el sujeto cognoscente y un mundo de sucesos y de hechos; la relación entre el sujeto prácticamente agente e implicado en interacciones con otros y un mundo de la socialidad; y, en fin, la relación entre el sujeto pasivo y apasionado (en el sentido de Feuerbach) y su propia naturaleza interior, su subjetividad y la subjetividad de otros». A éstas (que recuerdan la teoría popperiana de los tres mundos) se debe añadir «el mundo de la vida, esto es, aquello que los participantes en la comunicación tienen cada vez a sus espaldas, a partir de lo cual afrontan los problemas de entendimiento» *(Ib.,* p. 239).

En cuanto a la temática de la reifícación, tan cara al marxismo occidental desde Lukács hasta Adorno, Habermas formula tesis que parecen, en

esta tradición, bastante heterodoxas, en el sentido de que no hace un juicio negativo del capitalismo, por cuanto se refiere a las conquistas políticas democráticas y a la riqueza producida en la esfera de la "reproducción material". Es justo, observa Habermas, «dar al capitalismo aquello que es del capitalismo», es decir, aquello que el ha conseguido efectivamente gracias a su nivel de diferenciación y a su capacidad de control. Pero demos un golpe a nuestro corazón marxista: el capitalismo obtuvo resultados del todo positivos, por lo menos en el ámbito de la reproducción material, y los obtiene aún ahora». Tales resultados positivos se refieren, escribirá en otra parte del coloquio, también a las conquistas políticas democráticas. Es cierto que el coste ha sido «una enorme disipación de las formas de vida tradicionales», pero lo que realmente importa, para Habermas —y para el marxismo occidental— es otra cosa: hoy se asiste a «una indebida intervención del sistema [dinero y poder, o sea el estado capitalístico avanzado] en ámbitos que ya no son los de la reproducción material». Son los ámbitos, precisa y ejemplifica Habermas, de la tradición cultural, de la interación social mediante valores y normas, de la socialización de las generaciones en aumento. «Cuando ahora en estos ámbitos penetran los *media* de control dinero y poder, por ejemplo por vía de una redefinición consumística de las relaciones, de una burocratización de las condiciones de vida, entonces no sólo se arrollan tradiciones, sino que también se atacan los fundamentos de un mundo de la vida ya racionalizado; está en juego la reproducción simbólica del mundo de la vida» *(Ib.,* p. 248).

Hemos llegado así al último "motivo" teórico de la acción comunicativa: la dialéctica entre sistema y mundos de la vida. Por cuanto se ha dicho resulta bastante clara la diferenciación conceptual y factual entre sistema y mundo de la vida: el primero tiene que ver con la acción instrumental, el segundo con la acción comunicativa; el primero es el estado son su aparato y su organización económica, el segundo es el conjunto de los valores que cada uno de nosotros, individualmente o comunitariamente, "vive" de modo inmediato, espontáneo y natural. Según Habermas, estado y sociedad, «dos caras de la misma moneda» en la perspectiva de la "modernización" y racionalización capitalísticas, «se han vuelto autónomos a través de aquellos medios de control que son el valor de cambio y el poder administrativo. Se han condensado en un conjunto monetario-administrativo, se han vuelto autónomos con respecto al mundo de la vida estructurado comunicativamente (con esfera privada y esfera pública) y han llegado a ser manifiestamente *supercomplejos».* Esta supercomplejidad del sistema hace que intervenga e interfiera en los mundos de la vida, que están «amenazados por una colonozación interior» que pone en peligro la autonomía *(Ib.,* p. 236).

Ahora, insiste Habermas precisando esta tesis que llega a sacar a la luz los graves límites del marxismo, «parece que los imperativos sistémi-

cos intervienen en ámbitos de acción estructurados en un modo comunicativo. Se trata de las tareas de la pruducción cultural, de la integración social y de la socialización»; de problemas, pues, que poco tienen que ver con los "clásicos" del marxismo (explotación, reificación, conflictos de clase). Hoy, precisa Habermas a continuación, «los imperativos de la economía y de la administración, transmitidos a través del dinero y del poder [o sea, los imperativos del sistema], penetran en ámbitos [los mundos de la vida] que de un modo u otro van hacia la ruina si se los separa de la acción orientada hacia el entendimiento y se los transfiere a estas interacciones controladas por los *media.* Se trata de procesos que no se adaptan ya al esquema del análisis de clase» *(Ib.,* p. 243). Dirá, en fin, más adelante: «Marx no pudo distinguir suficientemente entre mundos de la vida tradicionales, que son desgastados por los procesos de la modernización capitalística, y una diferenciación estructural de las formas de vida que hoy están amenazadas en su infraestructura comunicativa» *(Ib.,* p. 255).

El conflicto principal de nuestro tiempo, en las sociedades capitalísticas avanzadas y democráticas, no es pues un conflicto de clases, sino un conflicto derivado del proceso del "sistema" en relación con los "mundos de la vida". Frente a este conflicto no son utilizables las teorías arraigadas en el viejo marxismo, en cuanto no consiguen captar este fundamental elemento de novedad respecto a la tradicional interpretación basada en la lucha de clases. Pero tampoco son utilizables las recientes teorías, post-modernas y anti-modernas, que rechazan en bloque «la herencia del racionalismo occidental», en sus ascendencias humanísticas e iluminísticas, dirigiéndose a un imaginario pasado nostálgicamente revivido o proponiendo sociedades irrealizables sin diferenciaciones sociales internas (neoconservadurismo por una parte, neoanarquismo por otra). Habermas mira con confianza, en cambio, los diversos tipos de movimientos que luchan en defensa de los mundos de la vida, para enriquecerlos y mantenerlos "autónomos" respecto a las amenazas de "colonización" levantadas continuamente por el "sistema".

Habermas no propone programas políticos específicos, en una obra nacida por motivaciones políticas, como repetidamente él mismo afirma, sino que se detiene en el ámbito teorético. Si acaso propone una "revisión" y adecuación del marxismo respecto a los problemas y a los conflictos de nuestro tiempo, que no son los del tiempo de Marx y de los más cercanos sucesores del marxismo occidental. Su propuesta teórica —que tiene obviamente consecuencias en el plano político— se contrapone abiertamente, en cambio, a las de los teóricos del post-moderno, respecto a los cuales defenderá la herencia del racionalismo occidental (que hay que corregir, pero no desechar): una defensa que, como veremos ahora, fundamentará sobre la tesis del "cambio de paradigma" (de

la filosofía del sujeto a la filosofía de la intersubjetividad comunicativa), un cambio realizado, según Habermas, en su obra de 1981.

1057. MODERNO Y POST-MODERNO.

La crítica de los teóricos del post-moderno y del anti-moderno ha estado presente a menudo en los escritos de Habermas de los años setenta y ochenta. La creciente difusión de tales posiciones, con trasfondo político bastante evidente, empuja a Habermas, a principios de los años ochenta, a un examen teórico total, casi como complemento e integración de la *Terоría de la acción comunicativa,* de toda la temática del moderno y del post-moderno. la obra que recoge sus trabajos a este propósito es: *Discurso filosófico de ía modernidad,* de 1985, que recoge una serie de lecciones dictadas en París, uno de los lugares de mayor presencia y difusión de las temáticas post-modernas (continuación de Nietzsche y Heidegger en Bataille, Foucault, Derrida y Lyotard).

Como es propio de su estilo filosófico, Habermas se empeña teóricamente en reconducir a las raíces "clásicas" de la filosofía moderna dicha compleja temática. Las raíces son individuadas en Hegel, en el cual, según Habermas, se llega a formar con plenitud y madurez el concepto de la modernidad: un concepto ligado a las reflexiones filosóficas sobre tres hechos fundamentales de la modernidad (nuevo mundo, Renacimiento, Reforma) que llevan a la aparición de la temática de la autonomía del sujeto y de la razón (del mito, de la religión, de la autoridad exterior), y por lo tanto al Iluminismo como resultado global de la "edad nueva" o "edad moderna". Según Habermas, los rasgos que caracterizan filosóficamente la edad moderna están ya presentes en la línea que va de Descartes a Kant, pero sólo con Hegel se tiene una conciencia histórico-filosófica "madura" de los mismos.

Hegel no sólo es consciente en un modo maduro del "hecho" de que la modernidad ha desembocado en el Iluminismo y en la autonomía de la subjetividad; también es consciente del "problema" de la modernidad. El problema es que la subjetividad moderna, habiéndose liberado de la religión, que anteriormente constituía el medio principal de unión entre individuos, «no es lo bastante eficaz para regenerar la potencia religiosa de la unificación en el *médium* de la razón». El predominio de la subjetividad y de la razón ha llevado no a una nueva unión más avanzada que la garantizada por la religión, sino a la escisión (son típicas las consiguientes a la Revolución Francesa) que la razón iluminística no consigue superar: «El descrédito de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que el Iluminismo no puede superar con sus propias fuerzas» *(Discorso filosófico della modernita,* Roma-Barí, 1987, p. 21).

¿Cómo intenta Hegel resolver este problema, el de indicar las vías de la superación de la escisión? Habermas indica dos momentos y dos soluciones diferentes, en el itinerario filosófico de Hegel, sobre lo que considera el problema principal y básico de su filosofía.

Un primer momento, el de los escritos juveniles anteriores al período de Jena, es aquel en el cual Hegel busca una vía de superación de la escisión, según habermas, rechazando sea la religión "ortodoxa" y "positiva", que había dominado hasta la llegada de la razón iluminística, sea esta misma razón: la solución, en el principal de los escritos juveniles, *El espíritu del cristianismo y su destino,* se señalaba en un cristianismo originario en el cual el "amor", la "vida", habían representado el medio y las condiciones de la unión intersubjetiva. Pero Hegel se da cuenta enseguida de lo irrealizable de tal solución, basada, por otra parte, en una idealización del cristianismo primitivo.

El segundo momento, aquel que con el período de Jena lleva a la *Fenomenología del espíritu* y a la filosofía definitiva de Hegel, se encamina, en cambio, a buscar la vía de superación de la escisión, que se refiere «tanto a la razón misma como al "entero sistema de las relaciones de vida"» *(Ib.,* p. 21), en la razón iluminística misma, en una "dialéctica" inmanente al mismo principio del Iluminismo. Hegel considera haber individuado en el Absoluto la vía de superación de la escisión. Habermas considera que Hegel con esta solución se ha "atrapado" en un dilema del cual no puede salir: «Con este concepto del Absoluto, Hegel vuelve a caer en las intuiciones de su juventud: él piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ahí resulta el dilema que al final él debe contestar a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de someter a una crítica la modernidad misma» *(Ib.,* p. 23). Él quiere ir más allá del Iluminismo, pero está atrapado en la "dialéctica" de la filosofía del sujeto

¿Hay otra vía posible, para Hegel? Habermas considera que sí, y piensa que haber descartado esta vía ha llevado a Hegel —y a sus sucesores— al dilema mencionado. Es la vía que había llevado, según Habermas, a la teoría de la comunicación. Hegel, en efecto, habría podido conservar las intuiciones de su período juvenil (el amor, la vida), filtrándolas en la reflexión filosófica en lugar de idealizarlas o abandonarlas. Recurrir, en el período juvenil, al poder de la intersubjetividad (amor, vida), habría podido y debido empujarlo a continuar en esta tendencia de su pensamiento, la cual "habría podido llevar a una continuación y transformación del concepto de reflexión [la razón autónoma del Iluminismo], desarrollado en la filosofía del sujeto, en el sentido de una teoría de la comunicación. Hegel no se encaminó por esta vía» *(Ib.,* ps. 31-32). Y era la vía, tan eficazmente percibida en aquellos escritos juveniles, «para explicar la totalidad ética como una razón comunicativa incorporada en

contextos de vida intersubjetivos» *(Ib.,* p. 42), Hegel habría ahorrado a Habermas, si hubiera recorrido aquella vía, el complejo itinerario filosófico y político que desemboca en la teoría de la comunicación intersubjetiva, que "supera" y substituye la anterior filosofía del sujeto.

Depués de Hegel, sus inmediatos seguidores intentaron también indicar las vías de superación de la escisión producida por el Iluminismo y por las relaciones económicas y sociales, y también por las ideas por él favorecidas. La izquierda hegeliana propone en sus aspectos más avanzados una filosofía de la praxis, la derecha propone una interpretación del sistema que vuelva a dar fuerza y un puesto a la religión tradicional. También estas posiciones teóricas —y prácticas— fallan como había fallado Hegel, por cuanto no consiguen ir más allá de la filosofía del sujeto, más allá de la dialéctica iterior al Iluminismo: «La razón había sido concebida antes como autoconocimiento reconciliante [Hegel], depués como apropiación liberadora [izquierda hegeliana], y finalmente como memoria resarcidora [derecha hegeliana] a fin de que pudiera presentarse como un equivalente del poder unificador de la religión y superar con sus propias fuerzas propulsoras las escisiones de la modernidad. Este intento de adaptar el concepto de razón al programa de un Iluminismo en sí mismo dialéctico ha fracasado tres veces» *(Ib.,* p. 88).

Llegados a este punto aparece en escena Nietzsche, "plataforma giratoria", como escribe eficazmente Habermas, para los futuros teóricos del post-moderno. ¿Qué hace Nietzsche en esta situación? «Nietzsche no tenía otra elección que someter una vez más la razón centrada *en* el sujeto a una crítica inmanente — o bien abandonar el programa. Nietzsche se decide por la segunda alternativa — renuncia a una revisión renovada del concepto de razón y abandona la dialéctica al Iluminismo» *(Ib.).*

'nietzsche es la plataforma giratoria para los post-modernos, porque busca alternativas a la razón iluminística y las señala en el mito (Dionisos), en el arte, en la voluntad de poder, en el nihilismo, pero oscilando al final entre dos estrategias, según Habermas. Esta "oscilación" le hace pertenecer aún a la filosofía del sujeto, de la cual no consiguen salir tampoco sus sucesores teóricos del post-moderno. Esta es la oscilación: «Por un lado Nietzsche nos sugiere la posibilidad de una consideración artística del mundo, realizada con medios científicos, pero con una actitud antimetafísica, antirromántica, pesimística y escéptica. Una ciencia histórica de este tipo, al servicio de la filosofía de la voluntad de poder [filosofía subjetivística], debe poder escapar de la ilusión de la fe en la verdad. Pero entonces se debería poder presuponer la validez de esta filosofía. Por esto Nietzsche debe afirmar, por otro lado, la posibilidad de una crítica de la metafísica, que resuma las raíces del pensamiento metafísico, pero sin renunciar a sí misma como filosofía. Él proclama que Dionisos es un

filósofo, y se considera a sí mismo como el último discípulo e iniciado de este dios filosofante» *(Ib.*, p. 100).

La crítica de Nietzsche a la modernidad ha sido continuada en el siglo **XX** por los teóricos del post-moderno, según Habermas, a lo largo de ambas vías: «El científico escéptico, que querría desvelar la perversión de la voluntad de poder, la revelión de las fuerzas reactivas y el origen de la razón centrada en el sujeto con métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encuentra seguidores en Bataille, Lacan y Foucault; el criterio iniciado por la metafísica, que recurre a un saber particular y busca el origen de la filosofía del sujeto dentro de sus inicios presocráticos, en Heidegger y Derrida» *(Ib.).*

Habermas dedica a cada uno de los pensadores mencionados (excepto Lacan) y además a Horkheimer y Adorno, lecciones analíticas y muy iluminadoras, de las cuales surge la conclusión general de que todos estos intentos de "salir" de la filosofía del sujeto han fracasado como también habían fracasado los anteriores a Nietzsche. Habermas contrapone, a estos intentos, en la lección en la cual expone su teoría, "otra vía de salida de la filosofía del sujeto": la razón comunicativa contra la razón sujetocéntrica. Él parte de la constatación de que ya se ha agotado el "paradigma" de la conciencia, de la razón, del sujeto, entendidos al modo que hemos heredado del Iluminismo: «el paradigma del conocimiento del sujeto debe ser substituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de hablar y de actuar» *(Ib.*, p. 298).

Habermas retoma aquí los temas de fondo de su *Teoría de la acción comunicativa* que constituye, en efecto, la alternativa total a los teóricos del post-moderno y que ayuda a afrontar los problemas de la modernidad sin abandonar la herencia preciosa del Iluminismo. Hablar de razón comunicativa, en efecto, aún sigue significando hablar de razón. Habermas rechaza la crítica radical de la razón común a los teóricos del post-moderno. La razón puede y debe ser salvada, "fundándola" no ya sobre el sujeto sino sobre la intersubjetividad comunicativa y sobre el entendimiento interpersonal que deriva de ella (comunicación qe tiene lugar no sólo en el lenguaje sino también en las acciones). El acento sobre este cambio de paradigma le permite desarrollar también el discurso sobre los "mundos de la vida", estructurados comunicativamente y finalizados en tres funciones fundamentales: «la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de generaciones que se suceden» *(Ib.*, ps. 301-02). La razón comunicativa, por lo tanto, desemboca en tareas prácticas. Con ella, subraya Habermas, «no resurge el purismo de la razón pura» *(Ib.*, p. 303), si no que se afirma la voluntad de compromiso práctico en resolver no individualísticamente los problemas de nuestra modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

1052-1057. Sobre Habermas la monografía más importante es aquella de Th. MacCarthy, *The Critical Theory of J. Habermas*, Cambridge, Mass., 1978; Importantes colecciones de ensayos críticos, con replicas de Habermas, son aquellos dirigidos por J. Thompson y D. Held, *J. Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982; y de R. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge,, Mass., 1985; Importantes ensayos críticos sobre Habermas tambien en la colección de escritos de y sobre Habermas dirigida por E. Agazzi, *Dialettica della razionalizzazione*, Milán, 1983. La conexión entre Habermas y la Escuela de Frankfurt es estudiada en D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley, 1980; la conexión con la corriente de la hermenéutica en J. Bleicher, *Comtemporary Hermeneutics*, Londres, 1980; como tambien en R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, 1983; Id., *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986; al igual que en G. Warnke, *Gadamer*, Oxford, 1987. Conectado con el más ámplio panorama de la filosofía alemana de la segunda postguerra, el pensamiento de Habermas está presente en R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981; Sobre los últimos desarrollos del pensamiento de Habermas: D. Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, Nueva York, 1988.

Para ulteriores indicaciones, directas o indirectas, sobre Habermas y sus relaciones con la Escuela de Frankfurt, con Gadamer, Apel y la reciente filosofía práctica alemana: G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bolonia, 1968 y 1970; F. Volti, Introducción al vol. revisado de C. Grosner, *I filosofi tèdeschi contemporanei*, Roma, 1980; Id., *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, en C. Pacchiani (a cargo de), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, 1980; Id., *J. Abermas*, en «Belfagor», 2, 1983; S. Maffettone, *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di Abermas*, Nápoles, 1980; E. Agazzi (a cargo de), *Critica e analisi. Saggi sulla filosofia di J. Habermas*, Palermo, 1983; M. Protti, *L'itinerario critico. Tre studi su J. Abermas*, Milán, 1984; Id., (a cargo de), *Dopo la scuola di Francoforte*, Milán, 1984 (con útil bibliografía); AA.VV., dos fascículos monográficos de la revista «Fenomenologia e società», Milán, 1984 (el primero, n. 2, sobre el tema *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*; el segundo, n. 4, sobre el tema *J. Habermas. Cominicazione, prassi e società*, este último con rica bibliografía); E, Berti, *La vie della ragione*, Bolonia, 1987; Id., (a cargo de), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Génova, 1988; A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonia, 1987); G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*, Brescia, 1988; S. Petrucciani, *L'etica dell'argomentazione*, Génova, 1988 (sobre Apel en el debate filosófico alemán de los últimos decenios); G. Vasconcelos, E. Calloni (a acargo de), *Etiche in dialogo*, Génova, 1989; G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Génova, 1898.

CAPITULO XI

DERRIDA. DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA
de Franco Restaino

1058. DERRIDA: UNA APROXIMACIÓN POST-MODERNA.

JACQUES DERRIDA (1930) se encuentra entre los más conocidos pero también entre los más discutidos y controvertidos pensadores de los últimos decenios. Perteneciente a la generación que aparece en la escena filosófica alrededor de 1960 (la generación de Foucault, Lyotard, Habermas, Rorty), tiene en común con estos contemporáneos suyos algunas problemáticas cruciales, pero se separa de ellos con propuestas radicalmente innovadoras que han puesto en discusión su pertenencia a la antigua sociedad de los «filósofos». En los últimos años solamente Rorty, entre los pensadores importantes de su generación, ha acogido con gran simpatía algunas tesis de fondo (si así se pueden definir) de sus reflexiones.

Las problemáticas comunes, a las que aludíamos, se refieren a una actitud crítica frente a la herencia filosófica occidental, considerada en sus líneas generales y caracterizada de una manera diferente por cada uno de estos pensadores. Se trata de los problemas, para resumirlos en una frase sumaria, del moderno y del post-moderno, de la mayor o menor presencia de razones que consientan y legitimen la «continuidad» con la tradición filosófica. Derrida, en el debate de estos decenios, se ha alineado abiertamente, y con las posiciones más radicalmente «destructivas» y en cualquier caso de gran originalidad, con aquellos que afirman la necesidad de ir «más allá» de aquella tradición. Él, con Foucault, Lyotard y Rorty, se encuentra entre los más asiduos «teóricos» (aunque Derrida no aceptaría esta definición) del post-moderno, y por lo tanto, por ejemplo, entre los más criticados (junto con Heidegger y a sus contemporáneos mencionados) por Habermas, teórico del «moderno», que los califica a todos como neo-nietzscheanos en su obra de 1985 *Discurso filosófico de la modernidad.*

Derrida es hoy el más influyente internacionalmente de los teóricos del post-moderno. A diferencia de los otros, su influencia, desde el período de los años sesenta, no se ha referido solamente a los ámbitos filosóficos sino que se ha extendido en modo excepcional a los ambientes de crítica literaria, sobre todo en el área americana. Es a una conferencia pronunciada en la Johns Hopkins University, en 1966, *(La estructtu-*

ra el signo y el juego en el discurso de la ciencia humana) donde se hace remontar el inicio de su éxito internacional y el giro «desconstruccionista» de la crítica literaria americana más avanzada. Hoy él es mucho más estudiado en aquella zona que en su propio país.

Formado en la inmediata postguerra, en una tradición filosófica dominada por el influjo de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger), como escribe un agudo estudioso de las recientes tendencias filosóficas francesas (V. Descombes), sufre inicialmente el influjo de Sartre, del que, sin embargo, se aleja muy pronto para afrontar con profundidad el estudio de Husserl. Sobre Husserl versa su primera publicación importante, la *Introducción* a la edición de escritos husserlianos sobre el origen de la geometría, de 1962.

En los años inmediatamente posteriores lleva a cabo una serie de «diálogos» y de «revisiones», con Husserl, pero también con Rousseau, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud, Foucault, Lévi-Strauss, el estructuralismo y la lingüística saussureana. El resultado de dichos encuentros críticos filosóficos está representado por las tres obras publicadas en 1971 que «lanzan» a la opinión pública —no sólo filosófica— al nuevo pensador post-estructuralista que, junto al Foucault ya conocido desde algunos años atrás, renueva profundamente el panorama filosófico francés: las obras son: *La voce e il fenómeno,* sobre Husserl (trad, ital., Milán, 1867), *Scrittura e differenza,* colección de ensayos sobre varios autores (trad, ital., Turín, 1971), y *Della grammatologia,* la obra más orgánica, que parte de problemas de lingüística y de la filosofía del lenguaje de Rousseau (trad, ital., Milán, 1969).

Además de pasar cuentas con la tradición occidental, en aquellos mismos años, Derrida pasaba cuentas, pero con actitudes menos críticas e incluso obteniendo profundas inspiraciones para sus peculiares propuestas «deconstructivas», con la tradición hebraica, de la cual es igualmente heredero, al haber nacido cerca de Argel en el seno de una familia judía. En particular los nombres de los autores más cercanos y que están ampliamente presentes en los ensayos recogidos en *Escritura y diferencia,* son E. Jabés y E. Lévinas.

Los años inmediatamente siguientes están dedicados a precisar y organizar sus propuestas y sus «estrategias» en ensayos y «coloquios» que se encuentran entre los más ampliamente conocidos y estudiados. Aparecidos en diferentes revistas, están recogidos en otros tres volúmenes publicados en 1972: *La dissémination* (contiene además del ensayo que da título al libro, el muy famoso *La pharmacie de Platón); Marges de la Philosophie* (contiene, entre otros, los muy importantes y conocidísimos ensayos como son *La différance* y *La mythologie blanche),* y *Positions* (coloquios de 1967 a 1971, de gran utilidad por la claridad con la que las típicas tesis derridianas resultan formuladas, a diferencia de mu-

chos otros ensayos; la trad, ital., Milán, 1975, contiene también un coloquio de 1972).

Los años setenta y ochenta ven producirse una actividad publicística muy rica, difundida en revistas francesas, americanas y de otros países. Las publicaciones más significativas del período son *Glas* (campanadas a muerto) de 1974, *Eperons: les styles de Nietzsche* de 1978, *La carte postale. De Sócrates á Freud et au-delá* de 1980, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom prope* de 1984. De gran interés y utilidad, por el gran número de consideraciones y de noticias autobiográficas que contiene, es el ensayo *The Time of a thesis: Punctuations* aparecido en 1983 en el volumen colectivo *Philosophy in France Today* (a cargo de A. Montefiore, Cambridge, 1983).

El estilo de escritura de Derrida, ya complejo y deliberadamente tortuoso en los escritos de los años sesenta, ha ido «complicándose» cada vez más. Está caracterizado por el rechazo a una andadura discursiva ordinaria, por el recurso frecuentísimo a los juegos de palabras (Derrida protesta: «No son juegos de palabras. Los juegos de palabras no me han interesado nunca. Más bien son fuegos de palabras: consumir los signos hasta las cenizas, pero sobre todo y con mayor violencia, a través de un brío dislocado, dislocar la unidad verbal, la integridad de la voz, quebrar o romper la superficie "tranquila" de las palabras, sometiendo su cuerpo a una ceremonia *gimnástica* [...] al mismo tiempo alegre, irreligiosa y cruel», en un coloquio de 1972, en *Posizioni,* cit., p. 141).

Que hay «crueldad» no sólo hacia las palabras sino también hacia el lector «plasmado por la escuela», Derrida lo confiesa abiertamente en el mismo coloquio, cuando describe el tipo de trabajo documentado por sus escritos tan «ilegibles»: «Un trabajo de este tipo, que es aquel en el cual estoy más comprometido, es calculado *lo más posible* para escapar a la conciencia cursiva y discursiva del lector plasmado por la escuela» *(Ib.,* p. 139). También el lector, pues, está sometido a aquella «gimnasia» «alegre, irreligiosa y cruel», si quiere intentar comprender los textos del discurso derridiano.

Por esta razón, se trata de textos no sólo difícilmente accesibles y comprensibles, sino que además no son en absoluto resumibles. En el ensayo autobiográfico de 1983 Derrida motiva y justifica esta característica casi única de sus escritos sosteniendo que quieren ser algo radicalmente distinto y alternativo respecto a las «tesis» de doctorado y, en general, a los ensayos de tipo científico-académico que se practican en la universidad. «La estructura de la «universitas» tiene una vinculación esencial con el sistema onto-enciclopédico, ontológico y logocéntrico» que ha sido el objetivo constante de su trabajo crítico y "deconstructivo" *(Philosophy in France Today,* cit., p. 43, y 42 para un específico rechazo motivado del sistema de las «tesis»).

Puesto que, con todo, alguna vez Derrida olvida la «crueldad» de la que hemos hablado, un intento de formular una exposición de sus principales ideas o propuestas de trabajo (así es como preferiría llamarlos) es posible hacerlo.

1059. MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA «LOGOCÉNTRICA» DE LA PRESENCIA.

«Aquello que quiero subrayar es solamente que el paso más allá de la filosofía no consiste en girar la página de la filosofía (lo cual equivale casi siempre al mal filosofar) sino en seguir leyendo a los filósofos *en un cierto modo» (La scrittura e la differenza,* cit., p. 370). Este pasaje, extraído de la conferencia ya clásica y ya citada de 1966, podría quizás condensar la actitud más general de Derrida en relación con la tradición filosófica, que encuentra su expresión más plena en la «relectura» llevada a cabo en la *Carte postale* de la conocida relación Sócrates-Platón: en esta importante obra de 1980, en efecto, utilizando una miniatura medieval encontrada en Oxford, Derrida muestra cómo la relación se ha invertido, en el sentido de que Platón habla, mientras que Sócrates escribe.

La relación Sócrates-Platón había sido la base de uno de los ensayos más conocidos de Derrida, *La pharrnacie de Platon* de 1968, en la cual, de una manera más cuidada y orgánica, además de filosóficamente muy férrea, se había propuesto la tesis del logocentrismo o metafísica de la presencia como hilo conductor de toda la tradición filosófica occidental. Es éste un ensayo también "pirotécnico" (fuego de palabras), en el cual el escrúpulo filosófico está entretejido de una zarabanda de metáforas y ecos de un diálogo a otro de Platón. El interés principal está, de todos modos, dedicado al F*edro* y en particular a su parte final, en la cual Sócrates cuenta el famoso mito del rey egipcio Thamus que, frente a la oferta de la escritura por parte del dios Theuth, después de una madura reflexión decide rechazar la oferta en cuanto la escritura es algo muy inferior y negativo en comparación con la palabra.

Este mito, cuyo significado se retoma de forma recurrente en otros escritos, explica, según Derrida, el carácter fundamental de toda la filosofía occidental, de Platón en adelante: aquello que hace que esta filosofía se defina como logocentrismo o metafísica de la presencia. En efecto, ¿cuál es el contenido explícito, además de su significado, del mito? Afirma, esencialmente, que la palabra es presencia, mientras que la escritura es ausencia, negación de la presencia. Es decir, en el discurso hablado el alma tiene "presente" de modo inmediato la verdad; en el texto escrito esta mediatez no existe. En el hablar el alma se expresa directamente, está «presente»; en el texto escrito ya no está, y éste vive una vida

propia, de «huérfano», separado de quien le ha dado origen (Derrida a veces habla de «parricidio» efectuado por el texto escrito en relación con el que le ha dado origen). Todo el mal, lo negativo, se asigna «a la escritura, que Platón definía como un huérfano o un bastardo, oponiéndola a la palabra *(parole)* hijo legítimo y bien nacido del "padre del logos" *(Posizioni,* cit., p. 50).

Humillación de la escritura, preeminencia de la palabra, han sido según Derrida los caracteres fundamentales de la filosofía occidental hasta hoy; de aquí la definición de ésta como «logocentrismo». En un coloquio del mismo año 1968, de un modo más claro que en el ensayo, escribirá ilustrando las características del logocentrismo o metafísica de la presencia: «La phoné es la substancia significante que *se da a la conciencia* como últimamente unida al pensamiento del concepto significado. Desde este punto de vista, la voz es la conciencia misma. Cuando hablo, no sólo tengo conciencia de estar presente en aquello que pienso, sino también de mantener lo más adherido posible a mi pensamiento o al "concepto" un significante que no se da en el mundo, que yo entiendo *(entends)* en el momento mismo en el cual lo emito, y que parece depender de mi pura y libera espontaneidad, sin exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza tomada en el mundo [...], esta experiencia es un engaño, pero un engaño sobre cuya necesidad se ha organizado toda una estructura, o toda una época; y sobre el terreno de dicha época se ha constituido una semiología cuyos conceptos y presupuestos fundamentales se pueden hallar desde Platón a Husserl, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, etc.» *(Posizioni,* cit., p. 59).

La tradición logocéntrica, para Derrida, es aquella aún dominante en nuestros días. Esta tradición ha sido nuevamente recorrida, o "repetida", de un modo más o menos crítico, por los filósofos más significativos de nuestro tiempo. En el importante ensayo sobre Lévinas de 1964, *Violencia y metafísica* dirá: «Recientemente y después de Hegel, en su inmensa sombra, las dos grandes voces que nos han sugerido esta repetición total, que nos han vuelto a llamar a ella, que la han reconocido como la primera necesidad filosófica, son, sin ninguna duda, las de Husserl y de Heidegger» *(La strutttura e la differenza,* cit., p. 101). Voces a las cuales se había acercado, antes que Derrida, Lévinas, el cual en un primer momento había estado próximo a Husserl, luego lo había criticado inspirándose en Heidegger, y finalmente había abandonado también a este último construyendo una filosofía de la absoluta alteridad que intentaba salir de las vías obligadas (por Lévinas) del helenismo (tradición filosófica occidental) y del hebraísmo (tradición a la que pertenecía Lévinas).

Derrida mira con simpatía el intento de Lévinas de salir de la metafísica de la presencia, así como a otros intentos, no estrictamente filosófi-

cos (el de Lévinas tampoco lo era), en este sentido (ya hemos mencionado al escritor E. Jabés, y se le pueden añadir los nombres de G. Bataille y A. Artaud, a los cuales Derrida dedica importantes ensayos).

Volviendo al terreno propiamente filosófico, Derrida reconoce que los intentos más avanzados en esta dirección han sido, antes del suyo, los de Nietzsche, Freud y Heidegger, a los cuales asocia, con motivaciones diversas, al más reciente Foucault. En la ya mencionada conferencia de 1966, por ejemplo, indica como formulaciones más radicales de crítica a la metafísica de la presencia «la crítica nietzschiana de la metafísica, de los conceptos de ser y verdad que son substituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente), la crítica freudiana a la presencia en sí, o sea de la conciencia, del sujeto, de la identidad en sí, de la proximidad o de la propiedad en sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia» *(Ib.,* p. 361).

Todos estos intentos —incluido el de Foucault, que enseguida veremos, y cualquier otro— sin embargo, según Derrida, están destinados inevitablemente al fracaso, porque se sitúan, más allá de las intenciones de quien los realiza, siempre «en el interior» de la metafísica que quieren criticar, destruir, ir más allá. Estos intentos y todos sus análogos «están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es único y expresa la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* no servirse de conceptos de la metafísica para hacer caer la metafísica; nosotros no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea extraño a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructora que no haya debido insinuarse ya en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos a aquello mismo que ella quisiera contestar» *(Ib.,* p. 362).

Nietzsche, Freud, Heidegger, por lo tanto, han permanecido, a pesar de sus intenciones, en el interior de conceptos heredados de la metafísica que querían destruir. Esto es —observa Derrida agudamente— lo que entonces permite a aquellos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo a Heidegger el considerar a Nietzsche, con lucidez y rigor parejos a la mala fe y a la incomprensión, como el último metafísico, el último "platónico". Se podría repetir la operación a propósito del propio Heidegger, de Freud o de otros. No hay operación más frecuente en el día de hoy» *(Ib.,* p. 363). Derrida volverá frecuentemente, en ensayos y coloquios, sobre el tema del carácter aún metafísico (y de metafísica de la presencia) del pensamiento de Nietzsche y sobre todo de Heidegger, con respecto al cual por otro lado reconoce una gran deuda («Ninguno de mis intentos habrían sido posibles sin la apertura de las preguntas heideggerianas», en *Posizioni,* cit., p. 48).

En cuanto a Foucault, el otro gran post-estructuralista respecto al cual Derrida, algunos años más joven, reconoce su deuda, también intenta realizar una tarea imposible, casi «loca», cuando trata de salir, en la *Historia de la locura* de 1961, su primera gran obra, de la metafísica racionalística occidental. Éste es el juicio fuertemente motivado de Derrida en el ensayo de 1964 *Cogito e storia della follia* (al cual Foucault responderá contundentemente en la segunda edición de la obra). Queriendo retornar la palabra a la locura *en sí misma,* dejando a un lado las disciplinas que hasta ahora han hablado de ella o han hablado en su nombre (de la psiquiatría a la filosofía en general, con particular referencia a cruciales pasajes cartesianos), Foucault emprende un proyecto «loco» y absolutamente impracticable. La razón, en efecto, ha «capturado» y «objetivado» la locura, exiliándola a la «región» de la enfermedad; nosotros estamos ya inevitablemente «dentro» del lenguaje construido por la razón al producir dicho exilio y «no es posible desvincularse *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje que habría producido el exilio de la locura» *(La scrittura e la differenza,* cit., p. 45). No es posible dejar de lado esta herencia racionalística: «La revolución contra la razón —escribe Derrida agudamente pero también un poco irreverentemente frente a Foucault— sólo puede hacerse en ella, según una dimensión hegeliana que, por lo que a mí se refiere, he apreciado mucho en el libro de Foucault, a pesar de la usencia de una referencia precisa a Hegel. No pudiendo operar, desde el momento en que se declara, excepto en el *interior* de la razón, la revolución contra la razón siempre tiene la dimensión limitada de aquello que se llama, en el lenguaje del ministro del *interior*, una agitación» *(Ib.,* p. 46).

Si hasta ahora los intentos de salir de la metafísica racionalística occidental basada en la preeminencia del logos y de al presencia han fracasado, ¿es posible iniciar otro? Es decir, ¿es posible salir de la metafísica de la presencia con formas que no «repitan» las precedentes, que no se resuelvan en una interior revolución-agitación, contra la metafísica y la razón, que está necesariamente «dentro» de la metafísica y la razón? Éste es el problema de fondo al que Derrida se enfrenta depués de haber quemado todos los puentes a sus espaldas: el problema de pasar de la filosofía (metafísica occidental como habían bien visto Hegel, Nietzsche, Heidegger y Lévinas) a la post-filosofía; de ir más allá de la filosofía, como escribe en el pasaje citado al principio de este párrafo, no «girando la página de la filosofía» sino leyendo a los filósofos «de una cierta manera».

Derrida es bien cosnciente de las dificultades de esta tarea, pero la afronta corriendo voluntariamente los riesgos conexos a la presentación de un "cierto modo" que resulta, también en el plano lingüístico y léxico, radicalmente diferente de los intentos que lo han precedido, y apa-

rece en muchos de sus escritos como una parodia «pirotécnica» de los filósofos presentes y pasados.

106O. NO LIBROS, SINO TEXTOS («IL N'Y A PAS DE HORS-TEXTE»). EL CASO ROUSSEAU.

El intento de Derrida llevará a «ciertos modos» de lectura de textos de autores, no a teorizaciones o a propuestas de «avances» o «superaciones» en relación con las filosofías del pasado. Ambas serán, más que propuestas teóricas (Derrida rechaza cualquier intento de interpretar de este modo sus «posiciones»), estrategias de trabajo, de lectura, de textos. Estrategias a las cuales se asociarán nombres que han llegado a ser muy difundidos en ámbitos filosóficos y de crítica literaria: deconstrucción, diferancia, desiminación, etc.

Derrida huirá, generalmente, de dar definiciones en el sentido tradicional de tales estrategias, y cuando lo hará, solicitado por entrevistadores inexistentes, propondrá definiciones «abiertas» que escapan de la posibilidad de ser «integradas» en un sistema teórico o metodológico. Como veremos, Derrida valora muchísimo la libertad de su trabajo, al no encerrarlo en «tesis» filosóficas, al caracterizarlo como extremadamente personal y autobiográfico («todo lo que escribo es terriblemente autobiográfico», afirma en *Posizioni,* cit., p. 138).

Es pues bastante arduo dar cuenta de la aportación específica de Derrida a la «crítica» de la metafísica de la presencia, del logocentrismo o fonocentrismo que la caracterizan, de toda la tradición filosófica occidental. Y también porque Derrida afirma encontrarse en una posición que no puede ser defendida ni como interna ni como externa a aquella tradición: «Yo trato de mantenerme en su *límite* del discurso filosófico. Digo límite y no muerte, porque no creo en absoluto en eso que hoy se llama comúnmente la muerte de la filosofía (o la muerte de cualquier otra cosa: el libro, el hombre, Dios)» *(Ib.,* p. 45).

Un hilo conductor, para dar cuenta de su aportación, nos lo ofrece la obra en cierto modo más orgánica *De la gramatología,* de 1967. En ella la estrategia «deconstructiva» de Derrida se efectúa de una manera más extendida que en muchos de sus ensayos anteriores y posteriores, y permite una mayor legibilidad y accesibilidad. El tema principal sigue siendo el del logocentrismo de la filosofía occidental presentado a través de la lectura de Rousseau, precedido de la lectura de Lévi-Strauss y de una fuerte crítica a Hegel. El tema permite a Derrida utilizar técnicas deconstructivas, que aclarará en ensayos posteriores.

En particular, el «fundamento» (Derrida rechazaría este término) y las condiciones preliminares de la lectura decosntructiva se señalan, siem-

pre en el ámbito de la «tesis» de la metafísica logocéntrica de la presencia, en la necesidad de partir —y permanecer dentro— de los *textos,* y de abandonar la idea de los *libros.* Los textos tienen que ver con la escritura, los libros con la palabra; los textos son anónimos, neutrales, artificiales, mientras que los libros quieren ser la expresión directa y natural de la "voz" del autor. Acabar con el libro, abrirse al texto, significa, pues, no privilegiar la voz, la palabra, sino la escritura, la «tesitura»; significa no aceptar la lógica tradicional de la metafísica de la presencia (la voz, la palabra, expresan directamente la presencia, la escritura y los textos indican la ausencia): «La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la energía rompedora, aforística de la escritura, y, como precisaremos más adelante, contra la diferencia en general. Si diferenciamos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en todos los campos, pone al desnudo la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria» *(Della grammatologia,* Milán, 1969, ps. 21-22). la violencia del pasado, es obviamente, la de la palabra sobre la escritura.

Veremos más adelante cómo esta tesis de la prioridad del texto sobre el libro llevará a Derrida al textualismo extremo que tanto favor encontrará en los críticos literarios que se han inspirado en él.

Derrida, antes de afrontar a Rousseau se encarga de Hegel y de Lévi-Strauss, ambos atados aún a la metafísica de la presencia, cuya historia «a pesar de todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando también por Leibniz) sino también fuera de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, siempre ha asignado al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, ha sido siempre, aun con la diferencia de una diversión metafórica de la cual tendremos que dar cuenta, el rebajamiento de la escritura y su remoción fuera de la palabra "plena" *(Ib.,* ps. 5-6).

Hegel, al que Derrida vuelve críticamente en muchos de sus escritos, tiene una gran responsabilidad en la continuación de la metafísica logocéntrica, a pesar de que su dialéctica, con la acentuación del concepto de «diferencia», manifestara posibilidades que el propio Hegel no había utilizado plenamente. Hegel, afirma Derrida, ha sistematizado aquella metafísica, «ha resumido indudablemente la totalidad de la filosofía del logos. Ha determinado la ontología como lógica absoluta; ha recogido todas las delimitaciones del ser como presencia; ha asignado a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Precisamente por estas razones ha tenido que rebajar o subordinar la escritura» *(Ib.,* p. 28), tal como había hecho Platón en el F*edro* *(Ib.,* p. 29).

Hegel, observa todavía Derrida, es también «el pensador de la diferencia irreductible», y su sistema, si se quita el final escatológico, también puede «ser releído como meditación de la escritura», por lo cual se podría considerar a Hegel como el «último filósofo y primer pensador de la escritura» *(Ib.,* p. 30). Estos últimos juicios sobre Hegel, motivados de una manera más bien torcida, difieren de otros juicios, por ejemplo de 1971, en los cuales la valoración de la relación entre Hegel y la diferencia aparece bien distinta. La diferencia no es, en efecto, irreductible sino que más bien es «reducida» dialécticamente a un tercer término: «El idealismo hegeliano consiste precisamente en *quitar* las oposiciones binarias del idealismo clásico, en resolver la contradicción a un tercer término que viene a *aufheben,* a negar quitando (elevando), idealizando, sublimando en una interioridad anamnésica *(Erinnerung), internando* la diferencia en una presencia en sí» *(Posizioni,* cit., p. 78).

Derrida considera que la obra de Rousseau ocupa una posición singular «entre el F*edro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel» *(Della grammatologia* cit., p. 115). Rousseau, en efecto, en la historia de la metafísica moderna de la presencia, antes de Hegel y después de Descartes, ha inaugurado una nueva versión de dicha metafísica, proponiendo un nuevo modelo de la presencia: «la presencia en sí del sujeto en la *conciencia* o en el *sentimiento» (Ib.,* p. 116). El sujeto antes de Rousseau estaba presente en sí sobre todo como logos, razón; ahora, en cambio, como vida efectivamente sentida, de hecho como sentimiento. De Rousseau, Derrida lee aquí muchos pasajes de las *Confesiones y* de otras obras, para detenerse después en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje,* particularmente en el capítulo dedicado a la escritura. Derrida saca a la luz cómo funciona, en Rousseau, en la nueva versión de la metafísica de la presencia, la vieja teoría de la primacía de la palabra sobre la escritura. El estado de naturaleza es el estado en el cual se habla, no se escribe, y es un estado en el cual los seres humanos son buenos; el estado civil es aquel en el cual se escribe, y los seres humanos aquí se corresponden. En el estado de naturaleza los seres humanos son libres, en el estado civil son esclavos. Rousseau, afirma Derrida, «opone la voz a la escritura como la presencia a la ausencia y la libertad a la esclavitud» *(Ib.,* p. 192). Derrida analiza también, como ejemplo de permanencia de estas tesis en Rousseau en el terreno antropológico, el conocido capítulo sobre «La lección de escritura» de los *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, que repite casi literalmente las tesis de Rousseau presentándolas como fruto de un «trabajo de campo» en la tribu de los Nambikwara *(Ib.,* p. 118 y sgs., con un juicio muy severo sobre el carácter metafísico del estructuralismo).

De todos modos, no es éste el punto que más interesa a Derrida en los textos de Rousseau. Él encuentra, sobre todo en las *Confesiones,* algunas «tendencias» del discurso del autor que lo llevan tras la huellas

de un concepto, el del «suplemento», utilizado para una lectura «deconstructiva» y «textualista» de la obra. Rousseau utiliza el término «suplemento» en distintos lugares y para experiencias distintas, pero todas unidas por falta de la «presencia» de algo «natural» que es «suplementado», o sea substituido por algo «artificial». La lectura de Derrida en estos casos es muy penetrante, y recurre también al psicoanálisis y a la lingüística. Casos de «suplemento» en las *Confesiones* son la señora Warens que suple la falta de la madre del autor (incluso si la señora en cuestión es también madre, mujer y amante), lo son más tarde Teresa que suple otros tipos de carencias, lo son sobre todo el del autoerotismo, o sea la práctica de la masturbación, sobre la cual tanto insiste Rousseau, que suple la carencia del amor «natural».

En todos estos casos, subraya Derrida, el «suplemento» constituye lo artificial que substituye lo natural; es el «mal» necesario —pero también peligroso— que substituye el bien que no existe. El suplemento tiene que ver, por lo tanto, con la ausencia de la presencia. En el texto de Rousseau, subraya aún Derrida, también el lenguaje escrito es presentado como el equivalente del autoerotismo; es necesario cuando falta la «naturalidad» y «espontaneidad» del lenguaje hablado. Rousseau explica su conversión en escritos como «el paso a la escritura, como la restauración, mediante una cierta ausencia y un cierto tipo de cancelación calculada, de la presencia defraudada de sí en la palabra» *(Ib.,* p. 164). Y aún: «Cuando la naturaleza, como proximidad en sí, ha sido prohibida o interrumpida, cuando la palabra no consigue proteger la presencia, la escritura se convierte en necesaria» *(Ib.,* p. 166).

Derrida «lee» la extrema complejidad del uso por parte de Rousseau de este concepto de «suplemento», que remite en general, como hemos visto, al concepto de ausencia de una presencia «natural» y «buena», pero que comprende caracteres negativos (es artificial, es peligroso, ya se trate de las prácticas de autoerotismo o de las prácticas escritas) y positivos (aquellas prácticas nos «aseguran», nos permiten resolver problemas que de otro modo no sería posible resolver). Rousseau, observa Derrida, asocia a la idea de suplemento la de «angustia», en cuanto el suplemento «rompe con la naturaleza», «conduce el deseo fuera del camino justo, lo hace errar lejos de los caminos naturales», es una especie de lapsus o de escándalo, y «al igual que la escritura abre la crisis de la palabra viva [...] así también el onanismo anuncia la ruina de la vitalidad» *(Ib.,* p. 137). El suplemento (escritura, autoerotismo, y otras cosas) es peligroso, ambiguo, pero indispensable.

¿Cuál es el sentido de la «lectura» derridiana de Rousseau? Es el propio Derrida quien lo indica, en un pasaje en el cual aparece la neta afirmación —«Il n'y a pas de hors-texte»— que ya se ha hecho famosa entre los derridianos en cuanto señala el inicio del «textualismo» sea en la prác-

tica filosófica (o post-filosófica) sea en la práctica de la crítica literaria. El ejemplo de lectura representado en la *Grammatologia,* en efecto, no se puede reconducir a los tipos de lectura tradicionales, que en general se limitan a «repetir el texto» y a buscar, a través de análisis de distintos tipos, cosas que van más allá de él (intenciones del autor, contexto social, destinatarios, motivaciones externas, significados transcendentales, etc.). Derrida, en cambio, sostiene, para el tipo de lectura practicado por él, la ausencia de cualquier referente y de cualquier significado transcendental: «No hay *fuera-texto.* Y esto no porque la vida de Jean-Jaques Rousseau no nos interese ante todo, ni la existencia de Maman o de Teresa *en sí mismas» (Ib.,* p. 182), sino por razones mucho más radicales, que Derrida enuncia en un pasaje denso y complejo: «Lo que hemos intentado mostrar siguiendo el hilo conductor del "suplemento peligroso" es que de aquello que se llama la vida real de estas existencias "de carne y hueso", más allá de aquello que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido más que escritura; no ha habido más que suplementos, significados substitutivos que no han podido surgir más que en una cadena de envíos diferenciales, en cuanto lo "real" no se hace presente, no se añade si no es tomando sentido a partir de una huella y de una llamada de suplemento, etc. Y así hasta el infinito puesto que hemos leído, en el texto, que el presente absoluto, la naturaleza, aquello que designan las palabras "madre real", etc., se han substraído desde siempre, no han existido nunca; que lo que obra el sentido y el lenguaje es esta escritura como desaparición de la presencia natural» *(Ib.,* ps. 182-83).

El tipo de lectura efectuada por Derrida, y que será especificada en otros escritos que ahora veremos, no tiene nada que ver con el tradicional «comentario», sino que «debe ser interna y permanecer en el texto» *(Ib.,* p. 183). Éste es el textualismo rígido de Derrida, que atraerá los ataques, por ejemplo, de Foucault, quien, respondiendo duramente a las críticas de Derrida, en la segunda edición de la *Historia de la locura* de 1972, acusará al textualismo de evitar el compromiso del discurso político, es decir, de la investigación de aquello que produce y condiciona las «prácticas discursivas». El textualismo propuesto por Derrida es reaccionario, según Foucault, porque se reduce a las siguientes operaciones: «reducción de las prácticas discursivas a las huellas textuales; elisiones de los acontecimientos que se producen para conservar solamente signos para una lectura; invenciones de voces extrañas del texto para no tener que analizar las modalidades de implicación del sujeto en los discursos; citas de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no resituar las prácticas discursivas en el terreno de las transformaciones donde aquellas se efectúan» *(Storia della follia nell'etá classica,* segunda edc., Milán, 1976, p. 665).

Las posiciones respectivas de los máximos representantes del post-estructuralismo eran, como se sabe, demasiado distantes para que pudiera instaurarse un diálogo fecundo. Derrida habría seguido por su camino, igual que Foucault por el suyo.

Derrida, en los numerosos ensayos posteriores, habría aplicado sus estrategias de lectura «deconstruccionista» a muchos autores y textos de la tradición filosófica occidental (pero también de la tradición literaria: Joyce, por ejemplo, ha sido objeto de diversas «lecturas» derridianas). Raramente habría tratado de «definir» las modalidades y las finalidades de aquellas estrategias suyas. Pero en aquellos raros casos, como veremos ahora, ha permitido que se comprendieran mejor las modalidades y los resultados de sus lecturas.

1061. DECONSTRUCCIÓN, «DIFERANCIA», DISEMINACIÓN.

Un texto que permite ir al «corazón» de la estrategia deconstruccionista derridiana es sin duda el ensayo ya clásico, entre los estudiosos y los seguidores de Derrida, *La diferancia*, publicado en 1968 y, más tarde, en una de las más importantes colecciones de artículos, *Marges de la Philosophie,* de 1972. A diferencia de muchos otros ensayos, en los cuales su estrategia sólo se pone en acción (hemos visto el ejemplo de la lectura de Rousseau), aquí Derrida por primera vez de modo orgánico y casi "tradicional" habla largamente de este término, central y fundamental en su trabajo deconstruccionista. Además de «différance», los términos clave de este trabajo son «deconstrucción» y «diseminación» (a ellos se añaden los de «suplemento», «huellas», «márgenes», «himen» y muchos otros producidos por la inventiva a menudo desenfrenada de nuestro autor).

La substitución de la *e* de «différence» por la *a, y* la consiguiente formación del término «différance», no son un mero juego lingüístico, sino que responde a las acuciantes exigencias de la estrategia de lectura derridiana. Él, siguiendo una práctica etimológica heredada quizás de Heidegger, al cual también vuelve en este ensayo sobre *La différance,* se remonta a la diferencia de usos y significados del verbo griego «diapherein» y del latino «differre», que se hallan en el origen de los correspondientes verbos franceses que tienen que ver con la «différance». El verbo griego «diapherein» tiene sólo un significado, el de definir en el sentido común de ser diferente; el verbo latín «differre» tiene este significado y también otro, el de diferir en el sentido, también común, de aplazar, retrasar (por ejemplo, retrasar una salida). Estos dos ejemplos o significados son «cargados» por Derrida de diversas caracterizaciones lingüístico-filosóficas, que tienen que ver principalmente con el tiempo, o incluso con la «tem-

porisation» (retrasar, aplazar), y con el espacio, o incluso el «espacement» (ser diferente).

Différance, por lo tanto, que no es, afirma Derrida sosteniendo querer hablar de ella casi con los términos de una «teología negativa», ni un concepto ni una palabra, contiene así estos dos sentidos juntos (aplazamiento, diferencia) y tiene un valor temporal-espacial. Derrida considera que un ejemplo sacado de la lingüística puede aclarar eficazmente este doble significado de "différance". El signo y la escritura son entendidos comúnmente como algo que está en lugar de alguna otra cosa. Dicho en términos, que ya conocemos, de metafísica de la presencia, el signo escrito está en lugar de la palabra hablada (que es el "presente" originario): «El signo representa el presente en su ausencia. Está en su lugar. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, o sea el presente, el estar-presente, cuando el presente no se presenta, entonces significamos, pasamos a través de la desviación del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería pues la presencia diferida» *(Marges de la Philosophie,* París, 1972, P. 9).

El signo, entonces, es diferente (en sentido espacial) de aquello de lo que toma el puesto, y lo difiere (en sentido temporal); es diferente de la presencia ausente, y la difiere. Pone, por así decir, una cierta distancia entre nosotros y la cosa o la palabra ausente; es, para volver por un momento a la lectura de Rousseau, un «suplemento» substitutivo. La différance, por lo tanto, está en la base de toda diferencia, «es "el origen" no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferante de las diferencias» *(Ib.,* p. 12). Derrida a continuación escribe que no es correcto hablar de «origen», pero de todos modos quiere decir que la diferancia «constituye» las diferencias; las constituye, las instituye, y las mantiene. En este sentido, por ejemplo, va más allá y en contra de Hegel, que en cambio —hemos encontrado ya esta crítica derridiana— «absorbe» con su procedimiento dialéctico las diferencias. No hay absorción, la diferancia es una especie de «juego» sin vencedores ni vencidos: «Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, "hegeliana", del movimiento económico de la diferencia, hay que admitir aquí un juego en el cual quien pierde gana y en el cual se gana y se pierde en todos los casos» *(Ib.,* p. 21). Y aún, en un texto de 1971: «Si se pudiera dar una definición de la diferancia, seria precisamente la del límite, interrupción, destrucción de la superación hegeliana *en todas partes* donde opera» *(Posicioni,* cit., p. 75).

Derrida, también en el ensayo sobre *La différance*, realiza sugerentes lecturas de Nietzsche, de Freud, de Heidegger y de Lévinas, para mostrar cómo en estos autores está presente, inconscientemente, este «procedimiento» de la diferancia. En Nietzsche, cuando considera el sujeto no como algo originariamente dado, como la consciencia presente a sí

misma (como lo es, en cambio, en Husserl), sino como el efecto de fuerzas que no están "presentes" en la consciencia. En Freud, cuando considera la consciencia, el sujeto, como resultado también de fuerzas, instintos, traumas, que ponen en juego la diferancia en el doble significado temporal (el pasado del trauma ahora ausente en la consciencia) y espacial (la diferencia entre el aparecer, la consciencia y el ser, el subconsciente). En Heidegger, en el cual, de una manera filosóficamente más madura, la diferencia «ontológica» (el ente que nace con y del olvido del ser) aparece como un resultado operado por la diferancia (el ente es diferente —espacialmente— del ser, el ente difiere —temporalmente— del ser). En Lévinas, en cuyo pensamiento, que formula la temática de la alteridad absoluta en términos que van mucho más allá del psicoanálisis, opera igualmente la diferancia como «constitutiva» de las diferencias que dan lugar a esta alteridad.

La diferancia, entonces, ¿es una especie de «innombrable» divinidad, o «ser» al modo heideggeriano, que está en el «origen» de todo? Derrida, obviamente, rechaza esta hipótesis interpretativa: «Más "vieja" que el ser mismo, una diferencia tal no tiene ningún nombre en nuestra lengua»; y «si es innombrable», la razón es «que no existe *nombre* para ella, ni siquiera el de esencia o de ser, ni siquiera el de "diferancia" que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca incesantemente en una cadena de substituciones diferentes» *(Marges de la Philosophie*, cit., p. 28). ¿Cómo disponernos, pues, en relación con la diferancia, si no la podemos «pensar» conceptualmente al ser «innombrable» e indefinible? Derrida indica una vía de salida nietzscheana —y en parte heideggeriana—, cuando, en la conclusión del ensayo, propone considerar la diferancia como un «juego», que se debe *«afirmar*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, en una cierta carcajada y en un cierto paso de danza», a las cuales quizás puede asociarse «aquella otra cara de la nostalgia que llamaré la *esperanza* heideggeriana» *(Ib.*, página 29).

La danza dionisíaca, pues, con algo de la esperanza heideggeriana, pueden hacernos «comprender» la diferancia. La cual, escribirá —y sobre todo mostrará en acción— Derrida en muchos ensayos suyos, desempeña un papel central, esencial, en la estrategia deconstruccionista de la lectura de autores, textos, escrituras. El deconstruccionismo, en efecto, es la puesta en acción de la diferancia en la lectura de los textos, y tiene como efecto, entre otros, la diseminación.

Ya hemos visto actuar la estrategia deconstruccionista, que consiste en «invertir» el proceso con el que ha sido «construido» un texto, en «desmontarlo» pieza a pieza mediante la diferancia, en «invertir» las oposiciones «jerárquicas» que encontramos en todos los textos de la tradicional metafísica de la presencia. Al leer Rousseau, en efecto, hemos visto

—o por lo menos se ve más claro— cómo «funcionaba» la diferancia en la lectura de los pasajes relativos al «suplemento» (masturbación, escritura); cómo Derrida ponía en claro la equivalencia masturbación-escritura en el marco de la metafísica de la presencia, cómo «invertía» la relación natural-artificial, presencia-ausencia, dando más importancia al segundo y no al primero de los términos de la relación.

La estrategia deconstruccionista, afirma en efecto Derrida, no es «ingenua», no se limita a individuar las «oposiciones», ni se propone, como hace Hegel, «absorberlas» en una «síntesis» superior; al contrario, quiere desenmascararlas, mostrar su estructura jerárquica, «invertir» esta estrucutura. Derrida insiste sobre la necesidad de esta «fase» —no temporal sino estructural— de la inversión, porque reconocer esta necesidad significa reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no nos encontramos nunca en la coexistencia pacífica de un *vis-a-vis,* sino en una jerarquía violenta. Uno de los dos términos [lo hemos visto en la lectura de Rousseau: naturaleza-cultura, palabra-escritura y oposiciones afines] gobierna al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.) y está más arriba que él. Deconstruir la oposición equivale pues, ante todo, a invertir en un determinado momento la jerarquía» *(Posizioni,* cit., p. 76). Deconstruir no significa y no comporta solamente esta inversión, aunque hay que partir de aquí. Derrida indica otros «movimientos» de la deconstrucción, que aquí ni tan siquiera se pueden resumir dada su complejidad terminológica y conceptual. Estos otros «movimientos» constituyen en cierto modo la «diseminación», a la cual se asocian técnicas de trabajo textual muy refinadas y —como escribe Derrida— «indecidibles» (descartar, marcar, suplementar, manchar, y otras muchas). También la diseminación es «indecidible», no quiere decir nada y no se puede encerrar en una definición» *(Ib.,* p. 79); para entender cómo funciona, hay que verla en acción en los textos, para la diseminación, de todos modos, Derrida nos da alguna sugerencia etimológica, afirmando que «juega» sobre la «fortuita» semejanza de la palabra griega «sema» —signo— y de la latina «semen» —semilla—, entre las cuales, precisa, «no hay ninguna comunicación de sentido» *(Ib.,* p. 80).

Esta semejanza entre las dos palabras es fuente de acrobacias verbales y conceptuales, sobre todo en los ensayos recogidos bajo el título *La dissémination* de 1972, que llevan a Derrida a individuar una «semejanza» —quizás inspirada por la equivalencia masturbación-escritura que había encontrado en Rousseau— entre el acto de la «significación» que parte del «logos» y el acto de la «seminación» que parte del «falo». Como los signos (la ausencia) parten y se alejan del «logos», de la palabra originaria (la presencia), así también las «semillas» (la producción espermática, convertida también en ausencia) parten y se alejan del «falo» (la presencia): «La diseminación representa aquello que *no pertenece* al

padre» *(Ib.*, p. 119). A partir de esta semejanza, Derrida procede, también sobre la base de «sugerencias» procedentes de otras áreas del post-estructuralismo (el psicoanálisis «herético» de Lacan, las filosofías sexual-deseantes del *antiedipo* de Deleuze y Guattari), a acuñar el término «falogocentrismo», que quiere ser más extensivo que el simple «logocentrismo» y considerar también los aspectos no lingüístico-textuales de la actividad humana que hay que «deconstruir»: «Con la palabra "falogocentrismo" intento absorber, haciendo deglutir hasta el pequeño rasgo que los hace recíprocamente pertinentes, por un lado aquello que yo he llamado lo*gocentrismo* y por otro lado el estratagema *falocentrista,* en cualquier sitio que opere» *(Ib.,* p. 140).

En la producción más reciente de Derrida —especialmente en *La corte póstale. De socrate a Freud et au-dela* de 1980— estos planos múltiples del lingüístico al literario, están entrelazados de tal modo que es difícil, ahora, considerarlos como obras «filosóficas». Derrida, naturalmente, no tiene nada que oponer a esta afirmación, desde el momento en que considera que la filosofía es ya «un género de escritura» como tantos otros, no particularmente privilegiado. El tratamiento que hace de la relación Sócrates-Platón en los *Envois,* la parte más consistente de la *Carte postale,* aunque presenta los aspectos sugestivos y a veces hilarantes que caracterizan esta «avalancha» de cartas, acaba por ser testimonio quizás de una «despedida» de la filosofía más substancial que la de los escritos anteriores (por más que aquí siguen apareciendo Hegel, Freud, Nietzsche, Heidegger y los otros "padres inspiradores" del deconstruccionismo derridiano). Y no es casual que la acogida más entusiasta a este texto derridiano haya venido de Rorty en el libro de 1989, *Contingencia, ironía y solidaridad,* en el cual aparece una análoga «despedida» de la filosofía más substancial, también en el caso de Rorty, respecto a los escritos anteriores.

BIBLIOGRAFÍA

1058-1061. Para situar el pensamiento de Derrida en la filosofía francesa de post-guerra es todavía indispensable la obra de V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, 1979. La exposición monográfica sobre el todo Derrida es más clara y mejor articulada que la de C. Norris, *Derrida*, Londres, 1987. Norris, también en sus anteriores volúmenes (en particular *Destruction* y *The Deconstructive Turn*, respectivamente Londres 1982 y 1983, se había detenido sobre Derrida y su presencia en America). Casi equivalente a una monografía es el capítulo sobre Derrida del importante volumen de A. Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Focault, Derrida*, Berkely, 1985. La lectura de Derrida, sobre todo en el área americana, es casi nula. Citamos aquí algunos ensayos, o colección de ensayos, en los cuales el pensamiento de Derrida viene estudiado con mayor «relieve» y que por sus características son más propiamente filosóficos que crítico-literarios: J. L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe (a cargo de), *Les fins de l'homme: À partir du travail de J. Derrida*, París, 1981: M. Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimor, 1982; H. Silverman y D. Ihde (a cargo de), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, 1985; R. Magliola, *Derrida on the Mend*, Lafayette, 1984; M. Krapnick (a cargo de), *Displacement, Derrida and After*, Bloomingthon, 1983. Una última relación de textos, que van de Kant a Derrida, en M. T. Taylor (a acargo de),

thon, 1983. Una última relación de textos, que van de Kant a Derrida, en M. T. Taylor (a acargo de), *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*, Chicago, 1986.

Para la literatura crítica en italiano véase: el fascículo monográfico sobre Derrida de la revista «Nuova Corrente» 1988, n. 84 (con una bibliografía a cargo de G. Sertoli); G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milán, 1980, y Id., *La fine della modernità*, Milán, 1985, al igual que la introducción del mismo (*Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*) en la reimpresión de J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Turín, 1990; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Milán, 1981; M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, Nápoles, 1983; C. Sini, *Introduzione* a J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milán, 1984; M. Ferraris, *Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica*, en «Nuova Corrente», 1984, 93-94, ps. 351-377; G. Barbieri, P. Vidali (a cargo de), *Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità*, Roma-Bari, 1986; P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggeto*, Milán, 1987; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milán, 1989.

CAPITULO XII

FILOSOFÍA ANALÍTICA Y POST-ANALÍTICA
QUINE, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY

de Franco Restaino

1062. FILOSOFÍAS ANALÍTICAS, ANTI-ANALÍTICAS, POST-ANALÍTICAS

El período dorado de la filosofía analítica en sus diferentes versiones, en el área angloamericana, ha sido el de la segunda postguerra hasta finales de los años sesenta. Un período de predominio académico prácticamente indiscutido, en el sentido de que las otras filosofías, aunque presentes, ocupaban espacios marginales tanto en la enseñanza universitaria como en el interés de las jóvenes generaciones. Los años sesenta han visto el final no de la filosofía analítica —o mejor de las filosofías analíticas— sino de su predominio.

Desde mediados de los años sesenta en adelante, el panorama en el área angloamericana es vario y movido. Al lado de las filosofías analíticas las otras filosofías ocupan espacios progresivamente mayores, atraen un interés cada vez más amplio en las jóvenes generaciones, promueven debates sobre temáticas no imaginables pocos años antes: son las temáticas más difundidas en el área europea-continental (significado de la herencia de la filosofía clásica alemana, de Kant a Hegel; surgimiento cada vez más sobresaliente del filón "irracionalístico" Nietzsche-Heidegger; difusión de las propuestas gadamerianas sobre la hermenéutica; renovación de la Teoría Crítica —y del marxismo—, sobre todo con Habermas; impacto de las teorías aparentemente provocadoras de los "neo-nietzscheanos" franceses, Foucault, sobre todo Derrida, y finalmente Lyotard). La introducción de estas temáticas —algunas completamente nuevas— en el área angloamericana ha suscitado además un doble interés: hacia la investigación histórico-filosófica, absolutamente descuidada en el ámbito de las filosofías analíticas, y hacia la recuperación de los "clásicos" de la filosofía de aquel área anterior a la afirmación de las filosofías analíticas (Dewey, James, Emerson, para el área americana; la tradición antiempirística y los idealistas —de Bradley a Collingwood— en el área inglesa).

El resultado filosófico de todas estas transformaciones ha sido la aparición con fuerza de filosofías que discuten y combaten las tradiciones analíticas, y, por último, de propuestas abiertamente post-analíticas de pensadores como Rorty, en particular (pero también MacIntyre, Taylor

y otros). Estos pensadores, procedentes del área analítica, han denunciado y documentado eficazmente su agotamiento, dando paso, al mismo tiempo, a un discurso post-analítico y, más en general —sobre todo Rorty—, post-filosófico en muchos aspectos cercano, en sus recientes aportaciones, a la post-filosofía de Derrida.

La filosofía analítica, en su forma más conocida y "clásica", la de los positivistas lógicos del Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Neurath) y de sus colegas lógicos de Berlín y Varsovia, se había difundido en el área angloamericana a partir de los años treinta: en Inglaterra, con el joven Ayer, dialogando con otras formas de filosfía analítica menos "radicales" (Moore, Russell y otros); en América, con la emigración por razones raciales y políticas, después de la llegada de Hitler, de los principales exponentes del positivismo lógico centroeuropeo, dialogando inicialmente con el pragmatismo dominante (en Chicago había aparecido la iniciativa común de la Enciclopedia de la Ciencia Unificada). Carnap, el representante más conocido del positivismo lógico, Neurath, Tarski, Feigl y tantos otros europeos habían ocupado gradualmente, desde los años treinta, puestos académicos cada vez más influyentes.

La segunda postguerra había visto diferenciarse el área inglesa de la americana.

En Inglaterra el filón positivístico-lógico había sido minorizado y marginado (el principal y casi único exponente era Ayer, con el emigrado Popper que, sin embargo, profesaba posiciones diferentes de las del filón carnapiano). En el ámbito de la tradición analítica, inaugurado en aquel país por Russell y Moore a principios de siglo, tomaba ventaja la versión conocida como "filosofía del lenguaje ordinario": las posiciones del último Wittgenstein en Cambridge, de G. Ryle y sobre todo de J. Austin y de sus numerosos colegas y alumnos en Oxford (Hart, Strawson, Hare, Nowell-Smith, Toulmin y muchos otros), llegan a ser predominantes y casi exclusivas. Desde los años cuarenta hasta los años sesenta las temáticas de análisis de la "escuela de Oxford" constituyen "la" filosofía inglesa por antonomasia.

En los Estados Unidos, al contrario, en la segunda postguerra, durante casi un decenio, es el filón positivístico-lógico el que toma ventaja. Además de la presencia de los emigrantes europeos convertidos ya en ciudadanos americanos, trabaja con fuerza, influencia y originalidad crecientes una generación americana formada antes de la guerra (la generación cuyos máximos representantes son Quine, Goodman y Sellars). El pragmatismo dominante en diversas formas en los años treinta, casi desaparece de la escena; otras filosofías tienen dificultades en afirmarse. Sólo durante los años cincuenta llega también a América la filosofía del lenguaje ordinario, y también después de una nueva emigración (esta vez no racial ni política) que ve cómo conocidos exponentes ingleses de aquella

tradición (Grice, Searle, MacIntyre y otros) se trasladan a las universidades americanas. El cuadro de la filosofía analítica, pues, en los Estados Unidos aparece en aquellos decenios bastante movido: está el filón positivístico-lógico, que sin embargo se presenta no compacto y que, además de sus originales divisiones interiores traídas por los emigrantes europeos ve manifestarse en los años cincuenta otras divisiones efectuadas sobre todo por los tres "revisionistas" que hemos mencionado (Quine, Goodman y Sellars); está el filón de la filosofía del lenguaje oridinario, cuya influencia crece entre los años cincuenta y sesenta, también dividido en su interior (hay quien se inspira sobre todo en Austin, hay quien se inspira sobre todo en el último Wittgenstein, hay quien busca otros caminos). Pero la tradición analítica, con todas sus divisiones interiores, es indudablemente predominante en casi todos los departamentos filosóficos y lógicos de las universidades americanas.

Hemos aludido, al principio, al hecho de que otras filosofías, en aquel mismo período, se encontraban presentes pero marginadas. Podemos dar alguna información más precisa. Así se verá que el "giro" de los años setenta podía contar con algún apoyo ya oparente en aquel área y no aparecerá, por lo tanto, exclusivamente como el fruto de la "invasión" de América por parte de la Europa continental. Limitamos aquí el discurso a América porque el área inglesa, después de los años sesenta, pierde el liderato también en la filosofía del lenguaje ordinario, ya en vías de agotamiento, y se hace cada vea más "tributaria" —si se hace excepción de la alternativa analítica "fregeana" de Dummett y de algunos viejos exponentes de aquella filosofía— de la filosofía americana o de la europeo-continental.

Ante todo estaba aún presente el pragmatismo, ya dominante, como se ha dicho, antes de la guerra, pero aún arraigado en algunas universidades. En los años sesenta, de las filas del pragmatismo-de la vieja (J. E. Smith) y de la nueva (R. Bernstein) generación, parten señales muy fuertes de la voluntad de recuperación "filosófica" contra el "tecnicismo" de las diversas formas de filosofía analítica. El pragmatismo busca aliados en este contrataque frente a las filosofías analíticas: los busca en la dirección del existencialismo y de las filosofías de la religión muy presentes en aquel área (Smith, en el volumen de 1963 *The Spirit of American Philosophy,* con diversas ediciones, y en otros escritos sucesivos), los busca —y ésta aparecerá como la vía más innovadora y productiva— en la dirección del "nuevo" que está surgiendo en el área alemana por obra sobre todo de Habermas (es el caso de Bernstein, que en el volumen *Praxis and Action* de 1971, y en otros escritos, se encuentra entre los primeros en introducir las propuestas teóricas de Habermas en América y en pensar en una integración fecunda entre el "reformismo" pragmatístico deweyano y el más avanzado de Habermas).

Estaba presente, en diversas formas, el existencialismo, o ligado a la herencia fenomenológica o abierto a sugerencias del terreno religioso, o a la búsqueda de nuevas vías (en particular en H. Arendt) que alejaran de él las sospechas de la filosofía a la moda importada, en la inmediata postguerra, de la "rive gauche" de París. *The Human Condition* de H. Arendt, de 1958, es la obra que mejor documenta el intento de desarrollar de una manera original aspectos teóricos e interpretaciones histórico-filosóficas de Heidegger y Jaspers; en el mismo año, el afortunado libro de W. Barret *Irrational Man* daba un cuadro histórico y teórico del existencialismo que constituye, aún ahora, un punto de referencia fundamental en la cultura filosófica de aquel país.

Más importante y seguida, sobre todo en las generaciones más jóvenes, ha sido, en los años sesenta, la versión de la Teoría Crítica propuesta por Marcuse, el único de los grandes "frankfurteses" que se quedó en América (Adorno y Horkheimer habían vuelto a Alemania en los años cincuenta). Después de *Eros and Civilization* de 1955, que utilizaba Freud además de Marx para mostrar la opresión que el poder en una sociedad industrial avanzada ejerce también en el "tiempo libre" de los ciudadanos, lanzaba su "manifiesto" filosófico-político en la obra *One-dimnensional Man* de 1964. La filosofía analítica en sus diferentes versiones era atacada en un tono durísimo, en esta obra, en cuanto era considerada como el instrumento ideológico al servicio del poder en una sociedad industrialmente y tecnológicamente avanzada: un instrumento utilizado para formar a los jóvenes y en general a los ciudadanos en la "única dimensión" del sí, esto es, de la aceptación acrítica de los valores y sistemas de poder de dicha sociedad. Marcuse, por su parte, indicaba a los jóvenes la dimensión del no, del rechazo de aquellos valores y de aquel sistema de poder. Indicaba una vía revolucionaria, pero fuera de los esquemas clásicos del marxismo (ya no será la clase, "integrada" ya en el "sistema", sino los marginados, los jóvenes estudiantes, las minorías raciales, los pueblos del tercer mundo explotados por las "metrópolis", los posibles protagonistas de la revolución).

Estas y otras, aún más "minoritarias", filosofías intentaban pues oponerse, en los años sesenta, al predominio de las tradiciones analíticas. A la acción de aquellas filosofías hay que añadir la influencia procedente de los departamentos de literatura y de ciencias humanas, en los cuales se estudiaban "filósofos" no considerados como tales, o por lo menos no considerados dignos de atención, por parte de los exponentes de la tradición analítica: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, y los más recientes: Gadamer, Foucault, Derrida (para mencionar los nombre más frecuentes). Hay que añadir, en fin, el agotamiento interno a la tradición analítica, cuyas técnicas de trabajo impedían la elaboración de grandes sistemas teóricos y obligaban a afrontar sólo problemas limita-

dos, a tratarlos con técnicas refinadísimas, para cuyo aprendizaje y práctica había que estar cada vez más dentro de un restringido círculo de "integrados a los trabajos". De este agotamiento "interno" ha ofrecido un cuadro muy eficaz Rorty en su ensayo ya clásico de 1981, *Philosophy in América Today* (se encuentra en el volumen *Consecuenza del pragmatismo,* Milán, 1986).

De aquí, gradualmente, el paso de las filosofías analíticas a las filosofías post-analíticas; un paso mejor representado, en los últimos años, por el itinerario del propio Rorty, que "por vías internas" ha comprendido los límites filosóficos generales de la tradición analítica en sus diferentes versiones, el "impasse" en el cual ha ido cayendo, y ha propuesto líneas de investigación y de trabajo que lo ha llevado completamente fuera de aquella tradición. Rorty, como hemos indicado, no es el único que ha efectuado un itinerario desde la filosofía analítica a la filosofía post-analítica (hemos mencionado los nombres, por ejemplo, Ch. Taylor y de A. MacIntyre). Pero es aquél quien mejor lo ha documentado y motivado en un plano filosófico general, y quien ha suscitado, con sus escritos, el debate más amplio, no sólo en el área angloamericana sino también en le área europeo-continental.

1063. DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA.

Por cuanto se ha dicho, se puede deducir que la tradición analítica en el área angloamericana ha tenido —y sigue teniendo— una vida que se puede considerar ya muy larga: más de cincuenta años. Aquí nos referiremos a algunos desarrollos relativos a los últimos treinta años.

Al igual que otras corrientes o posiciones filosóficas de nuestro siglo (Heidegger y su pensamiento post-metafísico y post-filosófico, Gadamer que continúa y desarrolla algunos temas en la hermenéutica, Derrida que afirma la imposibilidad de salir de los textos) aquella tradición había situado en el centro de su interés el lenguaje: sea como objeto de trabajo filosófico sea como medio de dicho trabajo. El positivismo lógico había privilegiado el lenguaje lógico-simbólico-matemático, el segundo Wittgenstein y la escuela de Oxford (Ryle, Austin y otros) había privilegiado el lenguaje ordinario, común. Por comodidad y rapidez expositiva utilizaremos el esquema propuesto por Ch. Monis en los años treinta para articular la teoría general del lenguaje, e incluso el de los signos, "semiótica". La articulación propuesta señalaba tres niveles de posibles aproximaciones a los problemas filosóficos del lenguaje: el nivel sintáctico (se efectúa solamente dentro del lenguaje), el semántico (se efectúa estudiando la relación entre el lenguaje y aquello a lo que se refiere, el mundo de los objetos o sensaciones), y el pragmático (se efectúa estudiando

la relación entre el lenguaje y quien lo habla, lo usa en general). Siguiendo este esquema y aplicándolo a las fases de desarrollo de la tradición analítica, podemos afirmar que en la primera fase del positivismo lógico (años treinta) la atención principal se ha dedicado al nivel sintáctico; en la segunda fase (primera postguerra, pero con precedentes en la conocida teoría semántica de la verdad de Tarski) la atención principal se ha dedicado al nivel semántico; en la tercera fase, a partir de los años cincuenta y en unión con las nuevas posiciones de la escuela de Oxford y del último Wittgenstein, la atención principal se ha dedicado al nivel pragmático.

Se produce entonces una cierta convergencia entre los dos filones antes abiertamente rivales de la tradición analítica, por lo menos en la preferencia de los temas ligados al uso del lenguaje. En particular, esta preferencia se puede encontrar en los analíticos americanos en sentido estricto —es decir, no los viejos emigrados—, los Quine, los Goodman, los Sellars, y no es casualidad que hoy sean considerados como una especie de "heréticos" de la tradición analítica. Quine, en efecto, con su tesis de la "indeterminación de la tradición", con sus conclusiones "holísticas" y de "relativismo ontológico", como veremos enseguida, continuaba sus críticas contra los "dogmas" del empirismo (o sea del positivismo lógico en la forma originaria) y levantaba un discurso filosófico que había de facilitar una recuperación de posiciones pragamatísticas (por ejemplo en su seguidor más importante, Davidson). Goodman, por su parte, se aleja también de las posiciones originariamente cercanas a las de Carnap y llegaba, precisamente en los años sesenta, a formular una "filosofía" abiertamente relativística, en la cual, ciencia y arte eran atrevidamente asimilados en su común "práctica" de "construir mundos" y no de "conocerlos". Sellars, en textos complejos y cada vez más diferenciados de la tradición analítica, criticaba de ésta otro mito, el del "dato", y proponía soluciones teóricas inspiradas explícitamente, en algunos momentos, en la innombrable (para la tradición analítica) dialéctica hegeliana.

La nueva generación analítica, que aparece en escena en los años sesenta, toma nota de la nueva situación producida dentro de la filosofía analítica, y en sus representantes más originales e influyentes (Davidson en América, Dummett en Inglaterra), elige y propone vías diversas y, en aspectos fundamentales, incluso opuestas. Davidson llega a posiciones cercanas al pragmatismo y a un "relativismo" extremo por lo cual pone en duda hasta la existencia del lenguaje, hasta entonces objeto indiscutido de aquella tradición; Dummett intenta buscar refugio reproponiendo, en monumentales obras de análisis y crítica, el pensamiento y el método de Frege —iniciador de toda la filosofía analítica— como fundamento de una filosofía "científica" para nuestro tiempo.

El debate entre estas dos posiciones, aún vivo, no termina ciertamente con el panorama de la tradición analítica, aunque creemos constituye la parte filosóficamente más significativa. Junto a la producción de Davidson y Dummett, en efecto, hay que señalar aquella otra, muy abundante, relativa a las temáticas filosóficas y "técnicas" de la lógica modal o de los "mundos posibles" (Kripke, Lewis, Mountagne, Goodman, Stalnaker y otros muchos), la relativa a las temáticas del realismo y antirrealismo (además de Davidson y Dummett, el muy prolífico y versátil Putnam, Nagel, Dennett y tantos otros), la relativa al problema mente-cuerpo (que implica además de a los analíticos también a los exponentes de las teorías materialísticas o monísticas más "clásicas").

Hemos indicado sólo algunas de las temáticas en las que, en los últimos decenios, han estado implicados centenares de estudiosos del área analítica. El "estilo" de esta tradición es conocido: muy técnico, artículos en general muy cortos (a excepción de Dummett), a menudo ricos en aparatos lógico-matemáticos, que hacen imposible cualquier intento de explicarlos resumidamente. Pero dado que en esta área existe alguna excepción, consideramos posible proporcionar una idea de algunas posiciones clave surgidas desde 1960 a nuestros días, deteniéndonos en particular en aquellos que aparecen como los filósofos más representativos e influyentes en la fase más reciente de la tradición analítica: Quine para la penúltima generación, y Davidson y Dummett para la última.

1064. QUINE. «GAVAGAI»: ADIÓS AL SIGNIFICADO, ADIÓS A LA REFERENCIA.

WILLARD VAN ORMAN QUINE es ciertamente el más conocido, el más importante y el más estudiado de los filósofos estadounidenses cuya actividad se ha desarrollado casi exclusivamente en la segunda postguerra. Sobre él existen ya por lo menos cinco monografías (Gachet, Gibson, Romanos, Hookway), le ha sido dedicado uno de los últimos volúmenes de la célebre colección de los "Leving Philosophers" de P. Schilpp, algunos de sus artículos (como el famoso *Two Dogmas of Empiricism* de 1951) se hallan entre los más citados en la filosofía angloamericana —y no sólo en aquélla— de la postguerra.

La "revisión" de los principios originarios del positivismo lógico, indicada ya en la colección de artículos de 1953 *From a Logical Point of View* continúa en los años siguientes y encuentra su culminación en el volumen de 1960 *Word and Object.* Las conclusiones a las cuales ha llegado en esta obra son continuadas y precisadas en los años posteriores en numerosos artículos o lecciones, muchos de los cuales están recogidos en diversos volúmenes, entre los que destaca el de 1969 *Ontológical Relativity and Other Essays.*

El título de la obra de 1960 *Palabra y objeto,* hace pensar que la temática sea, volviendo a la articulación propuesta por Morris, de nivel semántico. En realidad, como veremos enseguida, Quine trata esta temática situándose en el nivel pragmático y desde un punto de vista filosófico ya alejado del originario del positivismo lógico: su posición teórica, aquí, puede definirse como pragmatismo comportamentístico. Los resultados de sus análisis más significativos, los dedicados al principio de la "indeterminación de la traducción", lo llevan a un relativismo ontológico o a un "holismo' metodológico que aclararemos seguidamente.

La parte más importante y más influyente de la obra, el capítulo "Tradición y significado", había sido leída en algunas prestigiosas universidades americanas en 1957, y en 1958 había sido particularmente utilizado en el coloquio de Royaumont en el cual, por primera vez, filósofos analíticos de las diversas tendencias, ingleses y estadounidenses, se encontraban con existencialistas y fenomenólogos del área francesa. En esta ocasión, al presentar su teoría del significado unido al estímulo, afirmaba polémicamente: «Aquello contra lo que más particularmente me opongo es la idea de una identidad o de una comunidad de sentido bajo el signo, o de una teoría del significado que haría de él una especie de abstracción supralingüística de la cual las formas del lenguaje serían el equivalente o la expresión. En fin, es con el significado, en cuanto idea, con lo que yo lucho» *(La Philosophie analytique,* a cargo de R. Beck, París, 1962, p. 139; aquí la intervención de Quine se titula *Le mythe de la signification,* como indicando que es otro mito del positivismo lógico a confutar, después de los del analítico-sintético y del reduccionismo confutados en el célebre artículo de 1951).

El objetivo polémico más lejano, además del positivismo lógico, en realidad es Frege, que precisamente sobre la teoría del sentido y del significado y de la relación de éstos y el objeto (la referencia), había construido a finales del siglo pasado su conocida teoría lógico-semántica. La aproximación al tema, por parte de Quine, es lo menos fregeana que se pueda imaginar.

Quine, después de haber precisado la naturaleza "comportamentística" del lenguaje como él lo entiende («complejo de las disposiciones presentes en el comportamiento verbal, en el que hablantes de la misma lengua a la fuerza tienen que llegar a parecerse»), propone imaginar una situación que denomina de "traducción radical". Es decir, una situación en la cual un lingüista traduzca no de una lengua emparentada o en todo caso accesible, sino de la «lengua de un pueblo que ha permanecido hasta aquel momento sin contactos con nuestra civilización»; una situación, especifica ulteriormente, en la cual «las emisiones verbales que en un caso de este tipo se traducen por primera vez y del modo más seguro son emisiones ligadas a acontecimientos presentes bien visibles al lingüista y a su informador» *(Ib.,* p. 41).

Y he aquí el famos ejemplo de traducción radical, y de indeterminación de la traducción que necesariamente debe resultar de aquella, tal como es propuesto por Quine: «Un conejo pasa corriendo, el indígena dice "Gavagai", y el lingüista registra el enunciado "Conejo" (o "Mira, un conejo")» *(Ib.).* Parece todo simple, a primera vista. La traducción parecería fiel y "determinada". El lingüista inquiere al indígena con ulteriores "situaciones estimulatorias" para comprender si por azar no ha incurrido a un equívoco, cuando ha visto al indígena asentir o desentir respecto a tales estimulaciones y a la pregunta «¿Gavagai?» («Es importante considerar que son los estímulos, y no los conejos, lo que empuja al indígena a asentir al "¿Gavagai?". El estímulo puede seguir siendo también si el conejo es substituido por una contrafactación. Viceversa, el estímulo puede variar en su propia capacidad de empujar a asentir a "¿Gavagai?" a causa de variaciones de perspectiva, luz y contraste de colores, aunque el conejo siga siendo idéntico. En la asimilación experimental de los usos de "Gavagai" y "Conejo" son los estímulos los que deben ser igualados, no los animales»). Obsérvese cómo Quine evita utilizar cualquier imagen "mentalística" en este intento de aclarar la relación entre "palabra" y "objeto". Los "significados", como precisa con una frase afortunada, están siempre ligados a los "estímulos" y no a estados mentales.

Pero, ¿qué es lo que empuja al lingüista a establecer la analogía o la identidad entre "Gavagai" y "Conejo"? La tesis de Quine es que, aquello que más cuenta, en el lingüista, no es tanto el experimento efectivo, que también tiene lugar, sino la forma de operar de *sus* esquemas mentales o conceptuales. Para el lingüista «la expectativa natural de que los indígenas dispondrán de una expresión corta para "Conejo" cuenta más que todo el resto. El lingüista oye "Gavagai" para una respuesta afirmativa o negativa en un par de situaciones estudiadas quizás para eliminar "Blanco" y "Animal" como traducciones alternativas, y se decidirá sin más a favor de "Conejo" como traducción, sin efectuar posteriores experimentos — aunque esté siempre preparado para descubrir, después de alguna experiencia no buscada por él, que es necesaria una revisión».

Pero la forma de operar de los propios esquemas mentales y conceptuales puede jugar alguna mala pasada al lingüista, afirma Quine llegando ahora al centro del problema, puesto que «la sinonimia estímulo de los enunciados ocasionales "Gavagai" y "Conejo" ni siquiera garantiza que "gavagai" y "conejo" sean términos coextensivos, términos verdaderos de las mismas cosas» *(Ib.,* p. 69). Aquí está en juego, como se ve, tanto el concepto de "coextensión" como aquel otro, mucho más delicado, de "verdad", de "correspondencia" verdadera entre palabra y objeto. Quine indica ahora dónde está el error del lingüista, dónde está

la fuente de la necesaria indeterminación de la traducción: «Consideremos, en efecto, "gavagai". Puede ser, por lo que sabemos, que los objetos a los cuales se aplica este término no sean conejos, sino meros estadios, o breves segmentos temporales, de conejos. En ambos casos las situaciones de estímulo que empujan a dar una respuesta afirmativa a "Gavagai" serían las mismas para "Conejo". O quizás los objetos a los cuales "gavagai" se aplica son todos ellos partes aisladas de conejos; de nuevo el significado estímulo no registraría diferencia alguna. Cuando, de los significados estímulo de "Gavagai" y "Conejo", el lingüista pasa a concluir que gavagai es un conejo entero y perdurable, da simplemente por descontado que el indígena es bastante parecido a nosotros y que tiene un término generalmente breve para conejos y ningún término general breve para estadios o partes de conejos» *(Ib.)*.

En realidad, observa Quine dspués de ulteriores análisis, «la misma noción de término es relativa a nuestra cultura, [...] a nuestro esquema conceptual» *(Ib., p. 71). En efecto, por su cuenta «el indígena puede obtener los mismos resultados que cualquier eventual interpretación de nuestros recursos en la lengua indígena y viceversa puede demostrarse antinatural y ampliamente arbitraria» (Ib.).*

Ha sido necesario citar directamente a Quine para poder hacer comprender también en los detalles el sentido general de su argumentación. La cual, como se ve, golpea al corazón del concepto tradicional de "significado" y por lo tanto de aquel otro, que le es estrechamente conexo, de "referencia" (o denotación en la terminología de Frege). No existe el significado como idea, concepto, sino todo lo más como conjunto *variable* de respuestas a estímulos. Cuando el lingüista, frente a una situación *aparentemente* simple de un indígena que pronuncia la palabra "gavagai" en presencia de un conejo, "traduce" esta palabra por "conejo" está haciendo una operación no de "traducción" de la lengua del indígena sino de transposición de sus propios "esquemas" mentales o conceptuales (costumbres, expectativas) sobre el comportamiento del indígena.

Quine, es obvio, ha pedido imaginar una situación "extrema", de traducción, como ha dicho, "radical" (o sea de una lengua del todo desconocida). Pero está claro que su objetivo no se refiere a estas situaciones extremas. Él quiere, de una manera distinta pero convergente respecto a lo que había hecho el último Wittgenstein, desplazar el acento del significado, como resultado de operaciones lingüístico-conceptuales al significado como resultado de usos y comportamientos lingüístico-sociales. La conclusión de sus argumentaciones —como la de Wittgenstein— pone radicalmente en discusión las premisas fregeanas de la filosofía analítica, y, como colorarlo, el principio de verificación que en una forma u otra seguía presente en el filón positivístico-lógico de la tradición analítica. En efecto, ¿qué es lo que se verifica en la relación palabra-objeto,

si no se puede establecer con "determinación" preliminarmente el "significado" de la palabra y de ahí el tipo de "referencia" con respecto al objeto?

Está claro, entonces, dónde va a parar el discurso no ya lógico-lingüístico sino filosófico global de Quine: a aquello que llamará, en una importante serie de conferencias de 1968 en la Columbia University en memoria de Dewey, "relatividad ontológica": la teoría según la cual el tipo de realidad que cada uno de nosotros piensa que existe depende del conjunto de estímulos-significado que guían nuestro comportamiento, individual y lingüístico-social.

Una relativa ontología, de todos modos, que no comporta y no produce ningún tipo de "excepticismo" respecto a la ciencia. Sobre este punto Quine es, en efeto, muy firme. La ciencia constituye el tipo de actividad más "seguro" que se pueda adoptar ante la realidad, y la filosofía debe adecuarse a la ciencia. Solicitado a precisar su pensamiento sobre esta temática, que lo mantiene ligado aún al filón positivístico-lógico, Quine responde que la ciencia es «mucho más segura que la filosofía» y que considera la «filosofía como continuidad con la ciencia, también como parte de la ciencia», en el sentido de que «la filosofía está en el extremo abstracto y teorético de la ciencia» (B. MAGEE *Men of Ideas*, Oxford, 1978, p. 143). La ejemplificación aclara bien lo que quiere decir: «Un físico nos hablará de las conexiones causales entre acontecimientos de un cierto tipo; un biólogo nos hablará de conexiones causales entre acontecimientos de otro tipo; pero el filósofo hace preguntas acerca de la conexión causal en general —¿qué significa, por un acontecimiento, causar otro?» *(Ib.)*. Mientras cada una de las ciencias, afirma Quine para precisar ulteriormente la diferencia pero también la afinidad entre ciencia y filosofía, se ocupan concretamente de determinados tipos de cosas, la filosofía «quiere conocer, en los términos más generales, qué tipos de cosas existen en general. La filosofía busca los amplios contornos (broad autlines) del entero sistema del mundo» *(Ib.,* p. 144). Como se ve, los principios originarios del positivismo lógico operan aún en las teorías-base de la filosofía de Quine.

La filosofía, observa Quine, tiene dos intereses y campos de trabajo fundamentales: los ontológicos («preguntas sobre lo que existe», recordemos que uno de los artículos más conocidos tiene como título *Qué cosa es)* y los predicativos («preguntas sobre qué tipos de cosas pueden preguntarse significativamente sobre lo que existe»).

En el plano ontológico, escribe Quine, «yo estoy en la posición de los materialistas»; existen objetos físicos y también objetos abstractos (por ejemplo los de la matemática); «pero no reconozco la existencia de las mentes, de las entidades mentales, en ningún sentido excepto como atributos o actividades por parte de objetos físicos, principalmente personas». Quine se sitúa pues en una posición abiertamente antidualística,

en el problema mente-cuerpo que en aquellos decenios había suscitado un debate amplísimo dentro de la filosofía analítica, y afirma que la actitud "animística" de los dualistas puede explicarse por el peso que ha tenido en ellos la experiencia aparentemente inexplicable del sueño. Él, en cambio, es monista, materialista, "fisicalista" (Davidson, su alumno más original, buscará una solución más "moderada" en el importante e influyente ensayo de 1970 *Mental Events);* es comportamentista, como hemos visto anteriormente, pero con la especificación siguiente, que diferencia su comportamentismo del de las disciplinas neuro-psíquicas: «El comportamentismo, por lo menos el mío, no afirma que los estados y eventos mentales *consisten* en un comportamiento observable, ni que son *explicados* por el comportamiento. Son *manifestados* por el comportamiento. La neurología es el lugar de las explicaciones, en última instancia. Pero es en los términos del comportamiento externo a los positivistas lógicos donde buscar la "verificación" no entre posiciones aisladas y singulares fenómenos empíricos aislados, sino entre el entero "campo de fuerzas" representado por las ciencias del que "bebe" la entera "experiencia" humana. Él no cree, basándose en su teoría de la traducción, que existan significados en el sentido tradicional, mental y conceptual (no hay, por lo tanto, una existencia "ontológica" de los predicados); los admite, con muchas limitaciones y en el ámbito de su comportamentismo, siempre que «tengan una buena dosis de criterios observables, síntomas de aplicación, *o* desempeñen un papel verdaderamente prometedor en las hipótesis teoréticas», es decir, desarrollen una función puramente instrumental en la elaboración y formulación de hipótesis científicas o filosóficas *(Ib., p.* 151).

Así pues, Quine, en los desarrollos de sus reflexiones, lógicos, lingüísticos y filosóficos de los años sesenta y setenta, había continuado con la obra de "revisión" del positivismo lógico, del cual había salido en los años treinta, mientras había conservado, de estas posiciones, aquella generalísima de la relación privilegiada entre filosofía y ciencia. Sobre este punto la distancia respecto a la filosofía del lenguaje ordinario (último Wittgenstein, Austin y otros) había seguido siendo inmutable, mientras que sobre otros puntos —como hemos visto— se habían encontrado, de una manera autónoma, importantes motivos de convergencia.

1065. DAVIDSON Y DUMMETT: ¿EXISTE EL LENGUAJE?

DONALD DAVIDSON, en los Estados Unidos, y MICHAEL DUMMETT en Inglaterra (Oxford), son indudablemente los máximos representantes de la filosofía analítica de los años veinte.

Davidson, muy influyente en Inglaterra además de en América, es autor, desde mediados los años sesenta, solamente de artículos, que ha

recogido recientemente en dos volúmenes con el título *Essays on Actions and Events,* Oxford 1980, *y Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford 1984. El segundo volumen tiene la significativa dedicatoria «To W. V. Quine, without whom not» («A Quine, sin el cual no» — presumiblemente sin el cual no habría podido hacer lo que he hecho). Sobre estos volúmenes se ha organizado un congreso ya famoso, y que ha dado origen a unos preciosos volúmenes con decenas de intervenciones críticas sobre distintos aspectos del pensamiento de Davidson. Ha aparecido recientemente una útil monografía (Ramberg, 1989).

Dummett es un autor mucho más productivo. Se ha ocupado desde los años cincuenta en adelante de la filosofía de la matemática y de la lógica, de la lógica de los procedimientos de voto político, de "lógica" de los juegos de cartas y los tarot (ha estudiado en particular los italianos). Debe sobre todo su fama filosófica a dos gruesos volúmenes sobre Frege y a una colección de ensayos: el primero, *Frege, Philosophy of Language,* de 1973 (edic. ital., un poco distinta del original, con el título *Filosofía del linguaggio. Saggio su Frege,* Cásale Monferrato, 1983); el segundo, *The Interpretaron of Frege's Philosophy,* de 1981. En ambos toma en consideración no sólo el pensamiento de Frege, proponiendo una interpretación que ha tenido mucha influencia, sino también numerosas propuestas lógicas y filosóficas recientes del área angloamericana. La colección de ensayos, publicada en 1978, tiene como título *Truth and Other Enigmas* (trad, ital., parcial, *La verita e altri enigmi,* Milán, 1986). Recientemente ha expuesto sus ideas fundamentales sobre Frege y la filosofía analítica en el volumen de 1988 titulado *The Origins of Analytical Philosophy* (trad, ital., Bolonia, 1990).

Dummett se ha alineado abiertamente tanto contra el positivismo lógico (también en sus figuras "disidentes" como Goodman y Quine) como contra la filosofía del lenguaje ordinario (en Oxford, donde enseña, ha elaborado la alternativa a esta filosofía). Estos dos filones, que en los últimos años de la década de los cincuenta han sido dominantes respectivamente en los Estados Unidos y en la Gran Bretaña, según Dummett, han traicionado la inspiración originaria de la filosofía analítica. Una inspiración originaria que no se debe buscar ni en Russell ni en el primer Wittgenstein ni en Moore, sino en Frege.

Esta es la tesis de fondo de Dummett, abundantemente argumentada en los volúmenes sobre Frege y continuada en aquella especie de manifiesto filosófico representado por el ensayo de 1975 *¿Puede la filosofía analítica ser sistemática, y es justo que lo sea?* A las dos preguntas del título Dummett da respuestas positivas. La filosofía analítica puede ser sistemática si se retoma correctamente el discurso iniciado por Frege, y es justo que sea sistemática porque solamente retomando aquel discurso se puede construir una filosofía válida.

Las condiciones para retomar el discurso de Frege, que ha sentado las bases para el único modo en que se puede construir una filosofía válida, es decir, una filosofía del lenguaje, son para Dummett el abandono de las pretensiones del positivismo lógico (asimilar la filosofía a las ciencias) y de la filosofía del lenguaje ordinario (reducir la filosofía a una psicología lingüística). Estas condiciones, afirma Dummett, se están produciendo sea porque se asiste a un acercamiento entre estos dos filones de la tradición analítica debido a modificaiones internas a cada uno de ellos sea porque se está tomando conocimiento del significado efectivo del giro radical realizado por Frege en el campo de la reflexión filosófica general. El giro efectuado por Frege es el que ha dado origen a una "filosofía del lenguaje" que «constituye el fundamento para todo el resto de la filosofía» *(La veritá e i suoi enigmi,* cit., p. 50).

Resumiendo de manera lapidaria la contribución fundamental y radical de Frege a la filosofía contemporánea, Dummett escribe que «sólo con Frege se ha tenido finalmente un reconocimiento del objeto propio de la filosofía: esto es, se ha reconocido, en primer lugar, que el objeto de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento y* en segundo lugar, que el sentido del *pensamiento* debe mantenerse claramente distinto del estudio del proceso psicológico *del pensar;* en fin, se ha reconocido que el único método apropiado para el análisis del pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje» (Ib.,* p. 66).

Si esta es la línea señalada por Frege, ¿Cuál es, para Dummett, la tarea actual de la filosofía del lenguaje, es decir, de la filosofía analítica? La respuesta de Dummett es que la «tarea más urgente» de dicha filosofía es la de elaborar y construir «una teoría sistemática del significado, esto es, una explicación sistemática del funcionamiento del lenguaje» *(Ib.,* p. 62). No hay nada casual, en efecto, en el funcionamiento del lenguaje, como quieren hacer creer, con motivos distintos, el último Wittgenstein con la tesis de los juegos lingüísticos, o Quine con la tesis de los estímulos-significados, u otros. En realidad, según Dummett, todos estos autores suponen, de hecho, que «cada hablante tiene una comprensióm implícita de un cierto número de principios generales que gobiernan el uso de las palabras del lenguaje en los enunciados. Si, entonces, existen tales principios generales de los cuales todo hablante tiene una comprensión implícita, y que sirven para conferir a las palabras del lenguaje los distintos signifiados, es difícil ver cómo pueda darse ningún obstáculo para hacerlos explícitos; y una explicitación de tales principios, cuya implícita comprensión constituye el dominio del lenguaje, sería precisamente una teoría del significado para aquel lenguaje» *(Ib.,* ps. 59-60).

Es bastante clara, creemos, la distancia entre estas tesis de Dummett y las de un Quine o de un Wittgenstein, que es repetidamente criticado en este ensayo. Dummett asociaba, a la reivindicación de la posición de

Frege en la interpretación propuesta por él, posiciones filosóficas que desembocan en un antirrealismo, basado en la prioridad dada al lenguaje y al pensamiento más que a la "realidad".

A las certezas de Dummett, Davidson responde invitando a la cautela y a la individuación de distintas posibilidades de llegar a la "verdad" o a las "verdades". Davidson había seguido "revisando" conceptos clave del filón positivístico-lógico, y en 1974 había publicado un ensayo ya clásico, *On the Very of a Conceptual Scheme,* en el cual había "demolido" este otro "mito" del positivismo lógico (el esquema conceptual en cuanto diferente de sus contenidos), que hemos encontrado operando aún en las argumentaciones quineanas sobre la indeterminación de la tradición. Había intervenido además sobre la temática de la mente-cuerpo con el importante ensayo *Mental Events* de 1979, en el cual había indicado una vía que evitara un materialismo fisicalístico demasiado crudo pero sin recaer en formas tradicionales de dualismo. Había afrontado, en numerosos artículos, temáticas comunes a los debates de la filosofía analítica de aquellos decenios (había escrito, por ejemplo, cosas muy originales sobre la "lógica" y los "contenidos" de la metáfora).

En 1977 Davidson publica un ensayo con afirmaciones filosóficas de carácter más general, y se puede pensar que uno de sus objetivos fuera el de dar una respuesta a las propuestas teóricas y metodológicas de Dummett. El ensayo lleva el título *The Method of Truth in Metaphysics.* Davidson acentúa los intereses semántico-pragmáticos presentes en la producción de Quine, el cual, como se ha dicho, se vincula como su continuador original. Estos intereses, sin embargo, se han desplazado del campo de los lenguajes formalizados (matemáticas y ciencias) al de los lenguajes naturales (las lenguas habladas). La crítica a Dummett aparece con bastante evidencia en las líneas del siguiente pasaje: «Al compartir un lenguaje, en cualquier sentido que éste sea exigido para la comunicación, nosotros compartimos un cuadro del mundo que, en sus aspectos generales, debe se verdadero. De esto se sigue que al convertir en manifiestos los aspectos generales de nuestro lenguaje, convertimos también en manifiestos los aspectos generales de la realidad. Una manera de repasar la metafísica es, pues, estudiar la estructura general de nuestro lenguaje. Éste no es [como en cambio sostenía Dummett], naturalmente, el único método verdadero de la metafísica; no existe ninguno que sea así. Pero es un método, y ha sido practicado por filósofos tan distantes en períodos y doctrinas como Platón, Aristótales, Hume, Kant, Russell, Frege, Wittgenstein, Carnap, Quine y Strawson» [y no como sostenía Dummett, sólo por Frege] *(Inquiries into Truth and Interpretation,* cit., *página* 199).

Davidson, dentro de este cuadro filosófico general sobre la relación lenguaje-hablantes-realidad., indica la diferencia entre la tarea de la filo-

sofía del lenguaje, o semántica, y la de las ciencias: «El estudio de qué enunciados son verdaderos es en general el trabajo de las distintas ciencias, pero el estudio de las condiciones de verdad constituye la provincia de la semántica» *(Ib.,* p. 201).

Dicha provincia, que da lugar, en efecto, a la filosofía del lenguaje con sus corolarios "pragmáticos", es la frecuentada por Davidson, el cual afirma la necesidad de inspirarse no sólo en Frege, que tiene sus límites, sino también en Quine y en Tarski. Ciertamente, reconoce Davidson, Frege «ha visto la importancia de dar una explicación de cómo la verdad de una enunciado depende de los aspectos semánticos de sus partes» y ha indicado a este propósito métodos de trabajo hoy muy practicados; pero no ha concebido «la idea de una teoría formal total de la verdad para el lenguaje como un todo», se ha visto obligado a considerar los enunciados como una especie de nombres («el nombre de un valor de verdad»), mientras en el lenguaje los enunciados operan de modo y con finalidades diferentes. Quine ha ido más allá de Frege, según Davidson, cuando ha mostrado «cómo una aproximación holística al problema de comprender un lenguaje proporciona el necesario fundamento empírico» para aquella comprensión; su límite es el haber privilegiado los lenguajes formalizados y se ha ocupado de los naturales con una actitud correctiva o mejorativa. Es a éstos, en cambio, donde se dirige el interés de Davidson, que se inspira para su programa de trabajo en la semántica de Tarski (una teoría de la verdad para los lenguajes formalizados) intentando desarrollarla y aplicarla en el análisis de los lenguajes naturales. En efecto, para estas últimas la actitud no puede ser igual a la que se adopta frente a los lenguajes formalizados. Acercándonos a los lenguajes naturales, afirma Davidson, debemos ser conscientes del hecho de que «una teoría de la verdad debe relativizar la verdad de un enunciado a las circunstancias de su enunciación» *(Ib.,* ps. 200-02 para todas las citaciones).

Éste es un punto clave, que llevará a Davidson muy lejos. Lejos de sostener la existencia de "principios generales comunes al lenguaje", como afirmaba con gran seguridad Dummett, Davidson habla explícitamente de "relativización" a las "circunstancias" de uso y por lo tanto de la necesidad de una integración pragmática de su semántica de los lenguajes naturales.

Dónde ha conducido a Davidson este discurso de la relativización, podemos verlo en un artículo muy importante, convertido ya en un clásico de la reciente filosofía analítica, a través del cual podemos ver también la reacción de Dummett. Como afirmará este último, la posición de Davidson es comparable (en el libro del lógico L. Carroll *Alicia a través del espejo)* a la figura de Humphy-Dumphy, mientras que Dummett es comparable a la figura de Alicia.

Tanto en el ensayo de Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs* (el título hace referencia a un "malapropos", o sea una frase dicha, sin quererlo, en lugar de otra que en cambio sí se quería decir, en este caso «a nice arrangement of epithets»), como en la crítica de Dummett, *A Nice Derangement ofEpitephs. Some Comments on Davidson and Hacking,* o en el trabajo de J. Hacking al cual se refiere Dummett, *The Parody of Conversation,* aparecen en la parte final de un grueso volumen publicado en 1986 y dedicado a los escritos lógico-filosóficos de Davidson (E. LE PORE, *Truth and Interpretation Perspectives on the Philosophy of D. Davidson,* Oxford).

Davidson examina el caso concreto de una conversación entre personas. Partiendo de la posibilidad de los "malapropos" o lapsus o deslices verbales involuntarios entre hablante y oyente, propone interpretar la "práctica" lingüístico-coloquial como el resultado de un trenzado difícilmente "desenredable" entre dos "niveles": el que define como "prior theory". El primer nivel (aquí esquematizamos al máximo) es el de las reglas por así decir "precedentes", o sea reconocidas por ambos interlocutores; el segundo nivel es el de las reglas nuevas que se establecen arbitrariamente en cada momento en el hablar concreto. Naturalmente Davidson está extremizando, como extremizaba Quine en el ejemplo de la traducción radical, en el que debemos pensar en la lectura de este ensayo. La situación que se crea es de un "relativismo" extremo, absoluto: «Para el oyente, la teoría precedente (prior theory) expresa la manera en que él está preparado con antelación para interpretar una frase del hablante, mientras que la teoría pasante (passing theory) es la manera en que él *efectivamente* interpreta la frase. Para el hablante, la teoría precedente es lo que él *cree* que es la teoría precedente del intérprete, mientras que su teoría pasante es la teoría que él *pretende* que sea utilizada por el intérprete» *(Truth and Interpretation,* cit., p. 442).

Del relativismo extremo que deriva, según el análisis davidsoniano, de este ejemplo, se obtienen conclusiones radicalmente relativísticas (solipsísticas, escribirá Hacking), que llegan a negar la existencia del lenguaje, por lo menos como lo entienden los lingüistas y los filósofos. En efecto, la distinción entre los dos niveles o "teorías", observa Davidson, «destruye la explicación comúnmente aceptada de la competencia y comunicación lingüísticas» *(Ib.).* La conclusión general es la siguiente: «Concluyo que no existe algo como el lenguaje, no existe si el lenguaje es algo parecido a aquello que muchos filósofos y lingüistas han supuesto. No existe, pues, una cosa de este tipo, que se aprende, se domina, o con la cual se nace (estos verbos se refieren polémicamente a las principales filosofías del lenguaje de la tradición analítica). Debemos abandonar la idea de una estructura compartida, claramente definida, que aquellos que utilizan el lenguaje adquieren y después aplican según los casos» *(Ib.,* p. 446).

Dummett rechaza y critica de una manera muy argumentada, en su largo ensayo, estas conclusiones relativísticas radicales de Davidson, además de las argumentaciones que lo han conducido a ellas. En el puesto de las dos "teorías" propuestas por Davidson, Dummett propone otra articulación más compleja y realística de la naturaleza y estructura del lenguaje, que impide las conclusiones davidsonianas (prior y passing podrían ser substituidos por long-range y short-range), y una aproximación en tres niveles a esta problemática (lenguaje, teoría del significado, teoría de segundo orden), que aquí, dada su complejidad, ni siquiera podemos resumir.

A continuación, refiriéndonos al conocido libro de Carroll, Dummett propone asimilar, en su discusión, sus propias teorías del elnguaje y del significado y las de Davidson a las posiciones relativas a Alicia y Humphy Dumphy: «Una describe las palabras como significados vehiculadores independientemente de los hablantes. Esta era la concepción a la cual se refería Alicia cuando dirigía sus objeciones a Humphy-Dumphy [...]. La descripción opuesta es la que estaba utilizando Humphy-Dumphy. Sobre la base de ésta, es el hablante quien asigna el significado a la palabra por medio de alguna operación mental interna» *(Ib.,* p. 470). Davidson se encuentra en estas posiciones, y ha llegado a ellas porque ha dado una importancia excesiva y exclusiva al hecho de que el lenguaje es un instrumento de comunicación (un error que deriva del último Wittgenstein), cuando no es sólo esto: es también un vehículo de pensamiento. Pero algo de Wittgenstein se puede salvar: la tesis de que el lenguaje no depende de cada uno de los hablantes sino de los contextos de vida social en los que se utiliza. «La concepción que yo opongo a la de Davidson es, por lo tanto, una adaptación de la descripción de Alicia, según la cual las palabras poseen significado en sí mismas, independientemente de los hablantes. Naturalmente, no los poseen intrínsecamente, y por lo tanto independientemente de cualquier cosa que hagan los seres humanos. Los poseen en virtud de la pertenencia a un lenguaje, y por lo tanto en virtud de la existencia de una práctica social. Pero los poseen independientemente de cada hablante particular» *(Ib.,* p. 473).

Así pues, existe el lenguaje, y también existen los lenguajes, expresión de prácticas sociales y no de realidades metafísicas, se los aprende y se los domina, escribe agudamente Dummett, igual como se hace con la natación *(Ib.,* p. 475). Pero la puesta al día y el "refinamiento" por parte de Davidson de la concepción de Humphy-Dumphy son rechazados en cuanto nacen de errores y conducen a errores. La discusión sobre estos temas no se agota con Davidson y Dummett pero constituye uno de los motivos conductores de toda la filosofía analítica en todo el curso de su evaluación. Lo que interesa subrayar, quizás, es que las viejas barrearas entre el filón positivístico lógico y el lenguaje ordinario en gran

parte han caído y que hoy en cualquier caso sería difícil asignar un artículo de filosofía analítica a uno u otro filón.

1066. RORTY: EL ITINERARIO DE PENSAMIENTO.

RICHARD RORTY (1930) es el exponente más representativo de la filosofía post-analítica o, si queremos utilizar una expresión propuesta por él, de la post-Fiíosofía (la mayúscula es para indicar la tradición filosófica "oficial" de la cual él quiere salir).

Coetáneo de Davidson y de Dummett, de Bernstein y de MacIntyre, pero también de Habermas y de Derrida, comparte con gran parte de su generación en los Estados Unidos, la común "educación" analítica, en el sentido de que su formación tiene lugar en el período del predominio de esta tradición. Afortunadamente, tiene ocasión, en los años de universidad, de seguir también las lecciones de un grupo de docentes —especialmente en Yale— no ligados a la filosofía analítica sino al pragmatismo y a otras corrientes no analíticas. Alrededor de 1960 comienza a publicar. Su primer artículo importante, de 1961, establece una oposición y encuentra afinidades filosofías entre Pierce (tradicionalmente considerado como más cercano al positivismo lógico) y las posiciones del último Wittgenstein. En los años posteriores participa, dándose a conocer enseguida por su agilidad y originalidad, en los debates sobre la problemática de la relación —si la hay— mente-cuerpo, y en la línea que, partiendo del inglés Ryle, proponía un monismo no crudamente materialístico. De 1967 es la importante *Introducción* a la colección de trabajos titulada *The Linguistic Turn,* que documenta de un modo muy rico y articulado la entera historia de la tradición analítica, en sus diferentes escuelas (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y en sus debates internos. La *Introducción* marca una primera distanciación de esta tradición, de la cual Rorty empieza a subrayar el agotameinto interno. Los años sucesivos lo ven entregado a una compleja investigación filosófica y en la confrontación crítica con las posiciones más recientes de la filosofía analítica (aprecia a Quine, a Goodman, a Sellars y a Davidson, critica fuertemente a Kripke, a Putman y a Dummett). Esta investigación lo conduce por una parte a "recuperar" la herencia filosófica clásica americana (sobre todo Dewey y James), por otra a acercarse a las recientes posiciones filosóficas aparecidas en la Europa continental, con la recuperación de Heidegger por parte sobre todo de Gadamer y de la hermenéutica, y después de Nietzsche por parte de los neonietzscheanos franceses (Derrida y Foucault).

El punto de llegada de más de diez años de investigación está representado por la obra de 1979 *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* que

rápidamente se convierte en la ocasión de grandes debates filosóficos continuados hasta hoy (trad, ital., Milán, 1986). En esta obra la comparación con las diversas posiciones de la filosofía analítica se produce ya desde posiciones de estrecha vecindad con el pragmatismo y la hermenéutica.

En la década posteriore Rorty prosigue con sus elaboraciones sobre senderos ya bien definidos. Está presente siempre la actitud de crítica de la tradición analítica (de 1981 es el ensayo ya conocido sobre *La filosofía en América hoy,* que suscita muchas reacciones, por la condena sin paliativos de aquella tradición, por parte de exponentes de la misma), y al lado de ésta, siempre creciente, la de la confrontación sea con el pasado filosófico americano (Dewey, James, Emerson) y con el presente no-analítico (Rawls y algún otro) sea con la nueva filosofía europea (además de los nombres ya mencionados, la confrontación se produce ahora con Habermas, con Lyotard y otros). Publica en 1986 la importante colección de ensayos *Consecuencias del pragmatismo* (trad. ital., Milán, 1986, que comprende también su ensayo ya citado de 1981). Extiende sus intereses post-filosóficos a autores "literarios" además de los "filosóficos", y en 1989 publica su segundo libro, *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad, ital., Roma-Barí, 1989), en el cual ocupan un gran espacio sus reflexiones sobre Proust, Nabokov y Orwell además de sobre Davidson y Derrida. Es el segundo punto de llegada, depués del de la obra de 1979. Rorty, como veremos, define este punto de llegada como liberal-ironista y lo asimila al del intelectual crítico —necesariamente "marginado" en la sociedad industrial de masas— atento, no por razones fideístas sino por su "humanidad", a las demandas de la solidaridad con el que sufre.

1067. RORTY: MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: NEOPRAGMATISMO Y HERMENÉUTICA.

Ya hemos aludido al hecho de que Rorty empieza a distanciarse de la filosofía analítica en la *Introducción* a *The Linguistic Turn* de 1967. Con un estilo más bien retorcido, bien diferente del que lo distinguirá posteriormente, en este texto Rorty saca a la luz las razones del agotamiento interno de la filosofía analítica y trata de entender y sugerir cuáles pueden ser las vías de salida practicables para una filosofía post-analítica y post-filosófica (ya aquí se utiliza este término, en la p. 34).

Entre las diversas posibilidades, que subdivide como orientadas al "descubrimiento" o "descripción" (Husserl, Austin, Strawson) o como orientadas a la "reforma" o "propuesta" (Heidegger, Wittgenstein y Waismann, un amigo-alumno de Wittgenstein), Rorty se siente inclinado a

preferir estas últimas. Éstas, en efecto, pueden ayudar a hacer salir la tradición filosófica en general, además de la analítica en particular, de aquella actitud "espectorial" que la ha caracterizado desde siglos y que la ha llevado a las dificultades actuales. «Estas dificultades —escribe Rorty en un pasaje que preanuncia la dirección de sus sucesivas elaboraciones— solamente existe si se sostiene que la adquisición de conocimiento presupone la presentación de algo "inmediatamente dado" a la mente, donde la mente es concebida como una especie de "ojo inmaterial", y donde "inmediatamente" significa, como mínimo, "sin la mediación del lenguaje". Esta explicación "espectorial" del conocimiento es el punto de mira común de filósofos tan diferentes como Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger y Wittgenstein» *(TheLinguistic Turn,* Chicago, 1967, cit., página. 39).

Se trata ya del planteamiento, con la imagen del espejo (el ojo inmaterial del espectador) que encontramos desarrollado de manera orgánica en *La filsofía y el espejo de la naturaleza* de 1979, y que Rorty toma de pensadores como Dewey, Heidegger, Wittgenstein, entre otros, que comparecerán, como veremos, como los "númenes" tutelares de la actitud post-filosófica de Rorty en aquella obra.

Rorty llega a la composición de la que sin duda es su obra principal a través de una continua lectura y relectura de algunos autores clave como Heidegger (sobre éste las posiciones de Rorty no son siempre unívocas, y aparecen a menudo acentos críticos y acusaciones de estar aún "dentro" de la metafísica que el mismo Heidegger pretende "superar"), Dewey (sobre éste a juicio de Rorty se hace progresivamente más positivo, también porque, respecto a Heidegger y Wittgenstein, Dewey subraya la esencialidad del compromiso "reformista" del intelectual crítico), el último Wittgenstein (de éste subraya la actitud "satírica" ante la tradición filosófica occidental además de ante la filosofía analítica de orientación lógico-positivística). A ellos se añaden, pero con una presencia menos continua, autores como Sartre, Derrida, Foucault y por último Gadamer que desempeña, en cambio, un papel esencial en el período más cercano a la composición de la obra. Un autor americano que tiene un papel igualmente esencial en el pensamiento de Rorty, en estos años, es Kuhn, cuya teoría de los períodos "normales" y "revolucionarios" en las ciencias, expuesta en *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962, es utilizado explícitamente en la delineación histórico-filosófica que caracteriza algunas partes fundamentales de la obra de Rorty.

El "marco" histórico-filosófico dentro del cual Rorty propone sus tesis post-analíticas y post-filosóficas es resumido por el propio autor al principio de la obra y recalca en parte interpretaciones análogas a las avanzadas por autores como Dewey y sobre todo por Heidegger. Rorty señala los orígenes y los caracteres (apriorismo, representacionismo, ob-

jetivismo, dualismo) de la tradición filosófica analítica (y en la fenomenología), la considera como la filosofía "normal" en el sentido Kuhniano de "oficial" y compartida por los círculos académicos; a ella contrapone la filosofía "revolucionaria", anticipada por algunos "irregulares" anti-académicos (Nietzsche, James, y otros "irracionalistas") y propuesta en nuestro siglo sobre todo por tres pensadores, cada uno de los cuales ha tenido un pasado personal "normal", a saber Dewey, Heidegger, Wittgenstein.

Rorty es a menudo eficaz en su dibujo de cuadros histórico-teóricos. Por ejemplo cuando, al principio de la obra, encuentra en Descartes, Locke y Kant a los iniciadores de la filosofía "normal" convertida en nuestro siglo en la "epistemología": «Debemos al siglo XVII y en particular a Locke la noción de una "teoría del conocimiento" basada en la comprensión de los "procesos mentales". Debemos al mismo tiempo, y en particular a Descartes, la noción de "mente" como entidad separada en la cual se efectúan los "procesos". Debemos también al siglo XVIII, y en particular a Kant, la noción de la filosofía como tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones de la cultura restante, pero esta noción kantiana presuponía el asentimiento general a las nociones lockeanas de los procesos mentales y a las cartesianas de la substancia mental» *(La filosofía y el espejo de la naturaleza,* cit., p. 8).

Según Rorty la mayor responsabilidad por haber "institucionalizado" este tipo de filosofía (a la cual por ejemplo se oponía Hegel, que ha resultado "perdedor" en la historia de la filosofía moderna) y por haberla transformado en "epistemología" o filosofía "fundacional", hay que atribuirla a los neokantianos alemanes: «la concepción de la filosofía como una disciplina fundacional, que "funda" las pretensiones del conocimiento, fue consolidada por los escritos de los neokantianos. Ocasionales pretensiones contra este modo de concebir la cultura como necesidad de "fundación" y contra las pretensiones de una teoría del conocimiento que quiere satisfacer esta tarea (por ejemplo por parte de Nietzsche y de William James) pasaron del todo inobservados» *(Ib.).* Hubo, entre finales del siglo pasado y principios de éste, otra oleada anti-epistemológica y anti-fundacional representada por algunos filósofos, poetas y novelistas, pero la reacción "epistemológica" no se hizo esperar y fue promovida autorialmente por algunos filósofos, en particular Russell y Husserl, «que se propusieron mantener la filosofía "rigurosa" y "científica"» *(Ib.).*

La filosofía analítica iniciada por Russell, y la fenomenología, iniciada por Husserl, constituyen en nuestro siglo las formas de la filosofía fundacional o epistemológica. Es un tipo de filosofía que se aisla cada vez más, que se hace cada vez más "académica", que rehuye afrontar los "problemas de los hombres" (expresión deweyana muy cara a Rorty).

Es sobre este fondo, sugiere Rorty, que debemos mirar la obra «de los tres filósofos más importantes de este siglo: Wittgenstein, Heidegger y Dewey» *(Ib.,* p. 9). Cada uno de ellos, de joven, buscó una nueva vía "fundacional" para la filosofía, y solamente abandonando estos intentos encontró la vía justa, la que lleva fuera de la filosofía fundacional y epistemológica: «Cada uno de los tres, en sus obras sucesivas se liberó de la concepción kantiana de la filosofía como fundante y dedicó su propio tiempo a ponernos en guardia contra aquellas tentaciones a las cuales ellos mismos habían cedido» *(Ib.).* Utilizando luego parejas de conceptos que aparecen frecuentemente en la obra para indicar respectivamente el momento "normal" o "fundacional" y el "revolucionario" o "antifundacional". Rorty describe así la contribución de los tres grandes: «su obra posterior es terapéutica [fundacional], edificante más que sistemática, inclinada a hacer reflexionar al lector sobre los motivos que tiene para filosofar, más que a presentarle un nuevo programa filosófico» *(Ib.).*

Los tres abandonan la tradición iniciada por Descartes, Locke y Kant y continuada en nuestro siglo por las filosofías inauguradas por Russell y Husserl; abandonan, "dejan de lado", observa Rorty, más que "argumentan contra". En efecto, se han comportado como «los filósofos del siglo XVII frente a la problemática escolástica» *(Ib.,* p. 10). Han tomado nota del agotamiento de aquella tradición, han dejado de lado «la epistemología y la metafísica como disciplinas posibles», han llegado a «afirmar la posibilidad de una cultura postkantiana», es decir, post-epistemológica *(Ib.).*

También la obra de Rorty quiere ser "terapéutica" en lugar de "constructiva". Quiere demostrar el agotamiento interno de la tradición epistemológica del siglo XX, y para hacerlo utilizará buena parte de las críticas procedentes del interior de aquella misma tradición (Quine, Sellars, Davidson, Ryle, Putman, Kuhn y otros). El énfasis en el lenguaje, propio de estas críticas, es debido a la naturaleza específica de la filosofía analítica del siglo **XX:** «es una variante ulterior de la filosofía kantiana, una variante caracterizada principalmente por considerar la representación como lingüística más que mental, y por lo tanto la filosofía del lenguaje como disciplina que exhibe los "fundamentos del conocimiento", en lugar de la "crítica transcendental" o de la psicología» *(Ib.,* ps. 11-12). El libro, afirma Rorty, «tiene poco que añadir a estas críticas» *(Ib.* p. 16), procedentes, como decía, del interior de la tradición analítica y de quien ha salido de ella (los tres grandes), y tiene si acaso «una moral historicista» en cuanto situará en una perspectiva historicista las nociones de "mente", "conocimiento" y "filosofía" que comparten Descartes, Locke y Kant al convertir en "fundacional" la tradición filosófica moderna.

El libro, pues, en sus finalidades terapéuticas y "edificantes" (para este último concepto Rorty ha recurrido al término alemán *Bildung,* en la p. 275), quiere proponer una "alternativa" a la tradición filosófica y analítica no presentando una nueva filosofía, sino indicando el camino de salida de aquella tradición y para hacer algo diferente. Para indicar el camino Rorty se sirve sobre todo de las oposiciones de Kuhn (cp. 7) y de las de Gadamer (cp. 8). Si la tradición filosófica es el momento de lo "normal", la salida de ésta es el momento de lo "anormal", de lo "revolucionario". La hermenéutica, en el sentido que le ha dado Gadamer, nos ayuda a "distanciarnos" de la tradición filosófica fundacional, a dejar de considerar el filosofar necesariamente como la búsqueda de alguna verdad, y a hacer otra cosa: por ejemplo, «participando en una conversación en vez de contribuir a una búsqueda. Quizás decir cosas no quiere siempre decir cómo son las cosas» *(Ib.,* p. 285).

Sabiduría práctica (la phronesis aristotélica) y conversación son los "motivos" que se repiten en las últimas páginas de la obra para describir el tipo de actividad post-filosófica que les resta a los intelectuales que intentan dejar de buscar la "verdad" y salir de la tradición filosófica (epistemología fundacional). Rorty, obviamente, no tiene consejos o recetas que dar sobre este momento de la conversación y de la sabiduría práctica, que considera como el contexto "natural" para una actividad y una práctica post-filosófica. Recomienda solamente un compromiso en cierto modo "normal" para el intelectual post-filósofo: «El único punto sobre el cual quisiera insistir es que el compromiso moral de los filósofos debería ser el de continuar la conversación de Occidente, más que insistir en mantener un puesto en el interior de aquella conversación para los problemas tradicionales de la filosofía moderna» *(Ib.,* p. 304).

1068. RORTY: EL PUNTO DE LLEGADA LIBERAL—IRONISTA.

Los diez años posteriores a *La filosofía y el espejo de la naturaleza* constituyen un período de "conversación" de Rorty con autores a los que ya se había acercado anteriormente y con otros nuevos, de respuestas a críticos de su país y de otros países, de elaboraciones ulteriores que culminarán en la obra de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad.* El motivo dominante, en la caracterización de su post-filosofía en este período, es el pragmatístico. Deja de tener importancia casi del todo, en cambio, el motivo hermenéutico, en la parte final y "propositiva" de la obra de 1971, el motivo principal, junto a la referencia a la temática kantiana de lo "normal" y de lo "revolucionario".

Así pues, a principios de los años ochenta, Rorty habitualmente se define, en muchos artículos suyos, como un pragmatista, y la referencia

al pensamiento y a la actitud general de intelectual crítico y reformista de Dewey aparece repetidamente como un tema muy querido al autor. Son típicos, en este sentido, los artículos hoy muy citados *Postmodernist Bourgeois Liberalism* de 1983 y *Solidarity or Objectivity?* de 1985. Es de señalar, en el primero de estos artículos, el recurso a la terminología "lanzada" por Lyotard en el volumen de 1979 *La condition postmoderne*, Rorty toma de Lyotard el concepto de post-moderno y asimila su post-filosofía a la post-modernidad (abandono de todas las formas de metafísica o de "metanarraciones", temática ya bien presente en sus líneas generales, como hemos dicho, en el fondo, en Heidegger). En aquel artículo, Rorty recurre al concepto de post-moderno para subrayar cómo su exaltación del liberalismo burgués (la práctica político-institucional de las sociedades avanzadas del Atlántico Norte, precisa Rorty) no está ligada a motivos y finalidades teóricas e ideales sino a consideraciones de hecho: quien tiene experiencia, hoy, de los distintos tipos de sociedad existentes, no tiene ninguna duda de que las liberal-burguesas son las mejores y las más aceptables. Rorty rechaza la acusación de "relativismo" para estas posiciones suyas, y si acaso acepta definirlas como "etnocentrismo", motivado, como se ha dicho, por razones "experimentales".

En este artículo, en el otro ya citado y en los sucesivos, Rorty une a la exaltación del liberalismo burgués la de la figura de Dewey, que se inserta cada vez más en un filón liberal-democrático angloamericano que tiene sus momentos más significativos en Jefferson, Mill, Dewey y, en nuestros días, en Rawls (sobre este último la valoración de Rorty ha cambiado en los últimos años, en el sentido de que en un primer momento lo consideraba por sus teorías entre los "kantianos", o sea entre los "fundacionalistas", y no entre los "hegelianos", o sea entre los "anti-fundacionalistas"). La diferenciación "kantianos"/"hegelianos", acabada de citar, reaparece en algunos artículos de los años ochenta para definir la pertenencia de pensadores o a la tradición epistemológica o a la anti-epistemológica.

Otro "encuentro" de estos años es el entablado con Habermas. Junto a Habermas, Berstein, Taylor y otros intelectuales "de izquierda". Rorty ha participado en encuentros de discusión teórico-política organizados en Yugoslavia por el conocido grupo vinculado a la revista internacional "Praxis". Él, en efecto, ha apreciado cada vez mejor los contenidos y las finalidades innovadoras en el plano político-social del pensamiento de Habermas, a quien, en estos aspectos, sitúa en el filón "democrático" al cual pertenece Dewey. Pero continúa el disentimiento "filosófico" por el hecho de que Habermas, según Rorty, es aún "fundacionalista", es decir, cree que sus ideas sobre problemas político-sociales tienen necesidad de un "fundamento" racional. El recurso a la razón —crítica y comunicativa— por parte de Habermas es por lo tanto, para

Rorty, el signo de su pertenencia a la tradición "filosófica". Este tipo de consideraciones se encuentran desarrolladas en diversos escritos, entre los cuales el más conocido y citado es *Habermas, Lyotard et la post-modernité* de 1984 (Lyotard es criticado, junto a los otros neo-conservadores franceses, por sus posiciones políticas, y apreciado por sus tesis sobre la post-modernidad).

Aparece aquí la "propuesta", histórico-política, de una "utopía" pragmatística fuertemente innovadora —en alternativa al neoconservadurismo de los franceses y con afinidades políticas con Habermas— que Rorty retrotrae al filón anti-fundacionalista Bacon-Dewey (el acento sobre Bacon aparece en los primeros años ochenta como fruto de la lectura de una importante obra de H. Blumenberg que "revaloriza" la modernidad señalando a Bacon y no a Descartes como el pensador más representativo del inicio de la época moderna).

Todos estos temas llegan a una elavoración madura y orgánica en la obra de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad,* fruto de dos series de lecciones dictadas en Inglaterra en 1986 y 1987. En la obra, los temas clave son los ético-políticos, que hemos visto surgir en el curso de los años ochenta en numerosos artículos de Rorty. En particular, estos temas, de gran actualidad en nuestras sociedades democráticas económicamente avanzadas, se refieren a la relación que debe subsistir entre la esfera de lo "privado" y la de lo "público": es decir, la esfera del pensar exclusivamente o principalmente en la propia "perfección" personal, y la esfera del pensar exclusivamente o principalmente en la "justicia" social.

Rorty observa en la historia del pensamiento una separación radical entre aquellos filósofos y escritores que han acentuado en una medida exclusiva o casi una u otra esfera. Su tesis es que no debe haber una separación radical y que las dos posiciones deben y pueden subsistir de manera equilibrada: «Este libro intenta hacer justicia a ambos grupos de escritores historicistas. Yo sostengo que no debemos intentar elegir entre ellos sino que más bien debemos darles un peso igual y por lo tanto utilizarlos para objetivos diferentes. Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nobokov son útiles como ejemplares, como ilustración de qué puede ser la perfección privada —una vida humana— creada autónoma. Autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls son más nuestros conciudadanos que ejemplares. Ellos están comprometidos en un esfuerzo compartido, social — el esfuerzo de hacer más justas y menos crueles nuestras instituciones y nuestras prácticas» *(Contingency, Irony, ana Solidarity,* Cambridge, 1989, p. xiv).

Ésta es la utopía pragmatítista de la que había hablado, y que aquí define como utopía "liberal-ironista". Es decir aquella actitud practicable inicialmente por una minoría de intelectuales críticos, que consigue

mantener juntas "ironía" y "solidaridad", teniendo en cuenta el hecho de que no hay grandes principes que gobiernen la historia y la sociedad sino que nos encontramos en una condición de "contingencia". La utopía liberal no es algo para teorizar sino algo para vivir. Es una actitud que nace no de teorías sobre la "naturaleza humana", sino de la práctica social y de las lecciones que aprendemos del presente y sobre todo del pasado (el ironista liberal es ante todo un "historicista", y de esto le deriva la actitud irónica y contingentista). La historia, la narración, pues, y no las teorías, constituyen el momento principal de la "educación" del ironista liberal, de su toma de conciencia que lo lleva a considerar a los demás no como "ellos" sino como, cada uno, "uno de nosotros" (sobre este tema Rorty escribe páginas muy eficaces). No teorías, pues, sino "géneros" como la etnografía, el resumen periodístico, los comics, los dramas documentales, y sobre todo, la novela [...]. Esta es la razón por la que la novela, el cinema y los programas televisivos han substituido gradualmente pero sólidamente el sermón y el tratado como vehículos principales de cambio y progreso morales» *(Ib.*, p. xvi).

De estas afirmaciones iniciales se desprenden la estructura y el contenido de la obra. Un amplio espacio está reservado, más que a los "filósofos", que también están presentes (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Davidson), a los "escritores": en particular Proust, Nabokov, Orwell, además de Freud y Derrida aquí apreciados y "utilizados" más como escritores-narradores que como filósofos. Rorty afronta temas que le son queridos ya presentes en anteriores escritos, pero aquí tratados con la implicación directa de autores no "filosóficos", que a menudo resulta que han dicho cosas de profundidad igual o superior a las dichas por los filósofos. Y esto se encuentra documentado en el paso de las temáticas del lenguaje (aquí la confrontación es principalmente con el último Wittgenstein y con Davidson, a quién Rorty en distintas ocasiones ha definido como cercano a sus posiciones pragmatísticas) a las de la conciencia (Nietzsche, Freud, pero también Proust, al cual se le añade el Derrida de *La carta postal* en unas páginas de análisis muy agudos), y, en fin, a las de la solidaridad, para las cuales el recurso a los autores se refiere principalmente a los novelistas de nuestro siglo, Nobokov y Orwel.

Lenguaje, conciencia, solidaridad, son las fases de la obra que conducen a Rorty a precisar de una manera cada vez más clara su concepto de comunidad democrática en la cual haya espacios y posibilidades para aquel equilibrio entre esfera privada y esfera pública con el cual había abierto su discurso. Concluye insistiendo en su "etnocentrismo moderado" que ve aquellas posibilidades mejor garantizadas en las sociedades democráticas económicamente avanzadas. En ellas es más practicable, también, la "solidaridad". Su etnocentrismo, su utopismo liberal-irónico,

escribe Rorty al final de su libro, es el «de un "nosotros" ("nosotros liberales") que se entrega a ensancharse a sí mismo, a crear un cada vez más amplio y variopinto *ethnos» (Ib.,* p. 198).

Con este libro Rorty continúa el diálogo con el filón liberal-democrático americano y europeo, continúa el encuentro con las distintas posiciones post-filosóficas, y mantiene abierto el camino para una fructífera discusión entre las dos orillas del Atlántico, que ya han vuelto a "comunicarse" y a dialogar después de décadas de aislamiento y de incomunicabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

1062-1063. Para un encuadramiento articulado y con ricas referencias bibliográficas: F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milán, 1990. Un cuadro total de las vicisitudes de la filosofía analítica en el área angloamericana para el periodo 1965-1984 en J. Passmore, *Recent Philosophers*, Londres, 1985. Útil la colección, con importantes introducciones a cada uno de los autores, a cargo de T. Honderich y M. Burnyeat, *Philosophy as Its*, Harmondsworth, 1979. Muy útil la serie de entrevistas a cargo de B. Magee, *Men of Ideas*, Oxford, 1979. Vease también el fascículo 399-400, agosto-septiembre 1980, de la revista «Critique», *Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes*. Sobre las temáticas relativas al problema mente-cuerpo en la filosofía americana de los años cincuenta y hasta los años ochenta: S. Moravia, *L'enigma della mente*, Roma-Bari, 1986, y la colección a cargo de W. G. Lycan, *Mind and Cognition*, Oxford, 1990.

1064. Sobre Quine: R. Gibson, *The philosophy of W. V. Quine*, Tampa, 1982; Id., *Enlightened Empiricism. An Examination of Quine's Theory of Knowledge*, Tampa, 1988; . D. Romanos, *Quine and Analytic Philosophy*, Cambridge, Mass., 1983; C. Hookway, *Quine*, Oxford, 1988. Indispensable es el volumen de la famosa colección sobre Living Philosophers, *The Philosophy of W. V. Quine*, a cargo de L. E. Hahn y P. A. Schilipp, La Salle, Ill., 1986.

1065 Sobre Davidson: B. T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, 1989. Muy útiles las introducciones generales y aquellas temáticas de los responsables de los volúmenes sobre los ensayos críticos referentes a Davidson: E. Le Pore, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of D. Davidson*, Oxford, 1986.

Sobre Dummett: G. P. Baker, *Language, Sense, and Nonsense: A Critical Investigation into Modern theories of Language*, Oxford, 1984. Sobre Dummett, Davidson y el gran debate lógico-lingüístico sobre la reciente filosofía analítica: M. Di Francesco, *Parlare di oggetti. Teoria del senso e del riferimento*, Milán, 1986 (con amplia bibliografía).

1066-1068 En el periodo más reciente y sobre las temáticas post-analíticas y post-filosóficas: J. Rajchman y C. West (a cargo de), *Post-analytic Philosophy*, Nueva York, 1985; G. Borradori (a cargo y con una amplia introducción de), *Il pensiero postfilosofico americano*, Milán, 1988 (comprende la traducción al italiano de una gran parte de los textos de la colección anterior); R. Hollinger (a cargo de), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, 1985; Q. Skinner (a cargo de), *The Return of Grand theory in the Human Sciences*, Cambridge, 1985; R. Rorty, Q. Skinner, J. B. Schneewind (a cargo de), *Philosophy in History*, Cambirdge, 1984; A. Megill, *Prophets of Extremity*, Berkeley, 1985; R. Bernstein, *Philosophical Profils*, Oxford, 1986; la colección más importante, más representativa, ampliada además por una gran y extensa bibliografía en el área europeo-continental, a cargo de K. Baynes, J. Bohman y Th. MacCarthy, *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, Mass., 1987. Una reseña razonada sobre los textos referentes a tales temáticas en F. Restaino, *La filosofia oggi. Note su alcuni recenti testi angloamericani*, en «Revista de Historia de la Filosofía», 1990, fasc. I, ps. 157-176.

Posteriores indicaciones sobre los autores y las temáticas (lógica, filosofía del lenguaje y parecidos) de este capítulo, en la literatura crítica prevalentemente italiana, pueden encontrarse en: G. Gava-R. Piovesan (a cargo de), *La filosofia analitica*, Pádua, 1972; R. Piovesan, *Ricerche di filosofia linguistica*, Florencia, 1972; A. Bonomi (a cargo de), *La struttura logica del linguaggio*, Milán, 1973 y 1985; Id., *La vie del riferimento*, Milán, 1975; Id., *Universi di discorso*, Milán, 1979; Id., *Eventi mentali*,

Milán, 1983; D. Antiseri (a cargo de), *Filosofia analitica*, Roma, 1975; Id., *Dopo Wittgenstein. Dove va la filosofia analitica*, Roma, 1977; S. Silvestrini (a cargo de), *Individui e mondi possibili*, Milán, 1979; G. Usberti, *Logica, verità e paradosso*, Milán, 1980; D. Marconi, *Dizionari ed enciclopedia*, Turín, 1981, Id., *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, 1987); M. Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione*, Bolonia, 1989; W. G. Lycan (a cargo de), *Mind and Cognition*, Oxford, 1990 (contiene los principales textos del debate sobre problemas mente-cuerpo de los últimos treinta años, más o menos).

INDICE DE NOMBRES

Van en cursivas los autores citados únicamente en referencia a las bibliografías
Van en negritas los números que refieren a las páginas
en donde el autor es tratado más extensamente

A

B

C

CH

D

G

H

I

J

K

M

N

O

P

S

T